



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

VANDERGLEISON JUDAR

“ATÉ QUE A MORTE NOS SEPARE!”

REFLEXÕES SOBRE A MORTE DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS
(SÉCULOS XIII-XIV)

Londrina
2009

VANDERGLEISON JUDAR

“ATÉ QUE A MORTE NOS SEPARE!”

REFLEXÕES SOBRE A MORTE DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS
(SÉCULOS XIII-XIV)

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

Área de Concentração: História Social

Linha de Pesquisa: Culturas, Representações e Religiosidades

Orientadora: Profa. Dra. Angelita Marques Visalli

Londrina
2009

Catálogo na publicação elaborada pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da Universidade Estadual de Londrina.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

J92e Judar, Vandergleison.
“Até que a morte nos separe!” : reflexões sobre a morte de São Francisco de Assis (XIII-XIV) / Judar Vandergleison.
– Londrina, 2009.
157 f.

Orientador: Angelina Marques Visalli.
Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2009.
Inclui bibliografia.

1. História social – Teses. 2. Francisco, de Assis, Santo, 1182-1226. – Teses. 3. Morte – Idade Média – Teses. I.

VANDERGLEISON JUDAR

“ATÉ QUE A MORTE NOS SEPARE!”

REFLEXÕES SOBRE A MORTE DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS
(SÉCULOS XIII-XIV)

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

Área de Concentração: História Social

Linha de Pesquisa: Culturas, Representações e Religiosidades

BANCA EXAMINADORA

Profª. Dra. Angelita Marques Visalli
UEL – Londrina – PR

Profª. Dra. Terezinha Oliveira
UEM – Maringá – PR

Prof. Dr. Marco Antonio Neves Soares
UEL – Londrina – PR

Londrina, 23 de outubro de 2009.

AGRADECIMENTOS

À Profa. Angelita Marques Visalli, por todo seu apoio e companheirismo durante o longo trajeto de composição, escrita, leituras, correções e a grata finalização deste trabalho, se dispondo a orientar-me em cada momento, sanando minhas dúvidas com paciência e esmero e me conduzindo pelo labirinto da história.

Ao professor Dr. Marco Antônio Neves Soares, pelas disciplinas ministradas no programa de pós-graduação e sua contínua contribuição em todo o processo de desenvolvimento deste trabalho, desde a graduação.

À Profa. Terezinha Oliveira, pela disposição em participar da qualificação e de minha defesa, trazendo perspectivas e contribuições muito valiosas para a finalização desta dissertação.

À Profa. Elza Secorun Borges por apresentar-me a Idade Média com toda luz que esta possui. Por compreender através de seu exemplo, a diferença entre o que é ser professor e o que é ser mestre.

Ao PPGHS, pela sua excelente docência e pelas disciplinas oferecidas, as quais foram determinantes para o bom desenvolvimento deste texto.

Ao ITF – Instituto Teológico Franciscano - através do apoio oferecido principalmente pela Érica (bibliotecária) que através de seu acervo, proporcionou-me acesso à bastante importante documentação franciscana usada em nossas reflexões.

À Marisa, por sempre me hospedar na região serrana do Rio com o carinho de uma grande amiga e irmã, obrigado pela atenção e cuidado, pelas conversas e motivação.

À Comunidade Boaventura de Rondinha, que me acolheu permitindo permanecer em uma de suas casas a fim de pesquisar em sua biblioteca. Ali desfrutei de sua hospitalidade e senti mais de perto um pouco do carisma franciscano.

À Adriana Letícia, por ser uma *excelente companhia* em momentos em que eu precisava de estímulo e apoio, os quais não faltaram. Obrigado por seu amor e companheirismo.

À minha família, que se furtou de mim por um longo período. Pela sua forma maravilhosa de me amar e me motivar também quanto a este trabalho.

À IPI de Florestópolis comunidade amiga, companheira e vibrante, que também tem seu mérito através de pessoas que sempre me incentivaram a lutar por este sonho.

À todos meus poucos e valiosos amigos, queridos e amados que me motivaram, com quem compartilhei as frustrações, as ansiedades e também as alegrias e vitórias nesta empreitada.

Saber que a morte é certa leva- nos a buscar um sentido para a vida. Homens e mulheres encontraram este sentido levando pela fé e amor ao próximo uma vida de austeridade, renúncia e até mesmo auto-sacrifício. Alcançaram com isso a salvação, não só de si, mas daqueles que se inspiraram neles. Anseia-se pelo ter, enquanto a essência do ser tem sido negligenciada; respira-se o egoísmo e o consumismo. Busquemos a salvação antes que encontremos àquela que é certa.

JUDAR, Vandergleison. **“Até que a morte nos separe”**. Reflexões sobre a morte de São Francisco de Assis (Séculos XIII-XIV). 2009. 159 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009.

RESUMO

Desde a antiguidade até os dias de hoje a morte provoca inquietações. Conquista assim no campo da ciência o seu lugar. Cremos não encontrar na história da humanidade um tema tão recorrente. Deste modo, a morte continua sendo um importante objeto para pesquisa, despertando interesse em várias áreas do pensamento humano. Visando contribuir com as discussões em torno deste tema, voltamos nossa atenção sobre as representações da morte de São Francisco de Assis, personagem importante do séc. XII e que tem sua influência principalmente em torno dos séculos XIII e XIV. Sua conversão, seu ideal de vida e a forma como enfrenta a morte nos possibilitam pensar sobre a mesma, sobre as expectativas quanto ao Além e sobre as demais questões que norteiam esse momento tão individual e ao mesmo tempo tão coletivizado. As transformações percebidas em toda sociedade em torno do Século XII e o estilo de vida assumido por esse personagem nos ajudam a compreender um pouco a vida e cultura e principalmente a própria espiritualidade desse período, aspecto importante neste texto. Para tanto, trabalhamos com o conceito de Representação Social apresentado por Roger Chartier, ao lado da Circularidade Cultural de Ginzburg, somado aos especialistas medievais com os quais dialogamos no desenvolvimento deste tema. São Francisco representa os anseios de uma sociedade em transformação que viu na pobreza radical não apenas um estilo de vida, mas também uma possibilidade de alcançar a própria salvação.

Palavras-Chave: Morte. São Francisco De Assis. Idade Média. Representação Social.

JUDAR, Vandergleison. **Until the death separated us.** Reflexions on the death of Saint Francis of Assisi (XIII-XIV centuries). 2009. 159 f. (Master's Degree in Social History) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009.

ABSTRACT

Since the antiquity until the present day the death is motive of interest . This subject reached an important place in the field of Science. We believe not to find in the history of the humanity a so recurrent subject, therefor, it continues being an important object for research in some areas of the human conception. To argue on this topic, we study some representations of the death of Saint Francis of Assisi, important personage of century XII and influencing the centuries XIII and XIV. The conversion, the life style, the form as it face the death we make thinking about it, the expectations of the Beyond and the all questions about the death, in the same time the episode so individual and collective. The transformations around the Reformation of the century XII and the life style assumed for this personage, the life and culture help in them to understand a little mainly and the proper soul of this period, important aspect in this text. For in such a way, we work with the concept of Social Representation presented by Roger Chartier, to the side of the Culture Circle of Ginzburg, added to the medieval specialists with which we dialogue in the development of this subject. Sao Francisco represents the yearnings of a society in transformation that not only saw in the radical poverty a life style, but also a possibility to reach the proper salvation.

Keywords: Death. Saint Francis of Assisi. The middle ages. Social representation;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	~9
1 A MORTE COMO PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO	27
1.1 O ENCONTRO COM A MORTE NA ANTIGUIDADE	29
1.1.1 Do Cuidado dos Mortos	49
1.1.2 Vivos e Mortos: da Má Companhia ao Vizinho	51
1.1.3 Da Vizinhança à Visita Inesperada	56
1.2 AS REPRESENTAÇÕES DA MORTE NA COSMOVISÃO MEDIEVAL	60
1.2.1 O “Outro” Lado da Morte	64
1.2.2 A Importância do Movimento Mendicante	68
2 APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DAS FONTES FRANCISCANAS	71
2.1 A QUESTÃO FRANCISCANA	95
3 AS FACES DA MORTE DE UM SANTO	102
3.1 Padrão de Santidade: o Morrer Para o Mundo	103
3.1.1 Santidade: dos Mártires aos Mendicantes	106
3.2 O MODELO SEGUIDO: MORRER COMO O CRUCIFICADO	117
3.3 EXEMPLO DE VIDA E EXEMPLO DE MORTE	122
3.3.1 O Princípio do Fim	123
3.3.2 O Sumiço do Frade	133
3.3.3 A Dama Pobreza: Ideal Sustentado em Vida e em Morte	135
3.3.4 O Santo que Morre como Homem	138
3.4 O PÓS-MORTE E SEUS MILAGRES	141
3.4.1 O Milagre no Corpo	141
3.4.2 A Alma Rumo ao Céu	143
3.4.3 O Sepultamento e os Milagres Póstumos	144
CONCLUSÃO	150
REFERÊNCIAS	154

INTRODUÇÃO

Perplexos, desnorteados e sem respostas. De certo modo, é assim que nos sentimos diante da morte. Frente a ela nos calamos, emudecemos e choramos. Diante daquilo que Vovelle chama de “onipresente”. Afinal, em todas as culturas e em todas as sociedades a morte está presente. Em todos os tempos históricos, recentes ou não, o ser humano precisou, e precisa de alguma maneira “enfrentá-la”¹. Dentre tantos momentos históricos, vivemos, hoje, especificamente, um tempo em que a morte se torna uma das mais concretas verdades; de fato, uma das poucas certezas absolutas. Sendo assim, a projeção de uma vida futura, após a morte, continua ocupando espaço importante:

Diferentemente segundo sua cultura, suas crenças, sua época, os homens atribuem aos mortos uma vida no Além, descrevem os lugares de sua morada e assim representam o que esperam para si próprios. A esse título, o imaginário da morte e da evolução dos mortos no Além constitui universalmente uma parte essencial das crenças religiosas das sociedades².

A morte perpassa a questão ligada ao mistério do Além, mas é também objeto científico. Por isso, percebemos, de um lado, o silêncio e a dificuldade de se lidar com ela. De outro, o olhar crítico e ávido por respostas do pesquisador. Este busca compreender como o fenômeno foi entendido e explicado em outros momentos. Por isso, é com dificuldade que se encontra na história da civilização Ocidental tema tão recorrente, tão repleto de interditos como a morte.

Deste modo, nosso interesse é sobre a representação social quanto à morte nos séculos XIII-XIV. Neste sentido, “representação” busca a história da maneira como os indivíduos e a sociedade representam o que entendem como a realidade e de como essa concepção orienta suas práticas sociais. Por isso, tal conceito apresenta um conjunto de práticas discursivas, construídas e construidoras de um determinado universo simbólico compartilhado por sujeitos de um grupo ou coletividade, ou ainda, como afirma Chartier:

As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens nas quais essas coisas foram integradas –

¹ Apesar de encontrarmos referências à morte desde a Antiguidade, percebidas em vários suportes culturais, como resquícios arqueológicos, literatura, imagens e ritos, manteremos nossa atenção sobre os séculos XIII e XIV, referindo-nos a séculos anteriores ou posteriores a esse período quando a pesquisa assim o apontar.

² SCHMITT, Jean Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade Medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 15.

mas também considerar, corolariamente, essas representações coletivas como as matrizes de práticas que constroem o próprio mundo social – "Mesmo as representações coletivas mais elevadas só têm existência, não são realmente tais, na medida em que comandam atos"³.

Para compreendermos esse tema, estudamos a vida e a *morte* de São Francisco de Assis, entendendo que esse personagem foi importante nesse período, sendo ele reflexo da realidade e ícone de seu tempo, destacando-se, inclusive, quanto à produção em torno dele.

Nosso objetivo neste trabalho é compreender as representações sobre a morte de São Francisco. Por isso, estudaremos como essa foi representada: de maneira distinta, ou sutilmente modificada em cada uma das fontes analisadas, e como a representação dessa morte foi importante naquele momento. Analisaremos as perspectivas tanto individuais quanto coletivas, ou seja, São Francisco como indivíduo, sua inserção no mundo à sua volta e as transformações com as quais ele teve que lidar; ao mesmo tempo, as transformações causadas por ele, em que observaremos a própria dimensão do movimento franciscano e sua consequente influência sobre a sociedade daquele período.

Para isso, analisaremos as apresentações e narrativas da morte de São Francisco com descrições mais próximas, bem como singelas diferenças dentro do conjunto de textos franciscanos. Algumas narrativas enriquecem mais o momento, tal como a *Vida Primeira*, de Tomás de Celano (1228); outras apresentam um aspecto mais teatral, a exemplo da *Legenda Maior*, de Boaventura (1263). Algumas são mais diretas, entretanto todas contribuem para compreendermos um pouco mais sobre aquele momento, o momento da morte e as possíveis representações em torno desta.

Uma questão fica clara: percebemos que a maioria das fontes trata do tema da morte de forma a exaltar o personagem; afinal, são hagiografias e se enquadram dentro de um gênero literário específico, que busca justamente destacar o hagiografado, "o santo".

Estaremos nos utilizando de textos sobre São Francisco, conhecidos como conjunto de fontes franciscanas, cujo período de maior produção corresponde aos séculos XIII-XIV, (devido à canonização e desenvolvimento do próprio movimento franciscano). Por isso precisamos compreender as mudanças sociais, culturais, políticas e econômicas que se deram em torno desse momento histórico, sendo o século XII um referencial.

³ CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia: A História entre certezas e inquietude**. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002. p. 72.

Percebemos o século XII como um período registrado na historiografia pelas grandes transformações, como a dinamização da vida econômica e comercial, promovendo-se o desenvolvimento dos centros urbanos. Tais mudanças em toda a sociedade marcaram também a própria espiritualidade, um dos aspectos mais importantes em nossa discussão. A chamada “Reforma” do século XII é repleta de evidências de um progresso econômico e um crescimento demográfico demonstrados em vários lugares do Ocidente Medieval⁴.

Podemos identificar alguns fatores importantes para essas mudanças, dentre os quais a paz que o Ocidente experimentou com o fim das invasões bárbaras na Europa, desde os séculos IX e X, permitindo assim que a população aumentasse.

Um outro fator foi a utilização de novas técnicas na área rural, gerando um aumento da produção agrícola. Esse dado proporcionou o desenvolvimento tanto da própria população campesina como também da área urbana, o que permitiu a transformação desta última num grande centro de proliferação cultural, político e econômico⁵.

Apesar das novas técnicas rurais e com o aumento dessa população, uma elevada quantidade de pessoas rumaram para as cidades procurando novas possibilidades de vida e oportunidades diferentes daquela vivenciada junto à terra. Assim, vemos o desenvolvimento das cidades provocado por esse fluxo, fazendo que a distância econômica entre ricos e pobres se dilatasse. Quando os recursos financeiros assumiram essa importância, a Igreja, com sua farta arrecadação acumulada a partir das primeiras décadas do ano mil, erigiu igrejas e as adornou maravilhosamente⁶. É o período de surgimento das grandes catedrais, quando a doação de terras e bens como um processo de penitência estimularam ainda mais esse enriquecimento, em contrapartida aos movimentos leigos que assumiram uma caminhada oposta ao enriquecimento da Igreja.

Também se registra o século XII como o século das conquistas laicas. Havia uma sensibilidade por parte da sociedade não religiosa; os leigos não só quiseram ler, mas também ouvir a “Palavra”. A sociedade urbana desse momento tinha uma vontade de saber,

⁴ O termo “Reforma do século XII” diz respeito ao conjunto de movimentos religiosos (valdenses, franciscanos etc) movimentos no interior da própria Igreja que se desdobram influenciando a sociedade do período. É utilizado por vários medievalistas, a exemplo de Brenda Bolton, (BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1986), que se referem ao conjunto de transformações percebido em toda a sociedade deste período.

⁵ VISALLI, Angelita Marques. **O Corpo no Pensamento de Francisco de Assis**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003, p. 13.

⁶ Cf. TEIXEIRA, Frei Márcio Celso. *Ibid.* As catedrais e Igrejas antigas da Europa são verdadeiros museus de arte, a começar pela própria construção: a arte está nas portas, nos capitéis, nas colunas, nos arcos, no teto, no soalho, no altar, no púlpito. Qualquer espaço, por pequeno que seja, convida à contemplação do belo. p. 38.

de conhecer, e isso condicionava a procurar a leitura. Com isso, percebemos que nesse período, quanto à ciência e ao conhecimento, os leigos passaram também a ter mais acesso à formação educacional, aspecto que influenciou inclusive o reposicionamento do clero em relação ao seu próprio papel na sociedade⁷.

Embora houvesse grande parte da população sem acesso à educação, a idéia de que o laicado era formado de pessoas analfabetas deixou de ser totalmente verdade. É justamente esse laicado que participou com mais empenho nas conquistas por uma espiritualidade diferenciada e mais espaço de atuação no período, a exemplo dos mendicantes.

Entre os séculos XI e XIII, essa luta dos leigos no plano religioso tornou-se muito ativa, boa parte desse movimento beirava a heresia. As reivindicações dos leigos diziam respeito em particular, à possibilidade de terem acesso à Bíblia traduzida em vulgar e de partilharem com os clérigos do uso da palavra religiosa⁸.

Essa transformação do laicado, somada a um ardor religioso, teve como resultado novas formas de devoção, quase como as que conhecemos em nossa sociedade hodierna. Nesse período, o culto aos santos se disseminou, especialmente o culto mariano, a prática de uma religiosidade interiorizada, bem como a própria penitência privada. Essa espiritualidade mais prática foi demonstrada através do desenvolvimento da ascese através do trabalho caritativo e a idéia de responsabilidade individual.

As confrarias e ordens mendicantes foram constituídas, passando a ser o local mais dinâmico de uma “nova” espiritualidade; o aspecto mais inovador, através do qual se expressou a aspiração dos leigos a uma vida religiosa mais ativa e mais autônoma. Eram associações de que homens e mulheres e até clérigos e leigos faziam parte: certas confrarias permaneciam ligadas a mosteiros ou a conventos que as admitiam em sua “sociedade”; outras, mais autônomas, só recorriam a padres ou a religiosos para celebrar missas ou para uma pregação excepcional. Vauchez afirma que os modelos antigos vigentes desde a Antiguidade, foram sendo substituídos por uma vivência mais prática, uma religiosidade mais visível e

⁷ O clero sempre teve necessidade da instrução para comentar os livros sagrados. Em conseqüência disso houve uma centralização deste quanto às ciências – contudo essa foi contestada pelos leigos a partir do século XII. Em primeiro lugar foi recordado aos clérigos, depois da longa negligência da Alta Idade Média, o seu dever de dispensar uma instrução religiosa – base de todo o saber – aos leigos. No Ocidente cristão, o grande desenvolvimento urbano dos séculos XII e XIII tornou necessário, para o exercício de novos mestres (mercadores, notários, juristas, etc.) um ensino profano dirigido a jovens leigos não destinados à carreira eclesiástica. Multiplicam-se assim as escolas urbanas. LE GOFF, Jacques. Clérigo/leigo. **Enciclopédia Einaudi**. Volume 12. Porto: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1984. p. 382.

⁸ Ibid. p. 384.

menos mecânica⁹, embora entendamos que houve um desenvolvimento dessa espiritualidade paralela aos modelos antigos.

Durante séculos, desde a Antiguidade, podemos dizer que o culto estava organizado, até então, de forma mais litúrgica e ritualística, centrado no padre, que mais lembrava um sacerdote judaico, cujo ritual era mais importante e ocupava a centralidade da celebração. A participação nesse processo se dava de forma indireta e passiva. A comunhão passou a ser mais mágica, menos real, mais ritual e alegórica¹⁰. O latim como língua oficial, os fiéis em pé e o padre de costas contribuía para uma forma indireta de culto, e tudo isso servia para distanciar o fiel.

A partir das exigências de uma nova espiritualidade, em torno do século XII, as organizações sociais e as próprias práticas penitenciais quanto ao posicionamento frente ao divino assumiram novos padrões. Foi promovida uma verdadeira aproximação do Deus, que era distante e agora estava mais próximo, através de seres também mais presentes, como os santos e os anjos.

Seguindo esse movimento, o próprio Jesus histórico e humano tornou-se preferido ao Cristo ressurreto. Se antes o encontro com Deus era meramente ritual e formal, a partir daquele momento ele foi mais pessoal, e o indivíduo passou a participar ativamente desse encontro, orando, penitenciando-se, enfim, alcançando sua própria salvação. A ênfase era que Deus se fez homem, do Céu à Terra, da glória à limitação humana; essa era a tônica dos teólogos. Esse direcionamento pela inovação da espiritualidade foi reflexo das transformações, não significando que a “velha” espiritualidade tenha sido completamente abandonada.

A penitência privada e a idéia da salvação individual está em consonância com o surgimento do conceito de indivíduo e do livre-arbítrio, um dos aspectos marcantes e importantes desse momento, uma espécie de germe da modernidade. Conforme Robert Mandrou, a morte é o reflexo da visão de mundo, e assim ocorre justamente um encontro, um reconhecimento do “eu” nesse período. Desenvolve-se, então, o esforço pessoal pela salvação, e a penitência privada é um dos pontos dentro dessa busca. Conforme o historiador Gourevitch, o indivíduo se torna uma pessoa ao interiorizar a cultura, o sistema de valores, a visão de mundo que são próprios de uma sociedade ou grupo social. Nesse sentido, toda

⁹ VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 142.

¹⁰ Ibid. p. 15.

sociedade, em qualquer época, é feita de pessoas. A individualidade é uma pessoa que se voltou a uma autorreflexão e que se pensa como um eu particular, único¹¹.

Em relação a essa temática, atemo-nos a uma bibliografia entendida como clássica, na medida de seu reconhecimento por ter evidenciado o tema e ter traçado os grandes rumos das discussões sobre a morte, como a obra de Philippe Ariès, cujas reflexões fundaram os estudos de medievalistas e demais estudiosos sobre a morte enquanto representação ou fenômeno. A ênfase sobre os ritos mortuários, no contexto da “morte de si”, na qual se apresenta o encontro do indivíduo com a morte, oferece importante referência para nosso trabalho, assim como o estudo de Vovelle, que, na esteira do estudo de Ariès, evidencia o conhecimento da individualidade a partir do espelho da morte¹².

Ao nos referirmos à morte, não estamos nos remetendo a questões subjetivas ou, ainda, individuais tão somente, pois, embora não possamos negar a explosão do indivíduo surgida nas profundezas da Idade Média¹³, há questões objetivas e principalmente sociais também envolvidas quanto à morte. Afinal, é no coletivo que se dá o encontro com ela. Ao mesmo tempo, são as representações coletivas que norteiam a maneira de enfrentá-la. Enfrentamento que desafiou todas as civilizações desde a Antiguidade a construir suas próprias formas de explicação, compreensão e até mesmo a tentativa de superação da morte.

Nesse período (século XII) ocorre uma mudança de paradigma quanto ao indivíduo, conceito tão recorrente hodiernamente. Percebemos que no Medievo uma das possibilidades de ser reconhecido era estar ligado a alguma confraria, irmandade ou ordem.

Os agrupamentos foram acontecendo por favorecerem o desenvolvimento de atividades relacionadas ao cotidiano, ligadas à espiritualidade ou não. Em consonância a essa perspectiva, a própria sociedade foi dividida em três ordens - os que oram (*oratore*): seriam o alto e o baixo clero, principalmente; os que lutam (*belatore*): tarefa desempenhada pelos cavaleiros e nobres; e por último, os que trabalham (*laboratore*): esses seriam os servos, a arrasadora maioria da população¹⁴. Essas divisões reforçam o conceito de indivíduo. Essa

¹¹ GOUREVITCH, Aaron. Indivíduo. In LE GOFF, Jacques. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval** / coordenação Jacques Le Goff e Jean-Claude Schimidt. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 621.

¹² VOVELLE, Michel. A História dos Homens no Espelho da Morte. In BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (eds). **A Morte na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1996. p. 11.

¹³ Id. Ibid. p. 622.

¹⁴ DUBY, George. **A Sociedade das três Ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1982. p. 125.

idéia da tripartição social foi discutida e questionada por Duby. Tal conceito, a sociedade Medieval pode ter tirado da própria Trindade Santa – O Pai, o Filho e o Espírito Santo¹⁵.

Há três caminhos apenas para os jovens varões: o do padre, o do camponês e o do soldado... O estado religioso, porque engloba já, em grau mais elevado e mais puro, o somatório das virtudes do soldado... “O trabalho da terra, porque o homem, em contacto permanente com a natureza e o seu Criador, adquire as virtudes de firmeza, de paciência e de perseverança no esforço que o conduzem, muito naturalmente, ao heroísmo necessário no campo de batalha.” Três “estados” (eis a palavra), três funções (as mesmas: servir a Deus, defender o Estado pelas armas, tirar da terra a alimentação) e que estão igualmente hierarquizadas¹⁶.

Contudo, frisamos que essas divisões sociais impõem uma avaliação tradicional da sociedade do período, uma vez que havia certa mobilidade social, mormente a partir da consolidação dos burgueses (comerciantes e artesãos). Essa afirmação reforça-se com a posição do próprio Duby questionando - e com razão - esse conceito.

A sociedade contemporânea, no entanto, faz do indivíduo um ser isolado e ao mesmo tempo frisa a importância de sua individualidade, “permitindo-lhe” uma certa mobilidade social. Esse na modernidade é um ser destacado dos demais, um ser único, um “eu” particular, enquanto naquele período ele ainda se reconhecia por fazer parte do grupo, seja dentro de uma das divisões na sociedade, ou ainda dentro de uma ordem, confraria ou ainda irmandade. As confissões, os textos biográficos nos demonstram que o indivíduo Medieval se afirmou “assimilando” os fragmentos de outros indivíduos que ele podia citar nos textos principalmente bíblicos ou, em menor força, de outros autores¹⁷. Esse seria o caso de São Francisco, reforçando sua individualidade visto como um *alter Christus*.

Uma vez que o indivíduo está em profunda relação com a sociedade, sua visão de mundo é marcada por essa. Podemos compreendê-lo como reflexo da própria sociedade em si. A discussão sobre o indivíduo se torna importante para esse trabalho à

¹⁵ “Há duas ordens no universo, a do céu e a da terra; há duas partes na ecclesia, uma no céu, outra na terra; duas categorias de dissemelhanças, as que derivam da natureza e as que provêm da ordo; duas leis; à Ordem do clero opõe-se o povo; a lei humana divide-se em duas condições: os nobres protegem dois campos e no segundo há os maiores e os mais pequenos. A ternaridade provém sempre de uma construção de binaridades. Como no mistério da divina trindade”. Cf. DUBY, George. Ibid. p. 67.

¹⁶ Ibid. p. 15.

¹⁷ Todas as fontes utilizadas se encontram na obra de MORO, Sérgio, M. Dal. **FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS**. Tradução Celso Márcio Teixeira ...[et all – Petrópolis: Vozes, 2004. p. 622. As que porventura estiverem indicadas estarão baseadas na obra de SILVEIRA, Ildefonso (OFM) & REIS, Orlando (seleção e organização). **São Francisco de Assis: Escritos e Biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros Testemunhos do Primeiro Século Franciscano**. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1988.

medida que São Francisco de Assis é um indivíduo que representa sua época. Ele encarna a alma italiana do período, ou seja, torna-se um espelho de seu tempo.

Francisco de Assis tinha o nome de batismo de João (Giovanni) Bernardone, posteriormente trocado para Francisco. As razões são controversas, mas uma delas pode ser o fato de seu pai, Pedro Bernardone, importante comerciante de tecidos, apreciar a cultura francesa, país com o qual tinha um forte vínculo comercial, ou ainda, por causa de sua mãe, de quem se sabe muito pouco. Quanto a essa, fontes mais tardias atribuem-lhe seu provável nome como Joana, outras fontes apresentam-na com o cognome de Pica. Há uma possibilidade de ela ter tido origem aristocrática, podendo também vir da França¹⁸. Esse seria um dos aspectos que serviria também de justificativa para a mudança do nome de João para Francisco.

São Francisco pôde, antes de sua conversão, aproveitar todos os benefícios de seu *status* burguês (filho de um mercador de tecidos). Uma vida de folguedos e prodigalidade regrada pela cultura cortês, aproveitada juntamente com seus amigos boêmios. A *Vida Primeira* de Tomás de Celano diz que ele, até os vinte e cinco anos, se esforçava para “superar” seus companheiros como “instigador” de males e competidor nos excessos. “Causava admiração a todos e esforçava-se por ultrapassar os outros no fausto da vanglória, nos jogos, nas extravagâncias, nas palavras jocosas e frívolas, nas canções, nas vestes macias e amplas”¹⁹.

Tanto na *Vida Primeira*, como na *Legenda Maior*, há a descrição de um sonho, no qual ele viu armas militares com o sinal da cruz. Para ele, o sonho quis dizer que teria grande prosperidade e partiu para a Apúlia para servir um nobre conde e conquistar a dignidade da cavalaria. Na viagem, ouviu uma voz dizendo claramente a ele para retornar para a sua terra, porque havia de se cumprir algo espiritual em sua vida, e assim o fez, voltou aguardando a vontade do Senhor²⁰. Assim, a partir desse sonho, ao lado de outras experiências que mencionaremos abaixo, São Francisco repensou seu estilo de vida. Resolveu lutar por uma “causa maior”²¹.

Algumas experiências acompanham sua conversão. Encontramos em seu Testamento a descrição de mais uma etapa nesse processo: “Foi assim que o Senhor concedeu

¹⁸ TEIXEIRA, Frei Márcio Celso. Francisco de Assis: o homem e seu mundo. In MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). **São Francisco e as Fontes Franciscanas**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: IFAN, 2007. p. 40.

¹⁹ *Vida Primeira*, 9, p. 204.

²⁰ *Legenda Maior*, 5, p. 557.

²¹ A idéia de lutar por uma causa maior está associada a deixar o “mundo” e servir a Cristo de forma integral como São Francisco o fez. Deixou o estilo de vida leigo e se entregou a vida religiosa.

a mim, frei Francisco, começar a fazer penitência: como eu estivesse em pecados, parecia-me sobremaneira amargo ver leprosos, e, enquanto me retirava deles, o que me parecia amargo converteu-se-me em doçura de alma e do corpo. E depois disso demorei um pouco e abandonei o mundo”²².

Numa delas, recebeu do Senhor a ordem de restaurar sua Igreja decaída. A idéia é de que o próprio Senhor havia falado com ele, desafiando-o, portanto, a restaurá-la. Após a experiência com os leprosos, ele partiu para São Damião, onde o Crucificado dirigiu-se a ele com as palavras: “Francisco, vai e restaura minha casa que, como vês, está toda destruída”²³.

Contudo, foi na Porciúncula que ele melhor compreendeu sua vocação²⁴. Em torno de 1210, não podendo permanecer mais em Rivotorno por falta de espaço, sem ter uma capela para se voltar a Deus, São Francisco e seus primeiros companheiros conseguiram do Abade do mosteiro de São Bento do Monte Subásio uma pequena igreja, chamada de Igreja de Santa Maria da Porciúncula (próxima à cidade de Assis). A igreja estava em ruínas. Com ela receberam também o terreno circundante e ali junto construíram uma casa pobre e pequena, de barro e madeira.

Essa igreja foi importante tanto para o início da caminhada de fé de São Francisco como também para seu término, foco que daremos no momento oportuno. A igreja era a mais pobre da comarca, e o nome “porciúncula” significa pedaço de terreno. É dessa maneira, em uma igreja pequenina e pobre, que São Francisco começa seu grande ministério: “Quando recebeu o dom dos irmãos”²⁵, ao lado destes ele partiu para as primeiras missões, sendo no mesmo local que se narra seu “trânsito”²⁶.

Em relação aos leprosos, conta-se que ele estava passeando a cavalo próximo a Assis, quando avistou o leproso e encheu-se de horror. Mas, lembrando-se do propósito, da perfeição, desceu, entregou-lhe uma moeda e beijou sua mão²⁷. Segundo

²² Testamento. Pp. 188-189.

Todas as fontes utilizadas se encontram na obra de MORO, Sérgio, M. Dal. **FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS**. Tradução Celso Márcio Teixeira ...[et all – Petrópolis: Vozes, 2004. p. 622. As que porventura estiverem indicadas estarão baseadas na obra de SILVEIRA, Ildefonso (OFM) & REIS, Orlando (seleção e organização). **São Francisco de Assis: Escritos e Biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros Testemunhos do Primeiro Século Franciscano**. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1988.

²³ Vida Segunda, 10, p. 308.

²⁴ Vida Primeira, 22, p. 212.

²⁵ Testamento, 14, p. 189.

²⁶ O “trânsito” se refere à morte. Muitos autores trabalham a morte de São Francisco utilizando-se desse termo, reforçando a perspectiva cristã de a morte percebida como passagem.

²⁷ Legenda Maior, 5, p. 557.

Vachez, o beijo demonstra todo o movimento caritativo do século XIII. Afinal, os leprosos representavam a mais horrível das desgraças possíveis, condenados ao isolamento fora da cidade, junto a doentes como eles. O beijo representa a superação desse mal social, liga-se à prática de fé do momento, à preocupação em alcançar a salvação diante da boa ação.

Outro aspecto de sua passagem para um estilo de vida transformado é marcado também pela perseguição do pai. Certa vez, saiu para vender tecidos, regressando após vender tudo que levava, para junto a uma paróquia muito humilde e um padre bem simples, resolvendo doar o dinheiro para a reconstrução da igreja, o que o padre não aceitou. Mesmo assim, Francisco atirou o dinheiro por uma janela. O pai notou o sumiço do filho e começou a procurar por ele, até que descobriu onde estava e apareceu exigindo que o filho voltasse para casa, pedindo o dinheiro de volta. Percebendo que não conseguiria levar o filho de volta, o pai exigiu que ele fosse até o bispo da cidade.

O objetivo era fazer Francisco voltar para casa. É a imagem bem conhecida, em quem, diante do bispo e na presença de todos, São Francisco se desnuda totalmente, marcando assim simbolicamente seu rompimento com a riqueza, e conseqüentemente também com o próprio pai. Em decorrência do ato, foi abraçado e coberto pelo bispo, denotando a “Igreja” como sua nova família²⁸. Percebemos, portanto, que não é da noite para o dia ou ainda sem explicações que ele abandona sua antiga vida e parte para uma nova caminhada²⁹.

Seguindo sua vocação, seu chamado, converteu-se, assumindo a pobreza como estilo de vida e forma de devoção³⁰. Com isso, conseguiu atrair um grande número de seguidores, que juntamente com ele formaram, a princípio, em 1209, uma fraternidade e, posteriormente, em 1217, após ter sido autorizada pelo papa Nicolau III, uma nova ordem religiosa denominada de Frades Menores.

A fraternidade, ou mesmo a Ordem, surgiu (ao lado de outros movimentos) de um ardor, de uma motivação espiritual ascética do período. Percebemos que esse ardor religioso levou o laicado a ter acesso aos evangelhos, promovendo um conhecimento maior do mundo bíblico, bem como a valorização da humanidade de Cristo. Isso fez das organizações coletivas as formas mais práticas da vivência religiosa dentro da Igreja. As

²⁸ “Abandonando, pois tudo, até as roupas – símbolo maior da civilidade – Francisco está pronto para iniciar sua nova vida, seguindo o Jesus pobre do Evangelho. O bispo de Assis, Guido, seguro de que a mão de Deus ali se manifestava, envolve-o com sua capa, tornando-se seu protetor. A partir daí, Francisco não só deixa sua família, como também sua cidade, passando a viver de esmolas, em sua periferia. É a opção pela menoridade”. Cf. SILVA, Miriam Lourdes Impellizieri. In MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). **São Francisco e as Fontes Franciscanas**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: IFAN, 2007. p. 186.

²⁹ Vida Primeira, 9-15, Pp. 204-208.

³⁰ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Edusp, 1995, p. 6.

confrarias, que representavam essa religiosidade, produziram uma literatura toda própria, frisando o trabalho caritativo, a ascese e a piedade - a aceitação das ordens, tanto dominicana como franciscana, que surgem no mesmo período e contexto, refletiram essa realidade.

As laudas, um dos principais instrumentos de louvor produzidos dentro desses grupos, dessas fraternidades, tornaram-se importantes para a própria história da literatura, sendo inclusive objetos de pesquisa contemporânea. Desse modo, cantadas ou proclamadas, essas poesias tinham um sentido todo especial para a sociedade do período e serviam tanto para louvar como para ensinar e exortar e também para divertir. Inclusive uma aproximação entre as laudas e especificamente o movimento franciscano se dá pelo fato de nosso personagem ter escrito uma das mais importantes e estudadas laudas, considerada inclusive como um marco na literatura do período que é o Cântico do Irmão Sol³¹.

Portanto, fruto dessa realidade em transformação, dessas mudanças em toda a sociedade e na própria prática da fé ou na maneira de vivenciá-la, ou seja, de uma nova espiritualidade, o movimento franciscano surge no contexto dos leigos de conquistarem seu próprio espaço no ambiente religioso, na expectativa de alcançarem sua própria salvação, pregando o “verdadeiro evangelho”, peregrinando de cidade em cidade, pobres de Cristo, vivendo de esmolas e compartilhando do pouco que recebiam³².

Baseado na importância do personagem São Francisco para a história do cristianismo, devido ao elevado número de fontes produzidas em torno do santo de forma atípica para o período, Bartoli afirma que São Francisco sobrepuja todos os outros santos da Idade Média pelo número de documentos que lhe dizem respeito; há mais sobre ele do que sobre qualquer cavaleiro, qualquer outro santo ou rei³³. Sobretudo por ele ser um ícone de seu tempo, integrado ao dinamismo religioso do período no qual viveu. Por isso é que nos dispomos a estudá-lo, com o objetivo de compreendermos a religião, a cultura, enfim, a sociedade Medieval, mas, sobretudo, os aspectos ligados à morte desse santo, uma vez que há diferentes produções sobre ele, de acordo com a multiplicidade das fontes e suas características específicas.

³¹ Para saber mais sobre as laudas ver: VISALLI, Angelita Marques. **Cantando até que a morte nos salve: estudo sobre laudas italianas dos séculos XIII e XIV**. Tese. São Paulo, Universidade de São Paulo, maio/2004.

³² Este é um ponto importante também na transformação da espiritualidade, pois enquanto os eremitas ou monges se “isolavam” do mundo, os novos movimentos se desenvolveram justamente dentro da própria cidade, fazendo dessas seus lugares de peregrinação.

³³ BARTOLI, Marco. Estado atual de pesquisa sobre as fontes franciscanas. In MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). **São Francisco e as Fontes Franciscanas**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: IFAN, 2007. p. 51.

Podemos dizer que São Francisco de Assis sempre caminhou sob a autoridade da Igreja e se esforçou muito para amenizar os iminentes conflitos entre a sua religiosidade, de cunho mais popular, e a cultura eclesiástica, de cunho mais erudito.

Era um conflito evidente entre riqueza e pobreza, entre o que se pregava e o que se vivia. Paul Sabatier afirma que São Francisco, com sua proposta, questionava a Igreja, mas continuava amando-a e servindo-a. A comparação é com a do patriota que critica o governo sem deixar de ser patriota: a Igreja era para nossos antepassados o que é a pátria para nós. Podemos querer derrubar o governo, trocar a administração, mudar a constituição; nem por isso nos julgamos menos patriotas³⁴.

O conceito de cultura erudita e popular, assim como o de circularidade cultural desenvolvidos por Ginzburg ajudam-nos a compreender melhor essa relação, facilitando a discussão em torno da questão da caracterização e interação entre os segmentos culturais.

A diferença entre a cultura popular e a erudita passa por várias direções. Uma das divisões principais perpassa a intelectualidade. A cultura intelectual é monopólio da Igreja, e constitui-se numa das principais linhas de separação entre os leigos e clérigos³⁵. No que se refere ao trabalho, por exemplo, a cultura clerical e erudita identifica-se mais à intelectualidade, apesar de este constar entre os princípios que regem a vida monástica, grande ícone do universo religioso. O trabalho tem caráter penitencial, inspirado na tradição bíblica (fundada na expulsão do primeiro casal), e tende a tomar um caráter mais simbólico no conjunto das práticas valorizadas no meio monástico. Por outro lado, a cultura popular tende a identificar-se com o trabalho manual, universo de atuação leiga³⁶.

A cultura popular identifica-se, ainda, ao que historiadores como Jacques Le Goff evidenciam como elementos folclóricos. Trata-se de elementos provenientes de várias tradições e temporalidades que compõem o acervo da cultura popular, expressados através dos cantos e dança, e conteúdos identificados a referências não-dualistas ou racionais³⁷. Por outro lado, a cultura clerical e erudita fundamenta-se nos ritos oficiais, numa perspectiva dualista e racionalista; em que o conteúdo de sua visão de mundo é repassado por uma linguagem

³⁴ SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 26.

³⁵ LE GOFF, Jacques. **Para um Novo Conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e Cultura no Ocidente**. Lisboa: Estante, 1993. p. 210.

³⁶ LE GOFF, Jacques. Clérigo/Leigo. In LE GOFF, Jacques. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval** / coordenação Jacques Le Goff e Jean-Claude Schimidt: coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.p. 370.

³⁷ LE GOFF, Jacques. **Para um Novo Conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e Cultura no Ocidente**. Lisboa: Estante, 1993. p. 215.

específica, o latim³⁸. O latim é a língua do rito, das fórmulas, da literatura que especializa. O conhecimento das línguas vulgares é, certamente fundamental para a passagem da mensagem cristã, pelo sermão, por exemplo, o que já nos aponta a necessidade de pensarmos na interação destes dois universos culturais.

As fronteiras entre os pólos erudito e popular são tênues e a diferenciação pode levar a situações complicadas. A concepção de circularidade cultural, a qual se evidencia por sobreposições, trocas simbólicas e materiais, ou ainda conceituais entre “níveis culturais diferentes” ajuda-nos a compreender essa relação entre esses dois universos.

Creemos que a linguagem, aspecto evidenciado por vários estudiosos da cultura (a exemplo, certamente, de Le Goff, mas outros medievalistas como Raoul Manselli, Mikhail Bakhtin, Paul Zumthor e, no Brasil, Hilário Franco Júnior)³⁹, o uso da língua vulgar caracteriza, para o medievo, o contraponto da linguagem especializada do clero, fundando o universo cultural popular não em bases socioeconômicas, mas na condição da expressão: linguagem vulgar e fundamentalmente de tradição oral. Este é um dos pontos de identificação do franciscanismo ao universo popular: a linguagem empregada pelo santo fundador.

Essa questão foi bastante expressiva no desenvolvimento da Ordem franciscana; afinal, por causa dessa opção pela língua vulgar, São Francisco foi responsável por reconciliar “a religião com o seu próprio o povo”⁴⁰. Esse aspecto agregou um incontável número de conversos, pessoas que assumiram a mesma caminhada em torno do ideal pregado e apresentado por São Francisco. Só para apresentar um dado numérico, segundo Desbonnets, a fraternidade começou com um grupo de doze pessoas, e em torno de dez anos, elas passaram de cinco mil⁴¹. Isso nos permite reparar em outra prática que serviu para atrair muitos adeptos ao movimento.

A questão da pobreza pregada como um atributo à salvação foi outro aspecto determinante para a consolidação da Ordem. Também assumida pela espiritualidade mendicante franciscana como o “verdadeiro evangelho”, essa vivência ascética - fator fundamental na espiritualidade do período - fez frente a toda ostentação e riqueza da Igreja.

³⁸ Nos séculos V-VI, enquanto a Igreja utilizava-se do latim, a cultura laica continuava a falar línguas “bárbaras”, línguas nativas, mesmo nos territórios romanizados. Cf. LE GOFF, Jacques. *Ibid.* p. 208.

³⁹ MANSELLI, Raoul. **II Secolo XII: Religione Popolare ed Eresia**. Roma: Società Editoriale Jouvence, 1983; ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média – o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987; FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: o nascimento do Ocidente**. 2 ed. rev. ampl. São Paulo: Brasiliense, 2001.

⁴⁰ “A linguagem franciscana humilde e direta reconciliou um povo com sua própria religião através da palavra e do canto”. Cf. VAUCHEZ, André. *Ibid.* p. 132.

⁴¹ DESBONNETS, Théophile. **Da Intuição à Instituição**. Petrópolis: Cefepal, 1987. p. 91.

Por isso afirmamos que os conflitos entre os franciscanos mais radicais e a cúpula da Igreja foram inevitáveis, como observaremos em momento oportuno.

Ao exemplo de Cristo e ao ensinamento de Cristo se apegavam os mendicantes, considerando, apesar da Igreja, sua posição como coerente e correta, não só a ensinada por Jesus Cristo, mas a encarnada por ele. As divergências começaram uma vez que, do “espírito” da fraternidade ao espírito da Ordem, havia uma distância. O intuito de Francisco, seu espírito, enfim, seu ideal perdera-se, como afirma Desbonnets.

O grande e rápido avanço da Ordem foi um dos responsáveis também pelas grandes complicações iniciadas no interior dessa, principalmente quanto à maneira de viver a pobreza e a institucionalização da fraternidade. Tais dificuldades levaram São Francisco, o próprio fundador do movimento, ainda em vida a deixar sua liderança. As desavenças que passavam pela interpretação quanto à pobreza e à maneira de vivê-la foram aumentando, tornando-se discussões que perduraram marcando fortemente a caminhada da Ordem. Essas discussões tornam-se importantes para nós, pois houve, conseqüentemente, por causa destas, aspectos ligados às descrições da morte de São Francisco.

As diferenças de interpretação quanto aos próprios ensinamentos de São Francisco, principalmente a maneira como viver a pobreza, levaram a Ordem a cisões, disputas internas e diversos debates junto à cúria romana.

À medida que a Ordem foi crescendo, institucionalizou-se, deixando a “intuição” e se estruturando rumo à instituição e oficialização, os problemas foram sendo forjados em seu interior. À medida que as hagiografias sobre São Francisco foram sendo escritas, refletiram - sutilmente ou não - essas desavenças no interior do movimento franciscano. Entretanto, mesmo com divergências, os frades se espalharam por várias regiões da Europa. Falbel afirma que, no fim da segunda década do século XIII, o movimento franciscano contava com conversos de todos os seguimentos da sociedade Medieval⁴².

Desse modo, vemos o sucesso que alcançou o movimento mendicante, contribuindo no desenvolvimento de uma nova perspectiva de mundo, inclusive no que se refere a essa concepção sobre a morte e a maneira de lidar com esta. O movimento mendicante assumiu o cuidado em relação aos mortos, os sufrágios e missas, ao mesmo tempo em que ajudou a propagar conceitos a esse respeito também.

⁴² “Ressoavam, por toa parte, ação de graças e o canto de louvor (cf. Is 51,3), de modo que muitos, tendo abandonando as cortes seculares, na vida e ensinamento do bem-aventurado pai Francisco recebiam o conhecimento de si mesmos e aspiravam ao amor e à reverência para com o Criador. – Começaram a vir a São Francisco muitos do povo, nobres e sem nobreza, clérigos e leigos, compungidos pela divina inspiração, desejando militar para sempre sob a instrução e magistério dele” Cf. Vida Primeira 36

Lawers menciona que uma das principais rendas dos conventos mendicantes se tornou a missa aos mortos⁴³. Este é um fato importante no desenvolvimento de nosso trabalho, uma vez que nos chama a atenção esse importante personagem dentro do movimento mendicante. Certamente envolvido com essas mudanças socioculturais, filho dessa época, o santo respira esse momento de transição e transpira a realidade e aspirações da sociedade do período, que se destaca por toda a produção e estudo em torno dele. Por isso, mais do que compreender tão somente a vida, a sociedade do período, há um outro interesse que nos chama atenção.

Nosso trabalho se desenvolve na análise do conjunto de fontes franciscanas desse período. São hagiografias, biografias e narrativas, as quais, numa perspectiva tradicional de divisão, na historiografia sobre franciscanismo se dividem em dois grupos: oficiais e não oficiais. Sendo assim, no primeiro grupo estão: *A Vida Primeira* e a *Vida Segunda* e *O Espelho da Perfeição*, de Tomás de Celano, *A Legenda Maior* e a *Legenda Menor* de São Boaventura. No segundo grupo, de fontes não oficiais, encontramos: o *Tratado dos Milagres*, a *Legenda dos Três Companheiros*, o *Anônimo Perusino*, a *Legenda Perusina* e *Os Fioretti*.

