Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de História
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

A PREGAÇÃO NA ESCRITA HAGIOGRÁFICA MINORÍTICA DE INÍCIOS DO SÉCULO XIII: UM ESTUDO COMPARATIVO

VICTOR MARIANO CAMACHO

Rio de Janeiro
2015

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Instituto de História
Programa de Pós-Graduação em História Comparada

A PREGAÇÃO NA ESCRITA HAGIOGRÁFICA MINORÍTICA DE INÍCIOS DO SÉCULO XIII: UM ESTUDO COMPARATIVO

VICTOR MARIANO CAMACHO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro como exigência parcial para a obtenção do grau de Mestre em História Comparada.

Orientadora: Dra. Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva

Rio de Janeiro
2015

Camacho, Victor Mariano. *A pregação na escrita hagiográfica minorítica de inícios do século XIII: um estudo comparativo* / Victor Mariano Camacho – Rio de Janeiro, 2015.

Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Instituto de História – 2015.

Orientadora: Dra. Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva.

1- Idade Média Central. 2. Pregação 3. Hagiografia. 4. Santidade. 5. Frades Menores. 6. Papado.

Dissertações. I. Silva, Andréia Cristina Lopes Frazão da (orient.) II – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de História. III – *A pregação na escrita hagiográfica minorítica de inícios do século XIII: um estudo comparativo* .

A PREGAÇÃO NA ESCRITA HAGIOGRÁFICA MINORÍTICA DE INÍCIOS DO SÉCULO XIII: UM ESTUDO COMPARATIVO

VICTOR MARIANO CAMACHO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro como exigência parcial para a obtenção do grau de mestre em História Comparada.

Aprovada em: _____/_____/_____

Banca Examinadora:

_____

Dra. Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva - PPGHC-UFRJ (Orientadora)

_____

Dra. Leila Rodrigues da Silva – PPGHC – UFRJ

_____

Dr. Paulo Duarte Silva – PPGHC - UFRJ

_____

Dr. Sandro Roberto da Costa – ITF

À Cecília Maria Mariana Camacho, aquela que, pelo seu exemplo, me ensinou o valor da busca pelo conhecimento.

Agradecimentos:

Primeiramente, agradeço a Deus pela forma com que vem conduzindo minha vida e meus caminhos até aqui. Em seguida aos meus familiares, que vibraram comigo em cada conquista: a meu pai, Claudio, a minha irmã Karin e principalmente a minha mãe Cecilia, a quem dedico este trabalho.

À mestra Andreia Frazão, que me acolheu como seu orientando, manteve a calma e compreensão nos meus momentos de ansiedade. Ensinou-me a empreender uma pesquisa histórica e apresentar seus resultados com qualidade e, acima de tudo, sempre acreditou em meu trabalho, fazendo com que eu crescesse cada vez mais. Creio não haveria melhor orientadora para que esta dissertação fosse concluída.

Agradeço ao contribuinte deste país que através da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, por meio da bolsa de mestrado, investiu financeiramente em minha formação acadêmica. Que eu possa dar o retorno em minha vida profissional para que mais indivíduos tenham acesso ao conhecimento contribuindo em suas vidas.

À Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil pelo tempo em que fiz meu aspirantado, postulantado e noviciado, pela formação humana e, sobretudo, franciscana que me levou a dar início nas pesquisas sobre o tema. Agradeço em especial a alguns frades desta Ordem: Frei Sandro Roberto da Costa, além de um colega nas pesquisas históricas, um amigo a quem sempre confiei; Frei Fidêncio Vamboemmel, meu mestre no noviciado, hoje ministro provincial, em suas aulas de história do franciscanismo; Frei Fábio José Gomes, um irmão de longa data, e Frei Rafael Teixeira do Nascimento, historiador que sempre me auxiliou no material da pesquisa.

Ao amigo Jefferson Machado não só pelas caronas do IH até Nilópolis, permeadas de debates historiográficos, ao final de cada laboratório, mas também pela troca de materiais. Agradeço pela sua ajuda, conselhos e principalmente pela sua amizade.

Ao meu professor da graduação Carlos Eduardo M. de Araújo, que em um momento de dificuldade, me chamou para fazer parte de um projeto de pesquisa em

escravidão no Rio de Janeiro e me concedeu a bolsa de iniciação científica, que me permitiu conquistar a licenciatura em História. Embora tenha optado em trabalhar um tema e um período totalmente distantes do que pesquisávamos, foi nos tempos de bolsista PROAPE que fui iniciado na pesquisa histórica.

Ao Programa de Estudos Medievais que, para mim, tornou-se uma família, tendo como "mães" as nossas mestras Andreia Frazão e Leila Rodrigues e nosso mestre Paulo Duarte. Agradeço a cada colega mestrando, doutorando, doutor, pibex, graduando, etc... Vocês contribuíram não só com a minha formação acadêmica, mas também propiciaram momentos de muita alegria e companheirismo em cada viagem para eventos, em cada rodada de chope e em cada churrasco de final de ano, compartilhando as angústias e alegrias da academia.