As fontes oficiais são fontes escritas a pedido da Igreja, como no caso da *Vida Primeira*, escrita a pedido do papa Gregório IX (cardeal Hugolino, antigo protetor da Ordem); ainda dentro desse quadro São Boaventura escreveu sua hagiografia, baseado na obra de Celano, em algumas narrativas de outros frades e em sua própria experiência, em um momento específico da Ordem, enfatizando alguns aspectos da vida de nosso personagem muito ligados aos problemas políticos que a Ordem havia enfrentado e ainda perdurava em seus dias.

Quanto às fontes não oficiais, foram escritas por autores com ligação a Francisco ou à ordem, a exemplo da *Legenda dos Três Companheiros*, escrita possivelmente pelos amigos mais próximos do santo. Destacamos que a diferença, portanto, entre fontes não oficiais e oficiais está na aproximação com autoridades da Igreja, manifestadas através do apoio, aceitação e até encomenda por parte da “Igreja” de algumas hagiografias, enquanto as não oficiais, por sua vez, se afastariam desta esfera de poder e autoridade eclesiástica. Independentemente de serem oficiais ou não, as hagiografias possuem valor histórico e são passíveis de análise como qualquer documento nas mãos do historiador, ávido por compreender seu objeto.

⁴³ LAWERS, Michel. Morte e Mortos. In LE GOFF, Jacques. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval** / coordenação Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmidt: coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.p. 243.

Nosso trabalho está dividido em três partes. Num primeiro momento, apresentaremos a questão da morte e seu trajeto na historiografia. Descreveremos algumas teorias que abordam a questão da morte e cosmovisões que estão ligadas a esse tema.

O encontro com a morte, definida como a “morte domada”, o encontro ansioso, próximo ao moribundo, e ainda uma trajetória quanto à história da morte será pautada ao longo do texto, além da relação entre a morte e o medo, sobre o qual discutiremos alguns aspectos que julgamos ser importantes.

Podemos dizer que, embora o medo fosse uma presença constante no medievo, a exemplo do trabalho desenvolvido por Delumeau, é importante mencionar que é na modernidade, nos séculos XV-XVII, que o medo ocupou, de fato, um espaço ainda maior, mais preciso e determinante do que na sociedade Medieval. Inclusive em relação a temas que são classicamente colocados como importantes no medievo, como o diabo, a morte, o Além, dentre outros, que transpassam aquele período e encontram na sociedade moderna mais vazão e espaço.

Num segundo capítulo, apresentaremos uma discussão acerca das Fontes Franciscanas: o conjunto vasto de textos produzidos especificamente nos séculos XIII-XIV e que vão sendo marcados pelo desenvolvimento, as mudanças políticas, culturais e sociais que se dão dentro da ordem ou na sociedade em torno dela e que objetiva e subjetivamente determinam também as transformações na primeira.

Nos estudos franciscanos, há uma discussão a respeito da primazia das fontes, ou ainda, de qual dessas seria a mais fidedigna à história de São Francisco, dentro do conjunto de documentos sobre o santo. Isso é denominado pelos estudiosos sobre franciscanismo como *Questão Franciscana*.

Não nos aprofundaremos nesse debate, mas acreditamos ser importante ao menos apresentarmos um pouco dessa discussão, uma vez que nos situa também quanto à atualização de temas e documentos por nós utilizados. Essa discussão, mormente passa pela “legitimidade” e “verdade”, enfim, por dúvidas e questionamentos promovidos principalmente entre franciscanólogos. É a eles que interessa compreender tal “legitimidade” e “verdade” das fontes. Questionam a autoria, personagens e fatos em torno da vida de São Francisco e do desenvolvimento da Ordem.

Em terceiro lugar abordaremos a morte de São Francisco. Desenvolveremos os aspectos que diferenciam a sua morte da das pessoas comuns. Como morre um homem que é santo antes mesmo de ser canonizado pela Igreja? Essa é outra questão, ligada às diferentes mortes, que tentaremos responder. Visto que a população de forma geral o via como santo, as

imagens que representam sua morte demonstram todos os aspectos de santidade e pureza, até mesmo de divindade em torno dele.

Poderíamos até utilizar a expressão mortes de São Francisco, uma vez que cada hagiografia apresenta nuances diferentes, perspectivas próprias referentes ao passamento desse santo. Algumas enfatizam o humano, outras esse lado sagrado e santo, mas todas estão preocupadas em deixar o exemplo deste para os seus contemporâneos e para aqueles que conheceriam posteriormente sua história.

O significado ou o conceito do que é “santo” ou de quem é “santo” precisa também de uma atenção especial, cabendo maiores esclarecimentos, uma vez que, ao longo da história, esse tema se torna também flexível. Sendo assim, percebemos no decorrer da história aspectos ligados à santidade que mudaram. O santo poderia ser definido pela posição que ocupava, ou seja, o bispo era “santo” por ser bispo. A questão passa pelo que se considerava um ideal de perfeição, e esse passava pela função episcopal durante alguns séculos, assim como esse ideal será identificado aos monges posteriormente. A posição e a autoridade conferida a ele, pela Igreja, reforçavam esse ideal. Em alguns casos, tornavam-se “santos”. Isso perdurou até os séculos VIII-XIX.

O conceito de santidade que permeia os séculos XII, XIII, período de vida de São Francisco e seu movimento, assume outra direção. Há uma necessidade de se aproximar do maior exemplo cristão, a comparação com o próprio Cristo. Não cheio de glória, mas o Cristo crucificado se tornou uma das maiores exigências dentro dessa concepção de santidade. Nessa direção, os próprios estigmas reforçam essa idéia de seguir tal modelo maior. Deve aproximar-se de Cristo como exemplo de vida e santidade a ser seguido em todos os aspectos. Crucificar a carne, adotar a senhora pobreza, morrendo-se para o mundo e seus prazeres, enfim, viver para Deus e o próximo são direções assumidas como obrigatórias à vida espiritual do santo.

A opção de vida de santidade em direção a essas exigências éticas e morais que foram assumidas como determinantes em seu processo de salvação, acabou alcançando um espaço amplo na sociedade do período e dentro da Igreja, a ponto de haver não apenas tolerância, mas apoio aos movimentos.

A grande dificuldade da Igreja foi que alguns movimentos beiravam a heresia, enquanto outros foram considerados heréticos, o que a levava a agir com rigor e controle para evitar maiores problemas com os movimentos heréticos. A intenção era evitar que, na sombra de algum de seus santos, surgissem também problemas relacionados a heresia,

por isso, houve a normatização e institucionalização de movimentos para também evitar esses problemas.

Por isso, São Francisco de Assis, não apenas soube viver e cativar essa santidade, mas soube também morrer por esses valores. Isso é o que demonstram as representações em torno de sua morte e durante ela, onde tais ideais são sustentados e alimentados. É o que nos dispomos a mostrar ao longo dessa dissertação. Começaremos a partir da morte como problema historiográfico.

1 A MORTE COMO PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO

Na aventura dos homens, eis uma invariável ideal e essencial. É uma invariável muito relativa, aliás, porque a relação dos homens com a morte mudou, o modo como ela os atinge também; mas a conclusão permanece a mesma: é a morte. Vovelle

Percebemos o quanto a morte continua sendo objeto rico e intrigante, a exemplo de pensadores como Ariès, que realiza sua pesquisa pautada no início da era cristã, chegando a avaliar a morte em nossa sociedade contemporânea. Por isso, o objeto “morte” é rico no sentido de suscitar questionamentos e pesquisas no campo da história, das ciências sociais, dentre outras, e intrigante por se colocar também no campo do mistério, sendo explicado através de discursos religiosos diversos, que talvez alcancem a pequena ponta de um iceberg.

A maneira de representar a morte variou singelamente dos primórdios do cristianismo até boa parte da Idade Média. A maneira de se lidar com ela, pelo menos no universo cristão, permaneceu por vários séculos basicamente a mesma. Quanto às representações do Além, por exemplo, contemplando as representações de Céu e do Inferno, ganharam um certo destaque no século XII com o Purgatório, mas a maneira de “enfrentar” a morte, do século IV, com Santo Agostinho e seu tratado sobre a maneira de lidar com os mortos (que será visto adiante), até praticamente boa parte da Idade Média, não mudou muito.

Isso nos permite perceber que a morte é marcada por períodos de estagnação, sendo analisada numa perspectiva de longa duração. Contudo, ainda é possível realizar uma leitura das transformações e das representações da morte pela historiografia.

Tais representações são específicas e ímpares a cada momento e civilização, e a exemplo do que diz Vovelle, as representações sobre a morte vão evoluindo no tempo e no espaço, formando um sistema global da morte e do pós-morte⁴⁴, ou seja, entre a realidade concreta e palpável, manifestando-se através dos ritos funerários, a maneira de velar o corpo, seu fim, e ao mesmo tempo inclui os diversos “mitos⁴⁵” quanto o Além. Sendo assim,

⁴⁴ VOVELLE, Michel. Ibid. p. 15.

⁴⁵ Cf. Chauí: o mito é uma narrativa sobre a origem de alguma coisa (origem dos astros, da Terra, dos homens, das plantas, dos animais, do fogo, da água, dos ventos, do bem e do mal, da saúde e da doença, da morte, dos instrumentos de trabalho, das raças, das guerras, do poder, etc). A palavra *mito* vem do grego, *mythos*, e deriva de dois verbos: do verbo *mytheyo* (contar, narrar, falar alguma coisa para outros) e do verbo *mytheo* (conversar, contar, anunciar, nomear, designar). Para os gregos, mito é um discurso pronunciado ou proferido

destacamos as enigmáticas respostas manifestadas no mínimo com inquietação diante do inevitável.

Diante disto, como afirma Duby, a atitude dos homens em relação à morte determina seu comportamento quanto à vida. Esse é um dos pontos que queremos discutir: o tempo percebido como fugidio e escorregadio. A vida, entendida como passageira, gera um apego, até mesmo um desespero em relação à sua manutenção. Por mais que se possa almejar e ansiar o Paraíso, uma vida melhor diferente da vivida, embora essa seja uma perspectiva bastante latente em várias culturas, além da cristã, inclusive, permanece uma tensão quanto a essa relação vida e morte. Como envolve também o mistério, há um medo, uma ansiedade que ronda a morte.

Durante grande período da história da civilização ocidental, cristianizada, o ser humano se voltou para o Além, enfrentando a morte de maneira coletiva, movido por rituais sociais: os cortejos que acompanham os velórios, a família reunida em torno do morto - no caso da Idade Média, a Igreja, representada pelos monges e posteriormente frades intercedendo pelos mortos; todos os processos que rondam a morte denotavam uma morte marcada pela esfera religiosa. Na sociedade contemporânea, mais marcada pela razão, pela secularização, os aspectos em torno da morte se tornaram mais individuais. A morte, na maior parte dos casos, ocorre no hospital, onde a família acompanha o sofrimento e a dor do paciente em estado terminal, muitas vezes de longe. Nem sempre a Igreja participa desse momento. Nessa direção, o que podemos ver é que o conceito de morte foi mudando, transformando-se, lenta e vagarosamente, de um conceito coletivo, mais ligado ao sagrado até chegar ao nosso conceito, individual e secular - marcas da sociedade moderna.

Por isso, vejamos alguns dos aspectos historiográficos, religiosos e culturais, percebamos os desdobramentos e imbricamentos desses discursos quanto à morte. Desfrutemos o momento de pesquisar sobre ela, enquanto ela nos permite.

para ouvintes que recebem como verdadeira a narrativa, porque confiam naquele que narra; é uma narrativa feita em público, baseada, portanto, na autoridade e confiabilidade da pessoa do narrador. (Esse narrador é um poeta, que acredita-se ser um escolhido dos deuses, que lhe mostram a origem das coisas e dos seres para que possa transmiti-las. CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

1.1 O ENCONTRO COM A MORTE NA ANTIGUIDADE

Embora nosso enfoque sejam os séculos XIII e XIV, vemos a necessidade de levantar algumas questões referentes a período anterior que influenciaram o ambiente cristão Medieval, o qual estudamos.

O cristianismo surge em um universo cultural no qual, de um lado, está a nação judaica, praticando o monoteísmo, religião seguidora de Javé⁴⁶, com a Torah⁴⁷ e seus mandamentos⁴⁸; e do outro, o mundo helênico com seus deuses vivendo no Pantheon e relacionando-se com o ser humano expressado através da mitologia⁴⁹.

Nos primeiros séculos (I-II), o cristianismo foi percebido como uma nova seita dentro do judaísmo⁵⁰. Nesse sentido, ele incorporou conversos, que não eram uma tábua rasa, mas que traziam suas bagagens e pressupostos culturais. Judeus, gregos, entre outros povos compunham a colcha de retalhos de convertidos a Jesus Cristo.

Num mundo fechado através da estratificação social, onde cada um só existia em função do lugar que ocupava na sociedade, Jesus Cristo oferecia o que a Lei impedia de conhecer e de receber: uma nova identidade, não mais fundada no particularismo

⁴⁶ Optamos por usar a forma Javé, que é uma possível tradução para o tetragrama YHWH, originário da língua hebraica, que se refere ao nome de Deus, O termo aparece 5.321 vezes no Antigo Testamento. Cf. HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 345.

⁴⁷ O Pentateuco corresponde aos cinco primeiros livros da Bíblia, tais livros são também chamados de Torah, (cuja autoria se atribui tradicionalmente a Moisés).

⁴⁸ Para saber mais sobre o Antigo Testamento ver: RENDTORFF, Rolf. **A formação do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1998; SCHIMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1994. Já sobre o NT: GUNDRY, Robert H. **Panorama do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

⁴⁹ Não há espaço aqui para fazermos uma descrição detalhada da cultura clássica, ou do mundo judaico, nem é nosso propósito; por isso, estaremos apenas levantando algumas questões que se relacionam mais diretamente com os aspectos ligados à morte e ao Além e as influências das culturas judaicas e helênicas sobre o cristianismo desde Antiguidade e consequentemente atingindo o Ocidente Medieval período sobre o qual estudamos. Para saber mais ler: OLSON, Roger. **História da Teologia Cristã. 2000 anos de tradição e reformas**. São Paulo: Editora Vida, 2001. E também: REZENDE, Antonio (org) Curso de Filosofia. Para professores e alunos dos cursos de segundo grau e de graduação. 8 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ SEAF, 1998.

⁵⁰ O cristianismo surgiu num mundo que já tinha suas próprias religiões, culturas e estruturas políticas e sociais. Dentro desse contexto, a nova fé foi abrindo caminhos, mas ao mesmo tempo foi definindo a si mesma. A primeira tarefa do cristianismo - e a mais importante - foi definir sua própria natureza perante o judaísmo do qual surgiu. Cf. GONZALES, Justo L. **Visão Panorâmica da História da Igreja**. Vol. I. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 12.

étnico, na obediência religiosa ou em qualquer outra qualidade distintiva, mas num ato de Deus, gratuito e oferecido a todos, fossem judeus ou pagãos⁵¹.

A maior manifestação dessa universalidade e gratuidade é a instauração do Reino de Deus: um reino universal, com valores como igualdade, justiça e paz. Esse era o motivo central do ministério de Jesus, baseado no amor a Deus acima de todas as coisas e ao próximo. A centralidade de seu ministério era a vinda desse Reino, que começara a se concretizar Nele mesmo, possuindo um duplo sentido. No primeiro, encontramos um direcionamento escatológico, uma preocupação com a esperança do povo, em cumprimento às profecias do Antigo Testamento, algo que começara, mas que se completaria somente na plenitude dos tempos com a *parousia*⁵² e o *juízo final*⁵³.

Em uma outra direção, num sentido teológico, o Reino já estava presente na própria pessoa de Jesus entre o povo, uma vez que ele era o próprio Messias, dando dignidade e esperança e considerando com igualdade os estrangeiros, os órfãos e as viúvas, enfim, os oprimidos e marginalizados.

Devemos compreender que a idéia do Reino de Deus (*basilea ton theon*) não era nova, nesse caso, ao lado de outros, houve uma apropriação do conceito que provém do Judaísmo:

A expressão Reino de Deus, aparece no Antigo Testamento como *Malkut Yahweh* (Reino de Javé), sendo assim Jesus Cristo não pregou nada novo, mas apoiou-se em uma das grandes expectativas de seu povo. A idéia é utilizada para descrever o Paraíso ou simplesmente o Céu, enfim o lugar onde os cristãos habitarão na eternidade perante Deus. Das 122 vezes que aparece no Novo Testamento, 90 estão nos lábios de Jesus, mesmo assim “A literatura paulina nos oferece grande contribuição, principalmente no que concerne ao Reino de Deus e a tensão entre presente e futuro, pois, Paulo encara o presente fundamentalmente como o tempo incipiente ação salvífica

⁵¹ CUVILLIER, Elian. **Paulo: a humanização de Deus**. In História Viva. São Paulo: Duetto, 2005, No. 17, ano II.

⁵² *Parousia*: é o termo grego que pode ser traduzido como: presença, aparecimento, vinda. Em termos teológicos, define-se como a segunda vinda de Cristo. A Igreja primitiva foi marcada por essa expectativa, alimentada abundantemente pelo próprio apóstolo Paulo, como nessa carta por exemplo. Para saber mais sobre o conceito ver: GINGRICH, Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico Grego/Português do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1991. p. 160.

⁵³ O Juízo final está relacionado ao fim dos tempos. A escatologia designa a doutrina dos fins últimos, isto é, o corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo. Tem origem no termo grego, geralmente empregue no plural, *tá escháta*, as últimas coisas [cf. Althaus 1922; Guardni 1949]. Porém alguns especialistas nomeadamente teólogos e historiadores da religião, empregam-no no singular, *escháton* “o acontecimento final” [por exemplo Dodd 1936], para designar o Dia do Senhor, o Dia do Juízo final, segundo o apocalipse cristão. Cf. LE GOFF, Jacques. Escatologia. In **Enciclopédia Einaldi**. Volume 1. Porto: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1984. p. 424.

e escatológica de Deus. Em outras palavras, reconhecemos que Paulo parte, como Jesus, da fé na proximidade da consumação escatológica da salvação⁵⁴.

Contudo, há algo bem inovador no que se refere à perspectiva que Jesus confere a Deus. Ele re-significa a divindade, dando um novo valor ao Deus de Israel. Seu ministério foi baseado na misericórdia, na compaixão. Ele trata Deus de *Abba* (papaizinho), mudando a forma de perceber, dando uma proximidade a um Deus tão distante e temeroso. Jesus apresentou Deus como um Pai de amor. É em sua presença como o enviado desse Deus que se revelam explicitamente sua autoridade e também sua missão como Filho de Deus e, portanto, Salvador da humanidade.

Outro fator importante que destacamos é que São Francisco encontrou nos evangelhos um Cristo diferente, ele deu um destaque especial a algo que se tornou importante em seu próprio processo de prática religiosa e dedicou um olhar especial à humanidade de Jesus Cristo, não mais enxergado somente como o triunfante, o todo-poderoso da ressurreição, mas como o Deus que se fez homem e pobre em favor da humanidade.

Manselli nos transmitiu que há uma maior importância ao Cristo crucificado e sofredor, perspectiva que Boaventura ressaltou ao afirmar:

Manifestou-se, nos últimos tempos a graça de Deus nosso Salvador em seu servo Francisco a todos os [que são] verdadeiramente humildes e amigos da santa pobreza, os quais, venerando a misericórdia de Deus profusamente transbordante nele, são instruídos pelo exemplo dele a renegar radicalmente a impiedade e os desejos mundanos, a viver de maneira conforme a Cristo e a anelar com infatigável desejo a bem-aventurada esperança (Tt 2,11-13; Hb 1,2)⁵⁵.

Tais práticas estavam em consonância com a espiritualidade necessária àquela época, expressadas principalmente pela pobreza e caridade através da ascese, sendo também assumidas pelos próprios frades menores. As pessoas eram atraídas a esses ideais de vida, deixando tudo que possuíam para trás, assumindo uma nova relação com Deus em suas vidas, nutrindo, dessa maneira, uma esperança de viver no Paraíso – a função de toda abnegação e mortificação é a busca pela santificação e conseqüentemente um lugar no céu.

A própria influência escatológica esteve presente também no movimento franciscano. São Francisco foi percebido como um segundo Cristo. Vários hagiógrafos

⁵⁴ KÜMMEL, W. G. *Síntese Teológica do Novo Testamento*. 3ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 1983. p. 163.

⁵⁵ *Legenda Maior*, 1. p. 551.

afirmaram isso, a exemplo de Tomás de Celano⁵⁶, e ao mesmo tempo Micolli, quando avalia o ajuntamento de documentos após 20 anos de história da ordem, também reconhecendo Francisco como um “*alter Christus*”⁵⁷. Um personagem que contribuiu para o desenvolvimento ou a propagação dessa visão foi Joaquim de Fiore, o qual possuiu bastante influência sobre a comunidade franciscana.

O Abade Joaquim de Fiore foi um monge cisterciense do século XII. Ele se retirou da Ordem de Cister, para fundar uma outra Ordem de monges beneditinos no Mosteiro de San Giovanni in Fiore, na Calábria. Ele se tornou famoso por sua capacidade exegética, tendo escrito muitos livros que tiveram uma repercussão imensa na História do Ocidente. [...] O Abade Joaquim de Fiore ficou famoso por sua teoria da história que ele dividia em três períodos: o do Pai (antigo Testamento) o do Filho (o Novo Testamento) e reino do Espírito Santo, ou do amor. Essa divisão deu origem a erros gravíssimos milenaristas. Todos os erros milenaristas surgidos posteriormente no Ocidente tiveram raiz em Joaquim de Fiore [...] As heresias mais virulentas da Idade Média tiveram relação com as doutrinas joaquimitas. Os primeiros a serem contaminados pelos erros joaquimitas foram os chamados Espirituais Franciscanos, depois os Pseudo-apóstolos, os dolcinianos, os Gibelinos, entre o quais Dante⁵⁸.

Segundo a perspectiva de Joaquim de Fiore, destacamos aqui a importância dessa divisão da história em três eras, ou três idades: a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo. Essa terceira idade, precedida de grandes perturbações anunciava a chegada do “reino dos puros”, isto é, dos monges sobre a Terra, que seria governada segundo o Evangelho Eterno. Os cálculos mais ou menos esotéricos de que as obras de Joaquim de Fiore estão cheias levam-no a fixar a data do fim da segunda idade e do advento, em 1260⁵⁹.

A influência de Joaquim de Fiore perdurou até o século XIX, mas é no século XIII que se torna relevante em nossa temática, uma vez que influenciaram parte da Ordem franciscana os denominados Espirituais. A cargo de esclarecimento, a tradição “espiritual” tinha como elementos constitutivos e irrenunciáveis do franciscanismo a opção pela pobreza total, o valor absoluto da Regra de São Francisco (assemelhada ao Evangelho de

⁵⁶ Celano afirma: “ele parecia como que recentemente deposto da cruz, tendo as mãos e os pés atravessados por cravos e o lado direito como que ferido por uma lança (cf. Jo 19,34). Vida Primeira, 112, p. 276.

⁵⁷ MICOLLI, Giovanni. **Francisco de Assis. Realidade e memória de uma experiência cristã**. Petrópolis: FFB, 2004. p. 251.

⁵⁸ FEDELI, Orlando. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cartas&subsecao=filosofia&artigo=20040814234709&lang=br>

⁵⁹ LE GOFF, Jacques. Escatologia. In **Enciclopédia Einaldi**. Volume 1. Porto: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1984. p. 443.

Jesus Cristo) e a obrigatoriedade do Testamento⁶⁰. Em todo caso, torna-se difícil falar desse personagem sem mencionar a influência pela qual ele - bem como a sociedade do período - estava envolvida, que é a figura do milênio⁶¹.

Alguns Espirituais que pertenciam a outras ordens mendicantes como o padre agostiniano Agostino Trionfo (século XIV), consideravam S. Francisco de Assis uma personagem escatológica e identificavam-no com o anjo do sexto céu do Apocalipse. Muitos religiosos e pessoas do povo esperaram a grande data de 1260 e, passada essa sem perturbações, recomeçou a espera dos fanáticos do Apocalipse que, em vez de ficarem iludidos, redobram o proselitismo em torno da informação duma espera da *parousia*⁶².

A perspectiva milenarista marcou as fontes franciscanas, bem como a representação em torno da morte do santo. A própria definição de morte cristã, nesse período, está debaixo dessa influência. Assim, percebemos a figura do ano mil surgindo com essa perspectiva, ligada ao tempo do fim, movida pela visão escatológico-cristã, influenciada por essa temática do Paraíso e também do juízo final. Esses são alguns fatores que geraram uma expectativa bastante grande na Idade Média, quando houve a aproximação do ano 1000. Esse se tornou um tempo de apreensão e expectativa, surgindo movimentos em várias direções, identificados na historiografia como milenaristas⁶³.

As representações em torno do milênio se relacionam com a própria forma de lidar com a morte, e conseqüentemente de como perceber o tempo e as representações em torno desse. A influência do milênio em relação à morte é notada pela presença escatológica em torno do período que estudamos.

Quando ligado aos povos da Antiguidade de origem agrária, pela influência das estações, o tempo pode ser percebido de maneira cíclica, mas para o cristianismo a interpretação era teleológica. A resposta parece estar na concepção de tempo do cristianismo,

⁶⁰ MERLO, Grado Giovanni. Ibid. p. 156.

⁶¹ Quanto a essa expressão encontramos algumas interpretações. O milênio não se tratava de um período de 1000 anos, mas sim de um período muito longo. Cf. LE GOFF, Jacques. Os Limbos. **Signum, Revista da Abrem**, nº 5, 2003; Já Braaten & Jenson, na **Dogmática Cristã**, afirmam que é o período em que os santos reinariam com Cristo durante mil anos, depois viria o Juízo final. Há também a obra de Delumeau sobre o Paraíso que também trata dessa temática.

⁶² LE GOFF, Jacques. Ibid. p. 443.

⁶³ A partir do Ano Mil desenvolvem-se movimentos milenaristas aparentemente sem uma base social precisa [...] Muitas vezes concentram a atenção sobre a vinda do Anticristo que deve preceder o Milênio e que, mais do que o próprio Milênio adquiriu facilmente uma conotação política, através da oposição rei justo-rei tirano, que permite identificar o adversário com o Anticristo. Cf. também o ultrapassado trabalho de Wodstein 1896, que tem o mérito de mostrar a nebulosa ideológica da escatologia cristã Anticristo, Milênio, Fim do Mundo, Juízo final. Cf. LE GOFF, Jacques. Escatologia. **Enciclopédia Einaledi**. Volume 1 – Memória-História. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1984. p. 442.

que começa com a criação (“no princípio Deus criou o céu e a terra”), passa pela encarnação (“quando chegou a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho nascido de uma mulher”) e termina no juízo (“o tempo está próximo”).

Tempo, portanto, linear e irreversível, mas surgido em contexto pagão e agrário não podia escapar a certa circularidade, presente em pelo menos dois aspectos da vida Medieval. Um, a liturgia que rememora periodicamente os principais episódios da história sagrada cristã e definia as festas que ritmavam o ano. Outro, o ciclo das estações que determinava o momento das atividades produtivas e familiares naquela sociedade totalmente dependente da natureza⁶⁴.

A própria Igreja em sua estrutura litúrgica, contribuiu para que o tempo fosse percebido como cíclico, embora ela o considerasse como linear o que nos permite ainda perceber que as duas perspectivas de como contar o tempo acabam convivendo:

Na verdade, contudo essa linearidade sempre permaneceu uma visão mais clerical que popular. A concepção cíclica, enraizada há milênios, não foi removida pela cristianização da Europa, aliás, lenta e incompleta ainda em fins da Idade Média. Como para toda sociedade agrária, também para a do Ocidente Medieval o ciclo natural era presença cotidiana. Assim, a própria liturgia cristã era vista popularmente como uma expressão do “eterno retorno”⁶⁵.

O tempo histórico se confunde com o tempo mítico, formando uma terceira forma de compreender a linha do tempo, que permite considerar essa contagem do tempo simbolizada como uma espiral, na qual se caminha para um fim, mas orientando-se e sendo percebido em períodos circulares, ou seja, que voltam a acontecer periodicamente.

Por isso, em relação ao *eschaton*, em sintonia com um tempo quase fora da história, um tempo que caminha rumo ao futuro, sempre revivido e recriado, é que surge a expectativa de um período mítico de fraternidade, paz e igualdade entre todos os tementes a Deus, mas também um tempo de justiça, julgamento e cólera divina aos pagãos e aos infiéis, ou seja, é assim que surge a *figura do Milênio*.

O Milênio podia ser entendido tanto como possibilidade positiva como, também, negativa. Tudo dependeria da maneira como o indivíduo Medieval se encontrasse em relação a sua vida de fé, onde esse deveria estar em consonância às orientações da Igreja quanto às exigências de santificação, preparando-se assim para morrer de maneira adequada.

⁶⁴ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As Utopias medievais*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992, p. 8.

⁶⁵ Ibid. p. 55-56.

De qualquer maneira, essa relação com o tempo está ligada ao significado da vida para o cristão. Isto porque, para ele, a vida terrena é passagem. Ela significa uma espécie de peregrinação. Ele deve negar os prazeres do mundo para alcançar a salvação e adquirir sua passagem, seu lugar no Céu.

No universo bíblico, se podemos dizer que há uma unidade, se há uma univocidade entre os dois Testamentos, essa se dá pela constante renovação da esperança. Esse tema está abundantemente presente, encontrado em grande escala tanto no Antigo como no Novo Testamento, como afirma o luterano Schwantes: a Esperança brota em nossos corações em meio a essa dura realidade na qual vivemos, somos carentes de tudo, menos de Esperança. E uma característica da própria Bíblia, tanto no Antigo como no Novo Testamento é que encontramos uma carga altamente carregada inspirada pela esperança⁶⁶.

Se na Idade Média se respira a escatologia, é porque essa esperança é alimentada constantemente pelo medo, ou pela possibilidade da salvação, tornando-se difícil separar e avaliar até que ponto uma sobrepõe a outra, o que nos leva a afirmar que elas praticamente confundem-se. Tanto a subjugação da carne, provando seu domínio com duros jejuns e castigos, quanto a própria possibilidade de uma nova vida, estão ligadas com a discussão que estamos desenvolvendo. Aliás, um fator importante encontrado na representação social na Idade Média é a paixão pela vida.

Talvez porque o homem Medieval tinha uma acentuada consciência de que era um morto em condicional, essa proximidade com a morte despedaçava suas ambições e envenenava seus prazeres, gerando uma paixão sem medida pela vida, aspecto que se torna difícil de compreendermos, talvez porque a vida tenha se tornado mais longa em nossos dias. Reforça essa perspectiva a supervalorização pelo Além, pela visão do Paraíso, lugar de continuidade da vida.

Esperança e salvação, morte e pós-morte, enfim, as questões do Além estão profundamente relacionadas na vivência religiosa da Idade Média, bem como a maneira de demonstrar e praticar essa espiritualidade no dia-a-dia, como foi proposta por São Francisco e seus seguidores. Todas as penitências deveriam purgar o corpo, buscando a santificação, prática necessária para se alcançarem as “Mansões Celestiais”.

O processo de conversão sempre acompanhou o laborioso caminho para se alcançar o Paraíso. Paulo (século I), o grande apóstolo, judeu da linha farisaica (os mais radicais quanto à lei e à tradição judaica), serve de exemplo. Portanto, essa foi a opção não

⁶⁶ SCHWANTES, Milton. Caminhos da Teologia Bíblica. In **Estudos Bíblicos** 24 (1989) 9-19.

apenas de judeus mas também de outras nacionalidades que aderiram à nova fé, retirando o cristianismo da categoria de perseguido à religião oficial do império sob a autoridade de Constantino no século IV⁶⁷.

No caso de Paulo, sua teologia influenciou grandemente a Igreja nos quesitos éticos e morais, bem como boa parte da própria concepção cristã quanto à vida após a morte. Seu fundamento básico para a missão era a iniciativa de Deus, que ofereceu o dom da salvação concretizada em Jesus Cristo, não apenas através de sua morte, mas também da ressurreição, que dá acesso à vida nova no plano concreto e nova vida no Além. No plano de vida prática, Paulo influenciou grandemente os cristãos com seu plano moralizador:

Dois pontos do posicionamento de Paulo frente ao corpo nos são particularmente interessantes. Um primeiro é o estabelecimento do corpo como “templo do Espírito Santo”. O corpo pertencia a Deus e, portanto, era interdito ao homem fazer dele o uso que lhe aprouvesse: a vontade de Deus devia ser buscada. A castidade acaba tendo a conotação de manifestação de respeito ao território de Deus. A satisfação física, individual, indicaria uma apropriação indevida. Um segundo ponto é que a continência absoluta foi associada a um dom de Deus. Um chamado em particular do Senhor para que esses (continentes) se dedicassem unicamente aos Seus assuntos, não tivessem seu coração dividido com a atenção a um homem ou mulher⁶⁸.

Contudo, o sucesso do cristianismo não foi gratuito ou livre de infortúnios. Desde seu início, precisou lidar com divergências. Essa própria visão de submissão da carne nasce de uma religiosidade “pagã”, a qual trouxe grandes consequências e influências sobre a visão cristã. Isto porque, dentre as várias concepções na Antiguidade, desenvolveu-se na sociedade greco-romana, uma visão da matéria como negativa e a alma considerada pura (tal idéia não era exclusiva quanto à matéria, mas teve bastante espaço).

Não querendo parecer simplistas, e sim objetivos, podemos afirmar que esse conceito encontrou sua essência em Platão, desse espalhando-se por toda a sociedade grega. Esse desprezo e essa desconfiança em relação ao corpo e ao sensível, com ênfase na alma, no espiritual e no inteligível, afirma Rezende, são de consequências enormes para a história do pensamento filosófico, sobretudo pela influência que exerceram no pensamento platônico⁶⁹.

⁶⁷ JOHNSON, Paul. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001. p. 109.

⁶⁸ VISALLI, Angelita Marques. **O corpo no pensamento de Francisco de Assis**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003. p. 71.

⁶⁹ Cf. REZENDE, Antonio (org) **Curso de Filosofia**. Para professores e alunos dos cursos de segundo grau e de graduação. 8 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ SEAF, 1998. p. 25.

Platão nos oferece a idéia de que a alma pode ser privada do seu corpo (Leis 87a-b) que não entra plenamente no gozo da sua existência própria antes de ser separada do corpo (*Phaedo* 66e-67a), **e que é imortal** (República 10,608d; *Phaedo* 70c; *Phaedrus* 245c-e). Argumenta pela necessidade da imortalidade da alma, tomando por base o fato de que o decurso de uma vida é período breve demais para a luta moral no homem. [...] **O corpo é vestimenta para a alma (peribolon), ou tipo de prisão (desmoterion;** Platão, *Cratylus* 400c). A libertação dessa prisão pode ser conseguida mediante cerimônias báquicas, através da graça dos deuses, que providenciam a redenção, ou mediante a renúncia ascética da existência terrestre⁷⁰. (*grifo nosso*)

Como afirmado acima, percebemos que a alma, para Platão, era imortal, encontrando no corpo uma habitação provisória. Tal concepção alimentou uma forte desvalorização da existência carnal e terrestre, rebaixada ao escalão de aparência ilusória da qual o homem deve buscar fugir, se aspira viver em conformidade com os impulsos superiores da alma⁷¹. Isso acabou atravessando todo o cristianismo desde a Antiguidade, passando pela Idade Média, permanecendo, mesmo em menor instância, em nossos dias e de forma mais radical culminando em movimentos de desprezo do corpo.

A questão da matéria como negativa, o corpo como uma “jaula” para a alma, bem como a realidade à sombra do mundo ideal, marcou a sociedade greco-romana e, conseqüentemente, também levou ao desenvolvimento de concepções divergentes, com as quais o cristianismo em formação teve que lidar. Essa influência desde a Antiguidade repercutiu grandemente no período Medieval, chegando aos nossos dias.

Com isso, uma das idéias que surgem levando os cristãos do primeiro século a um enfrentamento doutrinário foi o gnosticismo⁷², segundo o qual o corpo era compreendido como uma prisão da alma. Embora haja um combate da Igreja contra os gnósticos, considerando-os como hereges, a grosso modo podemos encontrar a recorrência dessa idéia no universo cristão, aproveitando-se dessa perspectiva negativa da matéria, ou seja, a carne propriamente dita como algo negativo. Um bom exemplo que podemos citar é o

⁷⁰ BROWN, Colin. Alma In COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org) **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 71.

⁷¹ SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In **Dicionário Temático do Ocidente Medieval** / coordenação Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmidt: coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 254.

⁷² Cf. OLSON, Roger. **A história da teologia cristã. 2000 anos de tradição e reformas**. São Paulo: Vida, 2001. O gnosticismo possuía uma doutrina considerada herética pelos cristãos dos primeiros séculos, seu nome deriva da palavra grega *gnosis* (conhecimento ou sabedoria). Criam que o corpo aprisionava a alma pura, que era uma centelha divina, quando libertada, essa voltava a Deus. A própria encarnação de Cristo era negada pelos gnósticos, dizendo que Cristo apenas tinha aparência humana. Pp. 27-28.

próprio pensamento paulino, que nos traz textos que falam a respeito da batalha entre a carne e o espírito (Romanos 7, 18; 8,7; Gálatas 5,17; 5,24; 6,8).

O gnosticismo alcançou muitos adeptos na sociedade helênica. Assumia também a novidade de um posicionamento monoteísta, tornando-se um desafio ainda maior para o cristianismo se diferenciar dele, pois tinha a mesma posição cristã seguindo um único deus. Mesmo o cristianismo não pretendendo assumir uma visão dualista, esta acabou o influenciando; não apenas a ele, mas ao Ocidente, desde a Antiguidade.

No mundo helênico altamente sincrético, onde o esforço de conciliar religiões era mais persistente e bem-sucedido, os cultos gnósticos que agora emergiam e ofereciam novas chaves do universo baseavam-se na necessidade de monoteísmo – ainda que pressupondo um universo dualista, posto em funcionamento por forças rivais do bem e do mal⁷³.

Sendo assim, Platão cria na imortalidade da alma, como percebido abaixo:

Platão no seu *Phaedo*, defendia a idéia da imortalidade da alma no decurso de um diálogo entre Sócrates e seus amigos antes da execução daquele por sua própria mão, ao beber veneno. Sócrates não teme a morte, por causa da imortalidade da alma, que defende por vários motivos ligados com a doutrina platônica das formas, que são as realidades eternas por detrás do nosso mundo físico transiente⁷⁴.

Assim, o mundo grego possuía seu próprio conceito quanto ao Além. Embora aquela sociedade estivesse repleta de aspectos sincréticos, a visão que nos importa nesse momento é a que definiu o Tártaro como local de moradia para os maus e os Campos Elísios como local de permanência para os bons após a morte. A descrição dos locais é muito próxima da realidade conceitual cristã, uma vez que, nos Campos Elísios, os homens virtuosos repousavam dignamente após a morte, rodeados por paisagens verdes e floridas, dançando e se divertindo noite e dia. Esse local de descanso foi associado ao “Céu” cristão posteriormente. Hades é o deus que cuida desse local no mundo dos mortos para a cultura helênica. Já o Tártaro era um local de tormento e angústia constante, denominado também de Inferno.

Diante do desafio de se firmar como nova religião, os cristãos assumiram um posicionamento diferente dos cultos gnósticos e, para demonstrar que não possuíam ligação com esses, a Igreja tentou freá-los desenvolvendo uma afirmação de fé, o denominado hoje “credo dos apóstolos”. Para Gonzáles, todas essas afirmações de fé possuíam um propósito de proteger a

⁷³ JHONSON, Paul. Ibid. p. 17.

⁷⁴ BROWN, Colin. Ressurreição. In COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org) **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2057.

religião, ainda em seu berço, contra as heresias. Embora todo o credo, em suas afirmações traga pontos interessantes para serem discutidos, há duas definições que mais nos interessam aqui. Primeiramente quanto a Jesus Cristo, ele “foi crucificado, morto e sepultado; ressurgiu dos mortos ao terceiro dia; subiu ao Céu; está sentado à direita de Deus Pai Todo-Poderoso, donde há de vir para julgar os vivos e os mortos (Parousia seguida do juízo final). Outro ponto seria a afirmação “creio na ressurreição da carne”⁷⁵, justamente para se opor a essa questão da matéria como negativa.

Muitos dos heréticos pretendiam que o corpo e todas as coisas físicas eram más. Diante de tais opiniões, o antigo credo romano afirma que a esperança cristã não consiste em uma vida puramente espiritual, mas que inclui a ressurreição do corpo”⁷⁶.

Dessa maneira, construiu-se uma afirmação de fé, na qual a Igreja definiu em que cria, conseguiu deixar clara sua posição, firmando com mais precisão quem eram os hereges. Mesmo assim, o cristianismo não conseguiu se desvencilhar por completo dos conceitos helênicos. Assim, percebemos que, dentre outras influências, a imortalidade da alma foi uma idéia emprestada dos gregos.

É hodiernamente possível ouvir líderes religiosos de várias vertentes falando a respeito da salvação da alma. Essa própria perspectiva, mantida e nutrida pela Igreja, descrita nessa batalha da carne contra o espírito, ainda persiste. Cremos ser esses bons exemplos da força e da dimensão que ainda alcançam essas perspectivas, brotadas nos primeiros séculos do cristianismo.

Desde o século IV, a teoria do desprezo do mundo está em vigor entre os diretores de consciência do cristianismo. É claro que na obra abundante de Santo Agostinho encontramos tomadas de posição menos pessimistas. “Peregrinos sobre a terra, a caminho de nossa verdadeira pátria... Devemos, todavia, aceitar”, diz ele, em suma, “a íntima dependência que nos liga à vida”.

A discussão se ampliou de modo a tentar compreender como se apresentava a relação entre o corpo e a alma. Tal problema foi debatido pela Patrística, a exemplo de Santo Agostinho (século IV) e posteriormente pela Escolástica, representada por Tomás de Aquino (século XII), obviamente em perspectivas diferentes.

Por isso a alma era concebida quase como um ser autônomo, uma espécie de natureza angélica, unida extrinsecamente a um corpo, e a materialidade do corpo era-lhe mais de obstáculo do que instrumento. Por conseguinte, o conhecimento humano se realizava não através dos sentidos, mas ao lado e

⁷⁵ GONZÁLES, Justo L. Ibid. Pp. 102-105.

⁷⁶ Ibid. p. 105.

acima dos sentidos, mediante contato direto com o mundo inteligível; precisamente como as inteligências angélicas, que conhecem mediante as espécies impressas, idéias inatas⁷⁷.

Seguindo essa visão, Agostinho defendia a idéia da imortalidade da alma, ou seja a alma em detrimento do corpo, seguindo de certa maneira a influência platônica. Já Tomás de Aquino defendeu a ligação entre o corpo e a alma, embora também defendesse a imortalidade da última, estabelecendo uma relação de ponte, de ligação, colocando em um mesmo nível corpo e alma. Percebemos no pensamento do apóstolo Paulo a presença dessa influência helênica de forma clara quando ele menciona:

Os eleitos ressuscitarão no mesmo corpo que foi o seu na terra, mas um corpo “glorioso” (“espiritual”, diz São Paulo, em oposição ao corpo “animal” da existência terrestre), purificado de todas as suas enfermidades e subtraído à usura do tempo; será como o corpo de Adão antes da Queda, e nesse corpo metamorfoseado os eleitos se beneficiarão novamente da visão imediata e completa de Deus⁷⁸.

O apóstolo Paulo em I Coríntios 13,9-12 chega a mencionar “Porque em parte conhecemos, e em parte profetizamos; Mas quando vier o que é perfeito, então o que o é em parte será aniquilado. Porque agora vemos como por um espelho em enigma, mas então veremos face a face: agora conheço em parte, mas então conhecerei como também sou conhecido”.

O relato é uma espantosa demonstração dessa visão da relação com o Além. A teologia paulina emerge do universo helênico, esse é apenas mais um exemplo da presença influente dos gregos, que não se limita também à Antiguidade, mas chega à Idade Média. O que podemos compreender é que, para Santo Agostinho, havia uma permanência da alma, a alma era eterna. Essa alcançava o descanso eterno. Pouco interessava se aqui ou ali estava um corpo sem vida: o essencial era que a alma encontrasse seu repouso. Deixando esse mundo, ela levava conscientemente consigo o tipo de sorte que lhe estava reservada, a felicidade ou o infortúnio. Com isso, Santo Agostinho afirma:

Não é da carne que a alma espera ajuda para a sua vida futura. É ela que lhe comunicava a vida na terra. Ao partir, ela retirou a vida; ao voltar, a devolveria. É a alma que prepara para a carne o que lhe será devido no

⁷⁷ AQUINO, São Tomás de. Disponível em: <http://www.mundodosfilosofos.com.br/aquino2.htm>

⁷⁸ SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In **Dicionário Temático do Ocidente Medieval** / coordenação Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmidt: coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, Pp. 254-257.

momento da ressurreição, e o corpo ela o fará revivificar, seja para o castigo ou para a glória⁷⁹.

Foram as afirmações de Agostinho que fizeram com que, séculos mais tarde, o dominicano Tomás de Aquino se posicionasse explicando a relação entre alma e corpo. Tomás de Aquino, que por sua vez seguia a influência da metafísica aristotélica, teve forte impacto sobre o século XIII. Não pretendemos nos ater ao debate existente entre Patrística e Escolástica, mas podemos dizer que o pensamento tomista foi definido de outra maneira e/ou pautado em outra influência filosófica:

Segundo a antropologia aristotélico-tomista, sobre a base metafísica geral da grande doutrina da *forma*, a alma é concebida como a forma substancial do corpo. A alma é, portanto, incompleta sem o corpo, ainda que destinada a sobreviver-lhe pela sua natureza racional; logo, o corpo é um instrumento indispensável ao conhecimento humano, que, por consequência, tem o seu ponto de partida nos sentidos⁸⁰.

Aquilo a que Tomás de Aquino se propôs, foi defender a visão aristotélica de mundo, compreendendo que nada havia na filosofia desse autor contra o cristianismo ou sua fé. Cada um dos comentários que Aristóteles faz em relação à alma vai sendo analisado pelo dominicano e colocado em relação à fé cristã, tudo para demonstrar a importância desse autor para a Igreja, que não deveria negá-lo. Para compreendermos melhor essa visão, citemos a discussão da “Unidade do Intelecto”:

Portanto, posto isto, a saber, que a alma é determinada pela atividade vegetativa, sensitiva, intelectual e pelo movimento pretende mostrar de seguida que em todas essas partes a alma não se une ao corpo como o timoneiro ao navio, mas como uma forma. Desse modo certificar-se-á o que é a alma em geral, o que antes havia sido dito apenas metaforicamente. Prova-o com as operações da alma, assim: é, na verdade, evidente que aquilo que opera alguma coisa é em sentido primordial a forma do operador, como quando se diz que é pela alma que se conhece e que é pela ciência que se conhece, mais pela ciência primeiro, do que pela alma, porque pela alma só conhecemos o que essa possui por ciência, de igual modo, dizemos que estamos de saúde pelo corpo e pela saúde, mas primeiro pela saúde. Dessa maneira se torna evidente que a ciência é a forma da alma e que a saúde é a forma do corpo⁸¹.

⁷⁹ Santo Agostinho: Do cuidado dos mortos, Cap. V. Disponível em: <http://www.presbiteros.com.br/Patrística/Cuidado.htm>

⁸⁰ Ibid

⁸¹ AQUINO, São Tomás de. A unidade do Intelecto: contra os averroístas. (edição bilingüe). Lisboa: Edições 70, 1999. p. 55.

A unidade do corpo e da alma, sua dialética se dá de maneira inseparável, portanto, insubstituível e mostrada de forma a ser sentida e percebida como essência visível pelo aspecto e não pelo concreto. É como sabemos que temos saúde: não por causa do corpo aparente, mas pela sensação de saúde em si, ou seja, pela forma de saúde que nosso corpo adquire. Sendo assim, essa é a mesma maneira da relação entre corpo e alma.

Dessa maneira, o desdobramento desse debate é colocado como uma discussão em relação à metafísica por detrás dos autores que se utilizam dos conceitos tanto de Platão, por Agostinho, como de Aristóteles, por Tomás de Aquino. Santo Agostinho desenvolve o “*De quantitate animae*”, enquanto Tomás de Aquino escreve sobre a “Unidade do Intelecto”, ambos respondendo as questões em torno da dialética “corpo X alma”.