Aos professores Sandro, Leila e Paulo, já citados, um agradecimento especial pelas críticas e sugestões realizadas por ocasião da banca de qualificação, que enriqueceram a pesquisa. Também agradeço porque vocês gentilmente aceitaram compor a banca de defesa. Espero continuar com o auxílio de vocês em futuros trabalhos.

Por fim, a todos que me auxiliaram em algum momento desta caminhada e que, por algum motivo, deixei de mencionar, fica aqui registrado o meu muito obrigado.

Resumo

Esta dissertação de mestrado situa-se no campo da História Cultural e tem como objetivo analisar o papel das representações da pregação na construção narrativa da santidade no âmbito da Ordem dos Frades Menores, entre os anos de 1228 a 1232. A análise está centrada na *Vita Prima Sancti Francisci*, também denominada *Vida I*, escrita pelo frade Tomás de Celano, e a *Beati Antonii Vita Prima*, também conhecida como *Legenda Assídua*, cuja autoria é anônima. Os protagonistas das legendas em questão foram os primeiros santos vinculados ao movimento franciscano reconhecidos oficialmente pelo papado: Francisco, canonizado em 1228, e Antônio de Lisboa/Pádua, em 1232. A partir do método de História de Transferência proposto por Michel Espagne, buscamos observar, por meio do uso da comparação, possíveis transferências de diretrizes normativas do III e do IV Concílio do Latrão e das Regras Bulada e não Bulada nas narrativas hagiográficas sobre a pregação de Francisco de Assis e Antônio de Lisboa/Pádua.

Palavras chave: Idade Média Central; Pregação; Hagiografia; Santidade; Frades Menores; Papado.

Résumé

Cette thèse se situe dans le domaine de l'histoire culturelle et vise à analyser le rôle de la prédication dans la construction narrative de la representacion de la sainteté au sein de l'Ordre des Frères Mineurs entre les années 1228 et 1232. L'analyse se concentre sur la *Vita Prima Sancti Francisci*, également appelé *Vida I*, écrite par le frère Thomas de Celano, et la *Beati Antonii Vita Prima*, également appelé *Legenda Assídua*, dont la paternité est anonyme. Les protagonistes des légendes en question ont été les premiers saints liés au mouvement franciscain reconu oficialment par la papauté: François d'Assise, canonisé en 1228, et Antoine de Lisbonne / Padoue, en 1232. À partir de la méthode de l'Histoire de Transferts proposé par Michel Espagne, nous cherchons à observer, par l'utilisation de comparaison, les transferts possibles entre des directives normatives du IIIe et du IVe Conciles de Latran, et lesquelles des règles Bullée et non Bullée, dans les récits hagiographiques sur la prédication de François d'Assise et d'Antoine de Lisbonne / Padoue.

Mots-clés: Moyen Age Centrale; Prédication; Hagiographie; Sainteté; Frères Mineurs; Papauté.

SUMÁRIO

Introdução 11

I. A pregação na Idade Média Central

1.1. Características da pregação medieval e o papel das ordens mendicantes 40

1.2. A pregação nos cânones lateranenses 49

1.3. A pregação franciscana nas Regras Bulada e não Bulada 62

II. Os primeiros santos do movimento minorítico

2.1. Francisco de Assis e sua proposta de vivência evangélica 75

2.2. Antonio de Lisboa/Pádua e sua inserção entre os frades menores 90

III. Expansão e institucionalização da Ordem dos Frades Menores na primeira metade do século XIII.

3.1. Expansão do movimento franciscano e as primeiras dissensões em torno do projeto inicial 106

3.2. Estudo, clericalização e as relações com o papado 113

3.3. As canonizações de Francisco e a Antônio 120

3.4. Contexto de produção, transmissão e edições das legendas 132

IV. Análises das narrativas da pregação franciscana na Vita Prima Sancti Francisci e da Beati Antonii Vita Prima

4.1. Dados sobre a pregação nas primeiras *vitae* de Francisco e Antônio 142

4.2. Locais geográficos e sociais das pregações..... 146

4.3. Os ouvintes das pregações..... 151

4.4. As formas e assuntos das prédicas 167

4.5. Os efeitos das pregações 192

Conclusão 204

Bibliografia 212

Anexos 226

INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado tem o intuito de analisar o papel da pregação na construção narrativa da santidade no âmbito da Ordem dos Frades Menores entre os anos de 1209 a 1232. Para tanto, realizamos uma análise comparativa de dois textos hagiográficos que relatam as vidas de Francisco de Assis e Antônio de Lisboa/Pádua, os primeiros santos franciscanos canonizados pela Igreja Romana, durante o pontificado do papa Gregório IX. As hagiografias são a *Vita Prima de S. Francisci*, também denominada de *Vida I*, escrita pelo frade menor Tomás de Celano, e a *Vita Prima de S. Antonni*, também conhecida como *Legenda Assídua*, cuja autoria é anônima.

Mas o que entendemos por "santo"? Optamos por discutir este conceito no campo das ciências sociais, a partir das ideias de Pierre Delooz. O referido sociólogo, em seus estudos sobre a santidade católica,[1] define "santo", em um primeiro momento, como um personagem ao qual a Igreja Romana, como instituição, atribui culto oficial, seja a partir de um processo jurídico, a canonização, ou pela importância que lhe é atribuída dentro da tradição ou espiritualidade cristã. Entretanto, o autor elucida que é necessário observar que, dentro do catolicismo, a santidade não se restringe apenas a homens e mulheres canonizados pela instituição eclesiástica, mas também a objetos materiais, como relíquias e templos, além de seres fantásticos, como, por exemplo, os anjos. Neste sentido, segundo Delooz, a santidade, mais do que um título concedido a outrem após a morte, pode ser considerada também como um valor sagrado atribuído a algo.

Para o sociólogo, este conceito é compreendido como um fenômeno presente no nível das representações mentais coletivas, a partir das crenças religiosas. Este conceito, portanto, expressa sistemas de conduta associados a uma rede determinada de relacionamentos socioculturais. Entendemos esta rede, de forma mais específica em nosso estudo, como a ordem franciscana inserida na Igreja Romana.

[1] DELOOZ, Pierre. Pour une étude sociologique de la sainteté e canonisée dans l'Eglise catholique. *Archives dês sciences sociales dês religions*. Paris, n. 13, p. 17-43, 1962. Alguns teóricos pesquisaram sobre o fenômeno da santidade medieval no campo da História e formularam outras definições para este conceito, como, por exemplo, André Vauchez e Sophia Boesch Gajano. Contudo, consideramos suas reflexões permeadas pela apologia e teologia cristãs. Já a definição de Delooz, ao entender a santidade como um conjunto de representações coletivas distancia-se da concepção religiosa e define o conceito a partir de bases sociológicas.

A própria Igreja Romana, mais que uma instituição, também pode ser vista como um grupo social dominante, que estabelece sistemas e modelos de conduta. Logo, ela constrói parâmetros ou mesmo símbolos que classificam coisas ou fiéis como santos, separando-os da esfera humana e temporal, atribuindo-lhes um caráter sagrado.[2]

Além disso, concordando com Igor Salomão Teixeira, entendemos que a santidade não está dada, mas é coletivamente construída por meio do encadeamento de elementos que dão sentido e sustentam a crença e a devoção dos fiéis, além de possibilitarem o enquadramento do santo em um conjunto de virtudes e paradigmas previamente estabelecidos pela instituição eclesiástica que os classificam como tal.[3] Logo, a pregação representada nos textos hagiográficos é um dos elementos que contribuíram para a construção da santidade de Francisco e de Antônio.

No que toca à pregação, observamos que não há um consenso a respeito deste conceito. A fim de delimitar o objeto de análise, tornando o estudo mais preciso, utilizamos as definições de Enerst Haensli e Francisco Javier Calvo. De acordo com ambos, em âmbito católico,[4] podemos entender o termo como um anúncio público da Palavra de Deus em forma de discurso proferido por ministros designados pela Igreja para tal função.[5]

Francisco Javier Calvo, contudo, aponta para uma falta de unidade de terminologia do termo para os estudiosos, uma vez que tal anúncio se dá por meio da "evangelização", "catequese" e da própria "pregação".[6] Assim, segundo Calvo, existem múltiplas possibilidades de se empregar o termo pregação, pois tal prática pode ser feita no templo ou fora dele, na celebração litúrgica da missa ou não. Mas a despeito das variedades possíveis, em síntese, pode-se afirmar que o conceito de pregação designa o anúncio público da palavra de Deus por meio oral.[7] Nesta dissertação não temos por objetivo tratar de um tipo de pregação específica, mas sim das narrativas que tratam da prédica dos santos em questão.

---

[2] Idem., p. 20-22.
[3] TEIXEIRA, Igor Salomão. *Como se constrói um santo: a canonização de Tomás de Aquino*. Editora Prismas: Curitiba, 2014. p.26.
[4] Em nosso estudo, trabalhamos com a questão da pregação no contexto da Igreja Medieval, logo, dentro da instituição eclesiástica só se prega mediante autorização eclesiástica, sejam os pregadores clérigos ou leigos.
[5] HAENSLI, Ernest. Predicación. In: Gran Enciclopedia Católica. Disponível em: http://www.mercaba.org/Rialp/P/predicacion_i_estudio_general.htm. Acesso em 8 de dezembro de 2014.
[6] CALVO, Francisco Javier. Predicación. Estudio general. In: Gran Enciclopedia Católica. Disponível em: http://www.mercaba.org/Mundi/5/predicacion.htm. Acesso em 8 de dezembro de 2014.
[7] Idem.

Dentro do contexto do cristianismo medieval, a Ordem dos Frades Menores surgiu a partir do projeto inicial de Francisco de Bernardone, um jovem nascido por volta do ano de 1182, no seio de uma família de mercadores da cidade de Assis, localizada na região da Úmbria na Itália Central. Após uma suposta revelação divina, ele renunciou aos bens paternos e passou a ter uma vida simples, optando pela extrema pobreza, além de cultivar um intenso espírito de oração. Sua forma de vida atraiu outros jovens das redondezas, que desejavam viver de maneira semelhante.