Há uma luta existente desde os princípios do cristianismo, quando se posicionou contra o gnosticismo, abrindo espaço, portanto, para a batalha do corpo *versus* o espírito, do material *versus* o imaterial. Contudo, mesmo as perspectivas paulinas não tinham a intenção de deixar aberto espaço ou se posicionar de uma maneira dualista. Na realidade, o posicionamento dualista, ao mesmo tempo em que estava presente nos primeiros séculos cristãos, trouxe preocupações, foi até combatido, a exemplo do maniqueísmo⁸². Por isso, a idéia existente de um dualismo nesse aspecto corpo *versus* alma também não podia permanecer. Por isso, Tomás de Aquino afirma:

Contra todo dualismo, o homem é constituído de um só ser, no qual a matéria e o espírito são consubstanciais a uma determinada totalidade, sem solução de continuidade, por sua mútua inerência: não duas coisas, não uma alma com um corpo ou movendo um corpo, mas uma alma-encarnada e um corpo-animado, de tal modo que a alma é determinada, como “forma” do corpo, até o mais íntimo de si mesma, a tal ponto, que sem corpo, ser-lhe-ia impossível tomar consciência de seu próprio ser⁸³.

Apesar da perspectiva paulina, seguida por Agostinho, a Igreja “abraçou” o conceito de “ressurreição da carne”. A própria morte de Cristo seguida de sua ressurreição trouxe a idéia de uma nova vida no Além, e esta foi afirmada também no credo apostólico para ser lembrada e servir de esperança aos fiéis.

Tal conceito também é muito importante nas relações com o Além. Há verdadeiros tratados sobre a perspectiva da ressurreição, a exemplo do Dicionário Internacional de

⁸² O maniqueísmo é uma forma de pensar simplista em que o mundo é visto como que dividido em dois: o do Bem e o do Mal. A simplificação é uma forma primária do pensamento que reduz os fenômenos humanos a uma relação de causa e efeito, certo e errado, isso ou aquilo, é ou não é. Cf. LIMA, Raymundo de. O Maniqueísmo: o Bem, o Mal e seus efeitos ontem e hoje. In **Revista Espaço Acadêmico**. Ano 1 – nº7 – dezembro 2001. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/007/07ray.htm>

⁸³ SCHMITT, Jean-Claude. Ibid. p. 264.

Teologia do Novo Testamento, que confere bastante importância ao assunto. O tema de fato é relevante para compreendermos melhor essa direção de vida no Além assumida pela Igreja.

Desse modo, percebemos que o conceito de ressurreição está presente em outras religiões do Oriente próximo. É bem escasso no Antigo Testamento, aparecendo com clareza pela primeira vez no livro de Daniel 12,1-2: “Naquele tempo se levantará Miguel, o grande príncipe que se levanta pelos filhos do teu povo, e haverá um tempo de angústia, qual nunca houve, desde que houve nação até aquele tempo, mas naquele tempo livrar-se-á o seu povo, todo aquele que se achar escrito no livro. Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão uns para a vida eterna, e outros para vergonha e desprezo eterno”⁸⁴.

O contexto fala de “tempo de angústia, qual nunca houve” quando Miguel (-anjo) surge para liderar o povo, há um livro que contém os nomes das pessoas que serão salvas (v.1). [...] A justiça exige a ressurreição, pois somente a ressurreição providencia a única resposta ao problema levantado pela morte dos servos mais fiéis do Deus Vivo⁸⁵.

O contexto de surgimento do texto foi um momento em que o povo de Israel estava sofrendo duras perseguições e pesava sobre eles grandes transformações socioculturais⁸⁶. Sua principal luta, em relação ao livro de Daniel, era contra a presença da guarnição militar na cidade e principalmente contra a “introdução do culto a Zeus no templo de Jerusalém (dezembro 168 a.C.), bem como a pressão exercida sobre os habitantes para reconhecerem e adorarem esse deus⁸⁷.

O conceito de ressurreição surge dentro de um “movimento”, de uma perspectiva denominada apocalíptica. Essa normalmente é conhecida como um gênero literário, contudo a apocalíptica é mais que isso, ela possui por trás grupos sociais que enfrentam profundas transformações. “A característica principal da apocalíptica era a escatologia ou a visão histórica inerente à mesma”⁸⁸. “Os sub-gêneros decorrentes da literatura apocalíptica são: comunicação de visão, gêneros litúrgicos (bênçãos, lamentos, hinos e orações), sabedoria natural (estórias,

⁸⁴ Bíblia Sagrada. Tradução Almeida Revista e Corrigida.

⁸⁵ BROWN, Colin. Ressurreição. In COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org) **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2ª Ed. Volume II. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2066-2067.

⁸⁶ Nesse contexto, começam a se destacar os assídeos, corrente de pessoas piedosas ou leais, apegadas à sua cultura e tradições. Esse grupo foi o primeiro reduto do movimento apocalíptico que ganharia destaque, a partir daí, dentro da história do povo judeu. E é precisamente dos círculos assídeos que vão surgir, ou pelo menos se originar, os escritos apocalípticos da época, como, por exemplo, o livro de Daniel. Cf. BAGGIO, André. *A Apocalíptica Agora*. In **Apocalíptica**. IMS - Cadernos de pós-graduação Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: UMEESP, 1983. p. 23.

⁸⁷ Id. Ibid.

⁸⁸ CRISTOFANI, José Roberto. (Dissertação) **A Origem social da apocalíptica judaica a partir de Daniel 11:29-35**. São Leopoldo, 1994. p. 14.

alegorias, fábulas, diálogos, enigmas, parábola), interpretação de profecias ou previsões escatológicas”⁸⁹.

Desta maneira, as visões - não apenas judaicas ou cristãs, mas encontradas no Oriente próximo, em outras culturas, como a persa, por exemplo - a partir de grandes transformações causadas por guerras, epidemias e outros males, eram carregadas de esperança, de uma possível mudança social e de uma reconstrução da realidade. É dentro desse contexto que se deu o desenvolvimento do conceito de ressurreição que permeou a fé cristã, transformando-se em um dos principais dogmas dos seguidores de Cristo, ao ponto de o apóstolo Paulo dizer: “Se Cristo não ressuscitou, logo é vã a nossa pregação e é vã a vossa fé” (I Coríntios 15,14).

Por isso, para o cristianismo o importante é que através da ressurreição do próprio Filho de Deus inaugura-se a esperança da ressurreição para os demais cristãos. O evangelho de João, a exemplo do cap. 11:25, desenvolve essa temática, com textos que trazem o conceito de ressurreição de Cristo, diretamente para seus seguidores: “Eu sou a ressurreição e a vida, aquele que crê em mim, ainda que morra viverá”.

Para o cristão, a morte tem essa conotação de nova vida, não marca o fim, mas o recomeço: é interpretada como passagem. O próprio apóstolo Paulo também utiliza o conceito de ressurreição em I Coríntios 15.55 – “Onde está ó morte o teu aguilhão? Cristo Ressuscitou!” - embora o texto mais antigo no Novo Testamento não seja esse, mas um outro, também de Paulo, que se refere à *Parousia* e menciona a ressurreição: “Se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também, os que morreram em Jesus, Deus há de levar em sua companhia”. “Quando o Senhor... descer do céu, então os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro” (I Tessalonicenses 4,14;16).

É essa fé na ressurreição de Cristo que leva o cristão a crer que ele também ressuscitará, reforçando o caráter da morte não como fim, mas como possibilidade para um recomeço, no Além⁹⁰. Organizando as representações de corpo e de alma em relação à ressurreição, São Paulo modifica completamente as perspectivas metafísicas e psicológicas tanto da especulação grega quanto da tradição judaica.

Para os cristãos é essencial a promessa de ressurreição dos mortos formulada pela primeira vez por São Paulo e que, em dois planos mais uma vez indissociáveis, significa ao mesmo tempo a reunificação da alma e do corpo e do homem com Deus⁹¹.

⁸⁹ GAMMIE, John G. Spatial and ethical dualism in Jewish wisdom and apocalyptic literature. In **Journal of Biblical Literature**. 1974. Pp. 356-385. Apud CRISTOFANI, José Roberto. Ibid. p. 39.

⁹⁰

⁹¹ SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In *Dicionário temático do Ocidente Medieval / coordenação Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt; coordenador da tradução Hilário Franco Júnior*. Bauru, SP: Edusc; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 256.

Vários são os personagens para os quais a morte é narrada dessa forma, entendida como uma passagem, demonstrada a possibilidade da ressurreição, tal como Estevão, um dos primeiros mártires cristãos (Atos 6-7), o qual, quando apedrejado, teve uma visão do Céu aberto e viu o trono de Deus e Cristo à destra Dele, a exemplo de Jesus na cruz, chegando a pedir a Deus que não imputasse o pecado do apedrejamento a seus algozes.

Com a ressurreição, a expectativa de vida no Além para o cristão na Antiguidade só poderia ser o Céu ou o Inferno. No entanto, em torno do século XII surgiu o Purgatório, que também se tornou uma possibilidade esvaziando o Inferno. Esses dois lugares também são tidos como empréstimos, ou seja, dos campos Elíseos e o Tártaro para o desenvolvimento de dois lugares próprios dentro do universo cristão, por isso podemos dizer que sobre os conceitos de Céu e Inferno não há um distanciamento, e sim uma sobreposição.

O texto bíblico que apóia a idéia do Inferno está registrado em Lucas 16,22-26. No texto encontramos a “Parábola do Rico e Lázaro”, na qual se explica o destino de acordo com a vida de regalias e glotonaria do rico e de austeridade e sofrimentos do mendigo Lázaro quando estavam no mundo⁹². Esse ficava no portão, querendo alimentar-se das migalhas da mesa do rico. Por fim, Lázaro é levado pelos anjos a um local de tranqüilidade e consolo, enquanto o rico a um local de tormento, o Inferno. No v. 24, o rico pede para que Lázaro pelo menos umedeça a ponta dos dedos e lhe toque a língua, porque estava atormentado pelas chamas, o que lhe foi negado. E Abraão, no v. 25, responde que ele recebeu todos os bens em vida e Lázaro só males, agora ele era atormentado e o mendigo consolado. Frisamos ainda no texto a existência de um abismo entre os dois locais, o de tormento e o de consolo.

Já que a questão do medo relaciona-se com o Além, levando em conta que o Diabo é um personagem que reina em parte desse território, percebemos a importância de explicá-lo, assim como sua relevância para o contexto. Embora o surgimento do Senhor do Mal seja um processo um tanto quanto longo, tentaremos resumi-lo, demonstrando sua importância, que se evidencia pelas imagens do Inferno com seu domínio tão recorrente no período.

No processo de desenvolvimento da religiosidade hebréia, firmou-se o monoteísmo e o Deus da aliança. A princípio e a grosso modo, a soberania desse Deus era compreendida por essa cultura de maneira a acreditar que ele era responsável tanto pelo bem quanto pelo mal, dispensando assim a necessidade de um personagem que representasse o mal, uma vez que a própria divindade cumpria esse papel. As próprias dez pragas do Egito demonstram essa capacidade. Para mudar o coração do faraó, Deus condenou todo o povo

⁹² LE GOFF, Jacques. Além. In **Dicionário Temático do Ocidente Medieval** / coordenação Jacques Le Goff e Jean-Claude Schimidt: coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC; São Paulo: imprensa oficial do Estado, 2002. p. 24.

egípcio àquelas pragas, chegando a ferir os filhos dos egípcios, os primogênitos, para que o povo fosse liberto.

Aos poucos, esse povo, que era nômade ou ainda semi-nômade, que vivia em tribos quase dispersas, passou por um processo de fixação e, em consequência disso, desenvolveu-se uma religião patriarcal, com santuários fixos, bem como sistemas elaborados de sacrifícios com todas as implicações imagináveis para o conceito de Deus. Resultante disto foi uma grande quebra na religiosidade desse povo, que foi acentuada ainda mais pela instauração da monarquia, quando questões políticas e imperiais passaram a influenciar também suas concepções religiosas⁹³.

A demonologia que marcou a Idade Média, tal qual conhecemos hoje, envolvendo concepções quanto à ação do mal, não era desenvolvida ainda. O Deus de Israel possuía uma majestade, manifestada em uma autoridade soberana tão imensa e poderosa, que os próprios judeus acreditavam que Ele podia fazer tanto o bem quanto o mal. Mas a leitura do texto de Jó, um dos mais antigos do Antigo Testamento, mudou esse contexto, influenciando principalmente o cristianismo e sua relação com o mal. Na concepção de Carlos Nogueira, essa foi a maior contribuição que os hebreus deram à figura do diabo. O registro nesse livro apresentou o Diabo como um ser ativo, aparecendo em um diálogo com Deus sobre o que fazer com o pobre Jó.

A narrativa conta que havia um homem na terra Uz, que era sincero, reto e temente a Deus, e desviava-se do mal (Jó 1,1). Num diálogo com Javé, numa espécie de conferência entre os filhos do Senhor, veio também Satanás, questionando a fidelidade de Jó, uma vez que tinha muitos bens, sendo muito rico. Deus então permitiu que Satanás tirasse tudo de Jó, até mesmo a saúde. Tudo lhe foi tirado, tudo menos a vida (Jó, 1,6-12). Graças a esse texto de essência poética, que é um dos mais antigos do Antigo Testamento, o diabo foi imortalizado.

O contato com os outros povos, como os babilônicos e caldeus, fortaleceram essa influência. Surge o chefe do cortejo demoníaco na figura de Lúcifer. Mas é durante o período helênico que, de fato, as várias religiosidades confluem, desenvolvendo uma demonologia bem consistente, motivada pela ética da escola platônica⁹⁴.

Deste modo, os evangelhos e o Apocalipse de João deram o espaço devido ao inimigo de Deus, ao anjo decaído. A tentação de Jesus (Mateus 4,1) é um exemplo, que demonstra o demônio em ação, assumindo a imagem de tentador. Aos poucos ele se tornou

⁹³ GERSTENBERGER, Erhard S. **Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1981, p. 17.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 14.

parte do dogma fundamental do cristianismo, que é a queda e a redenção do homem por Cristo na cruz⁹⁵.

Nos evangelhos, o Diabo foi percebido pelos Pais da Igreja, e, embora a Igreja primitiva não tenha se preocupado muito com ele, não lhe oferecendo muito espaço, a imagem desse ser do mal estava presente e ganharia cada vez mais autoridade e atributos na história do cristianismo, até a grande explosão demoníaca nos séculos XI e XII, já na Idade Média⁹⁶.

Encontramos, portanto, no texto de Mateus 4,1 no Novo Testamento um dos fundamentos cristãos para o surgimento do conceito de Inferno. Descrevemos o surgimento também daquele que presidirá as forças infernais. Seguindo esse padrão de transposição cultural, o Paraíso provém também de influências externas ao próprio cristianismo. Essa perspectiva de um local perfeito onde se possa viver de forma plena, esteve presente em diversas culturas desde a Antiguidade nos povos do Oriente.

De qualquer maneira, tanto o Inferno, quanto o Céu estão relacionados com o Além, com o pós-morte, a vida após a morte, por sua vez, aos merecimentos de cada um, o que marca a religiosidade que se desenvolveu nos séculos XI e XII, tendo como base a ascese, ou seja, a conquista da própria salvação pelo esforço individual.

O primeiro mito da humanidade possivelmente tenha sido sobre a condição perfeita perdida, o Paraíso. No Ocidente Medieval cristão esse sonho coletivo é comum a inúmeras civilizações estava naturalmente alicerçado na Bíblia, que se abre e se fecha com o Paraíso. O primeiro é o jardim do Éden, reflexo das sociedades essencialmente agrárias do Oriente Médio antigo, o segundo é uma cidade, a Jerusalém Celeste, reflexo da civilização greco-romana. A Idade Média, herdeira de todas aquelas sociedades, oscilava entre uma imagem agrária e outra urbana do Paraíso⁹⁷.

Esse é um fator fundamental na religiosidade franciscana, uma vez que São Francisco conduzia seus seguidores a uma vida de abstenção de alimentos, pedindo esmolas, morando em casas simples, pequenas palhoças, ou seja, a pobreza vivida de maneira extrema, por compreender que o evangelho assim o exigia. Esse estilo de vida manifestado através daquelas práticas era fator que conduzia os frades tanto à santificação quanto à salvação, traçando-se uma relação entre as atitudes penitenciais e a garantia da vida no Além. É

⁹⁵ Cf. Nogueira, nos primeiros séculos da Igreja (século II e III), foi formalizado pela Igreja, tanto no Ocidente como no Oriente, o conceito de que a queda fazia parte de uma batalha cósmica, iniciada antes da Criação, quando metade das falanges celestiais se voltaram contra Deus.

⁹⁶ DELUMEAU, Jean. **A História do Medo no Ocidente (1300-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 239.

⁹⁷ FRANCO JÚNIOR, Hilário. **As Utopias medievais**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992, p. 113.

necessário negar-se o “eu” e os prazeres da carne, para que o Paraíso seja alcançado. Nesse sentido, o próprio exemplo de São Francisco nos serve – pois afirma-se que ele estava só pele e osso, devido aos severos jejuns a que se submetia⁹⁸.

Entre o Céu e o Inferno, o que ganha mais destaque no período em que nos debruçamos é esse segundo. Encontrado na literatura, presente nas manifestações imagéticas, com suas figuras assustadoras sobre as penas eternas, bem como as próprias aparições de fantasmas deformados e dilacerados, confirmando o fato, O Inferno é um dos temas mais recorrentes no período, e suas representações funcionaram para apresentar a salvação para a sociedade Medieval. De certa maneira, seria o medo do Inferno aquele que conduz o fiel a buscar a salvação para estar do outro lado desse.

O conceito de Céu e Inferno, associado, portanto, à ressurreição (imortalidade da alma ou da carne), para a vida eterna ou para a morte eterna, tendo Deus todo poderoso ocupando o Paraíso e Lúcifer responsável pelos tormentos eternos dos “danados”, formam o quadro que, desde a Antiguidade, preenche as representações sociais quanto ao Além. Essas representações convergem nos séculos XII-XIII e de certa forma são reavivadas ou lembradas e estarão mais vivas do que nunca.

Percebemos, portanto, que o Além, está bem demarcado e definido. O destino final, o lugar para onde o bom e o mau cristão poderão passar a eternidade, está firmado. Como já apresentado, o próprio conceito de ressurreição, a exemplo de Jesus, traz a certeza da vida cristã vindoura, fazendo que o cristão busque (na Antiguidade, no Medievo e ainda hoje) a segunda vida, negando a segunda morte⁹⁹ (buscando viver no Paraíso e não no Inferno). Contudo, o que fazer em relação ao corpo morto? Se o destino dos corpos é preocupação latente em todas as culturas, isso se intensifica com a preocupação com o corpo que ressurgir. Diante disso, da ressurreição prevista dos corpos, os cristãos precisaram responder a essa questão.

⁹⁸ Vida Primeira, 107, p. 272.

⁹⁹ Em termos conceituais, no mundo do porvir, no Além, o cristão pode assumir uma segunda vida no paraíso, ou ir para o Inferno, assumindo uma segunda morte.

1.1.1 Do Cuidado dos Mortos

Os rituais, as orações, enfim os sufrágios e as formas de se lidar com o morto não estavam tão bem definidos na Antiguidade e também nos primeiros séculos cristãos. Isso levou a cristandade a enfrentar algumas dificuldades quanto a essa questão, uma vez que na própria Bíblia não há textos que expliquem de forma precisa os ritos, procedimentos e orações quanto aos mortos. Aliás, não há nem textos sobre os quais se possam embasar tais práticas. O apóstolo Paulo chega a mencionar a questão, afirmando: “não devemos nos preocupar com os mortos, porque estão como os que dormem e, quando houver a *parousia*, esses serão ressuscitados primeiro” (I Tessalonicenses 4,16). No entanto, ele não diz o que deve ser feito no momento de “velar” o corpo do defunto.

Como quase nada é mencionado nas escrituras sobre o procedimento quanto aos mortos, há uma lacuna. Essa foi “preenchida” inicialmente por Santo Agostinho, o bispo de Hipona (354-430). Ele aborda o tema em um tratado denominado “Dos Cuidados Devidos aos Mortos” (*De cura pro mortuis gerenda*), redigido em torno de 421-422¹⁰⁰, onde com base em perguntas que lhe são feitas sobre a aparição dos mortos ou sobre o benefício do enterro junto aos santos, tenta direcionar a Igreja para práticas cristãs de cuidado quanto os falecidos. Responde e acrescenta mais algumas considerações, que passam a ser as práticas e direcionamentos da Igreja nessa questão.

Entretanto, houve um misto de ritos pagãos com conduta e esperança cristã, gerando um conjunto de hibridações práticas que passaram a direcionar esses momentos quanto aos mortos. Quanto a esses ritos pagãos (a exemplo da própria oração pelos mortos) e à presença desses na vida cristã, podemos observar que ocorre uma junção onde eventos são absorvidos de outras culturas, sendo sobrepostos e usados pela Igreja como se fossem dessa, ou como se tivessem seu germe dentro da própria essência cristã.

Com base no tratado de Santo Agostinho, referindo-se aos costumes consuetudinários, a Igreja definiu que poderiam ser tomadas três atitudes frente aos mortos: orar, celebrar a eucaristia e dar esmolas por intenção dos mesmos.

A grande particularidade do culto cristão dos mortos reside no forte contraste existente entre a doutrina da Igreja, estabelecida definitivamente a partir das propostas de Agostinho, e os costumes funerários que se desenvolveram e se transformaram ao longo dos séculos. Sobre a salvação das almas, a doutrina

¹⁰⁰ Santo Agostinho: Do cuidado dos mortos, Cap. IV. In <http://www.presbiteros.com.br/Patristica/Cuidado.htm>

da Igreja limita-se a uma proposta: os sufrágios dos vivos podem ser úteis aos defuntos que mereceram se beneficiar deles¹⁰¹.

Com ausência de textos nas “escrituras” onde se possa apoiar-se, Santo Agostinho resolveu parte do problema, o que, somado aos costumes já praticados em outras religiões (de outras matrizes culturais anteriores ao cristianismo, como a grega, por exemplo), serviu de arcabouço para a Igreja se estruturar quanto à relação entre os vivos e os mortos. As ações, a exemplo do próprio cuidado dispensado ao corpo morto, são amalgamadas e passam a fazer parte da realidade prática da Igreja, que assume a função de “cuidar” também dos seus fiéis-mortos quando não haja quem faça isso por eles.

A Igreja tomou para si o encargo de orar por todos aqueles que morreram dentro da comunhão cristã e católica. Ainda que não conheça todos os nomes [de seus fiéis defuntos], ela os inclui numa comemoração geral. Dessa forma, aqueles que não possuem mais pais, filhos ou outros parentes e amigos para auxiliá-los, são amparados pelo sufrágio dessa piedosa Mãe comum¹⁰².

Percebem-se, nessa afirmação de Santo Agostinho, dois pontos importantes. O primeiro é a intercessão pelos mortos, que passou a fazer parte da realidade litúrgica da Igreja, aspecto muito importante para nós, uma vez que primeiro os monges, depois os mendicantes desenvolveram o papel de serem os responsáveis por essas orações, especializando-se nas práticas mortuárias, no cuidado para com os mortos.

O segundo é que o defunto sempre possui um intermediário, um parente próximo, ou mesmo um amigo, que encomende as orações. Caso não se encontre ninguém que possa realizar tais práticas em favor dele, a própria Igreja assume esse papel, como “mãe comum”, mesmo sem o conhecimento do nome daquele pelo qual deve interceder. De uma maneira ou de outra, pelos parentes ou pela Igreja, a intercessão em favor dos mortos foi fortalecida e passou a ser praticada comumente, ao lado da doação de esmolas e celebração de missas em favor dos mesmos.

Outro ponto importante mencionado no tratado de Agostinho, logo no primeiro capítulo, é que os defuntos fiéis à Igreja recebem benefícios em relação às orações feitas. Essa afirmação traz a idéia de ser o integrante da Igreja, o fiel, aquele que receberá a intercessão, trazendo a necessidade de uma vida que tenha também sido dotada de “virtudes” cristãs.

¹⁰¹ LAWERS, Michel. Morte e Mortos. Op. Cit. p. 245.

¹⁰² Santo Agostinho. Ibid.

Enquanto vivemos nesse corpo mortal, há uma certa forma de viver que permite, após a morte, obter certo alívio através das obras pias feitas em seu sufrágio. Porém, tal ajuda será proporcional ao bem que cada um de nós fizemos durante a vida. Para alguns, tais auxílios são totalmente inúteis, pois a conduta desses durante a vida foi tão má que simplesmente se tornaram indignos de os aproveitarem. Também existem outros que viveram de forma tão irrepreensível que não têm necessidade desses socorros. Assim, é através do modo de vida que cada um levou durante a existência corpórea, que se determina a utilidade ou inutilidade desses auxílios que lhes são piedosamente dedicados após a morte. Se o mérito do proveito foi nulo durante a vida, permanecerá estéril também após a morte¹⁰³.

A coerência da funcionalidade, de serem orações válidas ou não, está ligada a uma vida que tenha praticado o bem, afinal o Senhor pagará cada um segundo as suas obras, o que de certa maneira é até um convite para o fiel – se manter – fiel. A idéia dos merecimentos, ou seja, da santificação em vida, de uma vida fiel a Cristo e seus ensinamentos, uma vida que seja visivelmente boa garante o fato de a oração ter validade, caso contrário nem a proximidade com os santos, nem as orações trariam benefícios para o defunto.

Na sequência, Santo Agostinho justifica que não é que as orações sejam em vão, simplesmente elas não teriam o mesmo efeito em relação a alguma pessoa que não tenha tido uma vida piedosa ou cristã exemplar. Para que após a morte a oração tenha mérito, é necessário que o defunto tenha adquirido valor enquanto ainda vivo, procurando seguir os ensinamentos da própria Igreja relacionados às exigências de santidade proclamadas pela própria Igreja.

1.1.2 Vivos e Mortos: da Má Companhia ao Vizinho

Nas culturas pré-cristãs, havia um respeito em relação aos mortos, e, ao mesmo tempo, um temor. Todos os ritos objetivavam evitar que os mortos voltassem para perturbar os vivos. Por isso, o mundo dos vivos deveria ser e era separado do mundo dos mortos.

É por isso que em Roma a Lei das Doze Tábuas proibia o enterro *in urbes*, no interior da cidade. O código Teodosiano repete a mesma proibição, a fim

¹⁰³ Ibid. Santo Agostinho - Do cuidado dos mortos, Cap. I.

de que seja preservada a *sanctitas* das casas dos habitantes. A palavra *funus* significa ao mesmo tempo o corpo morto, os funerais e o assassinato¹⁰⁴.

Esse temor leva, portanto, a um distanciamento entre os dois mundos. O mundo dos vivos era separado do mundo dos mortos, não só em um aspecto de planos diferentes, mas inclusive geograficamente. Era um distanciamento ético, que resolvia o problema da presença dos mortos, de certa forma um incômodo causado pelo seu possível retorno. Buscava-se garantir sua tranquilidade e repouso pela distância, uma vez que eram normalmente enterrados fora da cidade e, de muita importância para garantir a passagem desse, pelos ritos funerários. Aliás, são esses que de fato marcam e definem a morte em si. “A morte não constitui o fim da vida, do corpo no mundo: não é fato biológico, mas o ato social – os funerais que separam os que vão dos que ficam”¹⁰⁵.

A concretização desse conceito se dá na edificação dos cemitérios fora das cidades, à beira das estradas, a exemplo da Via Appia, em Roma e também dos Alyscamps, em Arles¹⁰⁶. Havia uma proibição de que os mortos fossem enterrados em proximidade dos vivos essa proibição era garantida ou reforçada pelo próprio cânon, anteriormente ao século V.

Entretanto, o culto aos mártires de origem africana foi responsável por uma mudança de milênios. Os mortos que eram enterrados longe ou fora das cidades, práticas presentes em outras culturas desde a Antiguidade, ocuparam outro espaço. Ariès menciona que os mártires eram enterrados nas necrópoles extra-urbanas, mas que estas atraíam as sepulturas. Aos poucos, o morto começou a se aproximar da cidade. Primeiramente os santos, os mártires, posteriormente o cidadão “comum”. “No século VI, desapareceu a distinção entre os bairros periféricos – onde se enterrava *ad sanctos*, porque se estava *extra urbem* – e a cidade, sempre proibida às sepulturas”¹⁰⁷.

Em relação aos mártires, desenvolveu-se uma idéia de associação quanto aos túmulos. Isso significa que indivíduos eram enterrados próximos a túmulos de mártires para serem protegidos, santificados, abençoados e guardados por esses. A princípio, o enterro ocorria fora das cidades, mas aos poucos os mártires, homens considerados santos, eram trazidos para bem perto, inclusive para dentro das próprias igrejas. Isto ao ponto de, em torno do século VI, não haver mais distinção.

¹⁰⁴ ARIÈS, Philippe. História da Morte no Ocidente. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. p. 22.

¹⁰⁵ GINZBURG, Carlo. Olhos de Madeira. Nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Pp. 88.

¹⁰⁶ ARIÈS, Philippe. Loc. Cit.

¹⁰⁷ ARIÈS, Philippe. Ibid., p. 23.

A separação entre abadia cemiterial e a igreja catedral foi então apagada. Os mortos, já misturados com os habitantes dos bairros populares da periferia, que se haviam desenvolvido em torno das abadias, penetravam também no coração histórico das cidades. A partir de então não houve mais diferença entre a igreja e o cemitério¹⁰⁸.

Isso porque houve uma amplitude na própria compreensão da palavra igreja paroquial, ou tão somente paróquia. O que para a sociedade hodierna se considera como a igreja (a nave), no medievo era compreendido de outro modo. Era um termo compreendido de maneira mais plástica e flexível, utilizado também para englobar a própria nave, o campanário e também o cemitério. No período, o próprio termo cemitério foi aplicado de forma mais direta ao átrio da própria igreja, pois, envolvia principalmente os santos e também os mais abastados, pela crença de serem beneficiados pela esfera de santidade presente na Igreja e que, paradoxalmente, os próprios santos concediam a essa.

Os fiéis oram pelos mortos, mas recomendam-se aos santos, evocam a memória dos santos a fim de obter a intercessão deles. No entanto, para a maioria, os ritos realizados sobre os corpos e as tumbas desses “mortos muito especiais” tiveram por consequência concreta suscitar entre vivos e defuntos um novo tipo de familiaridade e multiplicar os elos entre esse mundo e o Além¹⁰⁹.

A fronteira que havia entre os dois mundos, a partir do século VI, foi rompida, pelas novas práticas que passaram a ser vivenciadas pelos fiéis. Naquele momento a Igreja passou a considerar o cuidado com os ossos¹¹⁰. Longe da perspectiva que temos hoje de enterrá-los, pouco importava o que era feito com eles, podiam até ficar expostos, por exemplo. A única preocupação era que se mantivessem próximos aos santos, pois essa proximidade era entendida como dádiva ou benção.

Assim, percebemos que o conceito moderno de que o morto precisava de uma casa para si ainda não vigorava. Por isso, junto à laje, diretamente ao chão, eram depositados os restos mortais, muitas vezes tão somente envoltos em seus sudários.

Essa aproximação dos dois mundos, o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, essa convivência quase que natural entre eles, iniciada na Antiguidade, a partir do século VI e perpetuada por séculos, levou Ariès a concluir que, em torno do século XVI, os vivos já estavam familiarizados com a idéia da morte e até mesmo tranqüilos quanto a sua

¹⁰⁸ Ibid. p. 23.

¹⁰⁹ LAWERS, Michel. Ibid. p. 246.

¹¹⁰ ARIÈS, Philippe. Ibid., p. 25.

própria morte. Tal aspecto levanta suspeitas por parte de historiadores como Vovelle, com cuja opinião concordamos no questionamento ao fato de a morte ser tão familiar e aceitável¹¹¹.

Quanto aos enterrados *ad sanctos*, visando aos cuidados, às bênçãos ou mesmo à intercessão destes, Agostinho menciona em seu tratado “*Do Cuidado dos Mortos*” que não adiantava muito tal prática. Pra ele, o processo se torna importante uma vez que a própria iniciativa de enterrar pessoas junto aos santos poderia ser percebida como uma intercessão. Essa sim ele julga válida, a intercessão em favor dos mortos.

Já que o sepultamento é, por si mesmo, uma obra religiosa, a escolha do local não poderia ser estranha ao ato religioso. É consolo para os vivos, uma forma de testemunhar sua ternura para com os familiares desaparecidos. Não enxergo, porém, como os mortos podem encontrar aí alguma ajuda, a não ser quando o lugar onde descansam é visitado e são encomendados, pela oração [dos visitantes], à proteção dos santos junto ao Senhor. Contudo, isso pode ser feito ainda quando não é possível sepultá-los em tais lugares santos¹¹².

A idéia de que os fiéis enterrados junto aos santos não possuíam nenhum benefício, de qualquer modo, não trouxe aparentemente impacto à importância e utilização da própria obra de Agostinho, uma vez que a prática de colocar e manter os fiéis junto aos santos permaneceu. Por outro lado, houve repercussões na cristandade, como percebemos na influência de importantes homens dentro da Igreja, como o Papa Gregório o Grande (540-604), que, assim como Agostinho, não via nenhum benefício no enterro dos fiéis junto aos mártires ou aos santos.

Gregório foi responsável pela escrita de vários tratados tentando atingir monges e clérigos de sua época, mostrando que a santidade podia ainda florescer no período em que viveu. Ele escreveu em torno de três livros e no livro IV foge do objetivo das hagiografias e passa a tratar dos fins últimos e do destino da alma depois da morte. No fim deste Gregório interroga-se sobre as visões dos lugares do Além, ele interroga-se, enfim, sobre o benéfico das sepulturas *ad sanctos*, tão procurada por seus contemporâneos: fiel à idéia de Agostinho, considera-a pouco eficaz e mostra-lhe ao mesmo tempo os riscos para os defuntos que não são dignos dela. Antes recomenda orar e oferecer missas pela salvação da alma¹¹³.

¹¹¹ VOVELLE, Michel. A História dos homens no espelho da morte. In BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (eds). **A morte na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1996. p. 14.

¹¹² Santo Agostinho – Cap. IV. In <http://www.presbiteros.com.br/Patristica/Cuidado.htm>

¹¹³ SCHMITT, Jean-Claude. Ibid. p. 48.

Além da divulgação da perspectiva agostiniana, Gregório foi responsável pela propagação de dois relatos que se tornam importantes pra nós. Os ritos funerários permitidos pela Igreja, como o enterrar junto aos santos, interceder pelos mortos e oferecer sufrágios por ele (esmolas, por exemplo) estavam em consonância com as representações sociais da morte em torno desse momento.

Havia também a preocupação quanto ao retorno dos mortos, as aparições, dúvidas que Agostinho tentou responder. Para ele, as aparições de pessoas mortas em sonhos se explicava com tranquilidade. Quando em vigília, Agostinho já não tinha tanta compreensão ou certeza, mas cria na presença dos anjos, que eram responsáveis por essas. O Papa Gregório é responsável pela descrição de dois relatos, que provocam então uma mudança para Igreja.

É aí que o autor insere um relato que diz dever ao bispo Félix de Porto: seu herói é um padre que tinha o costume de ir aos banhos de Tauriana. Regularmente, esse padre era ali servido por um desconhecido, a quem acabou por oferecer, em sinal de gratidão, duas “coroas de oferenda”, pães normalmente destinados ao sacrifício eucarístico. O homem revelou então que era um morto, ex-dono daqueles banhos, que expiava suas faltas no lugar terrestre em que as cometera. Ele recusou as coroas de pão, mas pediu ao padre que as oferecesse a Deus por ele. Depois desapareceu, confirmando assim que era um “espírito” (*spiritus*)¹¹⁴.

Segundo Schmitt, o relato inscreve-se na série das representações dos lugares de expiação anteriormente ao advento do Purgatório propriamente dito. Lembram o lugar de sociabilidade em torno das termas (entram em decadência a partir do século VI), que, graças à água e aos vapores quentes, são considerados como investimentos no imaginário quanto à morte e ao Além¹¹⁵.

Creemos ainda haver uma questão a ser acrescida à visão de Schmitt. Percebemos que houve uma importância dada a essa narrativa “fantasmagórica”, permitindo que ela ocupasse certo espaço na Igreja. Como quem transmitiu o relato é um Papa, ele passa a fazer parte das representações quanto ao Além, não apenas diretamente ao povo, mas também exercendo influência quanto à própria Cúria romana, e de alguma forma, esse passa a ser enxergado como oficial, como verdadeiro, favorecendo a aparição de outras narrativas ao lado dessa.

¹¹⁴ Ibid. p. 48

¹¹⁵ SCHMITT, Jean-Claude. Ibid. p. 48.

1.1.3 Da Vizinhança à Visita Inesperada

Como apresentamos, foi estabelecida uma aproximação entre os mundos dos vivos e dos mortos. Contudo, ainda permanecia nas representações quanto ao Além outra inquietação referente ao defunto: existia uma preocupação de que o morto retornasse. Tal preocupação era uma realidade presente na Antiguidade e Medievo. Lembremos que isso fundou a distância assumida em relação ao local de “depósito” dos mortos. De certa forma, cabia aos próximos acalmarem as almas daqueles que, de alguma maneira, não encontrassem repouso. Os ritos, as missas e orações cumpriam a função social de acalmar o coração dos vivos, mas também, a intenção de enterrar os mortos próximo aos santos servia para que os mortos, participando da santidade dos próprios santos, recebessem benefícios, garantindo assim a felicidade na outra vida e, dessa forma, impedindo o regresso do falecido.

Mesmo com essa iniciativa de enterrar os mortos próximos aos santos, ainda havia possibilidade de aparições. Essas estavam ligadas a uma passagem complicada, ou à responsabilidade familiar ignorada, relacionadas às orações e sufrágios mal feitos para o defunto. De qualquer maneira, para a Igreja havia uma visão de que os mortos e fantasmas eram tão somente aparições diabólicas ou ciladas do diabo. Como citamos anteriormente, a visão de Gregório também teve importância e os fantasmas não desapareceram do Ocidente.

Nos países germânicos e escandinavos, “cristianizados” mais tarde, os textos legislativos previam medidas concretas visando evitar o retorno de certos defuntos, como os criminosos. As sagas da Alta Idade Média, mas também os romances arturianos dos séculos XII e XIII, evocam mortos que retornam para se vingar, para infligir punições, assim como para aconselhar, ensinar, dar presentes¹¹⁶.

Aos poucos os mortos passaram a ser enterrados próximos às casas, dentro das próprias cidades, ou seja, não tão distantes geograficamente, o que causou a convivência entre os dois mundos, vivos e mortos. Tal convivência passou a ser inevitável, os mortos passaram a fazer parte do mundo dos vivos e, com isso, a cumprir um papel social. Schmitt diz que é a aproximação das sepulturas e das casas que sustentava e justificava a preocupação mais intensa que os vivos tinham para com seus defuntos¹¹⁷.

¹¹⁶ LAWERS, Michel. *Ibid.* p. 247.

¹¹⁷ SCHMITT, Jean Claude. *Os vivos e os mortos na sociedade Medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 18.

Os homens santos, Cristo, a Virgem, faziam parte da realidade do Além. Podiam aparecer de modo excepcional, a pessoas também excepcionais, ou que tinham algum desígnio especial. Contudo, havia por parte da sociedade uma preocupação quanto à aparição de defuntos, os chamados fantasmas que mantinham um “pé” no mundo dos vivos.

Os ritos ensinados e mantidos desde a Antiguidade tinham o propósito de levar o morto a descansar em paz. Ocasionalmente ele poderia aparecer. Quando as missas e preces não eram suficientes, por exemplo, ele poderia retornar. Contudo, a aparição não era norma, poderia acontecer. Um exemplo de outra situação era a própria imaginação dos vivos por situações de muita dor, sentindo-se cobrados em relação ao próprio morto e à maneira como se dera sua morte.

Os vivos imaginavam apenas quando não podia cumprir-se plenamente o ritual de separação em relação a eles, quando o esquecimento revelava-se impossível em consequência de uma perturbação do transcurso normal do rito de passagem da morte e dos funerais. Seja porque os próximos sobreviventes (a viúva, o filhos, os irmãos) tenham, por cupidez ou negligência, infringido as regras rituais e privado a alma do defunto do apoio salutar dos sufrágios dos clérigos; seja porque, no dizer dos vivos, o próprio defunto, não tendo cumprido antes de morrer uma penitência completa, reclamasse o apoio dos seus para superar suas provas no Além¹¹⁸.

Essas eram, portanto, as duas razões que permitiam que o morto aparecesse, a primeira causada pela própria família, negligenciando as representações sociais necessárias à passagem. Outra causa seria o caráter súbito da morte, impedindo o próprio moribundo de se preparar adequadamente.

Agostinho já havia se preocupado de forma especial com a questão, a ponto de, ao dialogar com correspondentes e bispos de sua época, definir a ausência de comunicação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Ele se utilizou da parábola do rico e de Lázaro para afirmar a separação entre os dois mundos, e definiu as aparições dos mortos como aparições em sonhos, justificando assim sua idéia, no capítulo X de seu Tratado:

Dizer que tais visões são falsas parece-nos afrontar e contradizer testemunhos escritos de alguns autores cristãos, bem como a íntima convicção que têm as pessoas que testemunharam tais fatos. Eis, portanto, a resposta mais sensata: não é necessário pensar que os falecidos agem na realidade, quando parecem dizer, indicar ou pedir em sonho aquilo que nos é relatado, pois muitas vezes as pessoas vivas também aparecem em sonhos, sem disso terem consciência [...]. Eu estou mais inclinado a crer na mediação dos anjos, que receberiam do alto a permissão ou a Ordem de se

¹¹⁸ SCHMITT, Jean Claude. *Ibid.*, p. 20.

manifestarem em sonhos para indicar os corpos a serem enterrados, sendo que aqueles que viveram nesses corpos tudo ignoram a esse respeito¹¹⁹.

A afirmação mais curiosa é que Agostinho chega a afirmar que não sabe como as aparições ocorrem. Alguns as ignoram, outros tentam até compreendê-las, para Agostinho não são pessoas, mas anjos, rompendo com a visão de que poderia ser um fantasma, considerando a intervenção divina, um enviado de Deus, o mensageiro na essência do significado, anjos que estão cumprindo a vontade divina, uma vez que, no grego, anjo significa mensageiro.

Contudo, relatos de aparições existiam de diversas maneiras. Como já afirmamos, os mortos passaram a cumprir um papel social.

Esses gestos e esses sinais revelam a coesão de uma micro sociedade unida por essa morte e suas conseqüências: ela reúne pessoas bem vivas, outras que estão mortas, outras enfim que não tardarão a morrer¹²⁰.

Há dois relatos onde podemos nos embasar para afirmar que as aparições dos mortos prevaleceram no ambiente cristão. Um deles é onde Agostinho dialoga com Evódio (que considerava as aparições dos mortos verdadeiras), o outro é com Paulino de Nola¹²¹ (que se preocupou com o “cuidado” dos mortos). Portanto, as aparições dentro do cristianismo continuavam acontecendo, e essas possuíam uma ligação com o padrão de sociedade e os anseios dessa.

Os mortos ajudavam a manter o vínculo social dos vivos, vivo. Os costumes funerários levavam a família, ou próximos do morto, a oferecer por ele sufrágios. Os vivos ofereciam sufrágios pelos mortos em três dimensões: orar, celebrar a eucaristia e dar esmola, por intenção dos mortos. Portanto, segundo Schmitt, as aparições não são encaradas como “reais”, mas representam os anseios e desejos dos próprios vivos em relação a suas próprias vidas, em relação aos mortos. Desse modo, os mortos estavam presentes nos sonhos, em visões, e de uma forma ou de outra, faziam parte do mundo dos vivos.

¹¹⁹ Santo Agostinho. Ibid.

¹²⁰ SCHMITT, Jean Claude. Ibid., p. 35.

¹²¹ Evódio foi uma espécie de discípulo de Agostinho. Converteu-se em Milão, depois seguiu seu amigo em Roma e em Tagasta, da qual se tornou um dos primeiros monges, antes de tornar-se bispo de Uzálías, perto de Utica. É no diálogo com Evódio que Agostinho escreve vários documentos doutrinários muito importantes para a Igreja, tal como o de *Liberio arbútrio*. Já Paulino de Nola era bispo de Nola na Campânia, é em resposta a questões ou dúvidas desse que compõe o “*De cura pro mortuis gerenda*”. Cf. SCHMITT, Jean Claude. Ibid., p. 34;36.

Fato importante de ser frisado é que, para a Igreja, essas aparições foram se tornando cada vez mais importantes, pois favoreceram a liturgia dos mortos, o desenvolvimento da piedade, a atração das doações piedosas e o reforço da influência eclesiástica sobre a sociedade, a exemplo do Papa Gregório, que divulgou a visão fantasmagórica do copeiro que servia o bispo Félix de Porto.

De certo modo, isso significa que tais imagens eram importantes e deveriam acontecer. Podendo ser também interpretadas como demoníacas, tais aparições, visões e imagens evoluíam e transformavam-se em importantes aspectos pedagógicos estrategicamente utilizados pela igreja na manutenção de sua influência e cristianização do mundo ocidental.

Em torno dos séculos IV-V, apoiada em Santo Agostinho e nos três gêneros possíveis de visões sobre fantasmas, ligadas às faculdades da alma (“corporais” – ligadas à visão corporal; “espirituais” - ligada a imaginação; “intelectuais” – ligada à razão pura)¹²², temos um momento no qual a Igreja negou as aparições, considerando-as como diabólicas, resquícios do paganismo, ou ainda, frutos das manifestações “mentais”.

Depois de algum tempo, ela própria (consciente ou inconscientemente) começou a apoiar e confirmar tais aparições. Isso fez com que, a partir do século XI, os primeiros relatos autobiográficos de fantasmas comecem a ser registrados, mas é só no século XIII que há uma explosão de fantasmas, e encontramos a partir daí leigos que passaram a ter narrativas falando da presença deles.

Esquemáticamente, pode-se dizer que se encontram entre o século XII e o século XV seis modos distintos e parcialmente sucessivos de figuração dos fantasmas. – o tipo de lázaro: o fantasma é pintado como um ressuscitado; - o tipo de morto pintado como um vivo: não há nenhuma diferença entre o fantasma e o vivo ou os vivos a quem ele aparece; - o tipo de alma: o fantasma toma a forma de um pequeno personagem nu, segundo o modo convencional mais freqüente da figuração das almas; - o tipo do espectro: o fantasma aparece envolto em um sudário diáfano; - o tipo macabro: o fantasma apresenta-se como um cadáver vivo em estado mais ou menos avançado de decomposição; - a invisibilidade: é uma solução-limite da imagem, em uma dependência estreita com relação a um texto¹²³.

Do proposto por Agostinho no século V em relação à visão dos fantasmas, todos ligados à faculdade da alma, para as representações construídas séculos mais tarde, encontramos uma evolução bastante grande dos conceitos relacionados a esses. Entretanto, é, de fato, na literatura monástica - sermões, hagiografias, coletânea de milagres - que relatos de

¹²² Ibid. p. 39.

¹²³ SCHMITT. Jean-Claude. Ibid. p. 229.

fantasmas se multiplicam. Alguns desses textos são denominados *Miracula*, e passaram a ser importantes para a Igreja no sentido da movimentação dos fiéis e da própria crença na intercessão dos santos. Tais relatos se tornam importantes dentro de nossa temática, uma vez que se relacionam com as representações quanto ao Além e à própria intercessão dos santos, que aparecem a seus fiéis não como fantasmas em si, mas como santos. Mas mesmo assumindo um caráter especial, de qualquer modo trata-se de uma aparição de alguém que já se foi, menção inclusive do ocorrido com o santo por nós estudado.

1.2 AS REPRESENTAÇÕES DA MORTE NA COSMOVISÃO MEDIEVAL

Falemos das perspectivas mortuárias em torno do século XIII-XIV. A partir do século XII, uma nova dinâmica espiritual começou a ser vivenciada pela sociedade Medieval, ainda que as práticas anteriores não tivessem sido abandonadas, mas surgiram novas ansiedades, quanto à vivencia religiosa. Naquele momento, a Igreja dominou as imagens e os discursos. O Além também passou a ser dominado por essa.

Não é mais Deus que age como juiz, mas a própria Igreja passou a definir o destino do defunto. Le Goff chama esse momento de “o esvaziamento do Inferno”. Podemos encontrar as imagens macabras, o horrendo diante da morte, o próprio medo usado para conduzir o fiel à “salvação”, no qual percebemos a invenção do Purgatório. Com a presença do Purgatório, práticas que já eram recorrentes pela cultura popular foram oficializadas pela Igreja. Com isso, houve um desvio do Inferno e poucos arderiam eternamente. Desse momento em diante, a salvação podia ser adquirida, mesmo em nome dos mortos, o que já ocorria anteriormente, mas doravante de maneira “oficial” através dos rituais estabelecidos pela Igreja, fato importante sobre o qual trataremos a seguir.

A morte no período Medieval tinha uma perspectiva própria àquele momento histórico. Assim, quando pensamos nesse tema, encontramos um assunto que foi muito explorado pela Igreja. A intenção desta era provocar a reação do fiel, através das narrativas e sermões, ou ainda pelas iconografias sobre esse tema. No sentido de atrair pessoas, mostrava-lhes o caminho da salvação, em oposição ao medo do Inferno e do demônio. Havia uma projeção em relação ao Além, uma interferência, ou melhor, uma

presença deste na vida quotidiana, no dia-a-dia das pessoas. Portanto, o que podemos observar é uma circularidade cultural. A cultura popular e folclorizada, aproveitada pela Igreja¹²⁴.

Portanto, essas imagens construídas a respeito da morte eram estrategicamente usadas com a intenção de exortar e dirigir os fiéis à salvação. A Igreja conduzia o fiel a se ver diante da fugacidade dos prazeres do tempo terreno, a ser impactado pela possibilidade do Inferno e conseqüentemente a abandonar seu “mau caminho”, encontrando a salvação no seio da Igreja:

O tema da morte e suas conseqüências (os sofrimentos da alma dos pecadores, o detalhamento da desintegração do corpo, que aos nossos olhos modernos parece bastante incômodo) é bastante recorrente [...], pretendendo exortar os homens à penitência por meio da reflexão sobre a morte¹²⁵.

O cotidiano Medieval respira a escatologia¹²⁶. O Além é uma dimensão imediata da vida nesse mundo, diz Le Goff¹²⁷. Uma das explicações para isso se dá pelo fato de que, desde o começo, o Cristianismo é marcado por uma perspectiva escatológica. A morte e ressurreição de Cristo geram uma expectativa quanto à vida no Além de maneira positiva, em oposição ao Diabo e os poderes infernais, que a marcam de forma negativa. Do lado positivo encontramos:

A morte não será a última e definitiva palavra sobre a humanidade. Ela foi vencida por Cristo. Ele conheceu e viveu a morte em tudo o que ela tem de ameaçador, de tenebroso, em todo o que ela representa de angústia, de dor, de desespero, de perdição, da experiência da impotência humana. Mais do que qualquer outro, Cristo, um inocente, conheceu uma morte de solidão total, de sofrimentos corporais indizíveis, de humilhação e de derrota completa. Não lhe foi poupado nada daquilo que a morte representa como aniquilamento da existência humana. Mas Cristo deu à morte sua verdade e seu sentido mais profundo. Passando pela morte, Jesus Cristo mudou-lhe o sentido: a morte, que era o sinal do pecado ou a manifestação da revolta

¹²⁴ A cultura folclórica está ligada a cultura popular, ligada ao ambiente rural, a cultura camponesa que pressionou a partir dos séculos V-VI a cultura clerical. Como a cultura camponesa está mais distante da intelectualidade, está mais vulnerável a cultura primitiva reinante. Cf. LE GOFF, Jacques. *Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia*. In **Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Lisboa: Estampa, 1993.

¹²⁵ VISALLI, Angelita Marques. *Ibid.*, p. 111.

¹²⁶ LE GOFF, Jacques. *Além. Dicionário Temático do Ocidente Medieval / coordenação Jacques Le Goff e Jean-Claude Schimidt: coordenador da tradução Hilário Franco Júnior*. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 21.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 22.

contra Deus, tornou-se a expressão da total entrega ao Pai no amor, dando, dessa forma, um novo sentido a toda existência humana¹²⁸.

Quanto ao lado negativo, as representações da morte constituíram-se em imagens horrendas, ou, conforme nomeou o termo, na mais clássica expressão utilizada no período (que chega a nossos dias), “macabras” das forças infernais, do Demônio à espreita para levar a alma à perdição. Essas representações, de acordo com Delumeau, buscavam provocar a reação desejada, ou seja, a conversão, através de uma estratégia que era a do medo.

Jean Delumeau acompanhou o processo de desenvolvimento dessa especialização do “macabro” que se manifesta por imagens aterradoras que chegam a expor corpos putrefados em meio às comuns cenas de sofrimento e pavor diante da morte, ou do que advém da morte, sejam por intermédio dos textos escritos por intelectuais da Igreja defendendo a “rejeição pelo mundo”, dos sermões destinados a pregação ou das iconografias expostas nas igrejas e iluminuras¹²⁹.

A disseminação dessas imagens através da literatura, iconografia, sermões etc., ocorreu num crescente, acompanhando o crescimento da atividade pastoral, tendo como apogeu os séculos seguintes. Apesar de essa visão se espalhar pelo Medievo, e o medo estar presente, esse ocupou, de fato, um espaço ainda maior na modernidade, como é demonstrado por Ginzburg, analisando o caso específico de acusação de bruxaria pelo santo ofício em Módena, durante o século XVI. Ele destaca que o santo ofício a partir desse momento, acusou, perseguiu e matou muito mais do que em séculos anteriores¹³⁰.

Também da autoria de Ginzburg, um outro exemplo de acusação e condenação que podemos lembrar está proposto em “*O queijo e os vermes*”, onde se apresenta a história de Menochio¹³¹. Ele era um moleiro, foi inquirido pelo tribunal do Santo Ofício, por sua visão cristã influenciada pelo Alcorão e pela Reforma, mas não interessa de fato o que ele leu, e sim a maneira como leu, como construiu sua forma de pensar. Menochio, como um moleiro, tinha contato com várias pessoas, afinal o moinho era um local de relações comerciais, um local de encontros onde ele podia facilmente propagar seus pensamentos, o que de certo o complicou.

¹²⁸ AZEVEDO, Josimar. A morte em tempos de Apocalipses. In **Estudos Bíblicos: A Morte na Bíblia**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. 1998. p. 66

¹²⁹ VISALLI, Marques. Ibid. p. 111.

¹³⁰ GINZBURG, Carlo. **Mitos emblemas e sinais. Morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 15-39.

¹³¹ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Ele tinha uma maneira especial, diferente de pensar, tinha curiosidade, fascínio pelo saber, e isso o levava a questionar coisas que eram dogmas. A eucaristia, o batismo, a figura de Deus, tudo isso era visto de uma forma diferente do que a Igreja pregava. O moleiro pensava em Deus como um bom velho e em Cristo como um belo jovem, a alma como um grande osso cravado no peito, e o Além era um lindo campo verde, para onde se iria caso a pessoa se comportasse bem. Menochio foi condenado à morte, sob o poder do papa Clemente VIII.

Ginzburg é apenas um dos autores que enfatiza essa questão, quanto a ser a Modernidade, não o Medieval, o momento quando houve uma grande proliferação do medo e do horror quanto às coisas concernentes ao “outro lado”¹³². Por um lado, estavam as representações que fundamentavam o medo, e do outro estava também a própria Igreja que contribuiu na perseguição e caça aos hereges nesse momento, contribuindo para o seu aumento.

Com essa dimensão do Além como quase parte da vida, a morte Medieval, a exemplo do que pensavam os cristãos na Antiguidade, não é fim, mas é passagem. E isso gera uma expectativa quanto ao estilo de vida do próprio indivíduo, que zela por sua espiritualidade praticamente durante toda sua vida, praticando as boas obras, orações e penitências para alcançar sua salvação.

Essa, assim, não é considerada somente como momento de extinção da vida (do corpo); compreende ainda uma concepção carregada de complexidade, pois para o que vem em seguida à morte deve o cristão se preparar por toda a vida. A morte possibilita a reflexão que pode modificar as atitudes dos fiéis e garantir-lhes a felicidade eterna. Não é fim¹³³.

Uma das maneiras de se preparar para a morte, além das atitudes *in vita*, todas concernentes à espiritualidade do período (orações, assistir às missas, indulgências, penitência), era, também, a preparação do testamento. O testamento desempenhara um papel importante no processo de transição. Era como se ele contribuísse no processo de tranquilizar os vivos, parentes e conhecidos do defunto, como no caso de testamentos feitos no contexto da disseminação da peste negra. Ao mesmo tempo, servia para tranquilizar o moribundo que preparava os detalhes de seu passamento, expressando seus desejos e idéias para os últimos momentos.

¹³² GINZBURG, Carlo. Op. cit. p. 15.

¹³³ VISALLI, Angelita M. Ibid. p. 19.

A peste, responsável pela morte de milhares de pessoas na Idade Média, no século XIV, é destacada aqui porque ela impedia o testamento. Nesse tipo de documentação ela foi pouco mencionada. Por isso, o problema não era a peste em si, ou o horror à epidemia, mas a perturbação trazida por ela em relação à passagem, afinal, o processo de morte repentina impedia a escrita do testamento, ceifava a pessoa sem dar-lhe a oportunidade do preparo, fator importante nas representações sociais do período. O testamento e a situação como fiel eram importantes nesse processo para a morte. Por isso, Chiffolleau considera que o medo dessa passagem sem preparação e sem rito é maior que o próprio medo do juízo final¹³⁴.

Como a Igreja deu vazão, motivando os ritos em torno da morte, tais rituais tornaram-se imprescindíveis. O “morrer só” se tornou um problema. Havia um pavor, um medo presente de morrer sozinho. A morte solitária aterrorisava, o rito não era mais opção de fé, mas determinação cultural, representação social apoiada pela Igreja. Ginzburg apresenta o conceito de que não é o ato da morte, mas sim o ato social que determina a morte em si¹³⁵. Por isso, percebemos: nessa crise diante da morte, entre a morte esperada e a morte epidêmica, estão as representações práticas e os ritos – jogo essencial do imaginário e do inconsciente¹³⁶, determinante para a sociedade do período para o “bom” andamento da maneira de morrer.

Relacionado à nossa pesquisa, o próprio São Francisco deixa o seu testamento, repleto de orientações para seus discípulos. O seu Testamento se transformou num direcionamento moral e espiritual àqueles que faziam parte da Ordem. Foi utilizado em discussões referentes à própria forma quanto a vivenciar a pobreza, defendida pelos “espirituais”, partido do qual falaremos adiante. O próprio Testamento de São Francisco é uma demonstração dessa prática. No caso deste, teve tempo e condições de preparar sua morte, o que trabalharemos em tempo oportuno.

1.2.1 O “Outro” Lado da Morte

Falamos da morte como aquela que ronda, causando medo e até pavor. Contudo, a imagem dela na Medievalidade possui, também, um aspecto positivamente

¹³⁴ CHIFFOLEAU, Jacques. O que faz a morte mudar na Região de Avinhão no fim da Idade Média. In BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (eds). **A morte na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1996. p. 127.

¹³⁵ GINZBURG, Carlo. **Olhos de Madeira. Nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. P. 88.

¹³⁶ Ibid. p. 129.

construído, principalmente quando se refere à morte de cavaleiros, reis e santos. Nessa direção encontramos um caráter tipológico, ou seja, a morte construída de forma a manter a memória, assim como os grandes feitos da vida que, com força, paciência e devoção até o último momento, suportou o desafio de morrer dignamente, a exemplo do herói El Cid, e o próprio santo que estudamos.

Além desse primeiro aspecto, da morte que trazia o medo, um outro também interessante é o da morte esperada e, portanto, preparada, principalmente quando se referia a grandes personagens (a mesma categoria de pessoas especiais na tipificação da morte acima), tais como reis, cavaleiros e também santos¹³⁷. Desse modo, uma perspectiva apresentada quanto à morte na sociedade Medieval é que essa também é acolhida como amiga, é tida como companheira, chegando a ser exaltada.

Isto porque, no mundo Medieval a morte pode ser apresentada pelas fontes com tal naturalidade e mesmo teatralidade que chegou a ser identificada por Ariès como “a morte domada”. Nesta, o indivíduo sempre recebe a notícia de que irá morrer¹³⁸, e prepara-se para esse momento, que é representado de maneira solene, ritual e simbólica pelos relatos da época. Sabendo que iria morrer, o personagem tem a oportunidade de se preparar para o encontro com a morte, fazendo que este fosse, então, pedagógico, exemplar e em certo sentido, até positivo.

No caso de São Francisco, encontramos um modelo que segue essa representação quanto a sua morte. Contudo, a visão é discutida, principalmente por Vovelle, que não vê a possibilidade de um encontro tão tranquilo em relação à morte.

As narrativas a respeito de Francisco de Assis fazem que acreditemos nesse modelo exemplar de morte, segundo o qual a idéia de Ariès seria a mais próxima. Possivelmente, seu maior equívoco esteja em acreditar nessa tranquilidade diante da morte. A maneira de São Francisco encará-la foi tranquila, serena, repleta de paz e ao mesmo tempo voltada para a transmissão de valores e a transferência de todo um legado deixado para seus discípulos. No terceiro capítulo, voltaremos a falar desse tipo de morte, colocado aqui como o outro lado, ou seja, o lado positivo da mesma¹³⁹.

¹³⁷ ARIÈS, Philippe. Ibid. Pp. 17-18.

¹³⁸ Ibid. p. 17.

¹³⁹ “Convidava ao louvor todas as criaturas ao louvor de Deus (cf. Lc 18,43) e através das palavras que outrora compusera, ele próprio as exortava ao amor de Deus. Exortava ao louvor até a própria morte, terrível e odiosa para todos, e indo alegre ao encontro dela (cf. Jz 19,3), convidava-a à sua hospitalidade”; disse: “Bem-vinda, minha irmã morte!” Vida Segunda, 217, p. 436.

Teoricamente, Vovelle se posiciona de forma a perceber a morte como histórica. Essa sua crítica está posta em relação a Ariès, que percebe a morte de maneira anacrônica. A visão da morte como histórica nos auxiliará, portanto, a compreender melhor a representação do passamento de São Francisco nas transformações apresentadas por alguns documentos¹⁴⁰.

Na direção de Ariès, encontramos Chiffolleau, no que se refere à preparação para a morte. Este, tratando da questão a respeito das mudanças de percepção quanto à morte na região de Avinhão, considerou que a peste não foi uma questão determinante e transformadora. Havia uma necessidade de se preparar para a morte, ou de antecipar-se a esta. Uma das maneiras de se fazer isso é, como já mencionamos, a escrita do Testamento¹⁴¹.

Por isso, encontramos nos romances, laudas e na própria iconografia do período registros desse tipo de morte, vista de forma natural e até almejada por alguns dos “grandes” personagens. Contudo, era trágico quando a morte ocorria de forma repentina, provocada pela peste ou por algum acidente, por exemplo, sem o devido preparo, sem o arrependimento. Desse modo, tanto a preparação para se morrer foi algo determinante no período, como também os rituais em torno desse momento. Aos poucos, lentamente houve um processo em que surgiram especialistas em torno da morte e dos rituais que a acompanhavam. Esses especialistas foram primeiramente, como vimos, os monges, que foram os responsáveis durante séculos por esse cuidado quanto aos defuntos.

Entre os séculos VIII e IX, durante o período Carolíngio, por todo o Ocidente estava difundido o culto cristão dos mortos. Isso provocou transformações em torno da liturgia dos mortos. Essas celebrações acabaram sendo institucionalizadas, e parecem ligadas à evolução das práticas penitenciais, também importadas para o continente pelos monges irlandeses¹⁴².

Os religiosos ocupavam um lugar intermediário entre o mundo dos vivos e dos mortos. Especialistas dos sufrágios pelos mortos, eles se viram encarregados de distribuir aos pobres as esmolas que os fundadores destinavam à remissão dos pecados. Uma verdadeira associação de fiéis se colocava à disposição para rezar em favor dos defuntos e esses rituais unificavam todos os cristãos, tanto vivos quanto mortos. O desenvolvimento dessas associações em torno dos sécs. XI e XII fez com que construíssem a memória dos mortos.

¹⁴⁰ VOVELLE, Michel. Ibid. p. 16.

¹⁴¹ CHIFFOLEAU, Jacques. Ibid. p. 120.

¹⁴² LAWERS, Michel. Ibid. p. 248.

Essas associações possuíam a força social de unir a cristandade, promovendo o nome de famílias e de personagens dentro de seus rituais fúnebres. Doações de terras e monetárias conduzem a memória do defunto a ser lembrada, inclusive quanto às suas últimas vontades em vida. Num primeiro momento, temos o mosteiro, sobre o qual Le Goff afirmou ter se tornado o lugar intermediário entre o Céu e a Terra. As próprias visões celestiais, narradas pelos religiosos, privilegiavam o mosteiro¹⁴³. Aos poucos surgiram essas fraternidades leigas que passaram a exercer o cuidado dos mortos:

As fraternidades uniam as comunidades religiosas entre si e multiplicavam as redes de associações espirituais que cobriam o Ocidente. Imaginada pelos monges de Cluny, em torno de 1030, a instituição de um dia de comemoração especial para todos os fiéis defuntos, o 2 de novembro, constitui uma etapa importante no longo processo de “espiritualização” do culto dos mortos. [...] Graças à nova festa, mais nenhum defunto escaparia, pelo menos na teoria, do controle da Igreja¹⁴⁴.

Com os vínculos sociais estabelecidos, a data de celebração para todos os defuntos, o culto dos mortos participava dessa forma da reprodução de poderes senhoriais. A aristocracia, principalmente, em relação ao clero, numa descrição mais precisa, leigos e clérigos estavam dessa forma protegidos, numa certa paz social, unificados por esses ritos.

Mas os monges foram, passo a passo, substituídos por um grupo mais específico que, de fato, se especializou em realizar os rituais em torno da morte. Vivendo da morte, os mendicantes se especializaram nela e nos ritos em torno dela assumindo a responsabilidade sobre os aspectos sociais que circundam o momento da partida.

Desse modo, os monges-padres, os que ocupavam o lugar de cuidar do culto dos defuntos, devido aos novos anseios sociais e novas práticas espirituais, repartiram o serviço quanto aos defuntos com essa nova leva de especialistas em torno da morte, que viam nela e nos ritos funerários um dos aspectos principais de vivência da própria fé, ocupando essa posição quanto à preocupação e ao cuidado dos mortos, em função da sua relação com os mendicantes, sobre os quais falaremos a seguir.

¹⁴³ LE GOFF, Jacques. Além. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval** / coordenação Jacques Le Goff e Jean-Claude Schimidt: coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 27.

¹⁴⁴ LAWERS, Michel. Ibid. p. 253.

1.2.2 A Importância do Movimento Mendicante

As transformações em toda a sociedade no século XII contemplavam também o anseio daqueles que sustentavam a Igreja com seus dízimos e presença corpórea nas missas. Mas houve, por parte dos chamados leigos, um anseio de maior participação na esfera da Igreja.

O processo de urbanização, promovido pelas imensas massas provindas das distantes e isoladas regiões campestres do Ocidente, promoveram a movimentação dos centros urbanos que se manifestaram em relação à fé, no sentido de uma maior participação ligada à Igreja. Assim, surge o movimento mendicante, em consonância com esse anseio dos leigos em uma participação maior do que apenas assistir as missas e cumprir as abstinências orientadas pela Igreja. Uma massa insatisfeita provocou uma verdadeira transformação na forma de vivenciar a fé, culminando no desenvolvimento das ordens mendicantes¹⁴⁵.

Diferentemente dos monges, que tinham os mosteiros longe das cidades, cercados por muros altos, mantendo o conceito de separação do mundo, os mendicantes desenvolveram sua prática de vida espiritual junto às cidades, indo ao encontro dos homens para evangelizá-los. Testemunhavam o ideal de pobreza para todos, pedindo esmolas e vivendo daquilo que ganhavam, tudo isso junto aos centros urbanos.

Com relação à morte, os mendicantes se tornam os grandes propagadores dessa e suas imagens, tanto positivas, em alguns casos, como na utilização do medo em outros. Os pregadores mendicantes foram responsáveis inclusive por envolver os leigos, com esse referencial de morte:

A exploração exacerbada da imagem da morte, das cenas de agonia, a ênfase sobre o julgamento final (individual ou coletivo) e os sofrimentos infernais faria parte de uma teologia que, a partir dos mosteiros, estendeu-se progressivamente para os leigos, tendo nos mendicantes seus intermediários¹⁴⁶.

O movimento mendicante no qual o franciscanismo se enquadra desenvolveu-se muito, tendo na imagem da morte um importante referencial para suas

¹⁴⁵ VAUCHEZ, André. *Ibid.* p. 34.

¹⁴⁶ VISALLI, Angelita M. **Cantando até que a morte nos salve: estudo sobre laudas italianas dos séculos XIII e XIV**. Tese. São Paulo, Universidade de São Paulo, maio/2004, p. 110.

pregações, direcionamento da prática espiritual e, enfim, o desenvolvimento de costumes e ritos em torno da morte.

Assim, Lawers menciona o papel importante desempenhado pelos mendicantes quanto aos ritos mortuários. Os sufrágios passaram a ser uma das principais fontes de renda dos mendicantes. Isso significa dizer que os leigos ocuparam o lugar dos clérigos que exerciam tal função, levando a sociedade, através da diversidade de grupos e associações, à prática e ao desenvolvimento quanto ao tratamento para com os mortos¹⁴⁷.

As confrarias, as fraternidades, as ordens foram ambientes nos quais se desenvolveram perspectivas importantes para a espiritualidade do momento. A partir do século XII até a Modernidade, o sentimento que havia de vida passageira, de furtividade do tempo e o apego à vida preencheram os corações medievais em relação à própria morte de si.

O homem do fim da Idade Média tinha uma consciência bastante acentuada de que era um morto em suspensão condicional, de que essa era curta e de que a morte, sempre presente em seu âmago, despedaçava suas ambições e envenenava seus prazeres. Esse homem tinha uma paixão pela vida que hoje nos custa compreender, talvez porque nossa vida tenha se tornado mais longa: “é preciso deixar casa e pomares e jardins”¹⁴⁸.

Essa idéia da vida passageira conduzia a uma preocupação quanto ao momento de morrer. Não se podia morrer de qualquer maneira, uma vez que a vida no Além dependia de como se viveu, mas principalmente de como se morreu. Por isso a literatura produzida dentro desses grupos sociais (associações e fraternidades) revela essa ansiedade quanto à escorregadia e passageira vida¹⁴⁹.

Os temas macabros, distribuídos e espalhados, respirados pela própria sociedade Medieval, encontrados nas laudas, iconografias e sermões, fazem parte desse amor à vida, e ao mesmo tempo temor e preparação para o juízo final. Desse modo, percebemos a aproximação que houve entre três categorias de representações mentais: as da morte, as do reconhecimento por parte de cada indivíduo de sua própria biografia e as do apego apaixonado às coisas e aos seres possuídos durante a vida¹⁵⁰.

O padrão de pobreza como norma moral à santidade direcionou os indivíduos para morrerem abraçando esse sentimento, seguindo o exemplo de Cristo. A Igreja combatia a usura, em oposição à mobilidade social e econômica vivida no momento, quando a

¹⁴⁷ LAWERS, Michel. Ibid. p. 258.

¹⁴⁸ ARIÈS, Philippe. Ibid. p. 35.

¹⁴⁹ VISALLI, Angelita M. Ibid. p. 110.

¹⁵⁰ ARIÈS, Philippe. Loc. cit.

morte do usurário se torna um exemplo aos fiéis. O modelo deve ser daquele que vive e morre junto à pobreza, garantindo assim a salvação.

Assim, a morte do usurário serve como um modelo a não ser seguido, sua figura é um exemplo social de repúdio e de maior contravenção, demonstrado inclusive na iconografia do período. Temos como exemplo a pintura “A morte do Usurário e do Mendigo” de Gautier de Coincy (1177-1236), obra de arte que expressa a inversão de papéis entre aquele que viveu miseravelmente, ocupando lugar de honra no momento da morte, enquanto o rico usurário assume um triste fim¹⁵¹. O usurário foi utilizado como um exemplo de como não se deve viver, para toda a sociedade. Contudo, esses aspectos parece que se diluem ao longo do século XIV, chegando ao século XV uma postura de apego ao que se possui.

Portanto, nos séculos XII-XV percebemos uma mudança de concepção quanto à forma de se preparar para a morte: da pobreza como determinante para a salvação, da negação ao mundo, do abster-se dos prazeres do mundo, onde a própria usura foi combatida pela Igreja (pelo menos em aspectos teológicos uma vez que ela mesma possuía bens e terras), para, no fim da Idade Média, ser registrado um apego à vida e aos bens deste mundo. As mudanças registradas pela historiografia quanto à morte apontam para um sentido de lamento ao se abandonar o mundo.

No fim da Idade Média, o Purgatório foi negado pela Reforma Protestante, considerado um conceito de manipulação e exploração por parte da Igreja. Os cristãos da era moderna passaram a ter mais medo da morte, do que do Inferno¹⁵². A modernidade surge na crise, no luto e na melancolia. Tendo como berço esses moldes é que nascem o homem, a religião e a racionalidade moderna¹⁵³. Mas antes da modernidade, fiquemos um pouco mais nos sécs. XIII-XIV, período no qual disseminaram-se e chegam aos nossos dias as fontes franciscanas sobre as quais nos ateremos nesse momento.

¹⁵¹ COINCY, Gautier de (1177-1236). A Vida e os milagres de Notre-Dame. França (c. 1260-1270). In VORONOVA, Tamara e STERLIGOV, Andréi. **Manuscritos do Iluminismo Ocidental século VIII-XVI. Biblioteca Nacional de San-Petersburgo - Rússia**. England/Russie: Edits. D'Art Aurora/Parkstone, 1996, p. 69. Nossa tradução

¹⁵² LE GOFF, Jacques. Além. Dicionário Temático do Ocidente Medieval / coordenação Jacques Le Goff e Jean-Claude Schimidt: coordenador da tradução Hilário Franco Júnior. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 33.

¹⁵³ CHIFFOLEAU, Jacques. Ibid. p. 130.

2 APRESENTAÇÃO E DISCUSSÃO DAS FONTES FRANCISCANAS

Já ressaltamos os séculos XIII e XIV como nosso recorte temporal. Isso se deve porque percebemos esses séculos como o período de maior produção das fontes franciscanas, reflexo do próprio alcance da espiritualidade e das vivências religiosas que influenciavam a Igreja, bem como toda a sociedade desde o século anterior.

O santo manifesta-se por virtudes e milagres. Daí o interesse por milagres, quer tenham ou não ocorrido¹⁵⁴. Justifica-se, por isso, o fato de encontrarmos a divulgação de tantos acontecimentos em torno de figuras denominadas de santos desde a Antiguidade, passando pelo período Medieval, presentes também em nossos dias, inclusive em nossa própria pátria. No Brasil, encontramos como exemplo o fenômeno do primeiro santo brasileiro, que por uma coincidência foi também um frei, chamado Galvão (também franciscano). Por isso, quanto aos milagres, não importa se tenham ou não ocorrido. De qualquer modo, há um interesse bastante intenso por esses, pois é através dos sinais que se justifica ou torna-se santo. O próprio santo brasileiro operava milagres através de pequenas balas de papel¹⁵⁵.

Em relação ao santo por nós estudado e aos documentos que o apresentam, estes possuem características próprias que requerem observação metodológica. Justificamos que essa definição torna-se mais necessária para esclarecimento da diferença de um documento usado em relação a outros indivíduos que não os santos. Embora a hagiografia se torne uma biografia na opinião de muitos estudiosos, ela ainda possui uma classificação própria, constituindo um outro gênero literário, justamente por se tratar de personagens considerados santos. Por isso, afirmamos que muitas das fontes e dos escritos relacionados à vida dos santos de modo geral não são biografias propriamente ditas.

São um gênero literário específico. Aliás, essas são distintas das biografias, tornando-se importante diferenciá-las para uma melhor compreensão quanto à análise dos documentos de nosso próprio personagem. Isto porque muitas fontes que falam a respeito de

¹⁵⁴ SOUZA, Cleonice Aparecida; BERNARDI, frei Orlando; KIRCHNER, Renato. Francisco de Assis visto a partir da Legenda Maior de São Boaventura. In MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). **São Francisco e as Fontes Franciscanas**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: IFAN, 2007. p. 149.

¹⁵⁵ Frei Galvão confeccionava pílulas de papel que eram tidas como miraculosas, onde escrevia nelas uma frase em latim do Ofício de Nossa Senhora: *Post partum Virgo Inviolata permansisti: Dei Genitrix intercede pro nobis*, que poderia ser traduzida assim: "Depois do parto, Ó Virgem, permanecesse intacta: Mãe de Deus intercedei por nós!" Pílulas que até hoje são confeccionadas e oferecidas pelo Mosteiro da Imaculada Conceição, dentre outros lugares. Para saber mais: http://www.saofreigalvao.com/w3c_novena.asp.

São Francisco podem ser classificadas com mais precisão dentro deste gênero literário – a hagiografia.

O termo hagiografia vem do grego *hagios* que significa “santo”. Portanto, fontes hagiográficas são fontes escritas para celebrar a santidade. As características desse gênero literário são: em primeiro lugar, a finalidade que é promover a edificação do leitor e não a apresentação da verdade histórica no sentido moderno do termo; em segundo lugar, a forma que é da reiteração dos episódios de santidade, os *topoi* [...] ele viveu as mesmas experiências de outros santos [...]; a terceira e última característica é a multiplicação de milagres, porque o verdadeiro protagonista das hagiografias não é o santo, mas Deus, que se revela na história dos homens através daquele santo¹⁵⁶.

Essa definição do que é a hagiografia nos auxilia no debate existente entre as fontes¹⁵⁷. O conteúdo de cada narrativa hagiográfica, referindo-se aos fatos em torno da vida do santo, do seu cotidiano, ocorre de maneira indireta, ou seja, algumas fontes estão rodeadas de uma esfera angelical, baseada na fé, e demonstram como foram construídas algumas narrativas sobre São Francisco, influenciadas por essa arquitetura de uma imagem santificada.

O próprio termo “hagiografia” não estava presente na Idade Média, foi um conceito forjado em torno do século XVIII pelos pensadores empenhados em compreender racionalmente os fenômenos em torno da representação da santidade nos séculos anteriores, considerados, em certa medida, irracionais. Uma outra definição de hagiografia esclarece também como funciona esse gênero literário, como ele se desdobra em vários outros nomes:

O conceito de hagiografia se refere a uma gama variada e multiforme de materiais relacionados com a vida dos santos. Dessa feita, “*hagiografia*” diz respeito a composições, que em sua origem, possuíam nomes diferentes: *vita*, *legenda*, *flores* ou *specula sanctorum*, entre outros. A diversidade de nomes indica a natureza variada das obras santorais: oralidade, escritura, prosa, poesia, epopéia, encenação. O *corpus* hagiográfico possui, assim, forma múltipla e mista cujas especificidades, quando prescindidas, inviabilizam e reduzem o alcance das interpretações desse material¹⁵⁸.

¹⁵⁶ BARTOLI, Marco. Ibid. p. 51.

¹⁵⁷ Esse debate, como já mencionado em outros momentos do texto trata-se da denominada *Questão Franciscana*. É uma discussão interna a franciscanística, e será abordada no decorrer desse capítulo.

¹⁵⁸ PEREIRA, André Luis. A historiografia franciscana frente aos pressupostos teóricos da “Medievalística” contemporânea. Esboço de leitura comparativa dos franciscanólogos. In MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). **São Francisco e as Fontes Franciscanas**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: IFAN, 2007. p. 188.

Embora caminhem em certa medida de mãos dadas e em certa medida se contrastem com a hagiografia, encontramos as biografias. As biografias estão mais próximas da nossa realidade contemporânea, até temporalmente mais próximas, uma vez que são mais utilizadas. Ouvimos falar muito mais de biografias do que hagiografias. A diferença é singela. Por isso, percebemos as biografias como um gênero próprio, com características diferentes dos escritos voltados aos “*hagios*”. Sendo assim, as biografias, como textos, possuem também características próprias mais conhecidas e, talvez, preferidas diante do universo literário. Fazemos também menção dessas, para assim diferenciarmos do conjunto de documentos por nós abordado, que são hagiografias propriamente ditas, e estabeleceremos suas diferenças quanto às biografias.

A diferença entre biografia e hagiografia está exatamente no enfoque, nos elementos que cada uma privilegia e apresenta como relevantes. A biografia descreve a vida de um personagem dentro de seu contexto histórico, ocupa-se com seu desenvolvimento humano e mostra a interação dele com toda uma rede de relações¹⁵⁹.

Diante dessa discussão entre hagiografia e biografia, encontramos a perspectiva de Miccoli¹⁶⁰. Destacamos sua opinião quanto à primeira, auxiliando-nos para esclarecer melhor essa discussão e também reforçando o valor histórico quanto às hagiografias:

A hagiografia Medieval, não seria apenas um livro edificante, mas uma espécie de „historiografia“. Segundo essa premissa, todo aquele que tivesse contato com uma legenda, a entenderia como „história“; aqui o termo „história“ equivale ao sentido de „veracidade“. Ou seja, a relação do hagiógrafo como leitor seria mediada por uma narrativa cujo intuito seria retratar a verdade. [...] Para Miccoli, existe uma equivalência entre o gênero hagiográfico e o biográfico, o que em si já é problemático. Entretanto, convém ressaltar aqui, que consoante à sua concepção de história, a saga franciscana poderia ser „reconstruída“ utilizando-se um método interpretativo que fosse capaz de retirar da narração legendária os „fatos históricos, portanto, verídicos“¹⁶¹.

As representações em torno de São Francisco tornaram-se fluidas como um rio. Esse é um dos personagens em torno do qual mais se escreveu. Por mais que haja uma preocupação apresentada por Miccoli em encontrar o „Francisco Histórico“ (preocupação esta

¹⁵⁹ TEIXEIRA, Celso Márcio. Ibid. p. 14.

¹⁶⁰ MICCOLI, Giovanni. **Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã**. Petrópolis: FFB, 2004. p. 203-278.

¹⁶¹ PEREIRA, André Luis. Ibid. p. 185.

latente também em outros estudiosos sobre franciscanismo), precisamos manter a diferenciação entre hagiografia e biografia para que se mantenha claro que tipo de texto foi utilizado.

Da mesma maneira como Manselli se utilizou do método exegético, mormente aplicado aos textos bíblicos para compreender as fontes, podemos nos utilizar da mesma estratégia e alcançar assim uma coerência entre as descrições nos textos hagiográficos deixados para nós por aqueles que cercaram bem de perto (a exemplo de Celano) ou mais distante (a exemplo de Boaventura) o santo Francisco. Assim como Manselli, temos também outras biografias modernas, como Sabatier, que abre o início das biografias modernas sobre o santo, e posteriormente outros, como o já citado Manselli e Jacques Le Goff.

Esclarecidas as diferenças e aproximações entre hagiografia e biografia, partamos para a apresentação das fontes franciscanas. A historiografia sobre franciscanismo divide-as, de uma maneira clássica, em dois grupos: “oficiais” e “não oficiais”, como nos apresenta Sabatier. Sendo assim, no primeiro grupo estão: “*A Vida Primeira*” (1228-29) e a “*Vida Segunda*” (1246), juntamente com o “*Tratado dos Milagres*” (1246) de Tomás de Celano, enquanto da autoria de São Boaventura encontramos “*A Legenda Maior*” e a “*Legenda Menor*” (1263).

Tanto Tomás de Celano quanto São Boaventura são biógrafos oficiais. Celano escreve por ordem pontifícia em vista do processo de canonização; e Boaventura escreve como ministro-geral para superar contrastes entre os frades, para responder aos espirituais e para transformar São Francisco num santo como tantos outros, apresentando-o como um taumaturgo e não como humano¹⁶².

No segundo grupo, de fontes “não oficiais”, estão presentes: a “*Legenda dos Três Companheiros*” (1246), o “*Anônimo Perusino*” (1262-70), a “*Legenda Perusina*” (1311), e também “*O Espelho da Perfeição*”(1318) e “*Os Fioretti*”(século XIV).

Apenas para esclarecermos, Raoul Manselli concorda com a proposta de Sabatier, estabelecendo outra distinção além dessa divisão “oficial” e “não oficial”. Ele leva em conta esses critérios, mas acresce alguns pontos importantes que definem com mais precisão também essa divisão.

Manselli aplica uma distinção objetiva e lógica para classificar as legendas e coleções de dados existentes sobre a vida de São Francisco, dividindo-as em

¹⁶² SABATIER, Paul. Vida de São Francisco. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 16.

escritos oficiais e não oficiais. A diferença entre uns e outros se baseia sobre o seguinte critério: *as legendas ou compilações oficiais* foram escritas por encomenda; para sua redação os hagiógrafos se servem de suas próprias recordações e observações de relatos orais de testos presenciais e de material escrito colocados a disposição desses. Nas fontes não oficiais trata-se mais ou menos de material de primeira mão, que pode ter por trás uma tradição mais curta ou mais longa, mas que, todavia, não tinha sido elaborada ou estruturada em sentido estrito¹⁶³.

Embora essa divisão seja por nós considerada, até mesmo para facilitar a apresentação e o diálogo com as fontes, não há nenhuma divisão no sentido de um juízo de valor dos respectivos textos. Embora a Igreja tenha dado mais valor aos textos oficiais, surge a *Questão Franciscana* (século XIX), que propôs justamente o debate sobre uma primazia das fontes, debate este estabelecido dentro do próprio movimento franciscano ou entre franciscanólogos, sobre o qual nos referiremos mais à frente.

Considerando outra proposta, há também uma maneira diferente, além do critério “oficial” e “não oficial”, de classificarmos os documentos franciscanos. Estabelecendo-se a ligação envolvendo a tradição de cada autor, consideramos a divisão das hagiografias de Francisco de Assis em 3 grupos: o celanense, o bonaventuriano e o “leonino”¹⁶⁴. Dessa maneira, estaremos trabalhando com essas duas propostas de classificação, crendo que uma não exclui nem compromete a outra, uma vez que ambas, com sua forma de enquadrar os documentos, estão em conformidade e aproximação, e não em contradição.

Cada um dos textos biográficos está em conexão com os aspectos socioculturais concernentes ao momento próprio de sua composição. Isto significa que as transformações que vão sendo observadas em pontos mais visíveis, ou em pequenos detalhes, são reflexos daquilo que estava acontecendo no interior da Ordem. Tentaremos, ao longo deste capítulo, demonstrar alguns desses pontos, pois acreditamos que eles marcaram não apenas a vida, mas também a morte do Santo.

Nesse processo de construção da história franciscana se encontra Tomás de Celano. Esse nasceu em Celano (por isso seu nome), pequena cidade dos Abruzos situada junto ao lago de Fucino, a uns 32 km de Áquila. Não se sabe em que ano nasceu, aliás, as

¹⁶³ GRAU, Engelbert. (OFM). Tomás de Celano Sua vida e Obra. In **Selecciones de Franciscanismo**. Revista Cuatrimestral Vol. XXII – mayo – agosto, 1993, N° 65. p. 196. Tradução nossa.

¹⁶⁴ SOUZA, Cleonice Aparecida; BERNARDI, frei Orlando; KIRCHNER, Renato. Ibid. p. 147.

informações sobre ele são muito escassas. Entrou para a recém organizada Ordem dos Frades Menores depois que São Francisco regressou da Espanha, em torno de 1216¹⁶⁵.

O próprio Celano se define como um homem letrado. Baseados em suas obras, podemos mesmo perceber isso, além de um talento extraordinário e uma excelente formação intelectual. Há especulações que dizem que ele poderia fazer parte da nobreza, mas não há respostas satisfatórias para concluirmos isso¹⁶⁶.

Sob a autoria de Celano encontramos três obras consideradas muito importantes para o franciscanismo: *Vida Primeira*, *Vida Segunda* e também o *Tratado dos Milagres*.

As três obras redigidas por Tomás de Celano figuram no conjunto dos escritos hagiográficos sobre São Francisco, entre as fontes mais importantes para conhecer a história do Santo de Assis, a história da primitiva fraternidade franciscana e o desenvolvimento da fraternidade desde sua origem, a conversão a uma Ordem de implantação universal. Esse reconhecimento ainda que relativamente recente, é praticamente indiscutível hoje¹⁶⁷.

Percebemos a denominada *Vita Prima* ou *Vida Primeira* como uma narrativa sobre a vida do santo escrita por Frei Tomás de Celano, que a compôs com base em testemunhos de frades que conviveram com o santo, documentos usados na sua canonização e seus próprios conhecimentos. A legenda foi encomendada pelo papa Gregório IX, devido ao processo de canonização de São Francisco. Sobre ela, Merlo diz:

A Legenda ou *Vita beati Francisci* de Tomás de Celano, é conhecida por sua importância como *Vita Prima*. Escrita no fim de 1228 e início de 1229. Possui conhecimento limitado da infância e juventude do autor. Ainda permanecendo nela os traços da cultura cavaleiresca e cortês. [...] Celano escolhe o caminho da narração coerente com a tradição da narrativa da santidade, na qual se vê claramente uma marca fabulista e imaginária¹⁶⁸.

Essa característica “cavaleiresca”, ou ainda “fabulista”, é perceptível durante as narrativas e relatos sobre os grandes feitos descritos pelo hagiógrafo, que busca salientar e valorizar o santo descrito, sendo essa uma das características da própria literatura Medieval, voltada para o “maravilhoso”. Um exemplo é a viagem realizada à Síria, onde

¹⁶⁵ Vida Primeira, 56-57, p. 236.

¹⁶⁶ GRAU, Engelbert. Ibid. p. 197.

¹⁶⁷ Ibid. p. 198.

¹⁶⁸ MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco: história dos Frades menores e do franciscanismo até início do século XVI**. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 25.

buscava o martírio e foi preso pelos correligionários de um Sultão. Após açoites e torturas, São Francisco foi acolhido como um convidado e conseguiu impressionar pela rejeição aos presentes e riquezas oferecidos a ele. Conseguiu tocar o coração daquele homem, mostrando-se diferente de todos os outros homens¹⁶⁹.

Nesta direção, a *Vida Primeira* do Bem-Aventurado Francisco, de Tomás de Celano, representa uma obra de destaque no panorama da literatura hagiográfica latina, apresentando três novidades mais importantes: “a conversão, os estigmas e o papel do papa”¹⁷⁰. A conversão era o momento em que se deixava o mundo, a antiga vida e partia-se para um estilo de vida “transformado”. No caso dos monges, entrava-se para o mosteiro separando-se do “mundo”. Apesar de o convento representar a mediação entre a terra e o céu, São Francisco não se isolou, exerceu seu ministério junto à cidade, junto às pessoas no dia-a-dia.

A conversão é apresentada por Tomás de Celano como um processo que dura algum tempo porque não era muito fácil explicar a mudança da vida de Francisco. Tomás foi o primeiro que tentou narrar tudo isso. Daí que, na Legenda, a conversão é apresentada como um processo que dura algum tempo e acontece através de algumas passagens: partindo da educação mundana do jovem Francisco (*Vida Primeira*, 1,2), veio depois a doença (*Vida Primeira*, 3), durante a qual ele começou a pensar algo de novo *coepit intra se alia solito cogitare*, segue-se a experiência da guerra com o sonho de uma casa cheia de armas (*Vida Primeira*, 4) a perseguição do próprio pai (*Vida Primeira*, 9) a descoberta do Pai celeste numa gruta (*Vida Primeira*, 10) e, por fim, o julgamento perante o bispo (*Vida Primeira*, 13-15)¹⁷¹.

Algo que destacamos no processo de conversão de Francisco é a ausência do papel da Igreja, que só esteve presente no final, quando o bispo o cobriu. Foi um processo independente, um caminho seguido ou aprendido sozinho, como se o próprio Deus o ensinasse. Ele teve oportunidade de preparar seu Testamento, seguindo o padrão que apresentamos no capítulo anterior, e mencionou (no nº 14): “ninguém me mostrava o que deveria fazer”. Detalhe importante também de ser colocado é a idéia da conversão para o santo. Afinal, normalmente o santo nasce assim. São Francisco se converte, converte-se e torna-se santo.

Assim, a novidade dos estigmas vem apenas para reforçar esse caráter de santidade, dar ainda mais legitimidade a ele como santo. Esses são recebidos como um selo de

¹⁶⁹ *Vida Primeira*, 57., p. 237.

¹⁷⁰ BARTOLI, Marco. *Ibid.*, p. 58.

¹⁷¹ Já apresentamos na introdução a conversão mais detalhada de São Francisco.

santificação. A exemplo de Cristo no Getsêmani, São Francisco recebe as marcas como um mártir em vida no monte Alverne¹⁷².

Os estigmas são o momento em que São Francisco se conforma ao crucificado. Na “economia” da Legenda, esse é um momento muito importante, porque, assim, Francisco não é apresentado como um santo qualquer, mas como um santo especial, um santo que não pode ser comparado aos outros santos. Os estigmas são um sinal de martírio¹⁷³.

Os estigmas são um tema importante dentro dos estudos sobre franciscanismo. Percebemos que Celano o menciona apenas no fim de seu primeiro documento¹⁷⁴, mas, de qualquer maneira, esse seria um dos pontos que reforçaria e confirmaria sua santidade. Celano dá grande importância aos estigmas, sobre os quais, anteriormente, Frei Elias havia falado numa carta enviada a todos os frades. Mas Celano é o primeiro a construir todo um relato sobre eles¹⁷⁵. Voltaremos a falar dos estigmas adiante.

O último aspecto inovador que deve ser considerado é a relação com o papa.

A canonização de Francisco é apresentada pela Vida, de Tomás de Celano como um momento forte de afirmação da *plenitudo potestatis* do papa. Em meio às dificuldades que o papa enfrentava naquele momento o imperador Frederico II, em meio a grandes incertezas políticas, a canonização de Francisco reafirmou o poder do papa sobre toda a “cristandade”¹⁷⁶.

O papa “reafirma” seu poder “reconquistando” seu respeito e autoridade em toda a cristandade, ao mesmo passo que a canonização de São Francisco oficializa e reconhece a santidade de alguém que já era considerado santo, ao menos pelo povo. É isso que os documentos franciscanos deixam transparecer. A exemplo da exortação de frei Elias, quando São Francisco estava prestes a morrer, e ele mencionou que não deveria manifestar tanta alegria, frisando a consideração do povo por ele como santo.

Caríssimo irmão: sinto-me muito consolado e edificado por toda a alegria que manifestas a teus companheiros na tua enfermidade. Mas embora as pessoas dessa cidade **te venerem como santo**, elas crêem firmemente que por causa dessa tua doença incurável, hás de morrer em breve¹⁷⁷. Grifo nosso

¹⁷² Vida Primeira, 94, p. 262.

¹⁷³ BARTOLI, Marco. Op. Cit. p. 59.

¹⁷⁴ Vida Primeira. Loc. cit.

¹⁷⁵ BARTOLI, Marco. Ibid., p. 59

¹⁷⁶ Ibid. p. 60.

¹⁷⁷ Espelho da Perfeição, 121. p. 1113.

Sobre a figura desse papa destacamos ainda que ele foi protetor da Ordem enquanto Cardeal, e além disso amigo de São Francisco de Assis, o que, de certa maneira, influenciou a representação construída a respeito deste.

Encontramos, ainda, na obra, idéias sobre as ambições pessoais e sociais de um Francisco que se inspira nos valores da cortesia e da prodigalidade, com o desejo de enobrecer-se. Insatisfeito com tal possibilidade, assumiria um novo serviço, engajando-se em uma milícia maior¹⁷⁸. A obra *Vida Primeira* não possui muito conhecimento sobre a infância e juventude do autor, mas apresenta descrições importantes sobre a morte e a “glorificação” de Francisco, apresentando importantes detalhes para nosso trabalho.

Outra fonte composta pelo mesmo autor é a *Vida Segunda*, composta em duas partes. Embora não haja concordância entre os pensadores, Merlo nos propõe um direcionamento quanto à escrita da *Vida Segunda*. A primeira parte da obra atendeu ao pedido do Frei Crescêncio de Iesi. Este foi ministro geral e, no Capítulo de 1244 em Gênova, solicitou o recolhimento por escrito de tradições, conhecimentos de fatos e relatos sobre São Francisco. Essa é uma data importante, pois do Capítulo de Gênova em 1244 e da solicitação do Ministro Geral, surgiram a “*Vida Segunda*”, o “*Tratado dos Milagres*”, bem como a tão importante “*Legenda dos Três Companheiros*”.