O grupo que surgiu em torno de *Poverello*[8] almejava uma prática radical dos ensinamentos de Cristo. Vivendo de forma austera, a fraternidade era formada majoritariamente por leigos. Segundo as fontes franciscanas, por volta do ano de 1209, o pequeno grupo de penitentes partiu para Roma, onde solicitaram do então papa Inocêncio III a aprovação de sua forma de vida, para que assim pudessem obter o aval da Igreja Romana em relação ao seu projeto.[9] Neste primeiro momento, o pontífice, segundo tais registros, como a própria *Vida I*, concedeu aos religiosos a autorização oral para a sua forma de vida. A partir deste momento, uma das atividades permitida aos penitentes de Assis pelo papa foi a pregação, com o objetivo de fazer exortações de cunho penitencial ao povo.[10]

O movimento iniciado por Francisco aproximava-se de uma tendência observada no Ocidente Medieval a partir do século XII: o surgimento de comunidades de fiéis que desejavam viver o Evangelho de forma radical, renunciando às riquezas e pregando a penitência. Estes grupos são denominados pelos medievalistas como movimentos de Vida Apostólica.[11] A Igreja Romana, que naquele momento pretendia garantir a coesão doutrinal e centralização política, classificou alguns destes grupos na categoria de heresia. Isto se deu pelo fato destes movimentos adotarem uma postura de contestação à hierarquia eclesiástica, além de questionarem aspectos da doutrina católica e a validade dos sacramentos. Dentre estes novos grupos religiosos, os que

[8] O termo italiano *Poverello* é usado, com recorrência, tanto pelos estudiosos do franciscanismo, quanto entre os devotos e religiosos que vivem sob a forma de vida proposta por Francisco. Ele significa pobrezinho.
[9] Cf. FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem, Francisco de Assis*. São Paulo: Cia das Letras, 2011. p.85-86.
[10] Cf. LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. São Paulo: Record, 1999. p. 73-75.
[11] Cf. VAUCHEZ, André**.** *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Lisboa: Estampa, 1995. p. 82-83.

tiveram maior expressão e que, na visão do papado, representavam de fato uma ameaça à unidade doutrinal da cristandade, eram os conhecidos como valdenses e os cátaros.[12]

Membros desses grupos, mesmo sem a autorização pontifícia, pregavam em várias regiões da Europa Medieval, sobretudo nas cidades e vilas. Seu modo de vida simples contrastava com a vivência do clero, cada vez mais em contradição com a proposta de austeridade e renúncia do cristianismo primitivo. Padres e bispos, naquele contexto, acumulavam bens, vivendo em alguns casos em meio à opulência, além de não respeitarem o celibato clerical.[13] Portanto, tornava-se urgente, na visão do papado, adotar medidas de contenção ou mesmo de repressão a estes movimentos e reformar o clero secular.

Assim, no início do século XIII, as ordens mendicantes, entendendo neste contexto os frades menores juntamente com os Frades Pregadores, fundados por Domingos de Gusmão, passaram a representar para a Igreja Romana uma alternativa para a promoção de seus projetos de reforma.[14] Esses novos religiosos, diferentes dos monges, viviam no meio urbano, em comunidades onde, ao menos inicialmente, cultivava-se uma vida de desprendimento, humildade e pobreza. Os frades procuravam garantir suas necessidades materiais através da mendicância e do trabalho. Além disso, franciscanos e dominicanos viviam de forma itinerante, dedicando-se, sobretudo à prática da pregação e da confissão.

---

[12] Apesar de ambos terem sido classificados como heréticos, os cátaros e os valdenses diferenciavam-se em vários aspectos: os primeiros eram uma seita herética mista, formada por homens e mulheres cuja doutrina era baseada no dualismo. Também chamados de albigenses, pelo fato de terem tido sua origem em Albi no Sul da França, acreditavam na existência de dois deuses, um bom e outro mal, este era responsável por todos os elementos da natureza humana. Logo, a fim de, evitar uma possível condenação, entregavam-se a jejuns extremos, além de renunciarem publicamente a legitimidade da Igreja Romana enquanto instituição, uma vez que era formada por homens. Os cátaros renegavam o valor dos sacramentos, como o caso do matrimônio, uma vez que este tinha por objetivo a relação sexual para a procriação, elemento que segundo os seus adeptos, era proveniente desta divindade maligna (Cf. FALBEL, Nachman. *As heresias medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995, p.30-50). Já os valdenses, fundados por Pedro Valdo, um mercador de Lyon que, assim como Francisco, havia renunciado a suas riquezas, passando a viver em pobreza e a pregar a penitência, inicialmente foram cooperadores na cidade em que surgiram, tendo o apoio do seu bispo Guichardo. Os valdenses compareceram no III Concílio do Latrão, onde Valdo obteve a aprovação pontifícia por parte do papa Alexandre III. Todavia, em decorrência da morte de Guichardo e da crescente hostilidade por parte do clero de Lyon, foram expulsos da diocese. Os seguidores de Valdo passaram então a contestar o valor dos sacramentos e a conduta do clero sendo condenados por heresia pelo papa Lúcio III (Cf. RUBELLIN, Michel. Na época em que Valdo não era herege: hipóteses sobre o papel de Valdo em Lyon. In: ZERNER, Monique (org.). *Inventar a heresia: discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora UNICAMP, 2009. p. 201-228). Estudos recentes têm destacado que tais grupos estavam fragmentados em vários outros, com costumes e doutrinas distintas.