A *Vida Segunda* pode ser percebida como uma obra de caráter mais coletivo, pois Celano estava rodeado de companheiros que o ajudaram, Isso não é assumido, mas é uma dedução de pensadores, a exemplo de Bartoli. Os discípulos, tão lembrados na *Vida Primeira*, ficaram relegados ao último plano¹⁷⁹. Segundo Sabatier, a composição data de 1246 ou 1247. A segunda parte estava envolvida pelas disputas políticas entre os espirituais e os conventuais¹⁸⁰ já presentes na ordem, frisando em cada ato a importância da pobreza, pobreza essa que foi vista também no estilo de escrita da obra, destacada como uma espécie de catálogo¹⁸¹.

Em sua forma atual por nós conhecida, o *Memoriale* apresenta-se dividido em dois livros, duas partes. A primeira, mais curta, do capítulo 1 até o

¹⁷⁸ MERLO, Grado Giovanni. Ibid. p. 25.

¹⁷⁹ Antes de falar de sua estrutura, é preciso dizer que só existem dois manuscritos que conservam o texto completo e, na edição dos padres de Quaracchi, no décimo tomo das *Analecta Franciscana* eles foram unificados, mas provavelmente, eles representam duas versões da mesma obra. Por isso, até agora, os especialistas ainda não chegaram a um acordo sobre a história da redação da obra. Cf. SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p. 69.

¹⁸⁰ “Os espirituais” foram um partido dentro da ordem que defendiam a pobreza extrema, tal qual Francisco havia ensinado em sua “Regra” e em seu “Testamento”. Para saber mais há a obra: FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Perspectiva/ FAPESP/Edusp, 1995.

¹⁸¹ SABATIER, Paul. Ibid., pg. 70.

capítulo 25, segue uma ordem cronológica e refaz alguns pontos da Vida I. A segunda parte, do capítulo 26 até o capítulo 224, apresenta uma coleta bastante variada de episódios inéditos, que vão apresentando as virtudes, os desejos, os ditos e os feitos do santo, com o objetivo de mostrar aos frades como deveriam viver¹⁸².

Há algumas novidades na obra, tais como a posição em relação ao encontro com os leprosos, que não aparece na *Vida Primeira*, enquanto na *Vida Segunda*, o evento aparece no início do processo de conversão, tal como no Testamento, que apresenta o encontro com os leprosos em primeiro lugar¹⁸³. Outra novidade na *Vida Segunda* é a experiência mística diante do crucifixo, enquanto visitava a Igrejinha de São Damião. Tal relato surgiu quase em meados do século XIII, possivelmente anunciado por Santa Clara. Francisco não gostava de comentar sobre suas experiências com ninguém, e possivelmente tenha declarado a Clara, que guardou o segredo até os anos 40 do século XIII, e em razão de sua ligação com a Ordem, revelou essa história¹⁸⁴.

No período em que a *Vida Segunda* foi escrito, os problemas existentes no seio da ordem começavam a aumentar, como as questões relacionadas à pobreza e ao estilo de vida adotado inicialmente pelos primeiros frades, e que estava em transição. Os primeiros frades possuíam casas que eram choupanas, utensílios simples, seguindo o exemplo de pobreza, diferentemente da época em que os próprios estudos se tornaram importantes conduzindo a ordem a um processo de clericalização. Foi o que, para Desbonnets, aconteceu, fazendo-a sair da intuição e se tornar uma instituição servindo a Igreja. Por isso, São Francisco foi apresentado nessa hagiografia como um exemplo de santidade, um modelo de vida para todos os frades, inclusive para tentar direcionar esses problemas.

Tomás de Celano pôde servir-se do imenso material que chegou como resposta à decisão do capítulo de Gênova: um material que foi reelaborado em caráter pedagógico-disciplinar para oferecer aos frades uma espécie de guia capaz de fazer superar as incertezas do presente através da exemplaridade da *vida* de São Francisco.¹⁸⁵

A idéia da *Vida Segunda* é transmitir um conhecimento “exato” da vida e da “intenção” de Francisco, por causa dos problemas presentes na ordem. A hagiografia não conseguiu agradar todos os frades, pois não transmitia a “glória” de Francisco, havendo a

¹⁸² BARTOLI, Marco. Ibid. p. 63.

¹⁸³ *Vida Segunda*, 9, p. 306; Testamento, 1, p. 188.

¹⁸⁴ BARTOLI, Marco. Op. Cit. p. 66.

¹⁸⁵ MERLO, Grado Giovanni. Ibid. p. 111.

necessidade de ser escrito um outro documento. Esse foi denominado de o “*Tratado dos Milagres*”. Surgiu também a partir do Capítulo geral de Gênova, sendo o objetivo dessas narrativas perpetuar a glória de Francisco pela narração dos milagres.

Segundo comentários dos hagiógrafos, São Francisco não cessava de operar milagres, e faltava uma obra que pudesse exaltar isso. Também de autoria de Tomás de Celano, foi escrito a pedido de João de Parma, novo Ministro Geral da Ordem, que solicitou a redação do documento, que era tão esperado. A contrariedade com que escreve a obra foi ressaltada por Desbonnet. É importante ressaltar que “somente, a insistência dos irmãos e a autoridade dos superiores o levou a decidir escrever”¹⁸⁶.

Pode-se dizer que a obra é uma coleção de relatos construída sistematicamente em torno dos milagres do santo de Assis¹⁸⁷. Assim, o *Tratado Dos Milagres* se divide em dezenove capítulos e compreende milagres e sucessos extraordinários ocorridos por intercessão do santo durante sua vida e depois de sua morte. O texto torna-se uma verdadeira continuação do capítulo onde aparece o relato sobre a estigmatização, que não somente descreve o milagre, mas também relaciona-o ao mistério da Cruz de Cristo, que é o mistério mais profundo na vida do santo. Os capítulos III-V e VII-XVIII descrevem, por último, todos os milagres realizados por São Francisco em vida e depois de sua morte, sendo que a imensa maioria deles ocorreu na Itália. Sobre a questão de alguns milagres e da própria estigmatização, voltaremos a tratá-los com mais detalhes adiante.

A base de documentos e textos para a escrita do *Tratado Dos Milagres* é mais facilmente definida do que outros escritos. Uma considerável parte dos milagres já foram registrados na *Vida Primeira*. Outra parte destes também se encontra na *Vida Segunda*. Um conjunto de outros milagres estava registrado no catálogo do processo de canonização, lidos publicamente, portanto, durante a cerimônia dirigida pelo papa Gregório IX em 1228. Outros documentos, sobre os quais Celano pôde estudá-los, foram também usados na composição de o *Tratado dos Milagres*.

Por último, existia junto à tumba de São Francisco a redação de um catálogo dos milagres ali ocorridos, redação que Celano pôde examinar. Registrado em o *Tratado dos Milagres* está um conjunto de milagres que partem da ressurreição de uma mulher que havia morrido e que, pela intercessão de São Francisco, volta pedindo para se confessar e, após isso ocorrer, morre novamente. Há milagres como desastres que são evitados em nome de São Francisco, como o caso do menino que engoliu um alfinete de prata, trancando-lhe a garganta

¹⁸⁶ DESBONNETS, Théophile. Ibid. p. 156.

¹⁸⁷ GRAU, Engelbert. Ibid. p. 215.

e o levando à morte. O pai, mãe e amigos invocaram os méritos de São Francisco e o menino voltou, bendizendo o nome de São Francisco junto com todos¹⁸⁸. O próprio hagiógrafo citou também testemunhas a respeito desses milagres¹⁸⁹. Tanto fontes escritas, como também relatos orais foram registrados. Todo esse material foi editado para oferecer o Tratado dos Milagres.

Os problemas político-espirituais dentro da Ordem já vinham sendo registrados há algum tempo. Havia problemas políticos bem intensos. Inclusive, uma das expectativas de Tomás de Celano era contribuir para que essas dificuldades se diluíssem. Por isso, a perspectiva transmitida pelo *Tratado Dos Milagres* está envolta por essas disputas. Os problemas não eram pequenos, uma vez que a própria Ordem também se espalhava, não apenas pela Europa, mas por quase o mundo todo, a ponto de, em 1239, haver uma estimativa de que a Ordem possuía cerca de 30.000 mil frades.

Duas tendências que existiam já, embora em grau menor, nos tempos de Francisco, manifestavam-se na Ordem: alguns, conscientes das necessidades da Igreja, organizavam-se em toda a Europa, a fim de estarem à altura de responder aos apelos da hierarquia, enquanto que outros, nostálgicos dos primeiros tempos da Ordem, reprovavam a evolução que estavam testemunhando: ora é sobretudo, desses últimos que Celano se fazia o eco¹⁹⁰.

O *Tratado dos Milagres* surge em um momento no qual esses partidos Conventuais e Espirituais estavam solidificados dentro da ordem. Não foram poucos os problemas que surgiram a partir da disputa entre esses dois grupos, que representavam anseios diferentes quanto à forma de vivenciar o carisma franciscano. Assim, Tomás de Celano enganara-se acreditando que as diferenças seriam resolvidas através das obras escritas por ele (*Vida Segunda* e o próprio *Tratado dos Milagres*).

Do outro lado, o ministro geral João de Parma, santo homem, respeitado por todos, fiel apoio dos companheiros da primeira hora e de seus discípulos, era tido como favorável às doutrinas de Joaquim de Fiore, que o Papa acaba de condenar: por causa disso, foi levado a pedir demissão e um certo descrédito caiu sobre os empreendimentos que ele havia encorajado.¹⁹¹

Com a demissão de João de Parma (1257), pediram-lhe que indicasse outro Ministro Geral, e assim assumiu o cargo alguém indicado pelo próprio João de Parma. É

¹⁸⁸ Tratado dos Milagres, 40; 55

¹⁸⁹ Tratado dos Milagres 7 e 49

¹⁹⁰ DESBONNETS, Théophile. Ibid. p. 156

¹⁹¹ Ibid. p. 156

dessa maneira que entra na história do franciscanismo um importante Ministro Geral e hagiógrafo, considerado por alguns como um dos reformadores da ordem e, até mesmo, um segundo fundador por outros, que é São Boaventura de Bagnoregio.

Esse era professor de teologia em Paris, compunha a elite pensante da época. Merlo afirma que era um personagem importante, uma espécie de ícone de seu tempo:

Um indivíduo de grande personalidade e cultura era colocado no governo da Ordem. Entrou para a Ordem dos Menores em 1243, depois de sete anos de formação acadêmica na Universidade de Paris, onde assistiu às aulas de Alexandre de Hales (que também se fez Frade menor na segunda metade do século XIII)¹⁹².

Como tal, construiu sua *Legenda (Legenda Maior)* com base em relatos de freis que conheceram a vida de Francisco, mas também utilizou de sua própria perspectiva e interesse para moldar a visão que não apenas sua época mas também a posteridade deveria ter do santo italiano.

Ele não pertencia à primeira geração dos menores nem vivenciara o modo de viver o ideal evangélico desses primeiros frades. “Entrara na Ordem por volta de 1243, quando os estudos começaram a ganhar importância e os primeiros conventos de alvenaria foram tomando o lugar das humildes choupanas dos primeiros tempos”¹⁹³.

Essa afirmação do momento em que Boaventura se converte ao franciscanismo é um dado importante, pois já é uma demonstração das transformações dentro da própria ordem: o estudo sendo valorizado, ao lado da substituição do ideal de pobreza extrema por uma forma mais branda e menos radical.

A própria Ordem, devido ao seu alcance e espaço ocupado dentro da sociedade, justificava sua postura, posicionando-se de maneira a facilitar o “encaixe” de pessoas como o próprio Boaventura dentro do movimento. Esse é apenas um exemplo dentro de centenas, por que não milhares, que aderiram ao ideal franciscano, já mais amalgamado aos ideais citadinos.

Nos principais decênios do século XIII, a ordem servia a Igreja. Havia uma relação de “Utilidade”, um conceito eclesiológico central no pensamento dos frades menores que justifica a razão de existência da própria ordem.

¹⁹² MERLO, Grado Giovanni. *Ibid.* p. 117.

¹⁹³ SOUZA, Cleonice Aparecida; BERNARDI, frei Orlando; KIRCHNER, Renato. *Ibid.* p. 148.

A *utilidade* da Ordem minorítica, que é providencial e útil para as tarefas carismáticas da “Igreja de Deus”, traduz-se institucionalmente em dimensões eclesiais e, conseqüentemente, eclesiais e eclesiológicas; isso plena harmonia dos Frades menores com a ordem da cristandade, que tem como cabeça o papado¹⁹⁴.

O próprio São Francisco havia assumido um compromisso de obediência diante do papa Inocêncio. Transmitiu isso em seus ensinamentos também e deixou esse legado a seus sucessores.

Portanto tendo sido concedida essas coisas, o bem-aventurado Francisco rendeu graças a Deus e, pondo-se de joelhos, prometeu humilde e devotamente ao senhor papa obediência e reverência. Os demais irmãos prometeram semelhantemente ao bem-aventurado Francisco obediência e reverência, segundo o precedido do senhor papa¹⁹⁵.

Isto fez que a Ordem ocupasse espaços dentro da Igreja antes mesmo impensados, como o quadro de inquisidores (em torno de 1250). Embora isso tivesse acontecido além dos Alpes, e tal posição não envolvesse a Ordem em si, mas indivíduos, tal posição foi também considerada um desvio, principalmente diante do grupo dos Espirituais. Esse foi mais um fator dentro da escala de transformações relacionadas aos menores.

Justificam-se, portanto, essas nomeações, ao considerarmos como a maior expressão da religiosidade do período a religiosidade mendicante. Esses eram corretos e grandes combatentes das heresias. Por isso, tornarem-se inquisidores não foi apenas receber autoridade, ou um benefício simplesmente, mas significava também assumir como os melhores para aquele tipo de serviço. Com isso, tornaram-se combatentes contra os desvios da fé. Afinal, eles, como representantes da fé genuína, podiam se tornar os melhores inquisidores.

Os Pregadores (dominicanos) cuidavam da Lombardia e o Reino da Sicília, enquanto que a Itália central e oriental ficaram sob a responsabilidade dos Menores. Em torno de 1258, os favores da Sé Apostólica, através de Alexandre IV, permitiam que os Ministros Gerais e Provinciais substituíssem inquisidores pertencentes à Ordem, mesmo que a Sé apostólica os tivessem nomeado. “A entrega do cargo inquisitorial à Ordem dos Menores fecha o círculo da compatibilidade do “franciscanismo” com a grande construção do poder pontifício”¹⁹⁶.

¹⁹⁴ MERLO, Grado Giovanni. Op. Cit. p. 127.

¹⁹⁵ Legenda dos Três Companheiros, 52, p. 824-835.

¹⁹⁶ MERLO, Grado Giovanni. Ibid. p. 127.

Quando esses cargos foram assumidos, e os menores se tornaram inquisidores, os próprios frades já estavam alcançando outras esferas de autoridade dentro das camadas hierárquicas da Igreja. Essa inserção dos mendicantes iniciou em 1241, com a eleição de Frei Leão de Perego como Arcebispo de Milão, e foi reforçada pela posição assumida por Boaventura de Bagnoregio como Cardeal em 1273, sob o auspício de Gregório X.

Substituindo Frei Boaventura à frente da Ordem dos menores, assumiu como Ministro Geral Frei Jerônimo de Ascoli, eleito em Lion em maio de 1274. Esse foi nomeado Cardeal, com o título de Santa Prudencia, por Nicolau III, e chegou ao pontificado. “Em 1288, Frei Jerônimo de Ascoli foi eleito Pontífice com o nome de Nicolau IV. Se por diversas vezes Frei Francisco se chamara “servus”, em 1288, finalmente, um Menor podia proclamar-se, como pontífice, “servus servorum Dei”¹⁹⁷.

Foi diante dessas transformações que Boaventura escreveu seus textos, em um momento em que a Ordem se tornou importante dentro da Igreja, ou pessoas importantes passaram a fazer parte da Ordem, conseqüentemente alterando sua caminhada “tradicional”. Em relação ao destaque eclesiástico, havia franciscanos presentes nos maiores cargos dentro das escalas hierárquicas da Igreja, tais como bispos e cardeais. Quanto à infraestrutura, como já afirmamos, as choupanas foram trocadas por prédios de alvenaria.

Em termos políticos, havia pelo menos dois grupos que se confrontavam, desde os tempos de Celano. Enquanto o grupo dos espirituais insistia na posição radical quanto à pobreza, julgando-se fiéis seguidores de São Francisco e seu carisma, por sua vez, havia o grupo dos conventuais (ou clericais) que dominavam o movimento¹⁹⁸. A respeito dessas transformações, percebemos o próprio Boaventura justificá-las teologicamente, pois ele possuía uma visão espiritual a respeito da ordem franciscana e da maneira como essas mudanças estavam ocorrendo:

Não te impressiones que, no início, os frades foram simples e iletrados. Isso até deve confirmar em ti fé na Ordem. Confesso diante de Deus que foi sobretudo isso que me fez amar a vida do bem-aventurado Francisco; é que ela é semelhante ao início e à perfeição da Igreja, que começou primeiramente com simples pescadores e depois progrediu até doutores famosíssimos e valorosíssimos; a mesma coisa poderá vê-la na religião do bem-aventurado Francisco, para que Deus mostre que ela não foi fundada

¹⁹⁷ Ibid. p. 128.

¹⁹⁸ A expressão “carisma” é utilizada a fim de manifestar o ideal franciscano original. Seria a essência do movimento, que mobilizou e ainda mobiliza, uma complexa gama de fraternidades, todas se inspirando em torno do santo.

pela prudência dos homens, mas de Cristo; e já que as obras de Cristo jamais acabam, mas progridem, vê-se que essa obra é divina pelo fato de que também homens sábios não se furtaram a adaptar-se à companhia de homens simples¹⁹⁹.

As transformações ocorridas no interior da Ordem não eram aprovadas e admitidas com tranquilidade. Boaventura constrói “teorias” que servem de apoio e direcionamento, visando manter a unidade da Ordem.

O novo Ministro Geral assumiu o generalato em 1257 (no Capítulo Geral de Parma). Diante de várias dificuldades (a questão da pobreza, dos estudos e livros²⁰⁰ e do joaquimismo), Boaventura centraliza decisões, visando à unidade e à paz da Ordem. Contudo, dentro das próprias “ordenanças” de Boaventura, destaca-se a ausência dos ensinamentos, carisma e exemplo do santo fundador. Nos documentos de São Boaventura, pouco se menciona São Francisco.

Por isso, Desbonnets afirma que a *Legenda Maior* é uma magnífica síntese da vida espiritual; no entanto revela-se como sendo operação perfeitamente bem sucedida do embalsamamento de um morto que se procura impedir que interfira na vida real²⁰¹.

Em 1263, reuniu-se um Capítulo Geral da ordem em Pisa, aprovando as duas legendas escritas por Boaventura. Estas ficaram conhecidas como *Legenda Maior* e *Legenda Menor*, nomes mais conhecidos.

Essa quarta hagiografia, apresentada em 1263, a *Legenda Maior* também traz uma linha muito parecida com a *Vida Primeira*, contudo parece mais direcionada pelas questões políticas que já estavam em plena discussão, norteando a ordem, questões estas que na época de Celano ainda estavam se iniciando.

A figura de São Francisco construído e apresentado pela *Legenda Maior* é um “São Francisco literário e hagiograficamente construído”. Seguindo linhas e modelos escolhidos e impostos pelo Geral e por aqueles que apoiavam a interpretação bonaventuriana. É um São Francisco útil à Ordem e interpretado em chave teológico-espiritual. Ele é “*vir-hierarchicus*”, que completou a gradual ascensão para a perfeição evangélica²⁰².

¹⁹⁹ MERLO, Grado Giovanni. Ibid. p. 120.

²⁰⁰ Para esclarecer o “leigo”, quando falamos de Idade Média, nos referimos a um momento em que os artigos eram manufaturados, e isso inclui os livros, que eram “fabricados” manualmente, por isso muito caros. Portanto, os livros eram tido como artigos de luxo, confrontando assim com o espírito de pobreza assumido pela ordem.

²⁰¹ DESBONNETS, Théophile. Ibid. p. 140.

²⁰² Ibid., p. 120.

A preocupação da *Legenda Maior*, não apenas de Boaventura em si, mas da maioria do movimento, estava voltada para os favores e atenção junto à cúria, aspectos bem diferentes do anseio do fundador. Os frades não eram mais meros mendicantes, haviam de alguma maneira se inserido nos próprios interesses do clero secular, disputavam com esses os mesmos serviços litúrgicos, tais como já citamos: o cuidado dos mortos, uma das principais rendas dos conventos mendicantes.

Entretanto, frisamos as dificuldades internas de manter a coerência com o ideal de um homem que deixou um legado baseado na pobreza elevada como ideal de fé, para se sentir mais perto de Deus, aspecto que seu movimento, através de personagens como Boaventura, quis esquecer. Talvez não por um desejo disso, mas talvez por uma necessidade dos tempos em que estavam vivendo dentro da Ordem e não mais fraternidade. Merlo afirma, sobre a situação em que se encontrava a Ordem em torno de 1290:

Parece, pois, que a vida da Ordem segue um duplo caminho: num, procura-se definir em que consiste a *pobreza* e como é possível vivê-la sem contrariar a inspiração franciscana e as prescrições da Regra; no outro, a Ordem desenvolve, reforçando-se, a própria ação pastoral, que é inevitavelmente também ação social e política (em relação ao nível dos destinatários de tal ação), além de fonte de entradas econômicas²⁰³.

Esta era a situação política e econômica em que se encontravam os frades, uma vez que eles tiveram acesso a bens e conseguiram montar uma estrutura patrimonial que se justificava como propriedades coletivas e de uso dentro e para a própria Ordem.

Bem próxima da *Legenda Maior* (no que se refere ao conteúdo, autor e datação) está a *Legenda Menor*, uma obra que foi escrita para a divulgação do Movimento Franciscano. Seria uma espécie de seleção de eventos, mais importantes, composta de forma mais resumida, de maneira a facilitar sua utilização no ofício litúrgico²⁰⁴. É um verdadeiro resumo da *Legenda Maior*, Desbonnet, sobre as duas Legendas, ainda frisa a maneira como um grande teólogo pode trazer à luz a significação mística da evolução de um santo.

Devido ao desenvolvimento da fraternidade, sua oficialização e serviço à Igreja, as diversas vozes que falavam a respeito do Santo deveriam ser uniformizadas, evitando maiores desgastes, disputas e mesmo heresias. Com isso, em 1266, houve uma proposta (segundo alguns estudiosos feita pelo próprio Boaventura) de serem destruídos todos os outros documentos a respeito de São Francisco de Assis, devendo permanecer apenas as

²⁰³ MERLO, Grado Giovanni. Ibid. p. 162.

²⁰⁴ Id. Ibid. p. 32.

legendas escritas por ele (*Legenda Maior e Legenda Menor*), que supostamente apresentam a “vida oficial” do fundador do franciscanismo. Embora a decisão tenha sido cumprida, os documentos sobreviveram escondidos, chegando aos nossos dias, principalmente a exemplo dos beneditinos.

Para Paul Sabatier, praticamente o primeiro historiador moderno do franciscanismo - responsável por uma das biografias clássicas de São Francisco, uma das primeiras reabrindo o debate sobre o santo a partir do século XIX - pesava a desconfiança sobre as obras de Celano e Boaventura, pois essas não apresentavam “a vida autêntica” de São Francisco, mas uma perspectiva mais próxima à visão do papado, por isso o apreço aos documentos escritos pelos “espirituais”, uma vez que esses estavam em melhor condição para apresentar os anseios daquilo que São Francisco pretendia para a ordem.

A idealização existente em torno da imagem do santo, as representações em torno desse, apresentadas pelas hagiografias, de certa maneira privilegiavam mais a vida do santo mesmo. Um exemplo disso é *A Vida Primeira*, que não possui informações sobre a infância de Francisco, a própria juventude é limitada à proximidade da conversão. A exigência positivista, o fato concreto analisado, levou pesquisadores como Sabatier a pensar no São Francisco por trás da hagiografia, ou melhor, presente nessas, mas sem a leveza da idealização.

De qualquer modo, não cremos que conscientemente qualquer um dos frades abraçasse interesses diferentes daquele proposto por São Francisco. O que precisamos compreender é que a fraternidade que se tornou ordem possui uma transformação que acompanhou os anseios de uma sociedade que passava por profundas mudanças, desde o século anterior (século XII). Ao mesmo tempo, o nível cultural diferente (doutores da universidade), pronto para interpretar a pobreza como algo “relativo”, também contribuiu para essas diferentes nuances, ou ainda perspectivas, tão equidistantes de um mesmo personagem.

Partamos para uma análise do outro grupo de fontes. O grupo identificado tradicionalmente como “não oficial” está repleto da influência dos “Espirituais”. Nesse segundo grupo, dos documentos não oficiais, temos: a “*Legenda dos Três Companheiros*”, o “*Anônimo Perusino*”, a “*Legenda Perusina*”, também “*O Espelho da Perfeição*” e “*Os Fioretti*”. Analisemos o primeiro texto, que é “*A Legenda dos Três Companheiros*”.

No ano de 1244, conclamado pelo então Ministro Geral frei Crescêncio de Iesi, ocorreu o encontro da ordem em Gênova, o mesmo encontro que deu origem - pelo menos a primeira parte - à *Vida Segunda*, e o *Tratado dos Milagres*, também de Tomás de Celano, bem como à *Legenda dos Três Companheiros*. Neste encontro, este Ministro Geral

solicitou que lhe enviassem escritos referentes a fatos e milagres sobre São Francisco, para que ficassem para a posteridade, ao que os companheiros responderam com a *Legenda*²⁰⁵. Há dúvidas quanto à data de sua formulação, uma possibilidade é que ela tenha sido concluída em 11 de agosto de 1246, durante um período em que São Francisco se encontrava no eremitério em Rieti, local importante na vida do Santo, mas várias outras hagiografias já haviam sido produzidas anteriormente.

A vida de São Francisco que nos foi transmitida sob o título de *Legenda dos Três Companheiros* foi concluída a 11 de agosto de 1246, num pequeno convento do vale de Rieti, Greccio, que retornará muitas vezes no curso dessa história. Esse eremitério foi a estadia perfeita de Francisco, sobretudo nos últimos tempos de sua vida. Desse modo, tornou-se duplamente caro ao coração de seus discípulos (2 Cel. 35; 61; 1 Cel. 60; 84; 2 Cel. 45; 64). Desde os primeiros tempos da Ordem, converte-se também em quartel-general dos observantes, ao longo dos séculos, permanece um dos centros mais puros da piedade franciscana²⁰⁶.

Três discípulos de São Francisco são possivelmente responsáveis pela sua composição: Frei Leão, Frei Rufino e Frei Ângelo, presentes por trás da expressão “*nos qui cum eo fuimus*” (falaremos disto adiante). O historiador Paul Sabatier ponderou a respeito dos autores, como homens dignos de narrar a história de São Francisco e ao mesmo tempo os mais capazes de fazê-lo. Sabatier é um dos pensadores que considera, portanto, a autoria dos três companheiros de São Francisco como autêntica.

Esses discípulos são pertencentes ao partido dos fiéis seguidores da regra, utilizado pelos “espirituais” como exemplos para si mesmos, e ponto de ligação entre o Santo Francisco e suas posições. Considerava que esses homens estivessem mais próximos da essência do franciscanismo e tiveram seus escritos, de certa maneira, polidos pela elite da própria Ordem, ou mesmo que fora sua opção silenciada pela cúria romana.

Esta é a opinião de Sabatier, com a qual, em parte, concordamos. Levamos em consideração a crítica de Sabatier com esse moldar da imagem do santo necessário aos interesses da cúria, contudo, consideramos as observações desse autor em alguns momentos tendenciosas, talvez pela sua influência calvinista.

No que se refere à autoria do texto da *Legenda dos Três Companheiros*, a opinião de Desbonnet se confronta com a de Sabatier, no sentido de que a autoria desse documento não se ligaria aos três personagens fiéis companheiros de Francisco, mas sim,

²⁰⁵ SILVEIRA, Frei Ildefonso.(org). **São Francisco de Assis: Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano.** São Paulo: Vozes, p. 32.

²⁰⁶ SABATIER, Paul. Ibid. p. 61.

apenas a um deles. Se assim for, seria portanto Leão. Frei Leão era um dos companheiros de São Francisco, considerado um importante discípulo, dentre os outros dois, que seriam Frei Rufino e Ângelo²⁰⁷. Confirma-se, desse modo, a “tradição leonina”, uma das possíveis divisões além do quadro “oficial” e “não oficial”.

Em todos os manuscritos, essa *Legenda* é precedida de uma carta endereçada ao Ministro Geral e assinada pelos frades Leão, Rufino e Ângelo. É dessa carta que a obra tirou o nome tradicional de *Legenda dos Três Companheiros*. É hoje, portanto, certo que algum deles não é o autor do texto e que a carta, ou não está em seu lugar ou então, o que me parece mais razoável, deve servir de prefácio a todo o “pacote” de documentos dos quais os *Companheiros* se teriam feito fiadores²⁰⁸.

O questionamento da autoria, contudo, não inviabiliza a análise do texto, até porque a *Legenda dos Três Companheiros* é uma importante obra dentro dos estudos franciscanos, pois se encontra no centro da Questão Franciscana, da qual falaremos a seguir. No fundo, havia ainda outra questão historicista disfarçada nas opções formais de Sabatier: esse acreditava que Tomás de Celano apresentava o “santo”, enquanto Leão apresentava o “homem”. Parece um cruzamento inconsciente o surgimento dessa posição, a procura do homem São Francisco, uma vez que no mesmo contexto há por parte da historiografia voltada ao cristianismo uma procura intensa pelo Jesus histórico, surgida justamente em torno do século XIX.

A perspectiva de que a *Legenda dos Três Companheiros* esteja ligada mais à humanidade de São Francisco, como foi a opinião proposta por Sabatier, é colocada em xeque por Desbonnets, que menciona justamente pelo menos uma das influências sobre as quais essa fonte foi construída, que seria a *Vida Primeira*²⁰⁹.

Como para Sabatier a influência de frei Leão foi a principal, isso explicaria essa visão de Desbonnets quanto ao texto não ter sido escrito pelos três companheiros e talvez apenas um ou dois. A influência de frei Leão é tanta, que chega ao ponto de algumas vezes o texto ser chamado de *Legenda Leonina*.

Há um manuscrito, que agora se encontra na biblioteca comunal de Perusa sob n. 1046, no qual existe toda uma compilação de “perícopes” que transmitem o testemunho de Frei Leão e dos outros companheiros. Muitas dessas “perícopes” têm o selo “*nos qui cum eo fuimus*”. A redação desse

²⁰⁷ PEREIRA, André Luis. Ibid. p. 156.

²⁰⁸ DESBONNETS, Théophile. Ibid. p. 160.

²⁰⁹ Ibid. p. 160.

manuscrito provavelmente foi realizada por volta de 1310-1312, mas muitos relatos nele contidos muito provavelmente são anteriores a São Boaventura, porque o manuscrito encerra o material dos companheiros²¹⁰.

A expressão “*nos qui cum eo fuimus*” foi estudada por Raoul Manselli e apresentada também pelo próprio Sabatier, justificando os textos onde os companheiros de São Francisco apareciam, ou são colocados como autores, e pode ser traduzida como “nós que estivemos com ele”, e é a partir de um texto onde essa expressão surge, como afirmou Bártoli, que vimos, então, surgir *O Espelho da Perfeição*. Esse foi composto por um compilador anônimo realizando uma obra em doze partes. Baseado nos fatos ocorridos e também a partir do silêncio de Boaventura, celebrava as virtudes de Francisco.

Seu valor foi recuperado no fim do século XIX pela redescoberta desse por Paul Sabatier, que organizou a edição do códice em 1898. Embora seja considerada ainda como secundária por alguns franciscanólogos, a consideração de Sabatier sobre o texto é interessante, trazendo certa polêmica sobre a datação, segundo Desbonnets, é firmada em 1318, enquanto para Sabatier antecede a própria obra da *Vida Primeira*.

A descoberta desse texto trouxe grandes conseqüências ao futuro da franciscanística não apenas pelo seu conteúdo, mas, sobretudo pelo encaminhamento crítico dado por Sabatier. Em primeiro lugar, o historiador francês atribui a autoria da obra ao grande secretário de s. Francisco, frei Leão de Assis. E em segundo lugar, a datação proposta ao texto foi de 1227, ou seja, um ano antes da redação da chamada *Vita Prima*, por Tomás de Celano, e que se tornou a versão oficial da vida de S. Francisco até a aprovação da *Legenda Maior sancti Francisci* de Boaventura de Bagnoregio, em 1263²¹¹.

Para Desbonnets, perspectiva com a qual concordamos, a composição do texto se deu porque, mesmo com a produção de Celano (*Vida Primeira* e *Vida Segunda*) e as obras de Boaventura (*Legenda Maior* e *Legenda Menor*), ainda se procurava por fatos novos em relação ao Santo. Essa busca por narrativas ainda inexploradas, pela novidade diante da vida do Santo demonstrada através de novos acontecimentos levou a lerem as obras existentes sobre São Francisco e buscarem essa possível novidade.

Os anos passam e as tendências que, em vão, se tentou reduzir, constata-se que estão sempre vivas: irmãos andam à busca de elementos da “legenda antiga” que ainda poderiam sobreviver. Descobriram antes de tudo as

²¹⁰ BARTOLI, Marco. Ibid. p. 78.

²¹¹ PEREIRA, André Luis. A Historiografia Franciscana na Frente aos Desafios da “Medievalística” e da Interpretação Hagiográfica: Novas Possibilidades de Trabalho?. In ALMEIDA, Neri de Barros (org). **A Idade Média entre os séculos XIX e XX: estudos de historiografia**. Campinas: Unicamp, 2008. p. 181.

recordações de Frei Leão (*Legenda Perusina*), depois trechos da *Vita II* de Celano, mas tanto uma como a outra, sem conhecer o nome dos autores²¹².

Apenas para esclarecer, *Legenda Antiqua* é um dos nomes que foi dado à obra *Vida Primeira*, uma vez que a *Legenda Maior* ficou sendo conhecida como *Legenda Nova*. Sendo assim, foi a partir da leitura dessas obras que presenciamos o surgimento do *Espelho da Perfeição*, diante do qual preferimos a opinião de Bártoli e Desbonnets, por compreender o avanço da pesquisa e da perspectiva de ver tal fonte situada no período próximo ao manuscrito que lhe deu origem. Se o documento que está na biblioteca de Perusa é datado de 1310-1312, torna-se bem provável que o *Espelho Da Perfeição* tenha sido composto em 1318.

Já a *Legenda Perusina* recebeu vários títulos, sendo esse o mais utilizado²¹³. Um dos questionamentos aplicados sobre o texto é que não se trataria de uma legenda, por não respeitar uma ordem cronológica. Tratar-se-ia de uma coleta quase sem ordem de episódios de toda sorte²¹⁴, possuindo uma estreita relação com o *Espelho da Perfeição*, uma vez que, seguindo a hipótese de Desbonnets, se desdobram da mesma origem, do mesmo documento mencionado por Bártoli, o manuscrito de no. 1046 da Biblioteca Comunal de Perusa. Em primeiro lugar, o *Espelho Da Perfeição* seguiu uma direção mais ligada a uma das partes de *Vida Segunda*, enquanto a *Legenda Perusina*, por sua vez, compreendeu uma outra seqüência. Uma das possibilidades que justificariam essa diferença é que grande parte dos eventos narrados sejam de autoria de Frei Leão, registrados também por Celano em sua hagiografia.

A obra fala, primeiro, da predileção de São Francisco por aquele eremitério e pelos habitantes de Greccio. E diz a continuação: Seu exemplo, sua pregação (de Francisco) e a de seus irmãos, moveram pela graça do Senhor, a muitos do povo (de Greccio) a ingressar na Religião. Muitas mulheres guardavam a castidade vivendo em suas casas, vestidas como hábito religioso. E ainda que cada uma delas permanecesse em sua casa vivia honestamente uma vida de comunidade e afligiam seus corpos em jejum e oração; de sorte que ainda quando eram jovens, sua maneira de comportar-se parecia aos homens e aos irmãos, própria não de pessoas seculares e de sua parentela, sim de pessoas santas e religiosas que haviam servido ao Senhor por longos anos²¹⁵.

²¹² DESBONNETS, Théophile. Ibid. p. 158.

²¹³ Chamada de diversas maneiras como: *Legenda Antiga*, *Compilação de Assis*, *Fiori dei Tre Compagni*, *Scripta Leonis Rufini et Angeli* e outros, contudo o nome pelo qual é mais conhecido é *Legenda Perusina*.

²¹⁴ DESBONNETS, Théophile. Op. Cit., p. 160.

²¹⁵ SCHMUCKI, Octaviano. La Orden Franciscana de Penitencia a la luz de las fuentes biográficas del siglo XIII. In **Selecciones de Franciscanismo**. Revista Cuatrimestral Vol. XXIII – mayo – agosto, 1994, No. 68. Tradução nossa. P. 237-238.

Embora não haja acordo quanto à datação da *Legenda Perusina*, é bem provável que ela tenha sido escrita em torno de 1311. Tampouco sua autoria possui definição²¹⁶. Encontram-se na obra muitos relatos dos companheiros do Santo, narrativas acompanhadas do selo ”*nos, qui cum eo fuimus*”, fazendo parte também dos documentos não oficiais, por isso se acredita que esteja ligada à tradição leonina.

Dando sequência sobre a descrição das fontes, em 1902 Ortrory editou pela primeira vez com, o título mais anódino, um relato sobre a vida de São Francisco denominado o *Anônimo Perusino*. A compilação foi realizada por um frade menor anônimo, que se auto-qualificou como discípulo dos companheiros de São Francisco. Isso explicaria o nome da obra, que ao mesmo tempo teve seu autor ignorado por bastante tempo, e “Perusino” porque o único manuscrito encontrava-se naquela cidade. Hoje, considera-se o irmão João²¹⁷, mencionado no prefácio dos Três Companheiros, como autor do *Anônimo Perusino*²¹⁸.

Nessa obra, escrita antes do pedido do Capítulo, frei João teve a intenção de conservar a lembrança “do nascimento e da fundação da Ordem”, período heróico que seus informantes Gil e Bernardo viveram com Francisco, e mesmo corrigir certos detalhes “errôneos” da *Vida Primeira*²¹⁹. Precisamos apenas ter clareza de que o *Anônimo Perusino* é uma obra distinta da *Legenda Perusina*, sendo documentos de autores diferentes escritos em datas também distintas. A idéia é que o *Anônimo Perusino* tenha sido escrito em torno de 1262-1270. O franciscano Schmucki também concorda com a possível autoria de frei João.

Da mesma forma que na *Legenda dos Três Companheiros*, o compilador do *Anônimo* exalta com força a colaboração dos primeiros irmãos na difusão da Ordem da Penitência. Em troca, o momento escênico em que apresenta homens casados conversando diretamente com irmãos menores, é próprio do Anônimo.²²⁰

Um determinado grupo de homens entrou para a ordem: aqueles que eram casados tiveram a oportunidade de compor uma divisão específica criada para atendê-los, a Ordem da Penitência, uma ordem organizada para que estes pudessem buscar ao Senhor sem abandonar suas esposas. Essa Ordem da Penitência oportunizou espaço para homens e mulheres que não queriam deixar o “século”, mas queriam servir a Cristo. Dessa forma,

²¹⁶ Ibid. p. 238.

²¹⁷ Um frade que era discípulo de um dos primeiros companheiros. Esse frei João seria discípulos de frei Egidio.

²¹⁸ DESBONNETS, Théophile. Ibid., p. 160.

²¹⁹ Ibid. p. 161.

²²⁰ SCHMUCKI, Octaviano. Ibid. p. 87.

encontramos no texto tanto homens entusiasmados que se converteram ao Senhor pela pregação dos primeiros irmãos, como também mulheres que queriam buscar a própria salvação²²¹.

Por último, como documento “não-oficial” analisado, temos “*Os Fioretti*”. Estes foram produzidos, ou pelo menos traduzidos para o italiano no século XIV.

Os *Fioretti* são um florilégio, coletânea maravilhosa e inimitável de episódios, “milagres e exemplos devotos”, os mais belos e mais significativos da vida do Pobrezinho de Assis e de alguns de seus companheiros [...] Substancialmente, eles referem gestos e palavras de Francisco, que em geral podem ser considerados históricos ou de boa tradição oral, raramente devaneios legendários²²².

Percebamos que *Os Fioretti* trabalham com gestos e palavras de Francisco, mas com alguns - no aproveitamento do nome e do espírito da obra - florilégios, ou floreios em torno do personagem. O nome “*Fioretti*” se origina de um título bastante comum na literatura Medieval e se refere à narração de milagres e exemplos. Desse modo, encontramos nessa fonte referências de milagres de São Francisco e também, como nas demais fontes franciscanas, idealizações de seus seguidores.

Esses florilégios desenvolvem-se através do estilo literário dessa como novelística²²³. Nesse sentido, percebemos que *Os Fioretti* desenvolveram uma imagem muito positiva, até mesmo deificada de São Francisco e do mundo a sua volta, ao que Segre comenta:

Nos *Fioretti* a realidade não fala mais alto, não há mais drama, minimiza-se a dor. Remove-se o peso do mal. Há uma realidade cândida, rarefeita, terna atmosfera, maravilhosa, doçura, onde um senso mítico estimula a própria narrativa [...] um pouco do paraíso na terra – de uma religiosidade serena e contemplativa²²⁴.

Fruto dessas narrativas serenas e contemplativas é que foi construída cada parte de *Os Fioretti*, exaltando os feitos de nosso personagem, na maioria das vezes se embasando nessa realidade mítica, onde o seu exemplo foi usado para tocar os corações, a fim de convertê-los a Cristo. Esse é um dos pontos que se destacam no carisma franciscano, sendo

²²¹ Anônimo Perusino 41, P. 784.

²²² SILVEIRA, Frei Ildefonso. (org). **São Francisco de Assis: Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano.** São Paulo Vozes, p. 1079.

²²³ SEGRE, Cesare. **I Fioretti di San Francesco e la novellistica.** In Francescanesimo In Volgare (Secoli XIII – XIV). Atti Del XXIV Convegno internazionale. Assisi: 1996. Centro Italiano Società Internazionale di Studi Francescani Centro Interuniversitario di Studi Francescani. p. 339.

²²⁴ SEGRE, Cesare. Ibid. p. 352.

que até hoje em dia se considera São Francisco exemplo na evangelização. O próprio exemplo de santidade e devoção, elevados a um ideal extremo pelos documentos que falam deste, nos apresenta alguém que evangeliza sem nada falar, mas sim com a própria vida.

2.1 A QUESTÃO FRANCISCANA

Da mesma maneira como nos Evangelhos Sinóticos (São Mateus, São Marcos, São Lucas e São João) suscitaram-se discussões quanto à autoria, forma de composição de cada um deles, maneira de eles se relacionarem entre si, somadas a perguntas como a origem e a datação de cada um deles, nas fontes franciscanas houve o mesmo movimento. Assim, encontramos dentro dos estudos sobre o franciscanismo uma discussão proposta entre próprios franciscanólogos denominada de “Questão Franciscana”. Dessa forma a “Questão Franciscana” se baseia na discussão sobre a primazia das fontes, e o debate de longa data e ainda sem solução, tenta definir qual das fontes é a mais importante, ou a mais fidedigna sobre a história de São Francisco, sua vida e os milagres em torno do Santo.

A questão franciscana centra-se em saber que tipo de relação recíproca se encontra nas distintas fontes que nos falam da vida de São Francisco, ou falando de outra maneira, até que ponto e como dependem uma das outras. Não trata-se somente de um problema crítico-literário, sim também de um tema muito importante para conhecer a história da Ordem, pois nos leva a estudar assuntos que estão ligados aos mais de cem primeiros anos do início dessa²²⁵.

Apresentamos anteriormente a distinção entre biografia e hagiografia, até mesmo para esclarecer ao leitor hodierno que os documentos de um momento histórico específico não podem tão simplesmente ser analisados com nosso olhar moderno e crítico sem certa cautela. Uma vez que foram compostos em um momento próprio, com preocupações outras do que as da sociedade contemporânea, precisam ser, pelo menos, analisados em relação ao seu contexto histórico.

Não saberemos nunca o que os hagiográficos intentaram quando compuseram seus textos, seus reais interesses e influências. Tampouco pouco é nosso propósito descobrir isso. Pretendemos aqui, apenas, apresentar como se encontra essa

²²⁵ GRAU, Engelbert. Ibid. p. 220.

“disputa” entre os franciscanólogos ou os que se dispõem a estudar a franciscanística em busca de compreender esse movimento, redimensionado, atualizado, assumindo outros moldes hodiernamente, mas ainda vivo e desde a Idade Média atraindo “vocações” e estudiosos. Dessa maneira, interessa-nos apresentar como as representações construídas sobre São Francisco em vida e em morte influenciaram e ainda influenciam a discussão em torno desse debate sobre a “*Questão Franciscana*”.

Foi Sabatier quem cunhou a técnica expressão que ficou chamada “questão franciscana”. Com ela quis designar a complexa vivência pessoal e interior de Francisco e desafiar simultaneamente a trama biográfica que tem provocado abundante material, cada qual com seu próprio posicionamento e intencionalidade depois da morte de São Francisco e que mostra, o olhar desse prisma, que “sua experiência e sua mensagem não eram unívocos, dado que não foram reduzidos a uma única voz”²²⁶.

Portanto, como pudemos perceber, a *Questão Franciscana* inicialmente é proposta por Paul Sabatier com o intuito de mostrar o verdadeiro Francisco e sua “real” imagem, que, para ele, estava completamente distante daquilo que a maioria das “biografias” até então mencionavam. Para isso, ele assume uma postura de desconfiar dos documentos “oficiais”. Para Sabatier, as fontes “oficiais”, tais como *Vida Primeira*, *Vida Segunda*, a *Legenda Maior* e *Legenda Menor* eram textos influenciados pela esfera de autoridade da Igreja. Ele procurava desvelar o Francisco histórico, mostrando o seu lado mais humano e menos idealizado, o que as fontes tidas como “oficiais” não manifestavam.

Para esse autor os documentos “oficiais” apresentavam um São Francisco hagiograficamente construído para satisfazer os interesses e necessidades da Igreja, ou da própria direção da ordem, em relação às dificuldades e interesses que rondavam aquele momento histórico. Sabatier, portanto questionou as descrições de São Francisco e o conteúdo desses textos oficiais. Para ele, esses foram construídos de forma a atender as perspectivas papais, dentre outras influências, como a caminhada histórica da Ordem, por isso, contaminadas. A partir dele (Sabatier) inicia-se esse debate.

Sabatier propõe a desmistificação do herói, e mais uma vez reivindica a humanidade, a condição mais humana, condições de humildade e servo Francisco. Para ele, vê-se necessário o baixar a figura de Francisco do

²²⁶ DOMÍNGUEZ, Joaquin (OFM). Los Estudios franciscanos y la espiritualidade de San Francisco de Asís. In **Selecciones de franciscanismo** – V. XXVIII – Septiembre-diciembre, N° 84. 1999. p. 391.

inalcançável pedestal em que fora exposto nas elaborações literárias de seus biógrafos, promovidas pelos setores a que eles pertenciam²²⁷.

As preocupações de Sabatier se baseiam em algumas evidências. De fato, são perceptíveis as mudanças existentes entre os textos. As ênfases pousam sobre pontos diferentes, demonstrando que a problemática levantada por Sabatier de alguma maneira tinha fundamento. Os documentos são forjados no calor e fogo das discussões e debates existentes dentro da Ordem. Os direcionamentos quanto à representação de quem foi Francisco e qual foi seu próprio ideal seguem essa dinâmica, ao que Grau comenta:

Por isso, os autores de vidas de Francisco quase sempre foram forçados “a tomar postura”, escreveram sua vida de Francisco, seu “espelho da perfeição” da vida dos irmãos menores, ou sua intencionadamente chamada “*Legenda Antiqua*”, com o fim de justificar ou constrangidos a justificar seu próprio ponto de vista. Tinham, portanto, um compreensível interesse em interpretar a vontade de São Francisco e o início da Ordem a luz de sua própria problemática e selecionavam o que lhes parecia apropriado para tal finalidade, ao mesmo tempo que suprimiam ou modificavam o resto²²⁸.

Na mesma direção da problemática levantada inicialmente por Sabatier, de questionar e desconfiar das fontes oficiais, houve por parte do mesmo autor, também a afirmação de que a *Legenda dos Três Companheiros* foi alterada em seu sentido original, ou seja, de que no momento de compilação, houve alterações que podiam e podem ser percebidas desde o prólogo. Isto leva alguns estudiosos do franciscanismo a considerar a *Legenda dos Três Companheiros* como um dos principais pontos dentro da Questão Franciscana. Questiona-se sua autoria, a data em que foi escrita, se foi de fato composta pelos três companheiros de Francisco ou apenas um deles, dentre outras questões levantadas.