[13] Cf. BASCHET, Jérôme. A Igreja, instituição dominante do feudalismo. In: _____. *A civilização feudal: do ano mil a colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. p. 184-190.

[14] Cf. Idem., p. 207-214.

Os Frades Pregadores ou dominicanos se dedicavam, sobretudo, à pregação, a fim de fazer frente e conter a expansão de comunidades heréticas, vivendo também em pobreza. A ordem era formada majoritariamente por clérigos e, devido à ênfase na atividade de pregar em vista de converter ou refutar as doutrinas heterodoxas, buscavam instrução no meio universitário através do estudo teológico.[15] No caso específico dos frades menores, como já apontamos inicialmente, os religiosos eram em sua maioria leigos; dedicavam-se ao cultivo da prática de orações e devoções, bem como à pregação penitencial, que consistia em exortações simples ao povo, no intuito de fomentar uma vida sacramental regrada e de acordo com a doutrina eclesiástica. Este tipo de pregação era feita em vernáculo, diferente dos sermões eruditos, muitas vezes proferidos pelo clero em latim.[16]

A partir do ano de 1209, o movimento franciscano passou a receber candidatos à vida religiosa provenientes das mais variadas regiões da Europa Ocidental e dos mais diversos setores da sociedade. Além disso, muitos clérigos, dentre os quais alguns teólogos, ingressaram na nova Ordem, o que afetou a forma de pregação do grupo. Esta, inicialmente, possuía um caráter penitencial e simples, contudo, sobretudo a partir de meados de 1221, adquiriu também um cunho erudito e teológico, devido à inserção de letrados.

Um dos frades menores que representava este perfil de religioso foi Antônio de Lisboa/Pádua. Nascido em Lisboa, por volta de 1195, sendo batizado com o nome de Fernando, o jovem inicialmente entrou na Ordem dos Cônegos Regulares de Santo Agostinho, recebendo formação teológica nos mosteiros de São Vicente de Fora, em Lisboa, e de Santa Cruz, em Coimbra. Ele ingressou no movimento franciscano provavelmente em 1219, momento em que os frades chegam a Portugal, modificando então seu nome para Antônio.[17]

Antônio foi conhecido dentro da Ordem como uma referência de pregador, desempenhando missões nas regiões do Sul da França e no Norte da Itália, locais com grande incidência de atividade considerada herética. Exerceu a função de custódio em

[15] Cf. FORTES, Carolina Coelho. *Societas Studii: a construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII*. (Tese). Niterói: Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História, 2011, 370 f. p. 23-25.
[16] BOLIEU. Marie Paolo. Pregação. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2009. 2v., V. 2, p.367-377, p. 371. Sobre a distinção entre pregação simples ou penitencial e sermão erudito trataremos no primeiro capítulo.
[17] SOUZA, José Antônio C. R. de. *O pensamento social de Santo Antonio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.p. 110.

Limoges, na França, e de ministro geral na Lombardia. Viveu seus últimos anos de vida na cidade de Pádua, também no Norte da Itália, aonde veio a falecer com fama de santidade em 1231.[18]

Já por volta do ano de 1221, os franciscanos haviam promovido missões e organizado províncias em diversas regiões fora da Península Itálica, como nos reinos da Península Ibérica, França e Hungria e no Sacro Império Germânico.[19] A Igreja Romana, por sua vez, confiava a esses religiosos, juntamente com os dominicanos, missões de pregação, sobretudo em regiões em que havia um grande número de grupos heréticos. Mantendo-se obedientes ao papado, os minoritas, juntamente com os dominicanos, proferiam pregações ao povo, em igrejas e, algumas vezes, em meio a praças públicas das cidades.

As exortações feitas por prelados que viviam em uma situação contraditória com o discurso de cunho moral defendido pela Igreja Romana tornavam-se ineficazes frente aos movimentos vistos como heréticos, uma vez que era essencial o exemplo daqueles que transmitiam os ensinamentos evangélicos e doutrinais ao povo. Neste sentido, a forma de vida dos mendicantes, em pobreza e em castidade, tornava sua pregação mais efetiva. Da mesma forma em que se colocavam como exemplos não apenas para o clero secular, mas também para a sociedade em geral, tornaram-se uma alternativa frente ao avanço da heresia, uma vez que seu modo de vida passou a ser bem visto, sobretudo pelos moradores da cidade, local onde a ação dos mendicantes foi mais expressiva.