Além disso, espera-se que os Três Companheiros nos contem, com uma atenção particular, os inumeráveis feitos da legenda que tiveram Greccio como palco. Por isso, corre-se ao final do volume para ali procurar o relato dos últimos anos, dos quais foram as testemunhas e surpreendentemente nada se encontra. Enquanto a primeira metade da obra relata a juventude de Francisco, completando, cá e lá, a Primeira Vida de Celano, a segunda (n. 25-67) é dedicada a uma visão dos primeiros tempos da Ordem; visão de um frescor e de uma intensidade de vida incomparáveis e onde aos autores, por forçada tanta simplicidade, alcançam, muitas vezes, o sublime. No entanto, coisa estranha, após falar primeiro tão longamente da juventude de S. Francisco; depois, dos primeiros tempos da Ordem, a narração salta

²²⁷ DOMÍNGUEZ, Joaquin (OFM). Ibid. p. 389

²²⁸ GRAU, Engelbert. Ibid. p. 219.

bruscamente do ano 1220 para a morte e a canonização, aos quais de resto, são consagradas apenas algumas poucas páginas (n. 68-73)²²⁹.

Como mencionamos acima, para Sabatier a *Legenda dos Três Companheiros* foi alterada, tendo partes suprimidas. Sendo a legenda como a conhecemos hoje apenas parte do manuscrito original, “foi revista e corrigida e consideravelmente podada pelas autoridades da Ordem antes de deixá-la circular”²³⁰.

A justificativa que Sabatier apresenta para seus argumentos é que a obra *Legenda dos Três Companheiros* respirava o carisma mais original do franciscanismo. Escrita pelos companheiros de Francisco (Frei Rufino, Frei Leão e Frei Ângelo), pessoas que de alguma forma puderam compreender os reais desejos dele, era a representação de um grupo, e portanto, uma perspectiva que em certo momento de desenvolvimento da ordem, se transformara em um problema. Era um direcionamento que acabou se tornando polêmico, um estilo de vida que não era mais interessante à ordem e, por isso, se chocava com outras visões dentro do movimento franciscano. Já foram mencionados anteriormente os choques “partidários” os quais, inclusive, causaram o afastamento de São Francisco da frente da Ordem, ainda em vida. Onde estaria essa parte desaparecida? Onde foram parar os textos extirpados da *Legenda dos Três Companheiros*?

Pode-se então concluir que possuímos fragmentos que sobreviveram à supressão da última e mais importante parte da *Legenda dos Três Companheiros*. Não há porque admirar-se que a obra dos mais queridos amigos de Francisco tenha sofrido tão graves mutilações. Ela era o manifesto de um partido que Crescêncio perseguia com toda sua força²³¹.

Na descrição das fontes, mencionamos o papel de frei Crescêncio de Iesi como Ministro Geral, dirigindo o Capítulo de Gênova em 1244. Ele se incomodava com a maneira radical com que os “companheiros” de São Francisco pretendiam viver a pobreza e os perseguiu por isso. A própria Ordem havia evoluído e aquela visão proposta inicialmente por São Francisco, de uma pobreza vivida de maneira ideal não se enquadrava mais em seus propósitos. Em relação aos fragmentos suprimidos, para Sabatier, na *Legenda dos Três Companheiros*, eles não haviam se perdido, mas estavam presentes em outros textos, manifestados em pequenos fragmentos registrados por trás da expressão: “*Nos qui cum eo fuimos*”. Tal expressão, como afirmamos anteriormente, pode ser traduzida como “nós que

²²⁹ SABATIER, Paul. Ibid. p. 62.

²³⁰ Ibid. p. 62.

²³¹ Ibid. p. 64.

estivemos com ele”. Onde se encontrasse essa expressão, possivelmente seriam textos de autoria dos três companheiros.

Quanto aos fragmentos que foram conservados desse modo, se nos apresentam numerosos detalhes sobre os últimos tempos da vida de Francisco, não são, entretanto, aqueles cuja perda é a mais lamentável. Os autores que reproduzem defendiam uma causa. Da mesma forma só lhe devemos os aspectos que, de algum modo, se referem à pobreza. Deviam apenas transmitir outros relatos e não escrever uma biografia. No entanto, mesmo dentro desses limites restritos, esses trechos têm uma importância de primeira ordem, por isso não hesitem em usá-los largamente²³².

A comprovação por Sabatier do encontro de fragmentos suprimidos ligado à tradição leonina traz um duplo significado. Utilizando de técnicas de pesquisa como a *exegese*²³³, por exemplo, seria possível cruzar informações e encontrar textos com mais precisão; em segundo lugar, evidencia-se na forma como demonstra Sabatier seu encanto, deslumbramento e até paixão pela *Legenda dos Três Companheiros*, sentimentos que ele não esconde, muito pelo contrário, faz questão de deixar claro seu apreço por esse documento. Isto considerando não apenas a seriedade e os propósitos dos companheiros em compor o texto, mas também o exemplo de vida que deixaram, ao ponto de serem perseguidos pelo ideal por eles vivido.

Em seu estado atual, essa *Legenda dos Três Companheiros* é o mais belo monumento franciscano e uma das produções mais deliciosas da Idade Média. Há nessas páginas não-sei-quê de doce, de íntimo, de puro, um vigor de juventude e de virilidade que os Fioretti recordarão sem jamais alcançá-los. Há mais de seiscentos anos de distância, sentimos reviver aí o sonho mais puro que fez vibrar a Igreja Cristã²³⁴.

Com certeza, essa paixão pela *Legenda dos Três Companheiros* contribuiu substancialmente na construção de suas observações e considerações a respeito desta. Ainda que para ele não tenha sido esse documento moldado ao desejo das lideranças da ordem, expressaria, possivelmente, o maior vigor da manifestação do ideal franciscano original, o que os franciscanos chamam de “carisma”. Outros estudiosos, no entanto, consideram que a visão

²³² SABATIER, Paul. *Ibid.* p. 69.

²³³ A Exegese tem sua utilização inicialmente para estudar os textos bíblicos. Hoje, contudo, é utilizada para qualquer tipo de texto. O termo Exegese deriva da palavra grega *exegesis*, que tanto pode significar apresentação, descrição ou narração como explicação e interpretação. Quando se fala de exegese bíblica entende-se o termo sempre no segundo sentido aludido, ou seja, como explicação/interpretação. Cf. WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998. p. 11.

²³⁴ *Ibid.* p. 64.

de Sabatier é influenciada pelo fato de ser calvinista, por isso tanta veemência ao criticar a direção da ordem e o Papa.

A Questão Franciscana pretende responder as interrogações que afetam a identidade e o valor intrínseco de cada legenda, a interdependência entre elas e a clarificação histórica do movimento franciscano em seu primeiro século de existência. Por essa mesma razão ou talvez de não reduzir a figura de Francisco a uma só voz, a Questão Franciscana iniciada por Sabatier é a verdadeira causa da aparição de numerosos estudos, edições críticas das legendas e publicações de novas vidas de Francisco. Esse século, mais em particular as últimas décadas são um fiel testemunho disto²³⁵.

De fato percebemos o surgimento de várias “biografias” de São Francisco, como a do próprio Sabatier, com seu livro lançado recentemente em português, texto considerado um clássico dentro da franciscanística. Outra obra provém do meio católico e franciscano, escrita por Kajetan Esser, também considerada como um clássico, além dos biógrafos modernos, como Manselli, Le Goff e Cardini, dentre outros nomes. Todos com o propósito de apresentarem, de acordo com suas visões, aquilo que de fato seria mais importante em São Francisco.

Uma crítica levantada sobre a *Questão Franciscana* é colocada de uma maneira que ela estaria encerrada em si mesma. Sendo assim, de alguma maneira, ela mesma não permite uma abertura para ampliar a discussão e o debate científico. Pelo menos, essa é a opinião do frade Joaquin Dominguez. De qualquer maneira, o que percebemos é a dificuldade de se encerrar uma discussão ampla que, a princípio, ou até o presente momento, parece de fato não ter solução.

Difícilmente poderá encontrar-se uma solução definitiva e plenamente satisfatória a “Questão Franciscana”. As lacunas existentes na transmissão dos textos, a insegurança sobre as fontes e seus autores são tão grandes que, tal como estão atualmente as coisas, não se vislumbra uma resposta exaustiva. Hipóteses sempre novas que apresentam novos “desconhecidos”, longe de apontar claridade, criam maior confusão. Somente um paciente trabalho de investigação sobre todos os textos pode apontar aqui e ali um pouco de luz sobre o tema²³⁶.

Nosso propósito com a explanação mencionada não foi tomar uma posição, ou assumir qualquer compromisso em relação a esse debate, mas sim apresentar o que é a *Questão Franciscana* e ao mesmo passo dar alguns apontamentos em torno dessa discussão.

²³⁵ DOMÍNGUEZ, Joaquin (OFM). Ibid. p. 391.

²³⁶ GRAU, Engelbert. Ibid. p. 220.

Apesar de não considerarmos necessária uma atenção às questões factuais que envolvem a *Questão Franciscana*, a qual documento precede documento, essa inquietação provocou o resgate de documentos e o aprofundamento de estudos sobre as fontes, sendo, ainda, parte importante da construção da história da historiografia Franciscana.

Dessa forma, de modo indireto, a *Questão Franciscana* nos auxilia na compreensão das representações sobre a morte de São Francisco de Assis. Em torno dos documentos sobre esse personagem, essas discussões se despertam. Esse debate contribui para analisarmos com mais propriedade a própria representação da morte desse santo apresentada em cada um dos documentos estudados. As discussões sobre data, origem e autoria são importantes para compreendermos os nuances em relação à morte do santo, questão que analisaremos neste último capítulo.

3 AS FACES DA MORTE DE UM SANTO

“Bem aventurados os mortos que desde agora morrem no Senhor, para que descansem de seus trabalhos e suas obras os sigam.” Ap. 14.13.

Como apresentamos anteriormente, a perspectiva de Ariès quanto à morte domada nos é cara neste trabalho. Esta preparação da morte ornamentada de detalhes dá um colorido ímpar e saboroso para o pesquisador ao estudar a morte desse personagem. As qualidades enaltecidas durante toda a vida de São Francisco, em seu momento final também aparecem sublinhadas e enriquecidas, melhorando assim ainda mais a imagem do indivíduo, que já não era considerado comum, pois ainda em vida, mesmo sem a canonização – que só poderia acontecer após morte –, Francisco já era santo. Pelo menos assim o povo o considerava, como já apontamos.

O denominado *trânsito*, ou a *passagem*, em nossas fontes, seguem bem o modelo de morte apresentado por Ariès, morte descrita como vivenciada no período, nesta direção da necessidade de preparação. Trata-se tanto do preparo no sentido do ritual, como preparo no sentido de munir-se de todas as exigências para que quando a morte, de fato, chegar, possa-se encontrar-se com ela, digamos, sem surpresas desagradáveis, marcando com convicção a direção ao Paraíso que anseia o santo, bem como todo cristão desde a Antiguidade. Por isso, a preparação para esse momento se torna importante em toda a história do cristianismo e cremos que, em sua medida, da humanidade. Uma vez que independente do tempo e espaço, onde está o homem está a morte, onde esta está, estão também os rituais que a cercam e facilitam, possibilitando aos vivos lidar melhor com o inevitável.

No caso de São Francisco de Assis, nas fontes abordadas, encontramos um personagem que sabe quando irá morrer²³⁷, podendo por isso se preparar, enfrentando a morte com muita paciência e serenidade, sendo registrada no Cântico do Irmão Sol, inclusive, uma exaltação desse encontro. Destacamos aqui a serenidade em passar por esse momento. A convicção foi tal que São Francisco chegou a cantar à morte.

Esse sentimento de aceitação, ao mesmo tempo, de perceber a morte como companheira, perpassa quase todas as fontes analisadas. Tal perspectiva reforça o caráter de santidade do personagem, e sua fé é demonstrada através da submissão à vontade divina. Ao

²³⁷ A Vida Primeira registra que vinte anos depois de sua conversão foi a data anunciada ao santo que iria morrer. Vida Primeira, 109. p. 273.

mesmo tempo em que houve a tranqüilidade de receber a morte, houve também a certeza de se estar morrendo em consonância com a vontade do Senhor e a manutenção da espiritualidade expressada e ligada à pobreza até o fim.

As nuances são apresentadas de maneiras distintas. As descrições dão um colorido diferente de acordo com os olhares de cada hagiógrafo, mas o fato é o mesmo, é a morte que vem. É o encontro com ela que está para ocorrer. Estava presente a doença, a fragilidade do corpo, a fraqueza pela constante abstenção do alimento na prática dos jejuns, o esforço em fazer aquilo que se julgava necessário para cumprir a vontade do Senhor.

Sendo assim, estaremos promovendo um diálogo comparativo entre as fontes para compreender as representações da morte de São Francisco. Cada um dos documentos, embora se aproxime quanto à questão, possui especificidades, características próprias. Por isso, leva-se em consideração o momento em que se escreveu, bem como quem escreveu.

Falaremos da separação do mundo e da disposição de São Francisco em segui-lo. Trabalharemos sobre o modelo exigido no período, que é o Cristo crucificado. Abordaremos o preparativo para a morte e a preocupação do santo quanto a este momento, incluindo a reunião com seus discípulos nos momentos finais. O ideal de pobreza também não foi esquecido por nosso personagem e nos ateremos sob ele. Posteriormente veremos a alegria e amor que manteve até a morte. Por último apresentaremos o que houve após sua morte com os milagres em torno do santo.

3.1 PADRÃO DE SANTIDADE: O MORRER PARA O MUNDO

“Sede santos, porque eu, o Senhor, vosso Deus, sou santo”. (Lv. 19,2)

A morte pode ser avaliada em duas perspectivas. A primeira seria a morte em si, o encontro com o fim, compreendido como o encerramento de toda e qualquer possibilidade de vida para os mais céticos, os sem religião, denominados ateus. Para estes, a vida é acaso e, como tal, simplesmente termina, como já dissemos anteriormente. Pode ser também percebida como passagem, como para os cristãos e seguidores de outras religiões que crêem na vida pós-morte, compreendendo-a apenas como uma limitação desta realidade, que,

no entanto, prossegue de alguma maneira, posteriormente. Temos nos centrado nesta perspectiva.

A segunda posição, para qual desejamos voltar nossa atenção, é de caráter mais analógico²³⁸, o “morrer” para o mundo, um tipo de morte praticado e vivenciado pela esfera religiosa, estando presente além das fronteiras cristãs. Nesta direção, encontramos a específica questão da morte, usada como analogia da separação do “mundo”, ou seja, a busca pela santificação, assumida por todo fiel, mas com maior rigor principalmente pelos santos.

Por isso, cabe aqui uma distinção entre os religiosos e os leigos, uma diferenciação entre os religiosos e não religiosos. Um é santo pela escolha de abandonar o mundo, o outro passa pelo processo de santificação através da mediação do santo para ser salvo ou alcançar alguma graça. Assim, o cristão vive para alcançar a vida eterna, devendo submeter o corpo, ter uma prática de vida diferenciada, exigente e ritual, visando ao encontro com o Criador, chegar ao Paraíso. Para que atinja esse objetivo ele deve negar a si mesmo, negar seus prazeres, negar seu egoísmo e conseguir viver de forma exemplar. Quando não abdicava de tudo para um estilo de vida assim, o fiel seguia os preceitos da Igreja, praticava os jejuns, abstinha-se de relações sexuais em determinadas épocas, dava esmolas aos pobres e realizava doações à própria Igreja, tudo no afã de também alcançar a salvação.

Aliás, a prática destes rituais, tais como jejuns, a abstenção sexual, os auto-sacrifícios como a autoflagelação, conduzem o fiel dentro do cristianismo à santificação, ou ainda à mortificação da carne, e estavam presentes também em outras culturas, a exemplo da hebréia. Essas práticas conduzem o indivíduo ou o grupo social a se aproximarem mais da divindade no sentido de alcançar seus favores, tudo num objetivo de estar mais próximo com o divino.

Essas práticas estão presentes em todo o decorrer de nossas fontes, compondo a própria espiritualidade da época, o que podemos considerar também como um tipo de morte ou uma morte tipificada. Afinal, a idéia de ascese, através da qual se alcança a salvação pelo esforço próprio, optando pela pobreza, pela mortificação do corpo, através dos jejuns e penitências – ou seja, morrendo para o “mundo”, santificando-se e separando-se dos prazeres da carne, como afirmou o próprio Jesus Cristo: “Se alguém quiser salvar a sua vida,

²³⁸ Analogia é a utilização de uma figura ou símbolo conhecido para identificar outra figura ou símbolo de maneira explicativa. “Assim quando chamamos a Deus de “Pai nosso”, ele não é um ser humano que vive no tempo e no espaço e que tem há trazido crianças ao mundo por procriação natural. Há no entanto uma analogia entre a paternidade humano no seu melhor aspecto, e a paternidade de Deus, sendo que há semelhança entre ambas”. Cf. HANS-GEORG, Link. Analogia. In BROWN, Colin. Alma In COENEN, Lothar; BROWN, Colin (org) **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 53.

perdê-la-á, e quem perder a sua vida por amor de mim achá-la-á” (Mt. 16,25) –, era verdadeira virtude das práticas religiosas do período²³⁹.

Por isso, não podemos deixar de considerar esse “processo” ou atitudes santificadoras como um tipo de morte. Morte que, como mencionamos acima, São Francisco se dispôs a praticar durante toda a sua vida.

Como estamos falando de um santo, precisamos observar que o próprio conceito de santidade varia sensivelmente no decorrer da história. Para os judeus, a santidade pertencia a Javé, era um de seus atributos, ou seja, a própria essência da divindade hebréia baseia-se na santidade. Por isso, na Bíblia tudo que está próximo a Deus é denominado de “santo”. Templos, pessoas e lugares eram santificados pela proximidade a Deus. O próprio título que muitas vezes encontramos no Antigo Testamento para Javé é o “Santo de Israel”. Durante longo período a santidade estava ligada a Deus, apenas Ele a distribuía a um número seletivo de homens, escolhidos por Ele próprio. Contudo, com o cristianismo, e em menor medida com o islamismo, houve uma vulgarização do conceito e este se difundiu na mentalidade comum.

Para Rudolf Otto, a característica do santo é a de ser ao mesmo tempo totalmente diferente e extremamente próximo do homem; todavia, de acordo com as épocas, evidenciou-se mais ou menos em um ou outro pólo desta definição²⁴⁰. O que percebemos é que o homem santo foi se aproximando de Javé, absorvendo seus atributos. Aos poucos o santo passou a ter os mesmos atributos de seu Senhor. Não apenas Deus era santo, mas quem o seguia passava a ser santo também.

A idéia de que homens religiosos possam participar da própria santidade da divindade e beneficiar, pelo menos em certa medida, dos seus atributos, viria a conhecer um sucesso extraordinário nos séculos seguintes. A isso não é evidentemente estranha a difusão do cristianismo, uma vez que, desde os primeiros tempos da Igreja, a virgem, os apóstolos e finalmente os mártires – os testemunhos privilegiados de Cristo – foram considerados santos e venerados pela comunidade dos fiéis²⁴¹.

Apresentaremos algumas variantes dentro do ideal de santidade, desde a Antiguidade e chegando à Idade Média, porque, como perceberemos, elas se sobrepõem no decorrer do tempo e nos auxiliam a compreender as referências hagiográficas. Como a santidade varia de acordo com o momento histórico, torna-se necessário esclarecermos as

²³⁹ VAUCHEZ, André. *Ibid.* p. 88.

²⁴⁰ **Enciclopédia Einaudi**. Santidade. Volume 12. Porto: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1984. p. 287.

²⁴¹ *Ibid.* p. 288.

diferenças do padrão de santidade dos mártires, bispos, monges e mendicantes, este último modelo do qual São Francisco foi fruto e fundador.

Como afirmamos no primeiro capítulo, a aproximação dos locais de enterro a princípio *extra urbem*, posteriormente sendo atraídos para dentro das cidades, foi promovido em torno deste ideal de santidade, inicialmente dos santos mártires, posteriormente dos demais considerados santos, além de considerarmos as aparições destes, que também podiam acontecer.

3.1.1 Santidade: dos Mártires aos Mendicantes

“Estou começando a ser discípulos... O fogo e a cruz, multidões de feras, ossos quebrados [...] tudo eu hei de aceitar, contando que eu alcance a Jesus Cristo”. Inácio de Antioquia

Percebido como um partido dentro do judaísmo, os primeiros cristãos não foram perseguidos. Embora tenham acontecido perseguições em relação a estes no século I, dificilmente encontramos relatos de martírios, diferentemente no séc. II, quando o cristianismo já havia sido percebido como uma religião à parte, e os primeiros relatos de mártires vão sendo encontrados:

Estas notícias aparecem, sobretudo, sob a forma das chamadas “atas dos mártires”, que consistem em descrições mais ou menos detalhadas das condições sob as quais se produziram os martírios, as prisões, encarceramento e julgamento do mártir ou mártires em questão, e por fim a sua morte. Em alguns casos tais “atas” incluem tantos detalhes fidedignos acerca do processo legal, que parecem ter sido copiadas – em parte ao menos das atas oficiais dos tribunais. Há outros em que o escritor da ata nos diz que esteve presente nos julgamento e suplício²⁴².

Sendo assim, a partir do séc. II começaram a se transmitir as informações a respeito dos martírios. Tais mártires inicialmente foram acusados por problemas dos quais não eram culpados, como o incêndio em Roma, sob o poder de Nero, posteriormente pelas desordens públicas e finalmente por se negarem de prestar culto ao imperador, o principal fator utilizado para martirizá-los caso houvesse alguma denúncia e se negassem a prestar o

²⁴² GONZÁLES, Justo L. Id. Ibid. p. 59.

culto ao imperador, isto porque se entendia essa posição como uma negação à autoridade romana e ao mesmo tempo insubmissão ao estado e seu poder. Para evitar isso, o melhor era a morte dos cristãos fiéis.

Portanto, os cristãos eram castigados, não por algum crime que supostamente haviam cometido antes de serem delatados, mas por seu crime diante dos tribunais. Este delito tinha de ser castigado, em primeiro lugar, porque de outro modo diminuiria a autoridade desses tribunais e, em segundo lugar, porque ao negarem a adorar o imperador os cristãos estavam adotando uma atitude que nesse tempo se interpretava como rebelião contra a autoridade imperial. Com efeito, o culto ao imperador era um dos vínculos que uniam o Império, e negar-se em público a render esse culto equivalia a romper esse vínculo²⁴³.

Muitos cristãos quando pressionados negavam a fé, ou diziam que foram cristãos, mas não eram mais. Tudo com o propósito de se livrar dos castigos e possivelmente da morte. Mas aqueles que eram fiéis e se mantinham eram castigados duramente até mortos para se manter a “ordem” e a autoridade imperial.

Um exemplo de martírio é o de Inácio de Antioquia. Já idoso, foi acusado, julgado e levado para ser morto em Roma. O ancião teve a oportunidade de escrever algumas cartas que se tornam importantes hoje na análise desta questão do martírio, demonstrando que a santidade do mártir passa também pela aproximação a Cristo, principalmente a sua paixão, ou seja, morte sacrificial. O propósito de Inácio, seguindo este padrão, é tornar-se imitador de Cristo, seguir a paixão de seu Deus.

“Porque quando eu sofrer, serei livre em Jesus Cristo, e com ele ressuscitarei em liberdade. Sou trigo de Deus, e os dentes das feras, hão de me moer, para que possa ser oferecido como pão limpo de Cristo”. E a razão pela qual Inácio está disposto a enfrentar a morte é que através dela chegará a ser um testemunho vivo de Jesus Cristo²⁴⁴.

O livro do Apocalipse de João, escrito durante o período de perseguição aos cristãos, intensificados durante o desenrolar do séc. II, leva o autor a escrever: “Sê fiel até a morte e dar-te-ei a coroa da vida” (Apocalipse 2,10). Sendo assim, a idéia daqueles que morrem como mártires (que vem do grego e significa “testemunha”) é daqueles que sustentam a sua fé até o fim, e acabam padecendo por ela. Perdem a vida, mas possuem a convicção de que, morrendo assim, garantem a salvação.

²⁴³ Ibid. p. 66.

²⁴⁴ GONZÁLES, Justo L. Ibid. p. 68.

Assim foi com Inácio (110 ou 115 d.C.), também com Policarpo (155 d.C.) e tantos outros exemplos que, através do sofrimento, torturas e conseqüentemente a morte, creram alcançar o Paraíso. Inclusive a própria narrativa sobre a morte de Policarpo, através de um documento chamado “Martírio de Policarpo” – uma descrição de sua morte escrita com detalhes aterradores por uma testemunha ocular – aparece entre os pais apostólicos. “A idéia do crescente “culto aos mártires” pelos cristãos (isto é, a tendência de venerar os mártires como “santos”) também possui sua influência”²⁴⁵. O exemplo de martírio como santidade tentou inclusive ser seguido por São Francisco, mas este acabou não sendo martirizado, mas possuía esta expectativa em determinado momento de seu ministério²⁴⁶.

Além dos mártires, nos primeiros séculos do cristianismo, a esfera de santidade projetava-se também sobre os bispos. Estes possuíam santidade porque tinham um título, porque ocupavam uma posição. Os bispos são considerados os sucessores dos apóstolos.

A idéia de ser santo por uma posição não foi um fenômeno exclusivo dos santos bispos. Em certa medida, esse fenômeno se manteve inclusive nas dinastias carolíngias e bizantinas, uma vez que havia uma esfera de santidade e divindade em torno dos reis. Estabelecemos uma relação entre bispos e reis, no sentido que funcionavam como mediadores de Deus. Os bispos falavam em nome de Deus, enquanto os reis O representavam na terra. Assim, o rei sempre aproveitou desse *status* para governar. “Os imperadores romanos, e depois os bizantinos, continuaram a se beneficiar, indubitavelmente, de um prestígio sagrado, e a hierarquia eclesiástica, em sinal de reconhecimento, deu bem cedo nascença a um verdadeiro cerimonial litúrgico em volta da sua pessoa”²⁴⁷.

Como os bispos estavam envolvidos pela esfera litúrgica da Igreja, referência de sua autoridade, tornaram-se figuras de respeito e autoridade em toda sociedade. Com a influência da Igreja aumentando século a século, os bispos passaram a ter peso em todas as decisões sociais, influenciando as diversas camadas sociais. Santo Agostinho é um dos exemplos; como bispo de Hipona, confirma essa sacralidade em torno do bispo no séc. IV.

²⁴⁵ OLSON, Roger. **História da Teologia Cristã. 2000 anos de tradição e reformas**. Tradução Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 201. p. 47.

²⁴⁶ Vida Primeira, 57, p. 236.

²⁴⁷ **Enciclopédia Einaldi**. Santidade. Volume 12. Porto: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1984. p. 289. A obra de Marc Bloch **Os reis taumaturgos** (São Paulo, Companhia das Letras, 1993) demonstra essa esfera quando fala dos reis com poderes de cura, durante os séculos XII – XVIII. Durante todo este período, acreditou-se no poder taumatúrgico da realeza.

No mesmo período em que a Igreja tornou-se oficial, a partir de então considerada a religião oficial do Império, a paz passou a reinar, encerrando-se as perseguições. Houve aí uma preocupação em relação a essa calma. Muitos entenderam essa tranquilidade como artimanha do “maligno”. O martírio já não era mais possível, e a riqueza estava dentro das Igrejas, em contraste com o que Jesus disse sobre ele mesmo: “filho do homem que não tem onde reclinar a cabeça” (Lucas 9,58). Os bispos habitavam em mansões luxuosas e muitas pessoas se achegavam à Igreja para o batismo, enquanto outro tanto procurava um estilo de vida que lhes garantisse a salvação através do morrer para o mundo.

“Como vencer o maligno, que constantemente nos tenta com as novas honras que a sociedade nos oferece? A resposta de muitos não se fez esperar: fugir da sociedade humana; abandonar tudo; subjugar o corpo e as paixões que dão ocasião à tentação. E assim, ao mesmo tempo que a Igreja se enchia de milhares que pediam o batismo, houve um verdadeiro êxodo de outros milhares que procuravam a santidade na solidão”²⁴⁸.

Por isso, em torno desse mesmo período (séc. IV), nas sociedades mediterrâneas encontramos os santos em outra posição. Os homens de Deus passaram a ser percebidos como os eremitas e monges. Estes tornaram-se os novos confessores da fé. Com um “novo” estilo de espiritualidade que influenciou a Igreja dos primeiros séculos, chegando à Idade Média, mantiveram sua influência inclusive até nosso período de atenção.

Para o ascetismo do “deserto”, o primeiro passo na empresa da busca da purificação era o abandono da “riqueza” e o afastamento de seu meio: a adoração de uma vida dedicada a Deus implicava o esquecer a si próprio, o abandono da segurança e a mundanidade do meio familiar e social e a entrega incondicional à oração e **mortificação**. O corpo já não era adornado e acarinhado por vestimentas finas e macias, mas sim envolvido por vestes rudes. Pelos constantes jejuns, os ascetas tentavam domesticar o corpo de forma a arrefecer os desejos individuais e impedir o desenvolvimento de outros vícios²⁴⁹. (*grifo nosso*)

A idéia de mortificação da carne, ao lado da separação do mundo, somada à submissão do corpo ao espírito e à vontade de Deus nortearam a vida desses personagens que assumiam com todas as forças esse novo ideal de santificação. O mundo visto como território do maligno, o tempo percebido como linear e a inspiração escatológica faziam que esses homens buscassem uma vida separada, ou seja, o monacato. Deste modo, os primeiros monges – segundo a própria etimologia de seu nome, em grego, *monachós* significa aquele

²⁴⁸ GONZÁLES, Justo L. Ibid. p. 59.

²⁴⁹ VISALI, Angelita M. Ibid. p. 78.

que vive só – desenvolveriam sua busca em lugares distantes dos centros urbanos, pelos campos e lugares desertos do Ocidente, numa vida de contemplação, intensos jejuns e oração, lutando em um enfrentamento direto e íntimo com o diabo a fim de alcançar assim o prêmio da salvação²⁵⁰.

O termo “anacoreta” com o qual eles logo foram chamados, quer dizer “retirado” ou “fugitivo”. Para estas pessoas o deserto tinha uma atração única. Naturalmente eles não viviam nas areias do deserto, mas em um lugar solitário – um oásis, um vale entre montanhas pouco habitadas, ou talvez um cemitério antigo onde estivesse longe do resto do mundo²⁵¹.

Um dos exemplos mais conhecidos desses homens separados foi de Santo Antonio. Nasceu em uma aldeia à esquerda do Nilo, com uma vida relativamente abastada, abriu mão de seus bens para se dedicar à vida monástica. Assumiu esse padrão de vida antes mesmo de Constantino. Viviam em um cemitério e a sua biografia, escrita pelo bispo Atanásio, diz que foi perseguido pelos demônios, mas que estes tinham que se render a ele, pela sua fidelidade ao estilo de vida monacal. Muitos procuravam por ele, enfermos e pessoas querendo aprender, dos quais ele constantemente se distanciava. Após muita insistência, permitiu que um grupo de discípulos o seguisse a distancia, ou seja, sem visitá-lo muito em seu local de devoção. Morreu em 356, depois de instruir seus companheiros para que mantivessem em segredo o lugar da sua sepultura e que levassem seu manto ao bispo Atanásio.

Da mesma maneira que discípulos se aproximaram do eremita Antonio, vários outros também tiveram a mesma procura. A vida solitária, do mesmo modo que começou sem se ter conhecimento de quem deu início a essa prática, deu espaço para a vida em comunidade. Assim, começaram a se organizar ajuntamento de monges, originando os mosteiros. Regras foram sendo desenvolvidas e adotadas por estes, assim como a hierarquia assumida também. O trabalho manual assumido por todos, assim como a vida de oração, da meditação bíblica, fazia parte da rotina desses homens.

Observemos que neste processo o ideal também mudou de ênfase, pois enquanto os primeiros monges fugiam para o deserto procurando sua salvação, com o passar dos anos – especialmente no Ocidente – o monaquismo seria, em vez de um meio para obter a própria salvação, um instrumento para o trabalho missionário e caritativo da Igreja²⁵².

²⁵⁰ Para saber leia: COLOMBÁS, Garcia. *El monacato Primitivo*. Madrid: BAC, 1998.

²⁵¹ GONZÁLES, Justo L. *Ibid.*, p. 62.

²⁵² *Ibid.* p. 78.

Na Antiguidade, o padrão de santidade esteve sobre os mártires, bispos e também sobre os monges. Estes que, inicialmente se separavam do mundo, em lugares desertos e solitários para a vida de devoção e contemplação, passaram a viver em comunidades, e estas próximas à cidade, servindo inclusive de referência a esta na atuação da Igreja em atrair fiéis a si. Esta prática monástica durante os séculos X-XI foi grandemente valorizada, a ponto de o monastério ser percebido como a divisão entre o Céu e a Terra.

Em torno do século XII, no entanto, surgiu outro padrão, uma espiritualidade que para nós é mais importante, à medida que foi a vivenciada por São Francisco, através do movimento denominado mendicante:

Dos eremitas orientais do século VI aos franciscanos do século XV na Itália, o cenário renova-se com uma perfeita regularidade, através de algumas variantes marginais. O homem de Deus torna-se de tal modo o detentor do poder no âmbito da comunidade, que esta lhe entrega o próprio destino e por vezes as próprias leis.²⁵³

Percebemos a transição que há entre a santidade posta sobre a autoridade, sobre o posto que se ocupa na hierarquia dentro da Igreja, a uma postura de ser santo aquele que buscava a santidade como os monges e eremitas. Fator que foi ofuscado a partir do século VII, sendo novamente valorizado em torno do ano 1000: a hierarquia. A santidade, portanto, esteve relacionado à autoridade, e a riqueza foi sacralizada, privilegiando a aristocracia da época, percebida com bastante força no monaquismo cluniacense.

Por isso, percebemos, a partir do séc. XI uma reação a esta posição, pois a partir da reforma gregoriana, há um intenso processo transformação desse modelo de santidade, que estava nas mãos dos leigos. A Igreja centraliza nela a direção quanto à santidade, e a autoridade papal se firma de maneira a manter apenas debaixo de sua tutela a direção da igreja, desvinculando do poder Imperial laico. O modelo de santidade ascético foi promovido para os padres seculares também (castidade e pobreza pessoal), colocando os leigos como executores da vontade papal.

O papado rompia quer com a tradição do Oriente cristão quer com as tendências espontâneas de devoção popular no Ocidente. No século XII, a medida que aumenta o seu prestígio, começou a executar um controle sobre o culto dos santos, que se transformou rapidamente num seu poder discricional. De facto, desde 1160 – e nos documentos desde 1234 – foi instituída a reserva pontifícia do direito de canonização: doravante só o papa

²⁵³ **Enciclopédia Einaledi.** Santidade. Ibid. p. 292.

tinha o poder de se pronunciar em última instância sobre a santidade de um servo de Deus e de autorizar que lhe fosse exigido um culto litúrgico²⁵⁴.

O papado arroga a si o direito de controlar a santidade, fazendo com que apenas quem de fato estivesse debaixo do poder e autoridade da Igreja pudesse ser considerado santo. Este momento foi também quando o papado procurou controlar com mais rigor a prática dos fiéis, uma vez que os problemas com as heresias não cessavam de surgir. A parede que separava o santo do herege era muito frágil. Posições assumidas em relação a pequenas coisas podiam significar heresia e condenação, por isso a Igreja precisava de homens que lhe fossem úteis no sentido de manter a fé dos fiéis, sendo um exemplo para estes, justamente através daquilo que desde a Antiguidade definia o padrão de santidade: a ascese. Homens que conseguiam submeter o corpo à servidão, fazendo a vontade de Deus, ou seguindo as exigências religiosas de seu tempo.

Os santos que virão a ser canonizados deverão ter seguramente realizado milagres, todavia, a partir da época de Inocência III, os documentos pontifícios insistem na ambigüidade dos fenômenos sobrenaturais, de tal modo que na determinação de santidade a importância da taumaturgia esfuma-se sempre cada vez mais perante a exaltação das virtudes, dos costumes e da doutrina²⁵⁵.

Tanto São Francisco de Assis como São Pedro Mártir são exemplos como santos, foram rapidamente canonizados pela Igreja. Isto porque estes fundadores do movimento mendicante demonstraram obediência à Igreja, zelo apostólico e a pobreza própria dos homens de Deus²⁵⁶, exigências do momento que viviam, em que a pobreza era tida como uma necessidade para se aproximar a Deus. O zelo apostólico, rompendo com o isolamento monástico. Ao contrário da proposta monástica, São Francisco iria ao encontro das pessoas nas cidades com seus discípulos, e o respeito pela Igreja foi determinante para se manter a estrutura eclesiástica e o próprio poder papal.

Portanto, a partir do séc. XII a Igreja tem o monopólio de definir quem é santo, rompendo com a idéia do santo popular. Como o próprio Francisco era. Um Santo considerado como tal, antes mesmo de ser canonizado, pelo menos é isso que os documentos

²⁵⁴ Ibid. p. 297.

²⁵⁵ Ibid. p. 297

²⁵⁶ Ibid. p. 298.

sobre ele deixam claro²⁵⁷. A Igreja rompe com a possibilidade do santo popular, sendo apenas considerado santo aquele reconhecido oficialmente pela Igreja, como já afirmamos.

No caso da santidade de São Francisco, esta foi forjada no dia-a-dia. Nos jejuns intermitentes, na caminhada exemplar com os discípulos, nos relatos de conhecer o coração do homem e dizer o que está neste coração. Percebemos que ele foi considerado santo, a partir de seu exemplo de vida e dedicação de fé. Estes foram critérios importantes e necessários para se construir a figura do santo. Práticas que São Francisco carregou em sua vida a cada momento, a ponto de, um pouco antes de sua morte, todos ficarem impressionados com o estado em que se encontrava.

Ó homem duas vezes mártir que, rindo e alegrando-se, tolerava de muito boa vontade o que era a todos penoso e insuportável olhar. Na verdade, nenhum membro nele ficara sem excessiva dor de sofrimento, e tendo perdido gradualmente o calor natural, a cada dia se aproximava mais do fim. Os médicos ficavam estupefatos, os irmãos admiravam-s de como o espírito podia viver em carne assim morta, quando, consumida a carne, só a pele aderira aos ossos (cf. Jó 19,20)²⁵⁸.

Enfim, desde a Antiguidade a ascese foi praticada como um processo de autoaperfeiçoamento, automelhora, autodisciplina, ou mesmo autopunição diante do divino. As denominadas penitências tinham o propósito de conduzir o fiel a fazer a vontade de Deus ou se purificar diante de algum mal praticado. Encontramos no livro de Levíticos todo um código de conduta moral que, em parte, foi mantido pelo cristianismo. Assim, percebemos que durante a Idade Média tais práticas estavam vivas, e eram percebidas como necessárias à espiritualidade.

O esforço em alcançar a própria salvação, de se portar de modo a merecer a salvação, era algo presente nesse período, especialmente em nosso foco, nos séculos XIII-XIV. A necessidade dessa dedicação bem exagerada e estereotipada, para nosso olhar moderno, fazia parte da prática de vida, mais radical e exemplar dos santos, em certa medida um pouco mais comedida no fiel comum, mas todos levavam a sério tais práticas, as penitências, que vinham deste a Antiguidade conduzir o fiel a estar mais próximo de Deus.

²⁵⁷ “Tendo pois descido do monte São Francisco; porque a fama de sua santidade já se tinha divulgada pelo país e que pelos pastores se tinha espalhado como haviam visto todo abrasado o Monte Alverne, e que isto era sinal de um grande milagre que Deus fizera a São Francisco; ouvindo a gente da região que ele passava, todos vinham vê-lo, e homens e mulheres e pequenos e grandes, os quais todos com grande devoção e desejo procuravam tocá-lo e beijar-lhe a mão. E não as podendo recusar à devoção das pessoas, ainda que tivesse as palmas enfaixadas, no entanto, para ocultar ainda mais os sacros estigmas, as enfaixava ainda e as cobria com as mangas, e somente os dedos descobertos lhes dava a beijar”. Cf. Os Fioretti, p. 1605.

²⁵⁸ Vida Primeira 107, p. 272.

Por isso *nós que estivemos com* (cf. 2Pd1,18) o bem aventurado Francisco *damos testemunho* (cf. Jô 21,24; 3Jo 12) de que ele, em sua saúde e na enfermidade, era de tão grande caridade e piedade – não só para com os seus irmãos, mas também para com os pobres são e enfermo – que, com muita alegria interior e exterior, dava aos outros as coisas necessárias ao seu corpo, as quais os irmãos às vezes adquiriam com muita solicitude e devoção; e subtraía-as a seu corpo, conquanto lhe fosse muito necessárias; lisonjeavamos primeiro para que com isto não nos perturbássemos²⁵⁹.

A prática realizada por Francisco reforça seu caráter de santidade. Ele sacrificava a si mesmo em favor dos outros. Mesmo não tendo condições físicas, abria-se para contribuir com pessoas carentes e necessitadas. Se ele era considerado santo, uma das formas de exemplificar como tal era, de fato, através de práticas como esta²⁶⁰. A esmola, a doação de bens (para Igreja), a caridade faziam parte das representações quanto à santidade daquele momento.

Essa própria utilização do corpo como exposto aos tormentos, sofrimentos e intempéries como um processo de santificação e aproximação a Deus tomou Francisco e fez dele alguém que se serviu desse modelo.

Um dos fatores que levou o cristianismo a se posicionar dessa maneira foi o pecado original. No decorrer dos séculos de desenvolvimento do cristianismo o pecado de Eva e Adão foi considerado de conotação sexual, e com isso as necessidades sexuais foram freadas e as orientações devidas, de como se posicionar em relação a “carne”, foram uma das preocupações de Paulo. Em sua primeira carta à Igreja de Corinto ele diz como àquela Igreja deveria se posicionar quanto à vida sexual, devendo todos, se puderem, ser celibatários como ele, contudo cada um tem o seu dom e pode não aguentar viver assim: “Mas se não podem conter-se, casem-se. Porque é melhor casar-se do que abrasar-se.” (I Cor.7, 8-9)

No universo bíblico cristão, a carne ficou sendo o referencial do pecado e dos desejos que deviam ser freados, ou a perdição seria o resultado. O próprio apóstolo Paulo tem outra lista de referências quanto às obras da carne:

Digo, porém: Andai em Espírito, e não cumprireis a concupiscência da carne. Porque a carne cobiça contra o Espírito e o Espírito contra a carne; e estes opõem-se um ao outro para que não façais o que quereis. Porque as obras da carne são: Prostituição, impureza, lascívia, Idolatria, feitiçarias, inimizades, porfias, emulações, iras, pelejas, dissensões, heresias, invejas, homicídios, bebedices, glotonarias e coisas semelhantes a estas, acerca das

²⁵⁹ Legenda Perusina, 89. p. 921.

²⁶⁰ Ibid. p. 921; Legenda Maior, 1. p. 578.

quais vos declaro como já antes vos disse, que os que cometem tais coisas não herdarão o reino de Deus²⁶¹.

São estas as ações que o cristão deve combater, aliás, estas e as que são semelhantes a estas. A lista condena os pecados relacionados à prática sexual (fora do casamento, poligâmica, homossexual, zoofilia e etc), condena as práticas relacionadas a se distanciar de Javé e buscar outro deus. A lista é uma forma de evitar os pecados e manter-se firme no Espírito. Quando apresentamos na introdução a discussão sobre a luta entre a carne e o espírito, frisamos essa batalha entre a submissão do corpo como negativo, como necessário que seja limitado em suas ânsias e necessidades, subjugado para que o espírito livre volte a Deus quando da morte. Por isso o pecado deve ser evitado a todo custo, afinal ele tem consequências sérias, sendo a punição com a segunda morte a pior destas, fazendo com que no dia do Juízo se recebam as punições devidas pelos seus atos.

O pecado implica uma dupla punição: a privação de Deus, que é a pena mais grave, e a pena material da alma, expressa através da imagem do fogo, que muitas vezes têm de ser adicionados os vermes, o frio e a escuridão. Os homens da Igreja, aceitando o princípio de uma série de punições, de acordo com a diversidade dos pecados, não mais se preocupam muito a esclarecer o destino reservado às diferentes formas de pecado²⁶².

Eles seriam punidos de um jeito ou de outro. A punição mais severa, mais radical era estar distante de Deus. Mas o que se percebe no Medievo é que o medo não se dá por essa separação de Deus, mas pelas punições que os danados encontrarão. Assim, as imagens aterradoras do Inferno visavam a manter a santidade e a fidelidade do Inferno. Na iconografia, encontramos uma variedade dessas ansiedades, e as representações quanto ao Inferno e seus demônios em ação são percebidas, a exemplo de Orcagna na Capela de Santa Croce (séc. XIV).

Portanto, é graças ao modelo encontrado no próprio Deus, transferido primeiramente aos “homens de Deus” e depois a todos os crentes, todos os fiéis, que se comprometeram com essa batalha constante pela mortificação da carne. Pelo morrer para o mundo e viver para glória de Deus. Modelo que desde a Antiguidade levou os eremitas e monges a desenvolverem seu estilo de vida. Passando por algumas transformações, chegou-se ao século XII, quando nosso personagem emerge desse ideal de santidade. No período em

²⁶¹ Carta de Paulo aos Gálatas cap. 5, 16-17;19-21.

²⁶² CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. **I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo.** Torino: Einaudi, 2000. p. 233.

questão a santidade passa pela ascese, pela prática da pobreza (extrema no caso de São Francisco), pelas esmolas, pelos jejuns e intensa doação aos enfermos e necessitados.

A adoção de um comportamento considerado “ideal” para os cristãos no tocante ao corpo, desde os primeiros “padres no deserto”, tornou-se assunto de indivíduos especiais. Homens e mulheres comuns, incapazes de romper com o mundo em que viviam, diferenciavam-se dos não-cristãos pela participação em ritos e, por meio de práticas penitências, de comportamentos característicos dos que se voltavam permanentemente à “vontade divina”. A Igreja, desde o seu princípio, escalou uma hierarquia onde alguns homens pelo poder de extinguir em si o “eu” que deseja, tomam uma posição privilegiada. Acabava por defender o princípio de que existiam entre os cristãos os que se dedicavam integralmente (por antecipação) ao mundo espiritual e os que viviam no século e acabavam por depender dos primeiros enquanto mediadores entre o mundo e a vida Além. Para os primeiros, o isolamento era a resposta. Longe das tentações, podiam dedicar-se às atividades do espírito, procurando maior proximidade com Deus²⁶³.

É em consonância com essa dinâmica de vida e dedicação para alcançar esse objetivo que o fiel deve morrer para o mundo e renascer para Deus. A mortificação de São Francisco é um exemplo dessa dedicação em vida, levando-o a ter uma morte tranquila. Uma verdadeira demonstração de devoção e fé.

O ascetismo do “deserto” traçou os princípios fundamentais para a conduta dos cristãos: a noção de redenção do pecado original pelo sofrimento voluntário buscado por meio da continência, do jejum, do trabalho e, principalmente, do “afastamento do mundo”, este último considerado essencial, pois implicava o abandono da sociedade mundana a reestruturação num outro espaço físico, onde os adeptos de Deus comungam das mesmas mortificações ao terem aberto mão dos prazeres e segurança propiciados pelo “mundo”²⁶⁴.

A influência dessa prática ascética influenciou e moldou o estilo de vida monacal, que se baseou nela para construir seu tipo de organização. Mas os leigos também acabaram por ter suas vidas norteadas pelo mesmo ideal, questão esta que podemos recordar na já citada Reforma do séc. XII, o levante de organizações de leigos, preocupados em se ajudar mutuamente, mas também fazer a vontade de Deus, ou seja, alcançar a própria salvação. A Fraternidade Franciscana surgiu dessa ânsia, dessa necessidade de dedicação a Deus, afastando-se do mundo, com o diferencial de não se separar dele, fazendo da própria

²⁶³ VISALLI, Angelita Marques. **O corpo no pensamento de Francisco de Assis**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003. p. 75.

²⁶⁴ VISALLI, Angelita Marques. *Ibid.* p. 79.

cidade o local de ação prática, tanto no sentido de praticar a pobreza, como também a dedicação aos enfermos e necessitados.