Devido ao peso que a atividade da pregação ganhou dentro do movimento franciscano, tornou-se necessário a dedicação de alguns religiosos ao estudo universitário, uma vez que esta prática tinha por intuito principal persuadir e converter os hereges e levar os ouvintes a uma prática regrada da vida sacramental e da doutrina eclesiástica. Logo, a missão de pregar acabou tornando-se cada vez mais restrita aos frades que possuíam algum tipo de formação teológica, sendo estes, em sua maioria, clérigos. Desta forma observa-se um crescente afastamento dos frades leigos, isto é, aqueles que não haviam recebido as ordens sacras e que não tinham acesso à formação escolar letrada,[20]das atividades de pregação e da direção do grupo.[21]

[18] Idem., p.35-70.
[19] MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005. p.59.
[20]Letrado, neste contexto, não significava alfabetizado, mas pessoa capaz de ler, compreender e escrever em latim, língua em que se encontrava disponível a Bíblia e os textos teológicos. Cf. VERGER, J. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru: Edusc, 1999. p. 27.

Dentre as mudanças de ordem institucional na fraternidade, sublinha-se que, com a morte de Francisco de Assis em 1226 e Antônio em 1231, o papado apressou-se em canonizar os religiosos, cujas cerimônias realizam-se sob a presidência de Gregório IX nos anos de 1228 e 1232, respectivamente. O fato não representa somente um reconhecimento da santidade de ambos, mas também uma forma de propagar e reforçar uma ordem que, naquele momento, tornara-se aliada do projeto reformador do papado.

A canonização destes santos vincula-se à elaboração de duas hagiografias, a *Vida I* e a *Legenda Assídua*. Assim, as duas *Vitae*, mais do que simplesmente relatar a trajetória dos religiosos em questão, tinham por intuito exaltar e perpetuar uma memória que estabelecesse os santos como modelos de vivência da fé romana.

Definindo o termo "hagiografia" de acordo com as considerações de Isabel Velázquez, podemos entendê-lo de duas formas. Primeiramente, para designar uma ciência cujo objetivo seria promover uma pesquisa histórica sobre a vida dos santos, de forma a distinguir nestes escritos o "fantasioso" do "real", significação formulada no século XIX. Esta primeira concepção resultou na utilização de métodos e técnicas filológicas, bem como da crítica histórica, objetivando catalogar manuscritos, elaborar edições críticas destes materiais para averiguar a veracidade dos fatos sobre os santos neles relatados.[22]

Para esta pesquisa, contudo, entendemos a hagiografia de acordo com a segunda definição dada por Velázquez: um conjunto de obras da cultura cristã que tem como principal temática os santos.[23] Assim, a hagiografia, em uma perspectiva mais ampla, abrange uma grande variedade de textos e outros vestígios das mais diferentes naturezas, tanto em prosa, quanto em versos, destinados para fins litúrgicos ou mesmo leituras devocionais relacionadas à vida dos seus protagonistas. Por isso, podemos incluir no grupo das hagiografias atas, vidas, legendas, hinos, tratados de milagres ou relatos de martírio, etc....[24]

Tanto a *Vida I* quanto a *Assídua* foram redigidas em um contexto de pós-canonização, a partir de uma exigência da Igreja Romana e do governo da Ordem.

---

[21] MERLO, Grado Giovanni. Op cit., p.59
[22] VELAZQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografia y culto a lós santos en la Hispania Visigoda*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005. p. 23.
[23] Idem., p. 23
[24] Idem., p. 31

Logo, os relatos e as passagens da vida de Francisco e Antônio exaltam, direta ou indiretamente, ambas as instituições.

Uma vez que o texto hagiográfico seria utilizado não apenas no âmbito da ordem em questão, mas também lido em cerimônias litúrgicas, observa-se um processo de construção de uma memória coletiva a partir destes vestígios. Jacques Le Goff elucida que a memória coletiva foi amplamente utilizada por grupos dominantes dentro de sociedades históricas como forma de consolidar normas, modelos ou exemplos dentro do senso comum. Por isso, tornaram-se recorrentes as omissões ou reproduções de relatos como mecanismos de manipulação desta memória.[25]

Uma vez que a memória coletiva pode ser apropriada por grupos e instituições dominantes, Le Goff aponta o papel da escrita neste processo de manipulação. O registro escrito possibilita a construção e transmissão da memória a partir da celebração de um fato ou elemento a ser lembrado para a posteridade. O historiador destaca que estas instituições procuram, portanto, perpetuar tal memória a partir de um documento que é monumento. Ele ainda esclarece, desfazendo a dicotomia entre os dois conceitos - documento/monumento -, que os escritos produzidos por instituições têm o objetivo de celebrar e transmitir uma memória coletiva, assumindo o *status* de monumentos, ao mesmo tempo em que se tornam vestígios para o ofício do historiador e ganham o caráter de documentos históricos.[26] A hagiografia, portanto, assume as duas naturezas: é documento e monumento.

Consideramos que a *Vida I* e a *Assídua* eram "textos oficiais" do ponto de vista institucional, visto que foram elaboradas a partir de uma decisão do governo da Ordem. Desta forma elas narravam não apenas a vida dos santos, mas também modelos de conduta em concordância com as diretrizes da Igreja Romana e da Ordem Franciscana.

Os dois primeiros santos franciscanos canonizados pelo papado apresentam trajetórias com pontos distintos: enquanto Francisco era leigo e de origem italiana, Antônio era de origem ibérica e já havia ingressado na vida religiosa entre os agostinianos, sendo posteriormente ordenado sacerdote. O primeiro, provavelmente, teve uma educação destinada à atividade comercial, como primeiras letras, noções de

[25] LE GOFF, Jacques. Memória. In: _____. *História e memória*. São Paulo: Editora Unicamp, 1990.p. 366-419, p. 422.
[26] LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: _____. *História e memória*. São Paulo: Editora Unicamp, 1990, p. 530-552, p.543-549.

latim e de cálculo. Já o segundo, recebeu formação sacerdotal, com ênfase na teologia, exegese bíblica, retórica, patrística e filosofia.

Todavia, a partir de uma leitura das vidas dedicadas a estes santos, observamos algumas semelhanças. A partir desta constatação, consideramos que estes pontos comuns às narrativas funcionavam como uma tentativa de uniformizar um perfil de vida religiosa e santidade franciscana, a fim de perpetuar ou mesmo consolidar a construção de uma memória institucional por meio da vida de ambos. Comparando as duas vidas selecionadas para este estudo, constatamos que as semelhanças nos relatos concentram-se em grande parte nas passagens que abordam de forma direta com a atividade de pregação de seus protagonistas. Identificamos, assim, alguns elementos em comum relacionados à prédica de Francisco e Antônio, como a postura humilde e anti-herética dos religiosos; a brevidade e simplicidade ao falar; a ênfase na prática sacramental; a defesa da Igreja e da ortodoxia romanas face aos grupos considerados heterodoxos ou infiéis, como hereges e sarracenos. O porquê destas semelhanças é a questão central de nossa pesquisa.

Uma vez que as representações[27] da pregação franciscana presentes nestas vidas estão associadas a um crescente processo de centralização eclesiástica sob a direção da Igreja Romana no início do século XIII, do qual participavam os frades menores, observamos que estes elementos são reflexos de diretrizes previamente estabelecidas em documentos normativos emitidos por estas instituições.

O primeiro destes são as atas do III e do IV Concílio do Latrão. Estes concílios foram convocados, em 1179, pelo papa Alexandre III, e em 1215, pelo papa Inocêncio III, respectivamente. Os concílios tinham o intuito de promover reformas nos vários setores da Igreja Romana. Além disso, estabeleceram formas de conter o avanço da heresia, com a preocupação de homogeneizar a doutrina católica, reafirmar a autoridade do papado e reforçar o valor dos sacramentos.

Optamos por analisar cânones de dois destes concílios, pois, como aponta Brenda Bolton,[28] estas assembleias foram realizadas no momento em que a Igreja

[27] Para definir o conceito de "representação" utilizamos as considerações do historiador Roger Chartier, tal exposição será feita adiante.

[28]Devido às diversas discussões que o tema tem suscitado, neste trabalho, não utilizaremos o termo Reforma Gregoriana, empregado por Brenda Bolton para designar uma ampla reforma que surge a partir de Gregório VII no século XI, estendendo-se em vários setores da sociedade medieval (Cf. BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983). Logo, utilizaremos o termo Reforma Papal, justamente para compreender, como apontou Andreia Cristina L. Frazão da Silva e Leandro Duarte

Romana e o papado organizavam de forma ampla suas estruturas burocráticas e doutrinais. Além disso, ambos foram convocados no momento em que a instituição eclesial buscava garantir sua hegemonia face aos grupos ditos como heréticos e empreender expedições na Terra Santa, entrando em conflito com os muçulmanos.[29]

Embora os dois documentos tenham sido produzidos em um período anterior ao qual delimitamos esta pesquisa, verificamos uma continuidade da difusão das propostas por parte do papado ao longo do século XIII. As atas sinalizam um processo de crescente centralização da Igreja Romana que, diante das necessidades apresentadas ao longo dos séculos XII e XIII, procurou estabelecer normas e discursos mais precisos de controle social e doutrinal. Assim, o surgimento e ação pastoral das ordens mendicantes, devem ser analisados à luz destes dois concílios, que lançaram as bases para a organização eclesiástica ao longo da Idade Média Central.

As atas do Terceiro Concílio do Latrão são compostas por vinte e sete decretos; alguns destes condenavam publicamente os cátaros na condição de hereges, além de destacarem a necessidade da formação do clero para o serviço pastoral. Já o Quarto Concílio do Latrão dividiu-se em três plenárias, que elaboraram ao todo 71 cânones, tratando de forma sistemática e mais aprofundada praticamente os mesmos pontos abordados na assembleia anterior.