3.2 O MODELO SEGUIDO: MORRER COMO O CRUCIFICADO

“Eu trago no meu corpo as marcas de Cristo!” (Gl. 6,17b)

A maioria das hagiografias trata o tema da morte, no contexto da exaltação de São Francisco. A justificativa para isso se dá pelo fato de o hagiógrafo estar preocupado com a imagem deste (do santo) comparada à perfeição de Cristo. Deste modo, quanto mais perto de Cristo o Santo for colocado, mais autoridade e respeito este possui, uma vez que, como homem medieval, penetrado pela religião e pela fé, o hagiógrafo desenvolve um plano que Deus traçou para o santo.

“O verdadeiro amor de Cristo, transformou perfeitamente São Francisco em Deus e na vera imagem de Cristo crucificado [...] após a solenidade de São Miguel, desceu do monte o angélico Francisco, frei Leão e com um devoto aldeão no asno do qual montava porque os cravos não o deixavam andar”²⁶⁵.

Sendo assim, a devoção, a fé, a vida, a morte, enfim, tudo que gira em torno de São Francisco é apresentado de maneira a transparecer a santidade, o exemplo a todos os que o rodeiam, aos homens e mulheres de seu tempo, mas também àqueles que haveriam de ler sobre o santo de Assis. Por isso, vemos na descrição em *Os Fioretti*, o hagiógrafo apresentando São Francisco com uma identificação convencional, talvez até mesmo obrigatória para o período. O próprio Cristo, ou ainda, como diz o texto, “Deus”. Quando apresentamos a discussão sobre hagiografia e biografia, mencionamos o modelo que o santo segue: o santo deve se aproximar de Cristo, deve se moldar aos mesmos feitos de Cristo. Daí a importância dos milagres em torno do Santo e a experiência da qual estamos falando.

Seguir, olhando para Cristo como modelo de fato pode ser considerado acessível a todos os fiéis, mas ser considerado a imagem do próprio Cristo, ou ainda um *alter Cristus*, um tipo de outro Cristo, neste caso então estamos falando de pessoas com algo

²⁶⁵ Os Fioretti, p. 1605.

especial, pessoas que de alguma forma corresponderam a esse ideal, sendo perceptível isto pelas representações escritas em torno deste. No caso de São Francisco, a novidade dos Estigmas ainda reforça esse caráter de aproximação de Cristo.

O modelo de santidade no Séc. XII-XIII passava pelo modelo do Cristo que enfrentou a cruz. “A espiritualidade penitencial seguiu, desta forma, o exemplo do crucificado”²⁶⁶.

Nesta direção, uma das características do ser discípulo é seguir os passos do mestre. É seguir seus ensinamentos ao ponto de se tornar como o mestre. No caso de Jesus, o evangelho de Marcos apresentou o modelo de discípulo ideal em três verbos: seguir, servir e subir. Seria, portanto, o “seguir”: a responsabilidade do discípulo de tomar a sua própria cruz e “seguir” ao mestre, ou seja, imitá-lo (Mc. 8,34), abrindo mão da própria vida para ganhá-la; o segundo verbo seria ocupar a posição de servo. Porque o próprio mestre diz que não veio para ser servido, mas para “servir”: “quem quer ser o primeiro que seja o último” (Mc. 9,35). Em último lugar, o verbo “subir” se relaciona com a responsabilidade de acompanhar o Mestre até o fim. Jesus realizou uma peregrinação do interior da Judéia, subindo a Jerusalém. O discípulo deve “subir” ao ponto de entregar sua vida também, se necessário for. Afinal, “aquele que quiser ganhar a sua vida, perdê-la-á” (Mc. 8,35). O próprio franciscanismo inspirou-se nos Evangelhos, um dos principais textos para isso está em Mateus. O modelo de discipulado não é nenhuma novidade, filósofos também utilizaram este modelo desde a Antiguidade. Na Idade Média, enquanto falamos dos santos, estamos falando de pessoas que se esforçaram para se aproximar desse modelo, pessoas que se esforçaram para se tornar como Cristo. A novidade no discípulo franciscano é que este entendeu o Evangelho de modo literal, buscando viver a imitação de Cristo na vivência de forma literal do Evangelho.

Uma narrativa conta uma experiência de São Francisco como uma espécie de glorificação em vida, proporcionando um reconhecimento de sua santidade em conformidade ao modelo do Cristo crucificado. “O verdadeiro amor de Cristo transformou São Francisco em Deus e na mera imagem de Cristo crucificado. Da mesma maneira viram o monte Alverne abrasado, era um milagre de Deus”²⁶⁷.

Nesta experiência, portanto, ele recebeu os estigmas de Cristo. O local da experiência, esse Monte chamado Alverne, foi o local onde subiu sem eles e desceu portando-os. Fez uma peregrinação, teve um momento de oração a sós e o resultado foi um milagre:

²⁶⁶ VAUCHEZ, André. Ibid. p. 182.

²⁶⁷ Os Fioretti. p. 1602.

Na verdade, sobressaía nele a forma da cruz e da paixão do *Cordeiro Imaculado* (cf. I Pd 1,19) *que lavou os crimes do mundo* (cf. Ap 1,5); ele parecia como que recentemente deposto da cruz, tendo as mãos e os pés atravessados por cravos e o lado direito como que ferido *por uma lança* (cf. Jo 19,34)²⁶⁸.

São Francisco se coloca como portador não apenas das marcas de Cristo, mas o próprio espírito e intenção são um esforço culminando nessa proximidade. O semblante, a aparência serena e as marcas, as chagas de Cristo traziam a idéia de que era como se ele houvesse sido removido também da cruz. É como se São Francisco tivesse se tornado o discípulo perfeito, tão puro, tão santo que conseguiu receber o toque de Deus marcando-o com as chagas do próprio Mestre Jesus.

Qualquer um do povo acreditava que lhe era concedido o maior presente, se era admitido não só a beijar, mas também a ver os sagrados estigmas de Jesus Cristo, os quais São Francisco trazia em seu corpo (cf. Gl 6,17) [...] Ó dom singular e sinal de privilégio do amor o fato de o cavaleiro ser adornado com as mesmas armas da glória, que, por sua excelentíssima dignidade, só convém ao rei!²⁶⁹

Esta experiência possui destaque como milagre por se tratar de algo “novo” dentro da esfera dos próprios milagres registrados pela Igreja. Os hagiógrafos afirmam que, na experiência em que ele recebeu os estigmas, teve uma visão de um Serafim crucificado. A *Legenda dos Três Companheiros* apresenta a experiência de São Francisco, numa espécie de êxtase, de experiência mística quando vê Serafim.

Ao ser arrebatado a Deus pelos seráficos ardores do desejo e transformar-se por compassiva doçura naquele que quis com extrema caridade ser crucificado, numa manhã próxima da festa da Exaltação da Santa Cruz, quando rezava no lado do monte que se chama Alverne – a saber, dois anos antes de sua morte -, apareceu-lhe um *Serafim* que tinha seis asas, e que trazia entre as asas a forma de um bellissimo homem crucificado que, na verdade, tinha as mãos e os pés estendidos em forma de cruz e manifestava de maneira muito clara a efigie do Senhor Jesus²⁷⁰.

A idéia quanto ao Serafim é retirada do livro do profeta Isaías, capítulo 6. Neste texto, cada par de asas dos serafins tem um significado²⁷¹. O próprio documento atribui

²⁶⁸ Vida Primeira, 112, p. 275

²⁶⁹ Ibid. 113-114, Pp. 276-277.

²⁷⁰ Legenda dos Três Companheiros, 69. Pp. 835-836.

²⁷¹ No ano da morte do rei Uzias, eu vi ao Senhor assentado sobre um alto e sublime trono; e o seu séquito enchia o templo. Os serafins estavam acima dele; cada um tinha seis asas: com duas cobriam os seus rostos,

um significado a cada par de asas (seis asas ao todo). As duas asas sobre a cabeça significavam as boas obras e a direção de Deus, onde se deve fazer tudo para agradar a Ele. As asas usadas para voar, foram usadas como exemplo da prática da dupla caridade em relação ao próximo, refazendo-lhe a alma, pregando e suprindo-lhe as necessidades do corpo também. Por último, os dois pares de asas que cobrem os pés, foram entendidos como desprendimento de merecimentos, revestidos de inocência com contrição e confissão, todas as vezes que for desnudado pelo pecado²⁷².

No momento, então, em que o Serafim desapareceu, permaneceram as marcas do Serafim sobre São Francisco. Foi o fato de carregar nele mesmo tais marcas, no sentido de vida e prática espiritual, que teria feito com que as próprias chagas de Cristo fossem impressas no corpo do santo, para testemunharem sua santidade e ao mesmo tempo deixarem o exemplo de fé a todos os fiéis, frades e não frades, enfim, a toda a sociedade daquele tempo.

No conjunto de representações em torno de São Francisco, os tais estigmas podem ser entendidos como um tipo de confirmação da santidade, ao mesmo tempo a manifestação da fé daqueles que viam, em São Francisco, o santo. Criam tanto a ponto de ver nele a representação de um outro Cristo. Por alguns foi considerado como um verdadeiro presente de Deus, tanto que *A Legenda dos Três Companheiros* afirma que ele amou muito a Deus e Deus quis mostrar como era forte aquele amor, imprimindo nele as marcas de Cristo, como a prerrogativa de um singular privilégio²⁷³.

Outra fonte a exaltar essa manifestação de Deus é a *Legenda Maior*:

“Oh homem verdadeiramente cristão que, com perfeita imitação, se esforçou por conformar-se enquanto vivia, ao Cristo vivo; ao morrer, ao Cristo que morria; e morto; ao Cristo morto; e assim mereceu ser decorado com expressa semelhança”²⁷⁴.

Seguindo esta direção ainda, *Os Fioretti* falam a respeito da experiência dos estigmas de modo também a reforçá-los: “E crescia tanto nele o fervor da devoção que todo ele se transformara em Jesus pelo amor e pela compaixão. Naquela mesma manhã, viu vir do céu um Serafim com seis asas resplandcentes e inflamadas; com vôo veloz aproximou-se de

e com duas cobriam os seus pés e com duas voavam. E Clamavam uns para os outros, dizendo: Santo, Santo, Santo é o Senhor dos Exércitos: toda a terra está cheia da sua glória. Is. 6,1-3.

²⁷² Vida Primeira 114. p. 277

²⁷³ *Legenda dos Três Companheiros*, 69, p. 835.

²⁷⁴ *Legenda Maior*, 4, 644.

São Francisco de modo que ele o pôde discernir, e viu que trazia em si a imagem de um homem crucificado”.

Algumas fontes, a exemplo da *Legenda dos Três Companheiros*, mencionam que São Francisco sempre evitava a glória humana, escondendo sempre os estigmas, mas os mais próximos viram, os que tinham familiaridade com ele²⁷⁵. Em *Os Fioretti*, ele esconde os estigmas, mas a fama correria e as pessoas queriam ver e beijar – ele, contudo, dava apenas os dedos a beijarem! E a diferença está principalmente ao mencionar o nome das pessoas que viram as chagas: “muitas pessoas, como Frei Rufino, Cardeal Boaventura viram os estigmas, inclusive a Senhora Jacoba de Settesoli²⁷⁶. Os estigmas podem fazer parte das representações necessárias ao grau de santidade que Francisco alcançou, tanto para seus seguidores, como os cidadãos de Assis.

É junto à cidade que o espírito penitencial desenvolvido no período encontrou no modelo do Cristo crucificado o ideal a ser seguido, e viram em São Francisco essa correspondência. A própria prática do isolamento monástico, foi superada quanto aos penitentes, que desenvolveram uma espiritualidade voltada para a evangelização. “A vida cristã é um campo de batalha, onde se enfrenta dia a dia as tentações e o demônio. A pureza se tornou a maior arma contra o mal”²⁷⁷.

Além disto, a comparação de São Francisco com Cristo é registrada pela capacidade do santo em perdoar os pecados de seus seguidores. O episódio narrado teria se passado pouco antes da morte, quando um dos frades, aproximando-se de Francisco, menciona o fato de estarem órfãos; Francisco então se lembrou dos filhos e daqueles que não estavam ali presentes também. Diz Francisco: “Filho, eis que sou chamado por Deus. Perdôo todas as ofensas e culpas a meus irmãos ausentes e presentes e, como posso, os absolvo; tu, anunciando-lhes estas coisas, de minha parte abençoarás a todos”²⁷⁸. A resposta de São Francisco corresponde à expectativa do discípulo, reforçando a representação dele como um segundo Cristo.

²⁷⁵ *Legenda dos Três Companheiros*, 69, p. 836.

²⁷⁶ *Os Fioretti*, anexos, p. 1612.

²⁷⁷ VAUCHEZ, André. *Ibid.* p. 182.

²⁷⁸ *Vida Primeira*, 109, p. 273.

3.3 EXEMPLO DE VIDA E EXEMPLO DE MORTE

“Na morte do homem, diz o sábio, as suas obras se revelam!”
(Sir. 11,29)

Seguiremos a ordem dos acontecimentos em torno das descrições da morte de São Francisco e no decorrer do texto apresentaremos as diferentes leituras das hagiografias desta seqüência.

Frisamos em vários momentos do texto a importância da morte compreendida como passagem. Através das narrativas percebemos que isto, para São Francisco, parecia muito claro. Ele estava seguro de sua vida de fé e dedicação ao Senhor, sabendo portanto seu destino futuro. Aos discípulos em torno dele transmitiu o exemplo de alguém que fez tudo que pôde para garantir a salvação eterna. Como Tomás de Celano é o primeiro hagiógrafo do santo, optamos em usá-lo como uma espécie de fio condutor para esta discussão e, a partir de seu texto, observarmos as representações da morte de São Francisco.

A morte não é então negação total da vida, não é nossa inimiga, mas é passagem para o modo de vida em Deus, novo e definitivo, imortal e pleno. Francisco capta esta realidade e abriga a morte dentro da vida. Acolhe toda limitação e mostra-se tolerante com a pequenez humana, a sua e a dos outros. A grandeza espiritual e religiosa de Francisco no saudar e cantar a morte significa que já está para além da própria morte; ela, digna hóspede não lhe é problema; ao contrário, ela é a condição de viver eternamente, de triunfar de modo absoluto, de vencer todo embotamento do pecado que a transforma em tragédia. Francisco soube mergulhar na fonte de toda a vida. "Enquanto Deus é Deus, enquanto Ele é o vivente e a Fonte de toda a vida, eu não morrerei, ainda que corporalmente morra!"²⁷⁹.

Nos últimos meses de vida, em torno de seis meses antes de morrer, São Francisco ficou muito debilitado, com problemas no estômago e fígado. Estava na cidade de Sena, onde ele se encontrava para tratar de uma doença nos olhos. De Sena foi trazido por Frei Elias a Celle di Cortona – morando ali um tempo –, onde a doença do estômago piorou, impedindo-o de se alimentar normalmente, quando pediu para Frei Elias que fosse levado para Assis²⁸⁰.

²⁷⁹ AGOSTINI, Nilo (OFM). **A irmã morte.**
.http://www.franciscanos.org.br/noticias/noticias_especiais/francisco_05/14.php

²⁸⁰ Vida Primeira, 105, p. 270

Alegrou-se a cidade à *chegada* (cf. Est 8,15; 2 Cor 7,6) do bem-aventurado pai, e todas as pessoas *louvavam a Deus* (cf. Dn 4,51); pois toda a multidão do povo esperava que *o santo de Deus* (cf. Lc 1,10; Mc 1,24) morresse em breve, e esta era a causa de tanta exultação²⁸¹.

Chama-nos a atenção a expectativa quanto ao santo morrer logo. O culto aos santos já estava instituído. A intercessão destes também estava em evidência. Possivelmente esta era a expectativa da cidade, em possuir um santo, com seu túmulo (santo), um lugar de culto e peregrinação, um protetor para a cidade, que nascera ali e poderia então abençoar o lugar com mais vigor.

Na cidade de Assis, ficou hospedado no palácio do bispo. Celano menciona o elevado sofrimento que o santo enfrentava ao se encontrar pele e osso, com dores no estômago, não podendo se alimentar normalmente, perdendo drasticamente a temperatura, demonstrando que estava próximo do fim²⁸².

Percebemos que todo o “processo” que circunda sua morte foi apresentado de maneira altamente ritual. Este processo não envolve apenas o moribundo, mas os que também estão próximos a ele, neste caso os discípulos, que vêem o exemplo de santidade e fé, e ao mesmo tempo o povo da cidade, que anseia pela morte do santo.

3.3.1 O Princípio do Fim

O *Espelho da Perfeição* registra que São Francisco estava sendo vigiado pelo povo, caso morresse durante a noite, para seu corpo não ser roubado do próprio povo. O medo é que o corpo pudesse ser levado durante a noite pelos frades²⁸³.

O culto às relíquias, os túmulos dos santos para os quais se dirigiam peregrinações, eram práticas correntes no período. O medo do povo era ser privado do corpo do santo. Como o *Espelho da Perfeição* foi escrito em 1318, cerca de 90 anos depois da canonização do santo, várias podem ser as razões quanto a este medo. Uma delas é o contexto das constantes disputas entre as cidades italianas; no caso, os conflitos entre Perugia e Assis, especialmente, nos ajudam a entender esse medo de perder o corpo do santo e o receio de não contar com sua mediação.

²⁸¹ Ibid., 106, p. 271

²⁸² Ibid. 106, p. 271.

²⁸³ *Espelho da Perfeição*, 121. p. 1113.

Além da expectativa do povo, em torno dele estão também os discípulos, esforçando-se para mantê-lo confortável e todas as necessidades de São Francisco supridas.

Há um momento em que, atendido pelo médico, evidencia a tranquilidade diante da morte. A narrativa é encontrada no *Espelho da Perfeição*, na *Vida Segunda* e na *Legenda Perusina*. No *Espelho da Perfeição* encontramos o médico, que, nesta narrativa, era muito amigo do santo, atendendo São Francisco, e com este segue um diálogo sobre a enfermidade. O médico de Arezzo, chamado Bom João, recebe uma pergunta de São Francisco: sobre a hidropisia, sua doença e a gravidade desta. Então o médico diz que tudo ficará bem – ao que Francisco o “intima” a dizer a verdade. Sua afirmação demonstra sua fé e convicção de estar preparado para a “irmã” morte: “não tenhas medo, porque graças a Deus não sou um covarde que teme a morte!”²⁸⁴ “O Senhor pela sua graça e bondade tem-me, de tal modo, unido a Si que para mim viver ou morrer é a mesma alegria”. O médico então responde: “pai, segundo a nossa ciência médica, o teu mal é incurável e pelos fins de setembro ou início de outubro morrerás”²⁸⁵. Esse diálogo é narrado de forma muito direta e diferente na *Vida Segunda*, em que São Francisco fala ao médico: “Irmão médico, prognostica com coragem que tenho pouco tempo de vida, porque a morte será a porta da vida”²⁸⁶.

289 Ibid. p. 933.

290 *Vida Segunda*, 217, p. 436.

Assim como o *Espelho da Perfeição*, a *Vida Segunda* não possui nenhuma menção da data em que irá morrer, enquanto na *Legenda Perusina* o médico prevê o dia exato em que o santo morreria. A narrativa é muito próxima, até alegria em viver ou morrer foi transmitida.

“Não tenhas receio pois pela graça de Deus não sou covarde para temer a morte porque, com a cooperação do Senhor, por sua misericórdia e graça, estou de tal modo ligado e unido ao meu Senhor que estou igualmente contente pela morte como pela vida e vice-versa”²⁸⁷.

Ao insistir na pergunta sobre sua situação o médico responde: “Pai, segundo a nossa medicina, tua doença é incurável, e creio que morrerás no fim do mês de setembro ou no dia quatro de outubro”²⁸⁸.

284 *Espelho da Perfeição*, 122, p. 1114.

285 Ibid. p. 1114.

286 *Vida Segunda*. 217, p. 436.

287 *Legenda Perusina*, 100, p. 933.

288 Ibid. p. 933.

Por isso, no mesmo momento, “o bem-aventurado Francisco, deitado enfermo no leito, com a maior devoção e reverência, tendo estendido os braços e as mãos ao Senhor com grande alegria interior e exterior, disse: “Bem-vinda seja minha irmã morte”²⁸⁹. Na *Vida Segunda*, as boas vindas para a morte foram registradas antes da pergunta ao médico. Sem esperar sua resposta, o santo transmitiu orientações quanto ao seu corpo²⁹⁰.

A morte foi entendida como passagem pelo santo, sendo esta uma atitude esperada, afinal a tranquilidade frente à morte foi um lugar comum hagiográfico, a exemplo da morte dos mártires.

A morte, percebida como uma companheira, foi recebida como uma irmã, assim diz o texto na *Vida Segunda*: “Exortava ao louvor até a própria morte, terrível e odiosa para todos, e, indo alegre ao encontro dela, convidava-a à sua hospitalidade; disse: “Bem-vinda, minha irmã morte!”²⁹¹.

A *Legenda Maior* menciona que ele é um novo tipo de Jó. Encarava as doenças como irmãs, mas não a morte em si. Mesmo Boaventura sustentou a idéia exemplar do santo²⁹².

Do Palácio do bispo, pediu para o levarem aonde começou, a Igrejinha de Santa Maria da Porciúncula, lugar que para ele era considerado sagrado, local das grandes manifestações celestiais²⁹³, a fim de ali também terminar. Por isso os discípulos deveriam se esforçar por se manterem junto àquela Igrejinha e seu eremitério. Ele queria terminar onde tudo começou. A Igreja de Santa Maria da Porciúncula foi o local onde São Francisco compreendeu sua vocação, recebeu os primeiros discípulos e o local onde ele resolveu morrer. O *Espelho da Perfeição* esclarece a motivação de se voltar a Santa Maria da Porciúncula: “para que a vida do corpo acabasse onde tinha começado a experimentar a vida da alma!”²⁹⁴

Celano afirma: “conhecendo as coisas do alto, conheceu por experiência que Santa Maria da Porciúncula era repleta de mais copiosa graça e visitada pelos espíritos celestes. Cuidai filhos a fim de nunca deixar este lugar”²⁹⁵.

²⁸⁹ Ibid. p. 933.

²⁹⁰ *Vida Segunda*, 217, p. 436

²⁹¹ Ibid. p. 436.

²⁹² *Legenda Maior*, 4, p. 644.

²⁹³ Neste local o santo ouviu Deus falando sobre o evangelho, ali entendeu sua vocação, ali recebeu o dom dos irmãos como já apresentamos.

²⁹⁴ *Espelho da Perfeição*, 123. p. 1115.

²⁹⁵ *Vida Primeira*, 108, p. 272

Estava naquela ocasião, hospedado no palácio do bispo de Assis, e por esta razão, rogou aos irmãos que o transportassem apressadamente ao eremitério de Santa Maria da Porciúncula. Pois queria entregar a alma a Deus lá onde, como foi dito, no início conheceu com perfeição o *caminho da verdade* (cf. SI 118,30)²⁹⁶.

A caminho do local onde desejava morrer ele foi conduzido pelos irmãos devido às suas enfermidades e debilidade, e em dado momento ele pede para pararem para abençoar a cidade de Assis. *Os Fioretti* registram o ir embora do Palácio do bispo e ir para

Santa Maria dos Anjos, como um conselho do frade de nome omitido, que seria Elias, São Francisco diz: “eu concedo e me apraz, mas arruma um modo de levar-me que pela enfermidade não consigo mais andar²⁹⁷”.

Nesta fonte os frades o pegam pelos braços e o conduzem, até chegarem perto de um hospital, onde pediu para colocá-lo no chão e voltá-lo para cidade – e abençoou Assis: “Bendita sejas por Deus, cidade santa, porque por ti muitas almas se salvarão e em ti muitos servos de Deus habitarão e de ti muitos serão escolhidos para o reino da vida eterna.”²⁹⁸ *O Espelho da Perfeição* considera São Francisco sendo levado em uma cama, perto do hospital, mesma posição portanto mencionada acima. Acrescenta que fica a meio caminho entre Assis e Santa Maria, pedindo que o voltassem para a cidade, e quase não podendo enxergá-la, abençoou-a:

Senhor, assim como antigamente, segundo creio, esta cidade foi lugar e morada de homens perversos, da mesma forma vejo que, por tua abundante misericórdia, no tempo em que foi do teu agrado, nela mostrasse especialmente a multidão de tua compaixão, e que somente por tua bondade a escolheste para ti, a fim de ser lugar e morada daqueles que te conhecem na verdade, dão glória ao teu santo nome e espalham a todo o povo cristão o perfume da boa reputação, da vida santa e da verdadeira doutrina da perfeição evangélica. Rogo-te, pois, Senhor Jesus Cristo, pai das misericórdias, que não consideres a nossa ingratidão, mas te recordes sempre de tua abundantíssima compaixão que lhe mostraste, para que sempre seja lugar e morada daqueles que verdadeiramente conhecem e glorifiquem teu nome bendito e gloriosíssimo pelos séculos dos séculos. Amém.²⁹⁹”

A benção registrada no *Espelho da Perfeição* é mais ampla e se preocupa inclusive em chamar atenção, no encerramento, ao fato de ser Assis o local da revelação de Deus, local escolhido para salvar muitas pessoas, uma espécie de outra Jerusalém. Cremos

²⁹⁶ Ibid., 109. p. 273.

²⁹⁷ Os Fioretti, anexos, p. 1613.

²⁹⁸ Ibid. p. 1613.

²⁹⁹ Espelho da Perfeição, 124. p. 115.

que a ênfase em Assis recaia por ser o berço do franciscanismo, a intenção é valorizar esse berço, ao passo que muitos haviam sido atraídos ao movimento, ou seja, esta salvação, de certa maneira, já estava sendo realizada. O movimento já havia se desenvolvido amplamente quando da composição deste documento.

Erguendo-se um pouco no leito, abençoou a cidade dizendo: “Senhor, assim como antigamente, segundo creio, esta cidade foi lugar e morada de homens perversos, da mesma forma vejo que, por tua abundante *misericórdia*, no tempo em que foi do teu agrado, nela mostraste especialmente a *multidão de tua compaixão* (cf. Sl 50,3); e que somente por tua bondade a escolheste para ti, a fim de ser lugar e morada daqueles que te conhecem na verdade, dão glória ao teu santo *nome* (cf. Sl 28.2;11,9) e espalham a todo o povo cristão o perfume da boa reputação da vida santa e da verdadeira doutrina da perfeição evangélica³⁰⁰.

Em *Os Fioretti* encontramos também essa intenção de ser Assis a cidade onde Deus salvaria muitas vidas, aclamada como cidade santa. Chamamos novamente a atenção para a comparação com a Jerusalém, que para os cristãos tem esse significado.

A maneira, a serenidade que São Francisco manifestou ao enfrentar o momento da morte se ligava a uma revelação, pela qual havia recebido a indicação de quando morreria. Ainda no palácio do bispo, manifestando alegria diante de tanta dor, quando frei Elias chamou sua atenção, respondeu: “recorda-te quando em Foligno tiveste uma visão e me disseste que alguém te disse que eu não deveria viver senão dois anos? [...] desde aquela hora em que tiveste a visão, a cada dia fui mais solícito em considerar o dia da morte”³⁰¹. Seguindo esta direção, podia se alegrar no Senhor em meio às suas enfermidades.

Esta experiência é o que Ariès denomina de “morte domada”. Uma espécie de controle sobre a morte que os santos, reis e cavaleiros possuíam, a partir do momento em que eram avisados de que morreriam. De fato, as narrativas transmitem a impressão de alguém que está confortável em relação à morte, sofrendo pelas dores e enfermidades, mas preparado para realizar a sua passagem.

Já estava consumado o período de vinte anos de sua conversão, conforme lhe fora revelado pela vontade divina. Pois, quando o bem-aventurado pai e Frei Elias moravam numa ocasião a Foligno, numa noite, depois de se terem entregado ao sono profundo, apresentou-se a Frei Elias um sacerdote vestido de branco, de idade muito avançada e de aspecto venerável, dizendo: “levanta-se, irmão, e dize a Frei Francisco que se completaram dezoito anos desde que, renunciando ao mundo, aderiu a Cristo; e, permanecendo

³⁰⁰ Ibid., p. 1116.

³⁰¹ Legenda Perusina, 99, p. 932.

doravante nesta vida somente dois anos, chamando-o o Senhor (cf. Gn, 3,9) para junto de si, entrará no caminho de todo ser vivo.” E assim aconteceu que a palavra do Senhor, de que ele muito tempo antes predissera, se cumpria no tempo estabelecido³⁰².

O tipo de vida exemplar era necessário à espiritualidade do período, já enfatizamos isso quando falamos da mortificação da carne. Da mesma maneira, a morte também é percebida como imitável, assumindo uma espécie de padrão para a espiritualidade vivenciada a partir do séc. XII, perpassando os séculos posteriores.

No *Espelho da Perfeição* também encontramos a reação dos companheiros por causa da alegria de São Francisco com tantas dores e sofrimentos e a morte à espreita. O *Espelho da Perfeição* apresenta Frei Elias questionando sua alegria – afinal, Francisco estava doente, fraco. O maior problema era o não entender tamanha alegria. A preocupação, na *Legenda Perusina*, é a mesma. O povo não compreender a alegria diante da morte.

Mas, embora as pessoas desta cidade te venerem como santo, elas crêem firmemente que, por causa desta tua doença incurável, hás de morrer em breve. Assim, ouvindo cantar dia e noite estes louvores, são capazes de dizer: Como pode ele mostrar tanta alegria, se está para morrer: Deveria antes pensar na morte³⁰³.

Mas então o santo, lembrou a Elias a revelação que tivera em Foligno. Elias foi quem recebeu a revelação e a transmitiu ao santo, por isso o próprio São Francisco pensou muito sobre sua morte, sem temê-la³⁰⁴. Pois o conhecimento permite o controle e, portanto, a tranquilidade.

A mesma experiência foi registrada em *Os Fioretti* com a omissão do nome do irmão. Isso será justificado abaixo. Este o exortara e saiu exortado, no que tange à idéia de ir embora do palácio por ser mau exemplo sua alegria. Elias de fato era tão próximo de São Francisco que esteve presente em várias situações importantes em torno da vida do santo. São Francisco justifica sua alegria a partir da revelação sobre a morte dada a Elias em Foligno, bem próximo às narrativas apresentadas anteriormente, dizendo:

Naquela revelação Deus me assegurou a remissão de todos os meus e a beatitude do paraíso. Até aquela revelação eu lamentava a morte e meus pecados; mas depois que tive aquela revelação, fiquei tão cheio de alegria

³⁰² Vida Primeira, 109, p. 273.

³⁰³ O Espelho da Perfeição, 121, p. 1113.

³⁰⁴ Ibid. p. 1113.

que não posso mais chorar; e portanto, eu canto e cantarei a Deus o qual me deu o bem de sua graça e me confirmou o bem da glória do paraíso.³⁰⁵

Sobre esta mesma experiência, a *Legenda Perusina* registra o diálogo de Frei Elias com Francisco, também apresentando seu nome – quanto à alegria em relação à morte, a resposta de São Francisco reforça sua fé e devoção ao que Deus tinha mostrado ao próprio Elias em Foligno: “Depois disto pensei muito na morte, e assim pude rejubilar-me no Senhor, pela graça do Espírito Santo, está unido ao Altíssimo”³⁰⁶.

O ideal alcançado, ou pelo menos representado em torno da vida destes homens importantes (cavaleiros, reis e santos) recebia um destaque social até pela própria maneira como a história era construída em torno deles. Distantes do “homem comum”, esses indivíduos eram um exemplo e tornavam-se o anseio do indivíduo comum, ao qual infelizmente não temos acesso diretamente.

Mesmo o homem comum acabava por se preparar para morrer, encontrando na Igreja uma fiel cumpridora daquilo que era necessário para o morrer em paz, morrer em Deus e alcançar o tão almejado Paraíso. Celano frisa a devoção, a fé, a dedicação, o exemplo de São Francisco em toda a sua vida enfrentando a morte, até como aquele que já fazia parte do reino dos céus. Ver-se morrendo, passar pelo processo dessa preparação conduziu os indivíduos a uma consciência, a uma visão de si mesmos. Como afirma Gourevitch, “o indivíduo torna-se uma pessoa ao interiorizar a cultura, o sistema de valores e a visão de mundo próprios de uma sociedade”³⁰⁷, por isso apresentamos São Francisco como um espelho de seu tempo.

O santo anuncia: “Fiz o que tive que fazer, que Cristo vos ensine o que cabe a vós”³⁰⁸. É um autorreconhecimento, ou ainda, uma auto-afirmação. A atitude ímpar de tratar a morte como irmã também é um destaque, demonstra sua consciência quanto à própria partida que se aproximava: “convidava todas as criaturas para louvarem com ele, inclusive a morte que todos temem”³⁰⁹. O sentimento de alegria nutrido em toda a vida o acompanha também nesse momento, a *Legenda Perusina* justifica por que essa alegria esteve presente em todos os momentos:

³⁰⁵ Os Fioretti, p. 1613.

³⁰⁶ *Legenda Perusina*. Ibid. p.795.

³⁰⁷ GOUREVITCH, Aaron. Ibid. p. 621.

³⁰⁸ *Vida Segunda*, 214, p. 434.

³⁰⁹ Ibid. 217, p. 436.

Sempre foi solícito em ter e conservar em si, interior e exteriormente - o que provém da pureza de coração - os demônios em nada o podem prejudicar dizendo: desde que o servo de Deus mantém a alegria na tribulação e na prosperidade, não conseguimos encontrar porta para entrar nele nem para prejudicá-lo³¹⁰.

Mesmo dentro do grupo, dentro do conjunto de conversos ao franciscanismo, São Francisco se vê como um indivíduo com responsabilidade sobre seus seguidores, mas acima de tudo sobre si mesmo, sua própria história, essência e vida, demonstrando isso durante sua existência, sustentando seu ideal e estilo de vida até a morte.

No espelho de sua própria morte, cada homem redescobre o segredo de sua individualidade. Essa relação entrevista pela Antiguidade Greco-romana – mais especificamente pelo epicurismo – e logo a seguir perdida, nunca deixou depois de impressionar nossa civilização ocidental. O homem das sociedades tradicionais, que era não só o da primeira fase da Idade Média mas também o de todas as culturas populares e orais, resignava-se em grande dificuldade à idéia de sermos todos mortais. Desde meados da Idade Média, o homem ocidental rico, poderoso ou letrado reconhece a si próprio em sua morte – descobriu a morte de si mesmo.³¹¹

O surgimento e consolidação do indivíduo desenvolvendo-se a partir das transformações culturais em torno do século XII encontram um possível foco na Reforma desse período, culminando no desenvolvimento de uma postura mais individualizada quanto à forma de expressar a fé. A determinação quanto à salvação que se alcança pelo próprio esforço, a essência de se viver para os outros, em constante doação pessoal e de bens (esmolas e indulgências) conduzem o indivíduo no momento da morte a perceber-se como um ser ímpar, daí a importância da própria preparação para aquele momento.

O estudo dos túmulos confirma, portanto, o que nos ensinaram os Juízos Finais, as *artes moriendi*, os temas macabros: a partir do século XI, estabeleceu-se uma relação, até então desconhecida, entre a morte de cada indivíduo e a consciência que este tomava de sua individualidade³¹².

Desde o séc. XI encontramos a emergência do indivíduo encontrando espaço e florescendo na “Reforma do séc. XII”. Sendo assim, seguindo os passos para sua partida, São Francisco convoca seus discípulos, a quem carinhosamente chama de filhos. Celano, na *Vida Primeira*, desdobra-se ao descrever esse momento. É interessante que, um

³¹⁰ Legenda Perusina, 119, p. 964.

³¹¹ ARIÈS, Philippe. Ibid. Pp. 37-38.

³¹² Ibid. p. 37.

pouco antes de morrer, São Francisco pede para reunir seus filhos. Aparentemente, ele também está seguindo um modelo maior. O momento lembra pelo menos dois relatos bíblicos, um dos patriarcas do povo judeu, Jacó, abençoando seus herdeiros, registrado em Gênesis 49. Abençoa inclusive frei Elias, impondo a mão sobre ele, personagem importante na história franciscana, como já demonstramos. Abençoava aquele que o sucederia.

Após haver descansado alguns dias no eremitério de Porciúncula, sabendo que era iminente a morte, chamou dois irmãos e filhos “prediletos”, ordenando-lhes que cantassem em alva voz e na exultação (cf. Sl 106,22) do espírito os Louvores ao Senhor pela morte próxima, ou antes, pela vida tão próxima. Ele mesmo proclamou o Sl. 141³¹³.

Na *Legenda Perusina*, o nome desses dois filhos aparece. São Francisco diz: “Se a morte está perto que chamem Ângelo e Leão que me venham cantar a visita da irmã morte”³¹⁴. Os nomes são omitidos em praticamente todas as fontes.

O *Espelho da Perfeição* apresenta o que eles cantavam: “Cheios de tristeza e dor os dois frades cantaram o Cântico do Irmão Sol e das outras criaturas que o próprio santo compusera. Acrescentou antes do último verso um verso sobre a irmã morte”.

Louvado sejas, meu Senhor, por nossa irmã a morte corporal da qual
nenhum homem vivente pode escapar.
Ai daqueles que morrem em pecado mortal.
Bem-aventurados aqueles que se encontram na tua santíssima vontade,
Porque a morte segunda não lhes fará mal³¹⁵.

O surgimento desta estrofe complementando o Cântico do Irmão Sol foi realizado no pouco tempo restante de vida do santo. Impressionava sua expectativa enfrentando a morte, movido pelo amor. “Feliz quem sabe abandonar-se à providencial bondade do Criador: não deverá temer a „*morte seconda*“, a eterna condenação. Esta é realmente terrível; mas Francisco, no exemplo do seu amor, não fala do juízo, não quer causar medo”³¹⁶.

São Francisco via na morte a conclusão natural da vida, possuía uma convicção de que todo homem passaria por isso. Assim, o canto de São Francisco está baseado em uma percepção realista da morte: nenhum homem pode escapar dela.

³¹³ Vida Primeira, 109, p. 273.

³¹⁴ Legenda Perusina, 60, p. 830.

³¹⁵ Espelho da Perfeição, 123, p. 1115.

³¹⁶ MANSELLI, Raoul. Ibid. p. 326.

Mas como pode ser irmã aquela que engole a vida, que decepa aquela pulsão arraigada em cada um de nós, fundada em um "desejo" que busca triunfar sobre a morte e viver eternamente? Francisco acolhe fraternalmente a morte. “Nele realiza-se, de forma maravilhosa, o encontro entre a vida e a morte, em um processo de integração da morte”³¹⁷.

A representação da preparação da morte do santo recorda também a de Cristo em sua última Ceia com os discípulos, pois assim ele procede tomando o pão, abençoando-o e repartindo entre todos. Até o texto referente à Santa Ceia é lido, em João, 13,1. São Francisco pede que leiam o texto do evangelho – onde começa: “seis dias antes da Páscoa, o ministro, antes que lhe fora ordenado, leria este mesmo texto”³¹⁸. As duas imagens, tanto a de Jacó como a de Cristo, podem perfeitamente ser aplicadas na compreensão do momento. Tanto os filhos como os discípulos, expressões que foram até aplicadas pelos hagiógrafos sobre este momento.

E assim, reunindo-se muitos irmãos dos quais ele era pai e guia, estando todos eles reverentemente de pé a esperar o beato *fim* e a feliz consumação, aquela alma libertou-se da carne e, absorvida ela pelo abismo da claridade, o corpo dormiu no Senhor³¹⁹.

Essa é a descrição do momento da morte de São Francisco. Na *Legenda Maior*, ele pede para os companheiros o deixarem morto, estendido no chão, o tempo de caminhada de uma milha, o que também está registrado na *Vida Segunda*³²⁰, no entanto na *Vida Primeira* não encontramos esse trecho. Perto de sua morte ele ainda chamou seus companheiros, fazendo um pequeno discurso e os aconselhando em relação ao estilo de vida que deveriam ter, vivendo o santo e puro evangelho.

“Em Santa Maria completou 40 anos de idade e 20 anos de conversão, em 1226 no dia 4 de outubro migrou para o Senhor – amou o Senhor com todas as forças e se encontrou com Ele”³²¹.

³¹⁷ AGOSTINI, Nilo. Ibid.

³¹⁸ *Vida Primeira*, 110, p. 274.

³¹⁹ Ibid. p. 274.

³²⁰ *Vida Segunda*, 214, p. 434; *Legenda Maior*, 3, p. 643.

³²¹ *Espelho da Perfeição*, 124.

3.3.2 O Sumiço do Frade

Peguemos a princípio os representantes oficiais das composições hagiográficas: Celano e Boaventura. Percebemos uma diferença peculiar entre a *Vida Primeira*, *Vida Segunda* e a *Legenda Maior*, e também *Os Fioretti*.

A narrativa na *Vida Primeira* menciona o momento em que São Francisco, como um outro Jacó ou um segundo Cristo, está rodeado de seus filhos ou discípulos. Na *Vida Primeira*, encontramos São Francisco pondo a mão em cruz, como costumava fazer, e abençoou frei Elias.

E estando Frei Elias à sua esquerda, sentando-se os demais filhos ao redor, tendo ele cruzado os braços, colocou a mão direita sobre a cabeça dele e, privado da luz e do uso dos olhos corporais diz: “sobre quem tenho a minha mão direita?” Eles dizem: “Sobre Frei Elias”. Diz ele: “É assim que eu quero”. E diz: “Filho abençoe-te em tudo e por tudo e, como o Altíssimo em tuas mãos aumentou meus irmãos e filhos, assim também sobre ti e em ti abençoe a todos. No céu e na terra, abençoe-te Deus, Rei de todas as coisas. Abençoe-te como posso e mais do que posso. E o que não posso possa em ti aquele que tudo pode. Que Deus se recorde de tua ação e trabalho, e reservado seja teu quinhão na retribuição dos justos. Que encontres toda bênção que desejas, e que se cumpra o que pedes com justiça³²².”

Na *Vida Primeira*, escrita em fins de 1228 e início de 1229, portanto, aparece Elias abençoado pelo mestre. Elias foi, como vimos, quem teve a visão da data da morte de São Francisco, quem o conduziu até Assis. Era um dos personagens presentes em várias narrativas importantes na vida e na morte do santo.

Contudo, misteriosamente, na *Vida Segunda*, na narrativa sobre a morte, temos o sumiço do frade. Ele simplesmente é retirado da narrativa. Celano opta por um caminho diferente da *Vida Primeira*. Após relatar a leitura dos textos do evangelho de João sobre a Última Ceia, Celano diz:

Passou assim, em louvor, aos poucos dias que lhe restavam até a morte, convidando seus irmãos mui diletos a louvarem consigo o Cristo. E ele como pôde prorrompeu neste salmo: *Com minha voz bradei ao Senhor, com minha voz supliquei ao Senhor* (cf. Sl 141,2-8), etc³²³.

³²² *Vida Primeira*, 108, p. 272.

³²³ *Vida Segunda*, 217, p. 436.

Quando a *Vida Segunda* foi escrita, Frei Elias havia sido duplamente excomungado, tanto pelo papa Gregório IX como por Inocêncio IV. Justamente por isso, talvez não apareça na *Vida Segunda* o nome do frade, texto escrito pelo mesmo autor que havia narrado o santo o abençoando antes de partir.

A *Legenda Maior*, obra escrita em 1263, cerca de 40 anos depois, inspirada pela história de traição do frade, fez com que o nome de Frei Elias fosse omitido, ou propositalmente excluído.

E, estando todos os irmãos postados em volta, ele estendeu sobre eles as mãos a modo cruz com os braços cruzados, pelo fato de que sempre amava este sinal, e abençoou a todos os irmãos, tanto os presentes quanto os ausente, em nome e em virtude do Crucificado. Além disso, acrescentou também: “Ficai firmes, irmãos todos, no temor do Senhor e permaneci sempre nele! E porque se aproxima a futura tentação tribulação, felizes os que perseverarem³²⁴”.

Uma das possibilidades da omissão de Frei Elias pela *Legenda Maior*, e possivelmente também a omissão dele nos *Fioretti*, se deu pelo fato de Elias estar envolvido com a construção da catedral em nome de São Francisco, além de ser considerado um traidor da ordem, nos esclarece Desbonnets. Observamos, entre as fontes *Vida Primeira*, *Vida Segunda*, *Legenda Maior* e os *Fioretti*, uma circularidade cultural. No caso dos *Fioretti*, principalmente, temos uma fonte de origem oral, mais voltada para a cultura popular e se posicionando ou levando em conta a oposição causada por Elias, que é caracterizadamente “clerical”.

O próprio Desbonnets pondera a possibilidade de ser uma questão política apenas, mas que o fará ser deposto posteriormente como Ministro Geral:

João Parenti queria pedir sua demissão. Conservou todavia sua função até o Capítulo de Rieti, em 1232, quando os frades lhe deram Elias como sucessor. É difícil de formar uma idéia extra e justa do que foi o generalato de Elias. A idéia de Salimbene, que não é mais que o reflexo de uma parte da Ordem, pois ele mesmo só ingressou nela em 1238, escreveu um verdadeiro panfleto contra Elias, o “*Liber de praelato*” no qual lança 12 acusações a Elias³²⁵.

As acusações que pesavam sobre Elias eram, dentre outras: seu absolutismo, privilégios demais aos leigos em detrimento dos clérigos e a construção da basílica. A ponderação é que Elias, ao equilibrar a ação entre clérigos e leigos, queria manter o principal

³²⁴ *Legenda Maior*, 5. p. 566.

³²⁵ DESBONNETS, Théophile. *Ibid.* p. 123.

no espírito franciscano. A boa relação e o equilíbrio entre clérigos e leigos, levados a cabo pela política de seu generalato, foi paradoxalmente um dos motivos que o derrubou. Essa boa relação era um dos principais fundamentos do carisma franciscano³²⁶.

Recheado da visão do partido clerical, Salimbene não deixa de ter razão e evidência como Elias ia se complicando em sua direção à frente da ordem. A crise toda “resolveu-se” em 1239, no Capítulo de Roma. Conseguiu-se a demissão de Elias e a eleição de um novo geral, que foi o clérigo Alberto de Pisa. A Ordem em 30 anos foi sempre dirigida por um leigo (religioso, frei, mas não sacerdote), e no fim do capítulo celebraram uma missa onde foi dito: “Acabais de assistir à primeira missa celebrada por um ministro geral da Ordem”³²⁷.

Com a perseguição de Elias, demonstrada na voz de Salimbene através de seu “*Liber de praelato*”, independentemente de ter sido uma perseguição política ou não, ele acabou considerado traidor da ordem. Em torno de 1240, estava fora da ordem, havia sido excomungado pelo papa e, conseqüentemente, foi omitido na benção de São Francisco na *Vida Segunda, Legenda Maior e Os Fioretti*.

3.3.3 A Dama Pobreza: Ideal Sustentado em Vida e em Morte

A pobreza como um elemento fundamental da vida de fé de Francisco foi evocada constantemente pelos documentos que falam sobre ele. A base de sua vida de dedicação a Deus passava pelas orações, pelas penitências e pela prática do pedir esmolas. Tal fato pode ser simbolicamente percebido desde sua conversão, quando se despe na presença do bispo³²⁸.

A opção pela pobreza é carregada de significado. Implica em uma escolha diante do “mundo” e negá-lo, como já afirmamos em item anterior. A escolha pela simplicidade, pela pobreza revela uma escolha de submissão que envolve o próprio corpo submetido como “asno” em conseqüência à própria submissão social³²⁹. Esse é um dos fatores leva a entender a opção pela pobreza como um marco, um rompimento com o estilo de vida

³²⁶ Ibid. p. 124.

³²⁷ Ibid. p. 124.

³²⁸ Vida Primeira, 13-15, Pp. 207-208

³²⁹ Vida Segunda, 129, p. 383.

burguês, adotando a pobreza como estilo de devoção. Já apresentamos o posicionamento de Francisco ao ouvir o “Santo Evangelho” e sentir que deveria seguir rigorosamente o que este dizia.

Ligada a isto, outra motivação importante a ser destacada é que esse rompimento carrega também o propósito de livrar-se daquilo que não era bom aos olhos da Igreja, no caso os recursos financeiros do pai. A tese é de que Pedro Bernardone, pai de Francisco, não era apenas comerciante de tecidos, mas também usurário, prática condenada pela Igreja. Numa viagem a Foligno, o jovem havia vendido todos os tecidos e no retorno na Igreja de São Damião quis doar o dinheiro ao pobre sacerdote que vivia ali. As palavras do próprio bispo são esclarecedoras: “Devolve-lhe o dinheiro que tens: Deus não quer que o empregue em obras de Igreja, por ter sido ganho talvez com fraudes e por causa dos pecados de teu pai, que, ao receber o dinheiro de volta, se acalmará”³³⁰.

Sendo assim, o processo em relação a sua morte pode ser comparado com o início de seu ministério, em relação a suas roupas. Assim como ele começou seu ministério retirando suas roupas na frente do bispo, ficando nu diante de todos, da mesma maneira, esse modelo chega a sua morte, quando, diante de todos, também se coloca nu.

A questão da pobreza passava também pela identificação com os necessitados, encontrados em profusão durante o séc. XII e o Cristo sofredor, balizada pela orientação do Evangelho.

O rigorismo moral é justamente um traço marcante dos movimentos religiosos laicos do século XII. Esse dado e o evangelismo formaram os dois pontos centrais dessa caracterização, pois a moralização requeria modelo de comportamento ideal e este foi revelado pelo Evangelho, considerado legítima fonte de vida religiosa, revelador da vida apostólica, calcada sobre a pobreza e pregação³³¹.

Portanto, a pobreza trazia uma correspondência com a realidade no âmbito social, ao mesmo tempo em que fortificava a assimilação no âmbito espiritual. Assim, percebemos que São Francisco estabeleceu uma ligação com a pobreza considerando esta um dos principais exemplos de sua missão, sustentando-a até sua morte.

Na *Vida Segunda*, aparece algo omitido na *Vida Primeira*: ele pede para ser despido. Pede para tirarem sua roupa e deitá-lo nu sobre a terra nua, para lutar nu contra um

³³⁰ Legenda dos Três Companheiros, 19, p. 803.

³³¹ VISALLI, Angelita M. Ibid. p. 57.

possível último ataque do inimigo, também nu³³². A imagem do inimigo nu, possivelmente seja porque o diabo não usa vestes. As imagens presentes nas iconografias do período apresentam sempre a representação do mal como aquele ser malévolo, monstruoso, com chifres, rabo e patas de bode³³³.

Soma-se a essa descrição do combate a idéia de que a nudez também evidencia uma entrega absoluta a Deus associada à pureza. Como nasceu, assim se foi. Nascimento este espiritual nas duas experiências: diante do bispo e diante de seus discípulos às margens da morte. Dependência total. Totalmente pobre, exposto e dependente do Senhor.

Na *Legenda Maior*, a descrição assume um direcionamento um pouco diferente, ele próprio se joga nu sobre a terra. A diferença está na dependência que Francisco, a esta altura, possuía de seus discípulos, já com dificuldades em ver e andar. Sustentado na narrativa anterior pelos seus “filhos”, atitude independente na presente narrativa. Em ambas as obras a idéia passa pela pobreza absoluta e ao mesmo tempo a necessidade de até o último momento sustentá-la. Contudo, Celano deixa transparecer essa dependência que Boaventura, sucinta ou propositalmente, deixa escapar, possivelmente pelo distanciamento temporal entre as fontes.

A importância da fidelidade à pobreza até os últimos instantes de vida foi demonstrada na atitude de um dos frades, que, sabendo o que ele queria, pegou uma calça, o hábito de saco e emprestou a Francisco, para que este não tivesse ainda em morte propriedade alguma. São Francisco se alegrou, pois manteve a fidelidade com a senhora pobreza até o fim. Depois o santo levantou as mãos aos céus e louvou a Cristo, porque já estava partindo.³³⁴

Na *Legenda Maior* a narrativa apresenta que ele queria a separação do mundo, e, sendo assim, prostrou-se nu em terra nua, com o propósito de lutar contra um inimigo também nu. Deitado sobre a terra, despojado de seu cilício, a mão esquerda sobre a chaga do lado direito (ocultando-a), suspirando com toda alma como gostava de fazer, disse: “Irmãos, cumpri minha missão. Que Cristo os ajude a cumprir a de vocês!” Um dos Frades, o irmão guardião, trouxe o cordão e a túnica – doando ao pobrezinho de Cristo, que pôde morrer sem bens e em fidelidade à pobreza³³⁵.

O que percebemos é que Boaventura utilizou-se da Vida Segunda para construir sua hagiografia, daí certa aproximação quanto a algumas narrativas:

³³² Vida Segunda, 214, p. 434.

³³³ Para saber mais sobre a figura do diabo ler: NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O diabo no imaginário cristão**. Bauru: EDUSC, 2000.

³³⁴ Vida Segunda, 215, p. 434-435.

³³⁵ Legenda Maior, 3-4, Pp. 564-565.

“Pai, tua vida e teu comportamento foram e são luz e espelho não só para teus frades, mas também para toda a Igreja, e o mesmo será a tua morte. Embora tua morte seja motivo de tristeza e de dor para teus frades e para muitos outros, para ti, porém será consolo e alegria infinda. Com efeito, passarás de grandes trabalhos ao repouso absoluto, de muitas dores e tentações à paz eterna, da pobreza temporal, que sempre amaste e perfeitamente observaste, às verdadeiras riquezas infinitas, e desta morte temporal à vida eterna, onde verás face a face o Senhor teu Deus, que neste mundo tão fervorosamente desejaste e amaste”³³⁶.

Sendo assim, percebemos como a pobreza foi importante dentro da cosmovisão franciscana. Importante mencionar que a pobreza radical proposta e vivida por São Francisco posteriormente foi reinterpretada e, de certa maneira, redirecionada aos anseios sociais presentes na Ordem. O problema da pobreza foi uma das questões que trouxeram discussões infundáveis dentro do movimento franciscano. São Francisco morreu sustentando-a de maneira radical, enquanto seus discípulos interpretariam a forma como poderiam conciliá-la a um estilo de vida mais amalgamado à “sociedade” e sua presença dentro da própria Ordem, a exemplo de Boaventura, intelectual de seu tempo.

3.3.4 O Santo que Morre como Homem

Perto de partir, São Francisco recebe seus discípulos, seus seguidores, seus irmãos, os frades que com tanta benevolência e lamento o cercam. Dentro deste conjunto de seguidores, destaca-se a figura de uma mulher. Seu nome é Senhora Jacoba, que São Francisco chama de Frei Jacoba. Seu contato se dá na última semana de vida do santo. “Particularmente preciosa é a narrativa sobre a Senhora Jacoba de Settesoli (3 Cel 37-39), da qual temos notícia pela primeira vez aqui. O testemunho sobre esta dama é tanto mais valioso por quanto se apóia no testemunho de seu próprio filho”³³⁷.

A intenção é chamar esta senhora para estar com São Francisco em seus últimos momentos. Ela era devota do santo, viúva, uma importante senhora da cidade de Roma. A *Legenda Perusina*, *Os Fioretti*, *o Espelho da Perfeição*, *o Tratado dos Milagres* mencionam a narrativa sobre a mulher, mas esta não se encontra na *Vida Primeira* nem *Segunda*. Registra-se que São Francisco recomenda que a chamem, e assim também pede para

³³⁶ Espelho da Perfeição, 123, p. 1114.

³³⁷ GRAU, Engelbert. (OFM). Ibid. p. 215.

que ela traga um pano e também o *mostacciolo*³³⁸. Ela é comparada a outra Maria Madalena, reforçando aquele caráter de comparação de São Francisco a outro Cristo³³⁹.

Concordamos com Grau ao dizer que a narrativa é importante, porque o santo está para morrer. Cheio de dores e enfermidades, ele se lembra de algo que gosta muito, os docinhos que Frei Jacoba lhe trazia. A maravilha da narrativa se dá numa espécie de milagre, em que a Senhora Jacoba, antes que fosse enviada a carta avisando-lhe e apresentando os pedidos, compareceu com tudo o que estava sendo solicitado. A comparação com Cristo é feita novamente, pois da mesma forma que os magos saudaram o nascimento de seu dileto Filho – vieram venerar o santo³⁴⁰ –, frei Jacoba trouxe os itens necessários para a preparação do corpo após a morte e os docinhos, misteriosamente, sem que tivesse recebido a carta que seria enviada, chamando-a para ver o santo antes de morrer.

Sendo assim, São Francisco provou o doce que tanto queria e de que gostava. Sua morte estava perto. A Senhora Jacoba mandou fazer as velas e, com o pano, fizeram uma túnica com a qual foi sepultado. A preocupação com o tecido que deveria ser trazido evidencia o cuidado de São Francisco com sua morte. Ele se preocupou com a mortalha, em que tipo de roupa estaria seu corpo depois de morto.

No *Espelho dos Milagres*, as narrativas se parecem, mas além do pedido quanto ao pano que deveria ser trazido, frei Jacoba é orientada quanto ao tipo de tecido e sua cor.

Um dia, São Francisco chamou seus companheiros, e disse-lhes: “Sabeis como a senhora Jacoba de Settesogli foi e é muito fiel e devota a mim e à nossa Ordem. Por isso, creio que se lhe comunicardes o meu estado, ela considerará isso como grande graça e consolo; e, especialmente, se lhe disserdes que nos envie o tecido para uma túnica de pano religioso, que se assemelhe à cor cinza, e é um pano como o que é feito pelos monges cistercienses, nas regiões ultramarinas. Que envie também aquele alimento que, muitas vezes, ela me fez quando fui a Roma. Os romanos chamam aquele alimento de *mostaccioli*, e é feito de amêndoas, açúcar ou mel e outras coisas³⁴¹”.

A preocupação com o doce também está presente, sendo novamente seu nome apresentado e quase a receita deste. Ao mesmo tempo, novamente o conceito de morte domada pode ser aplicado aqui, uma vez que pôde se preparar, antever, ou melhor, escolher o

³³⁸ O *mostacciolo* é um tipo de tortinha doce feito com nozes e mel, tradicional na Itália. Iguaria que São Francisco gostava muito.

³³⁹ *Legenda Perusina*. Ibid. p. 831.

³⁴⁰ Ibid. p. 831.

³⁴¹ *Espelho da Perfeição*, 11, p. 972.

que vestiria depois de morto. Não havia no período uma preocupação como a hodierna, demonstrada através de caixões muito bem preparados. Mesmo assim, a mortalha evidenciava uma preocupação com essa passagem, e ao mesmo passo trazia uma simbologia: de acordo com o modo como ela era confeccionada, dava informações do status social do morto.

O *Tratado dos Milagres* registra que veio Frei Jacoba com toda sua comitiva antes mesmo de enviarem a mensagem que São Francisco pensara em mandar-lhe. “Bendito seja Deus que enviou “*nosso irmão*” Senhora Jacoba”. Antes de dizerem quem estava lá, Francisco fez esta entusiasmada afirmação. Outra dado importante foi que se abriram as portas deixando ela entrar, ignorando o artigo que proibia mulheres – o próprio São Francisco afirma que isso não se aplica ao frei Jacoba³⁴². Na *Vida Segunda* exalta-se a distância em relação às mulheres – no cuidado à tentação e luxúria, cuidado que São Francisco dispensa pela devoção e santidade da Senhora Jacoba. Esta narrativa parece não dar importância aos *mostacciolis*, os docinhos de que ele tanto gostava, ou tenta de uma maneira coerente omitir a importância deles para São Francisco. Por isso a carta que seria enviada pedia algumas coisas, que ela trouxe, mencionando “iguarias que o santo gostava”, e ocultou outros detalhes³⁴³.

Em *Os Fioretti* São Francisco se põe a ditar a carta, pedindo pano de saco, pedindo o docinho (não aparece o nome), mas quando ainda está a ditá-la, recebe uma revelação de que Jacoba está vindo, já próxima ao convento e trazendo tudo quando pedira na carta³⁴⁴, o que demonstra uma das características de santidade, podendo prever certos eventos. Ao mesmo tempo, o pano de saco reforça a idéia da preocupação com sua mortalha, fato que os documentos que narram a visita de Jacoba reforçam: a idéia de ter trazido o pano para confeccionar a veste com a qual o santo foi enterrado.

Ao haver chegado, Jacoba foi até a enfermaria, contou sobre a revelação de Deus e deu de comer a São Francisco, que muito se confortou. Esta se ajoelhou aos seus pés ornados pelas chagas e beijou-os. O problema das mulheres entrarem na cela, nem é mencionado em *Os Fioretti*. Assim esteve ali a dita mulher até o “passamento” do santo, até que morreu e foi sepultado³⁴⁵.

A importância da narrativa dos doces no conjunto de representações sobre a morte de São Francisco nos leva a considerar a humanidade do santo. As hagiografias têm em

³⁴² *Tratado dos Milagres*, 37, p. 453.

³⁴³ *Ibid.* p. 453.

³⁴⁴ *Os Fioretti*, anexos – p. 1614.

³⁴⁵ *Ibid.* p. 1615.

seu fundamento, seu propósito, a exaltação do ideal, da santidade, do modelo, do exemplo de extrema devoção a Deus. Nestes textos encontramos um santo que resolve morrer como homem. Mantém o padrão de santidade, mantém o exemplo até o fim, mas não abre mão da possibilidade de saborear alguns docinhos que tanto apreciava.

Por isso não cremos ser um descuido das fontes permitir essa experiência com Frei Jacoba aparecer; cremos que foi proposital para justamente reforçar esse caráter humano em Francisco, pelos documentos que constantemente o apresentam apenas como santo.

3.4 O PÓS-MORTE E SEUS MILAGRES

Vários são os milagres narrados após a morte do santo. Apresentaremos brevemente alguns desses milagres relacionados a ele mesmo e a pessoas presentes em seu sepultamento, ou ligados de alguma forma à morte do santo e à esfera de santidade em torno dele. Torna-se importante mencioná-los não porque estão em torno da sua morte, mas também porque reforçam a imagem da mediação do santo e de sua intercessão.

3.4.1 O Milagre no Corpo

Marcando o corpo do santo, além dos chamados sagrados estigmas, ou até mesmo relacionado a estes, o próprio corpo do santo recebeu também algo “extraordinário”. A impressão dos estigmas se desdobra em mais um milagre, demonstrando que as chagas não foram o único. Dessa forma, houve também um milagre sobre a própria imagem do corpo de São Francisco. Com o corpo submetido a duros jejuns e penitências, sua pele, que era de cor escura normalmente, adquiriu a partir de sua morte uma cor branca, chegando a ser descrita como reluzente de tão alva que se tornou. Os cravos são narrados como que surgidos de sua própria pele, sendo como pedrinhas escuras sobre o pavimento branco.

E ao resplandecer com tão admirável beleza diante de todos que o viam (cf. Ex 33,10) e ao tornar-se mais cândida a sua carne, era admirável ver no meio de suas mãos e pés não as perfurações dos cravos, mas os próprios cravos

formados pela sua carne, mantendo-se a negritude do ferro, e ao lado direito avermelhado de sangue. Os sinais do martírio não incutiam horror às mentes dos que os contemplavam, mas conferiam muita beleza e graça, como costuma num pavimento branco as pedrinhas negras³⁴⁶.

Quando pensamos na morte, pensamos em divisão, em separação. Fim definitivo para alguns, recomeço para outros. Com isso podemos compreender que a morte entendida como um processo, uma etapa, foi a defendida pelas hagiografias que analisamos. Ali a morte é vista de maneira bem precisa:

Ela indica o fim de um processo biológico e temporal, mas também o ápice de um processo de constituição da identidade de uma pessoa, seu *eu definitivo*. Por isso ela é também nascimento, pois a vida da pessoa com sua interioridade consciente não se consome com a vida biológica, mas penetra o mundo de forma mais radical e universal e se projeta em direção ao infinito³⁴⁷.

A *Vida Primeira*, ao registrar o milagre quanto a sua aparência depois de morto, enfatiza também a flexibilidade de seus membros, acompanhando a carne que ficou mais alva, transparecendo beleza. Os próprios cravos pareciam pedrinhas pretas sobre pavimento branco. Pessoas vieram vê-lo, beijavam suas mãos ou pés ou só olhavam para as chagas³⁴⁸.

Este milagre quanto ao corpo tem uma importância fundamental na perspectiva ligada à mortificação e ao alcance da santidade. O corpo subjugado, quando totalmente colocado a serviço do retorno a Deus, demonstrado de maneira a não se degradar, evidenciava a santidade. Há um esquema de se ver o corpo que facilita a compreensão desse retorno a Deus através da mortificação:

A prática penitencial, no universo dessa religiosidade “popular” que vivenciou Francisco, traduziu-se na rigidez da mortificação corporal e nas expressões utilizadas por ele próprio para referir-se ao corpo; percebemos um itinerário para este no processo de “retorno a Deus”: corpo-“inimigo”, corpo-“asno”, corpo-“irmão”³⁴⁹.

Estas expressões, segundo a autora, usadas pelo santo para referir o próprio corpo, indicam sua percepção tradicional cristã quanto ao corpo-matéria que precisa ser

³⁴⁶ Vida Primeira, 114, p. 277.

³⁴⁷ AZEVEDO, Josimar. A morte em tempos de Apocalipses. In Estudos **Bíblicos: A Morte na Bíblia**. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. 1998. p. 66.

³⁴⁸ Vida Primeira, 113, p. 276

³⁴⁹ VISALLI, Angelita M., Ibid. p. 166.

negado, inimigo que precisa ser disciplinado, mas que pode ser reconhecido como irmão na medida em que se molda à vontade de Deus.

O seu corpo reluzindo, alvo, ou seja, com uma cor diferenciada daquela em vida, reforça o caráter de santidade e a benesse que seu corpo recebeu como referência também. Santidade em vida e no corpo morto.

3.4.2 A Alma Rumo ao Céu

Também narrado como um milagre, queremos destacar aqui o que aconteceu em relação a sua alma. Celano continua narrando o que houve quando os filhos esperavam o fim – aquela alma libertou-se da carne e foi absorvida pelo abismo da claridade, com isso, o corpo dormiu no Senhor. “Um frade viu a alma de São Francisco subir diretamente em linha reta ao céu! “Era como uma estrela, retinha toda claridade do sol, tamanho da lua, embaixo levava uma nuvenzinha branca³⁵⁰.

Tanto na *Vida Primeira*, quanto na *Vida Segunda*, onde encontramos essa narrativa, o nome do frade que teve a visão foi omitido, e a justificativa era para que não se orgulhasse por ter tido a visão. A *Vida Segunda* menciona a “afluência de muitas pessoas que louvavam e glorificavam o nome do Senhor. Toda a cidade de Assis se precipita e toda região se apressa, para ver as maravilhas de Deus que havia mostrado em seu servo³⁵¹.

Além deste frade aparece também, na *Vida Segunda*, outro relato, de um frade de nome Agostinho. Havia anos que não falava. Recuperou a fala repentinamente e viu Francisco indo ao céu, então começou a gritar para que São Francisco o esperasse, que ele ia junto com o “pai”, e assim morreu também³⁵².

“Espera-me, pai, espera-me! Eis que já vou contigo!”. Aos irmãos que muito se admiravam e perguntavam a quem falava desta maneira, respondeu com ousadia: “Não vedes nosso pai Francisco que vai ao céu?” E imediatamente sua santa alma, desprendida da carne, seguiu o santíssimo pai³⁵³.

³⁵⁰ Vida Primeira, 110, p. 274

³⁵¹ Vida Segunda, 217, p. 437.

³⁵² Ibid. 218, p. 437

³⁵³ Ibid, 218. loc. cit.

As narrativas da sua morte, em várias hagiografias, apresentam também o que sucede a sua alma subindo ao céu. Presente em vários relatos, posteriormente seguida das aparições ao bispo de Assis³⁵⁴, a outro irmão exemplar em sua fé, aparição que aparentava ele e Cristo serem um só, presentes na Legenda Maior, *Legenda dos Três Companheiros, Vida Segunda*. Na representação da forma como sobe ao céu, tudo faz com que São Francisco seja colocado ao lado de Cristo.

Deste modo percebemos como quase todas as fontes registram como São Francisco foi oficialmente reconhecido como santo junto à Igreja. Destacamos aqui a visão d' "Os Fioretti" que registram a canonização, assim como o *Anônimo Perusino*. Os *Fioretti* destacam que foi canonizado pelo papa Gregório IX (Hugolino de Óstia), em 1228, o qual foi pessoalmente a Assis para a cerimônia. Esta consideração não aparece em outras fontes. Afirma a relação de proximidade que o papa tinha com São Francisco, até porque aquele, quando cardeal, fora o protetor da ordem: o bispo Hugolino, não apenas protetor mas amigo de São Francisco³⁵⁵. O *Anônimo Perusino* destaca a veneração do Papa Gregório IX, veneração ao santo que ele amava em vida. E vindo ele juntamente com os cardeais ao lugar onde estava enterrado o corpo, colocou o nome de São Francisco no catálogo dos santos³⁵⁶.

Os milagres ligados à morte do santo não se relacionam apenas ao corpo ou à alma do próprio santo, mas várias são as narrativas sobre curas e outros milagres direcionados aos fiéis. Apresentaremos alguns.

3.4.3 O Sepultamento e os Milagres Póstumos

São Francisco teve a sua volta seus discípulos juntamente com o povo de Assis pranteando sua passagem. Afirma Ginzburg que a morte não constitui o fim da vida do corpo no mundo, é o ato social e não é o fato biológico que marca este momento – são os funerais que separam os que vão dos que ficam³⁵⁷.

Sendo assim, como não era um indivíduo comum, São Francisco também não teve um funeral comum. Se não foi um milagre, pelo menos não houve um

³⁵⁴ Legenda Maior , 6, p. 645.

³⁵⁵ Os Fioretti, Anexos VI, p. 1616.

³⁵⁶ O Anônimo Perusino, 47, p. 788.

³⁵⁷ GINZBURG, Carlo. **Olhos de Madeira. Nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 88.

comportamento típico de um funeral. O que as hagiografias apresentam é que onde normalmente se tem o luto e o choro, estas atitudes foram substituídas pela alegria. A Vida Primeira menciona essa transformação do luto em alegria diante do corpo do santo: “Uma alegria inaudita temperava a tristeza, e a novidade do milagre levava às mentes a enorme estupefação. Transformou o luto (cf. Ester 13,17) em cântico e o pranto em júbilo³⁵⁸.”

Celano continua narrando o velório e a alegria ali presente. Esse sentimento efusivo, que esteve presente, levou os presentes a louvarem durante toda a noite. O velório se transformara em uma “solenidade”, como afirmou Celano na Vida Segunda:

Portanto, os irmãos e filhos que se reuniram com toda a multidão de pessoas que tendo vindo das cidades, passaram em louvores divinos toda a noite em que morreu santo pai, de modo que, pela suavidade da jubilação e pela claridade das luzes, parecia que fosse vigília de anjos. E quando amanheceu, reuniu-se a multidão (cf. Jo 21,4; At 2,6) da cidade de Assis com todo o clero e, tomando o sagrado corpo do lugar em que ele morrera, com hinos e louvores, tocando trombetas (cf. Js 6,20), levaram-no com honras à cidade³⁵⁹.

A idéia de uma solenidade poderia até ser comum ao velório de pessoas importantes, mas a alegria não era naquela época um sentimento normal para o momento. Havia uma alegria naqueles que estavam presentes em seu velório. Esta alegria se manifestava pela representação quanto a sua morte compreendida como milagre através daquilo que o corpo trazia, representando as chagas de Cristo, além de sua flexibilidade e luminosidade.

No caminho para a cidade, eles passam pelo convento de São Damião, onde estava Santa Clara e as irmãs em clausura.

Depois que se chegou ao lugar onde ele próprio no início plantou a Religião e Ordem das santas virgens e Senhoras Pobres – tendo-o depositado na Igreja de São Damião – na qual moravam suas referidas filhas que ele conquista para o Senhor – foi aberta a pequena janela pela qual as servas de Cristo costumavam no tempo estabelecido receber em comunhão o sacramento do corpo do Senhor³⁶⁰.

Clara olhou pela janelinha por onde recebiam a eucaristia – o choro, os gemidos se intensificaram, todas começaram a lamentar e clamar com voz abafada pelo passamento do pai. A narrativa transmite o sentimento de orfandade, de ausência de consolo,

³⁵⁸ Vida Primeira, 112, p. 275.

³⁵⁹ Ibid. 116, p. 279.

³⁶⁰ Vida Primeira, 116, p. 280

até mesmo se queixam por não terem mais a visita do santo³⁶¹. O destaque que fazemos é quanto à abertura da “portinha”, onde Celano menciona que Santa Clara e as demais santas enclausuradas beijaram a mão do santo: “elas beijavam as esplêndidas mãos dele ornadas com as preciosíssimas gemas e brilhantes pérolas e, tendo ele sido levado, fechou-se para elas a porta”³⁶².

A *Legenda Maior* narra o corpo sendo levado para a cidade, passando também por São Damião. Ao falar de Santa Clara, o autor pondera que agora ela descansa no Senhor³⁶³. Então, mencionou que Santa Clara e as demais beijaram o santo, mas não diz como, nem dá maiores detalhes. Mas menciona o primeiro lugar de “descanso”, seria o primeiro local onde o santo foi sepultado:

Quando passaram pela igreja de São Damião, na qual a nobre virgem Clara, agora gloriosa no céu, morava reclusa com as virgens, pararam ali algum tempo e apresentaram o sagrado corpo, ornado com as pérolas celestes, para que as sagradas virgens pudessem vê-lo e beijá-lo. Chegando, finalmente à cidade, com júbilo, colocaram com toda reverência na Igreja de São Jorge o precioso tesouro que carregavam³⁶⁴.

Os Fioretti mencionam que as freiras e Clara estiveram presentes no sepultamento: “Viram ainda e beijaram os gloriosos estigmas de São Francisco, Santa clara com as suas freiras, as quais estiveram presentes ao sepultamento”³⁶⁵. Nesta direção, *Os Fioretti* entram em oposição a *Vida Primeira* e *Legenda Maior* quanto à morte e ao sepultamento do santo.

Quanto aos milagres, temos a narrativa da própria transformação da incredulidade à fé, por parte de homens que não criam nos estigmas mas que passaram a crer. No *Anônimo Perusino* encontramos essa afirmação:

“Depois disso, apareceram muitos sinais e milagres no meio do povo, pelos quais os corações de muitos homens, que eram duros em crer nas coisas do Senhor se dignara mostrar em seu servo, se transformaram em brandura, dizendo: “Nós insensatos julgávamos a sua vida uma loucura e sem honra a sua morte. “*Eis eu foi contado entre os filhos de Deus, e entre os santos esta a sua sorte (Sb 5,4-5)*”³⁶⁶.

³⁶¹ Ibid, 117, p. 280.

³⁶² Ibid. 117, p. 281.

³⁶³ Santa Clara havia falecido, em 1253, cerca de 10 anos antes de São Boaventura escrever a *Legenda Maior*.

³⁶⁴ *Legenda Maior*, 5, p. 648.

³⁶⁵ *Os Fioretti*, p. 1616.

³⁶⁶ *Anônimo Perusino*, p. 788

Além da mudança de fé no que se refere a pessoas que desprezavam Francisco e passaram a vê-lo como santo, encontramos na *Legenda dos Três Companheiros* a conversão de inúmeras pessoas adentrando a Ordem e a menção de milagres em torno do santo:

Mas, porque seria pouco o santo de Deus ser honrado por coisas insensíveis – se o Senhor por meio dele, morto corporalmente e vivo em espírito na glória, não tivesse convertido e curado a muitos -, depois da sua morte, não somente se converteram ao Senhor pelos seus méritos pessoas de ambos os sexos indistintamente, mas também muitos, grandes e nobres, com seus filhos receberam o hábito da sua Ordem, depois de suas próprias esposas e filhas [terem-se tornado] reclusas em mosteiros das Damas Pobres³⁶⁷.

Em relação a estas conversões, também são mencionadas no *Anônimo Perusino*, onde homens de alta estirpe social, importantes e nobres com a família toda se convertem, nos mesmos moldes da citação da *Legenda dos Três Companheiros*. Na sequência do texto, complementa-se com uma profecia, uma espécie de revelação que o santo teve: “E cumpriu-se aquela palavra que ele antes predissera aos irmãos: “Depois de não muito tempo, virão a nós os sábios e prudentes e muitos nobres (cf. 1 Coríntios 1,26) e habitarão conosco”³⁶⁸.

A *Vida Segunda* menciona também que “concorriam os que se alegravam de terem sido libertados de seus males pelos benefícios dele”³⁶⁹. A *Legenda Maior* é mais específica, afirmando que por intermédio dele ou pelos méritos dele é conferida “a cura a cegos e surdos, mudos e coxos, hidrópicos e paralíticos, possessos de demônios e leprosos, náufragos e prisioneiros, e trazendo socorro em todas as doenças, necessidades e perigos”³⁷⁰.

Há uma concordância expressa também em relação aos milagres denominados de ressurreição por intermédio do santo. As narrativas dizem ressurreição, ao que entendemos que não se assemelham ao caso de Lázaro (João 11, 1-46) ou propriamente à ressurreição de Cristo, mesmo assim, manteremos a nomenclatura oferecida pelas hagiografias.

O mais interessante encontra-se no *Tratado dos Milagres*, onde uma mulher é ressuscitada. O texto apresenta a mulher estando doente e, agravando-se a enfermidade,

³⁶⁷ *Legenda dos Três Companheiros*, 73, p. 838.

³⁶⁸ *Anônimo Perusino*, 47, p. 788.

³⁶⁹ *Vida Segunda*, 220^a, p. 439.

³⁷⁰ *Legenda Maior*, 8, p. 650.

morre ao entardecer. O funeral foi marcado para o dia seguinte. À noite se reúne uma multidão de clérigos para cantar as exéquias e as vigílias, e então ocorre o inesperado:

De repente, à vista de todas, levanta-se do leito a mulher, chama um dos sacerdotes presentes, seu padrinho, e diz-lhe: Pai, quero me confessar, ouve o meu pecado. Eu morri, de fato, e deveria estar agora encerrada numa escura masmorra, por não ter confessado o pecado que desejo reverta-te; mas, São Francisco de quem sempre fui devota orou por mim e foi-me concedido voltar ao meu corpo para poder confessar-me e obter o perdão do meu pecado. Logo que o tiver confessado, diante dos vossos olhos, partirei para o descanso prometido³⁷¹.

A mulher se confessa, não sem medo, o sacerdote a absolve e ela descansa feliz no Senhor. Este, portanto, é um dentre vários milagres incorporados nas hagiografias em nome de São Francisco, importante por revelar um dos fatores que fazem um santo, sua intercessão. A oração feita em direção ao santo foi ouvida.

Algumas das hagiografias apresentam os animais em torno do santo em alguns momentos. A *Legenda Maior* nos oferece a idéia de que eles também compareceram para homenagear o santo, as cotovias apareceram à noite, algo que é incomum para esse tipo de ave de hábitos diurnos:

As cotovias, que são amigas da luz e detestam as trevas dos crepúsculos, na hora do trânsito do santo homem, sendo que o crepúsculo da noite já estava iminente, chegaram em grande multidão sobre o teto da casa e, rodeando longamente com uma insólita jubilação, davam testemunho alegre e evidente da glória do santo que costumava convidá-las ao louvor divino³⁷².

A natureza, convidada a prestar seu louvor a Deus - como registra o marco na literatura Italiana, o Cântico do irmão Sol - neste momento se volta através das cotovias a homenagear o santo.

O que observamos é que com as narrativas em torno da morte de nosso personagem, os milagres relacionados ao seu corpo, alma e sua ação póstuma, manifestada através da intercessão e a resposta com milagres às pessoas que pediram sua ajuda, confirma-se a autoridade e a santidade construídas através das representações em torno do santo. Assim, percebemos que todos os documentos que falam a respeito de sua morte, dos milagres em si mesmo, até o clamar em seu nome fazem parte de um conjunto de representações ligadas aos

³⁷¹ Tratado dos Milagres, 40, p. 455.

³⁷² Legenda Maior, 6, p. 646.

anseios de uma sociedade que passava por profundas transformações e viram no próprio santo, através de suas virtudes e devoção, um modelo a ser seguido.

CONCLUSÃO

Nosso personagem foi fruto de um período em que a sociedade da qual ele fazia parte foi embalada pelas transformações em torno do século XII. Tais transformações marcaram a cultura e a espiritualidade dos séculos XIII e XIV e resultaram nos anseios de um grupo específico, que, pretendendo mais espaço e envolvimento dentro da Igreja, acabou alcançando. O acesso à Bíblia e o uso da “palavra” foram conquistas laicas desse momento, em que os mendicantes compõem ao lado de outros movimentos, uma espécie de concretização desses anseios.

O esforço pessoal pela salvação, do qual a penitência privada é um dos pontos, a espiritualidade individualizada, mas coletivizada através das confrarias, irmandades e ordens, ao lado da prática da pobreza, seguindo o ideal evangélico, moveram São Francisco de um estilo de vida burguês, de um cidadão comum, para assumir outra direção como líder e santo.

Não sendo um indivíduo comum, não poderia também morrer simplesmente. Viver como ideal, morrer como exemplo foi o que ocorreu com esse santo.

A morte não pode ser tratada apenas como uma questão subjetiva ou ainda unicamente individual. Há questões sociais e coletivas amalgamadas em torno desse momento. É o próprio coletivo que promove o encontro com a morte. São os rituais em torno desse momento que separam os que vão dos que ficam, como apresentamos.

O conceito de indivíduo se torna importante à medida que esse está ligado com seu contexto, não se desprende totalmente desse, apesar da novidade mendicante apresentada em suas ações e pensamentos. No caso de São Francisco, ele foi ícone de seu tempo e, através de sua morte, podemos compreender como morre um homem, um indivíduo, um santo e como se dá o enfrentamento da morte pelos que ficam. É a morte domada, direcionada a pessoas “especiais”, os santos, os reis e os cavaleiros, na qual o indivíduo sabe que irá morrer, podendo exercer certo controle sobre a morte e sua preparação. Não é um tipo de morte normal, mas exalta-se a imagem daquele que está partindo em todos os aspectos possíveis.

Esse tipo de morte fazia parte de um quadro que envolvia também o ardor religioso do período, que moveu milhares de pessoas para dentro das Ordens e movimentos religiosos organizados, entendidos como a expressão mais profunda da vivência religiosa do período. Não deixou também de trazer as preocupações para a Igreja de movimentos que se

tornaram problemas ao invés de soluções, independentemente de serem mais problemas políticos do que de fato religiosos. O herege muitas vezes foi um fiel, como Pedro Valdo³⁷³.

Os movimentos leigos buscavam a salvação, vencer o século e isso envolvia muitas vezes o morrer para o mundo e viver para Deus a fim de alcançar o Paraíso. A adoção da pobreza como um estilo de vida, como um padrão de fé, conduziu, a exemplo de São Francisco, muitos a servirem a Igreja se desprendendo de tudo. O ideal de pobreza foi vivido pelos franciscanos, mas também pelos dominicanos, dentre outros movimentos. Parte dessa opção passava por vencer a usura, ligada à avareza, um dos principais pecados combatidos na época³⁷⁴.

Em todos os documentos observados percebemos a importância da pobreza vivenciada até o fim. A vontade do Senhor, a idéia de fidelidade ao propósito do “Santo Evangelho”, entendido de maneira radical por São Francisco, foi um legado que marca praticamente todo carisma franciscano.

As transformações históricas e políticas que nortearam o movimento provocaram em cada hagiógrafo uma interpretação mais condizente ou necessária ao seu próprio tempo. As representações sociais sobre a morte do santo nos revelam cada um dos hagiógrafos captando o que mais era importante de acordo com sua própria perspectiva e a necessidade de seu próprio momento histórico, daí, as variações - às vezes pequenas, em outros momentos largas - referentes às diferentes leituras de cada um dos textos que tratam a vida desse personagem.

Na Medievalidade, a vida curta, a furtividade do tempo aumentava o anseio pela vida no Além. Essa visão acabava sendo muito mais interessante que a nossa perspectiva secularizada e ao mesmo tempo diante de uma vida que se tornou muito mais longa comparada a esse período anterior.

A alegria e a noção de não temer a morte acompanhou o processo da dor, das enfermidades, até culminar com o encontro com a “irmã morte”. Embora pouco entendida por alguns, essa alegria tinha uma justificativa plausível. Não era apenas a questão do Paraíso em si para o cristão, mas também o fato do curto prazo para a existência. Afinal, morria-se na

³⁷³ Pedro Valdo foi um rico comerciante de Lyon (França), casado, com duas filhas. Tocado pela leitura do Evangelho [...], decidiu abandonar sua vida de pecado (ser comerciante) e, vendendo tudo o que possuía, entregou-se a uma vida de itinerância e pregação. Valdo desagradou ao clero de Lyon quando mandou traduzir para o provençal, livros das Escrituras e passou a pregar (prerrogativa da Igreja), fazendo seguidores. O arcebispo o proibiu e ele, inconformado, recorreu ao Papa no III Concílio de Latrão. Recebem permissão oral para que continuem sua vida de pobreza, contudo à pregação ficava sujeita a permissão do bispo local. Reincidente na desobediência ao episcopado, juntamente com seus seguidores acaba sendo considerado herege. <http://www.open-isb.com.br/Movimentos.pdf>

³⁷⁴ CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Ibid. p. 96-117.

infância, no momento do parto, no século XIV diante da peste. Em relação à própria fugacidade do tempo, a morte chegava cedo, e isso conduziu os cidadãos daquele período a abraçar a vida com toda força. A preocupação com a morte como uma linha para o outro lado e a possibilidade de vida tanto no Inferno como no Paraíso os levavam a valorizar o curto tempo que possuíam.

A alegria de São Francisco, preparando-se para morrer, evidencia esse apego à vida e ao mesmo tempo a expectativa da vida no Além garantida através da tranquilidade na morte entendida como mera passagem.

A morte, entendida nessa perspectiva, trazia segurança àqueles que partiam, àqueles que morriam em consonância com a vontade do Senhor e fiéis até a morte. Pelo menos no caso de São Francisco, as representações em torno de sua morte reforçam isso. A crença na promessa do Paraíso para os fiéis os enchia de esperança. A criação do Purgatório a partir do século XII trouxe esperança a todos, esvaziando o Inferno. Mesmo aqueles que não foram tão “bons”, podiam buscar nos sufrágios, nas missas pró-mortos e na intercessão da Igreja a salvação. Apoiados pelo papel dos mendicantes, especialistas nos rituais mortuários, mesmo aquele que não foi tão fiel à Igreja poderia ser incluído nas preces em seu favor, podendo também ser contemplado com o Paraíso.

Os mendicantes, ocupando-se dos sufrágios em torno da morte, através dos serviços prestados para as famílias que desejavam que os mortos recebessem os favores da Igreja - e claro, de Deus - representavam a tranquilidade para todos, principalmente para os familiares, que entendiam estarem contribuindo para a “salvação” do morto.

A importância da morte ritual ou dos rituais em torno da morte marcava a Medievalidade, ainda marca hoje. São Francisco cercado pelos seus “filhos”, deixando-lhes o exemplo de fé, orando com eles, abençoando-os, cantando juntos, ele mesmo proclamando o Salmo ao morrer, toda multidão em torno realizando o rito das exéquias, demonstrando a morte sendo “celebrada” de maneira coletiva. O indivíduo deixa a cena para que aqueles que estão em torno possam também se manifestar com seu choro, suas lágrimas, no caso do santo, com a alegria e louvor a Deus. O luto se transformou em festa, e a morte, algo tão pessoal e intransferível, momento de elevação da individualidade, celebra a coletividade.

A morte continua sendo certeza para todos! No Medievalo possuía, mais do que em nossa sociedade hodierna, essa conotação de social, de coletivo, por isso a importância dos rituais em torno desse momento. Mas algo que se revela mais forte e presente hodiernamente refere-se à própria questão da esperança. Por isso, não podemos dizer que a esperança quanto ao Além tenha simplesmente acabado ou sido abandonada por nossa

sociedade secularizada. Dessa maneira, a sociedade Medieval, na qual a esperança no Além era tão presente, nos deixa ainda essa herança que pode, ao lado do morrer próximo aos seus, ainda aquecer os corações, pelo menos dos mais fiéis, sustentando um ideal de se viver bem para se morrer com serenidade e tranquilidade, acreditando que a morte ainda não é o fim. De qualquer modo, quando esta chegar o saberemos.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Do cuidado dos mortos**, Cap. V. Disponível em: <<http://www.presbiteros.com.br/Patristica/Cuidado.htm>> Acesso em: 08 ago. 2008.
- AGOSTINI, Nilo (OFM). **A irmã morte**. Disponível em: <http://www.franciscanos.org.br/noticias/noticias_especiais/francisco_05/14.php> Acesso em: 10 maio 2008.
- AQUINO, São Tomás de. **A unidade do intelecto: contra os averroístas**. (edição bilíngüe). Lisboa: Edições 70, 1999.
- _____. Disponível em: <<http://www.mundodosfilosofos.com.br/aquino2.htm>> Acesso em: 06 jan. 2009.
- AZEVEDO, Josimar. A morte em tempos de Apocalipses. In: ESTUDOS bíblicos: a morte na Bíblia. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal. 1998.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- BAGGIO, André. A Apocalíptica Agora. In APOCALÍPTICA. IMS - Cadernos de pós-graduação Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: UMESP, 1983.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.
- BOFF, Leonardo. **Vida para além da morte**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- BRAET, Herman; VERBEKE, Werner (Ed.). **A morte na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1996.
- BROWN, Colin. Alma. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Org.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CAMPAGNOLA, Stanislao da (OFM) . **Francesco D'Assisi nei suoi Scritti e nelle sue Biografie dei Secoli XIII-XIV**. Assisi: Edizioni Porziuncola, 1981.
- _____. **Francesco e francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV**. Assisi: Porziuncola, 1999.
- CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. **I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo**. Torino: Einaudi, 2000.

CHAIGNE, Hervé. (OFM). La muerte de un pobre: Francisco de Assis. In **Selecciones de franciscanismo** – V. VXII – Mayo-Agosto, No 50. 1988.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: a história entre certezas e inquietude. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

_____. **História cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Russel, 1990. p. 17.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

COINCY, Gautier de (1177-1236). A Vida e os milagres de Notre-Dame. França (c. 1260-1270). In: VORONOVA, Tamara; STERLIGOV, Andréi. **Manuscritos do Iluminismo Ocidental século VIII-XVI. Biblioteca Nacional de San-Petersburgo - Rússia**. England/Rússia: Edits. D'Art Aurora/Parkstone, 1996,

CRISTOFANI, José Roberto. (Dissertação. EST - Escola Superior de Teologia). **A Origem social da apocalíptica judaica a partir de Daniel 11:29-35**. São Leopoldo, 1994.

CUVILLIER, Elian. Paulo: a humanização de Deus. **História Viva**, São Paulo, v. 2, n. 17, 2005.

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

DELUMEAU, Jean. **A história do medo no Ocidente (1300-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **O pecado e o medo**: a culpabilização no Ocidente (século 13-18). Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003. v. 1-2.

_____. **Mil Anos de Felicidade**: uma História do Paraíso. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. **História da Vida Privada**: da Europa feudal à Renascença. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. v. 2.

DOMÍNGUEZ, Joaquin (OFM). Los Estúdios franciscanos y la espiritualidade de San Francisco de Asís. In **Selecciones de franciscanismo** – V. XXVIII – Septiembre-diciembre, No 84. 1999.

DUBY, George. **A Sociedade das três Ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.

_____. **O Tempo das Catedrais: a arte e a sociedade (980-1420)**. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Perspectiva/ FAPESP/Edusp, 1995.

FEDELI, Orlando. **Montfort Associação Cultural**. Disponível em:
<<http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cartas&subsecao=filosofia&artigo=20040814234709&lang=bra>> Acesso em: 24 jun. 2008.

FRANCESCANESIMO IN VOLGARE (SECOLI XIII-XIV). – Atti del XXIV Convegno Internazionale (Assisi, ottobre 1996). Spoleto: Centro Italiano de Studi sull'Alto Medioevo, 1997.

FRANCESCANESIMO E VITA RELIGIOSA DEI LAICI. – Atti del Convegno Internazionale (Assisi, ottobre 1976). Assisi: Società Internazionale di studi Francescani, 1977.

FRANCESCANESIMO E VITA RELIGIOSA DEI LAICI NEL '200 – Atti del VIII Convegno Internazionale (Assisi, ottobre 1980). Assisi: Università degli Studi di Perugia, 1981.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: o nascimento do Ocidente**. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Brasiliense, 2001.

_____. **As Utopias medievais**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1992.

GAMMIE, John G. Spatial and ethical dualism in Jewish wisdom and apocalyptic literature. **Journal of Biblical Literature**, 1974.

GERSTENBERGER, Erhard S. **Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1981.

GINGRICH, Wilbur; DANKER, Frederick W. **Léxico Grego/Português do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1991.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Olhos de Madeira. Nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 85-103.

GONZÁLES, Justo L. **Visão panorâmica da história da Igreja**. São Paulo: Vida Nova, 1998. v. 1.

GOUREVITCH, Aaron. Indivíduo. In: LE GOFF, Jacques. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

GRAU, Engelbert. (OFM). Tomás de Celano Sua vida e Obra. **Selecciones de Franciscanismo**, Vol. XXII – mayo – agosto, 1993, N° 65.

GRUNDMANN, Herbert. **Movimenti Religiosi nel Medioevo**. Bolonha: Società Editrice Il Mulino, 1980.

GUNDRY, Robert H. **Panorama do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

HARADA, HERMÓGENES, Fr. **Em Comentando I Fioretti: reflexões Franciscanas Intempestivas**. Bragança Paulista: EDUSF; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003.

HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

IRIARTE, Lázaro. **História franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

JOHNSON, Paul. **História do cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

KÜMMEL, W. G. **Síntese Teológica do Novo Testamento**. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1983.

LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMIDT, Jean-Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. Escatologia. In: ENCICLOPÉDIA Einaldi. Porto: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1984. v. 1.

_____. **La Civiltá dell'occidente medioevale**. Torino: 1981.

_____. Morte e Mortos. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMIDT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC; São Paulo: imprensa oficial do Estado, 2002.

_____. **O imaginário medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1990.

_____. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993.

_____. Os Limbos. **Signum, Revista da Abrem**, n. 5, 2003.

_____. **Para um Novo Conceito de Idade Média: tempo, trabalho, e cultura no Ocidente**. Lisboa: Estampa, 1993.

_____. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2001.

LE GOFF, J. et al. **São Francisco de Assis: além do tempo e do espaço**. Concilium/ 169. Petrópolis: Vozes, 1981.

LIMA, Raymundo de. O Maniqueísmo: o bem, o mal e seus efeitos ontem e hoje. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 1, n. 7, dez. 2001. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/007/07ray.htm>> Acesso em: 12 ago. 2008.

MANSELLI, Raoul. **Il Secolo XII: Religione Popolare ed Eresia**. Roma: Società Editoriale Jouvence, 1983.

_____. **São Francisco**. 2. ed. Petrópolis: Vozes; FFB, 1997.

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

MICOLLI, Giovanni. **Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã**. Petrópolis: FFB, 2004.

MOLLAT, Michel. **Os Pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). **São Francisco e as fontes franciscanas**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: IFAN, 2007.

MORO, Sérgio, M. Dal. **Fontes franciscanas e clarianas**. Tradução de Celso Márcio Teixeira et al. Petrópolis: Vozes, 2004.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O diabo no imaginário cristão**. Bauru: EDUSC, 2000.

OLSON, Roger. **História da Teologia Cristã. 2000 anos de tradição e reformas**. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2001.

PEREIRA, André Luis. A Historiografia Franciscana na Frente aos Desafios da “Medievalística” e da Interpretação Hagiográfica: Novas Possibilidades de Trabalho?. In ALMEIDA, Neri de Barros (Org.). **A Idade Média entre os séculos XIX e XX: estudos de historiografia**. Campinas: Unicamp, 2008.

RENDTORFF, Rolf. **A formação do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

REZENDE, Antonio (Org.). **Curso de Filosofia: para professores e alunos dos cursos de segundo grau e de graduação**. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ SEAF, 1998.

SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1994.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade Medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHMUCKI, Octaviano. La Orden Franciscana de Penitencia a la luz de las fuentes biográficas del siglo XIII. **Selecciones de Franciscanismo**, Vol. XXIII – mayo – agosto, 1994, No. 68.

SCHWANTES, Milton. Caminhos da Teologia Bíblica. **Estudos Bíblicos** v.24, p.9-19, 1989.

_____. **Projetos de Esperança. Meditações sobre Gênesis 1-11**. São Paulo: Paulinas, 2002.

SILVEIRA, Ildelfonso (OFM); REIS, Orlando (Org.). **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano.** Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1988.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental.** Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

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

_____. **Cantando até que a morte nos salve: estudo sobre laudas italianas dos séculos XIII e XIV.** 2004. Tese (Doutorado) –Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.