No caso específico da Ordem Franciscana, por volta do ano de 1221 são redigidos os textos da Regra não Bulada e da Regra Bulada, que apresentam normas sobre como deveria ser a pregação pelos irmãos menores. Além disso, os textos também objetivavam regulamentar as missões dos religiosos entre os sarracenos na Terra Santa. Das duas regras, somente a última obteve a aprovação pontifícia, mas a não aprovada também apresenta elementos que influenciaram as narrativas que analisamos nas legendas.

Assim, são os principais objetivos desta dissertação: discutir o papel e as características da pregação na afirmação institucional do movimento franciscano na

---

Rust, o crescente processo de organização burocrática e construção discursiva que procurava dar legitimidade a autoridade pontifícia e a Cúria Romana. Neste sentido, compreendemos que este conceito aponta muito mais para a ideia de uma reforma de ordem política e ideológica restrita à Cúria Romana do que propriamente algo que tenha realmente envolvido toda a cristandade de forma abrangente. (Cf. RUST, Leando Duarte. SILVA, Andreia Cristina L. Frazão. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 3, p. 135-152, setembro de 2009.

[29]BOLTON, op. cit., p. 112-130.

virada da década de 1220-1230; identificar e comparar as características atribuídas à pregação nos dois primeiros registros hagiográficos elaborados no âmbito da Ordem dos Frades Menores e que relatam a vida de Francisco e Antônio; analisar de forma comparativa, à luz das diretrizes estabelecidas pelas regras franciscanas e pelos cânones lateranenses sobre a pregação, as representações da pregação dos dois santos em questão presentes nas vidas.

A partir desta exposição, propomos as seguintes questões de pesquisa: observando as diferenças nas trajetórias de Francisco e Antônio, por que alguns aspectos comuns são atribuídos à prédica de ambos os santos nos dois textos? Qual a relação entre estas hagiografias e os textos normativos papais e franciscanos no que concerne à pregação? Qual a função da representação da pregação nas primeiras hagiografias oficiais franciscanas para a Ordem e para a Igreja Romana?

Considerando, portanto, a peculiaridade destes relatos, propomos uma hipótese inicial. Como as *vitae* eram lidas com frequência no âmbito conventual da ordem franciscana ou mesmo usadas como *exemplum* para audiências públicas ou litúrgicas, pretendia-se propagar um modelo de pregação franciscana, em concordância com a Regra e os cânones lateranenses emitidos pelo papado, a ser seguida pelos religiosos, tendo como referência os primeiros santos do movimento minorítico. Assim, a prática da pregação narrada nas legendas seria uma forma de contribuir para a construção da santidade de Francisco e Antônio como modelar para a ação pastoral dos frades menores, visto que os religiosos, também por meio de sua prédica, buscaram propagar o culto aos dois santos no âmbito do Ocidente Medieval.

Logo, ambos são apresentados nas legendas como modelos de pregadores vinculados à mesma instituição que tinha o apoio e aval pontifício. Por isso, esta pregação dirigia-se a todos – leigos e eclesiásticos; nas praças públicas dentro de cidades, influenciando a dinâmica comunal; objetivando a conversão dos considerados como infiéis ou hereges; estimulando a prática do sacramento da confissão e do recebimento da eucaristia. Ou seja, com a pregação, inspirada pelos modelos hagiográficos dos dois primeiros santos canonizados franciscanos, buscava-se legitimar a ordem franciscana nascente em face de outros grupos religiosos heterodoxos e ao clérigo secular e, ao mesmo tempo, contribuir para a reafirmação da Igreja Romana como liderança de todo o corpo eclesiástico.

***

Apresentadas as questões que permeiam esta pesquisa, passaremos a elencar os principais trabalhos que inventariamos e que procuraram explorar, de forma analítica e crítica, a escrita hagiográfica franciscana, sobretudo em relação às obras elaboradas por Tomás de Celano e a *Legenda Assídua*.

A partir do levantamento bibliográfico feito na base de dados dos periódicos CAPES, *Perseé-Fr* e Dialnet, bem como na biblioteca do Instituto Teológico Franciscano, encontramos uma variedade de estudos sobre franciscanismo ou mesmo hagiografia mendicante como um todo. Contudo, nesta revisão, optamos por apresentar trabalhos que se concentram direta ou indiretamente na escrita hagiográfica franciscana em perspectiva historiográfica. Por isso, priorizamos contribuições que se debruçaram diretamente no estudo da obra de Tomás de Celano, em particular na *Vida I*, e na primeira hagiografia sobre a vida de Antônio.[30]

Dividimos a revisão em quatro eixos principais. No primeiro, destacamos os primeiros trabalhos que discorreram sobre a escrita hagiográfica relacionada à vida de Francisco de Assis. Neste sentido, em um primeiro momento, consideramos necessário tratar de forma breve sobre a chamada "questão franciscana". No segundo, nos concentraremos em trabalhos que buscam analisar diretamente a *Vida I*, incluindo também aqueles que a comparam com outras fontes. No terceiro, salientamos aqueles que se concentram em analisar, ou mesmo que citaram a *Legenda Assídua*. Já no quarto eixo, discorremos sobre os trabalhos que se utilizam da produção hagiográfica franciscana, concentrando-se, sobretudo, na questão da pregação.

Consideramos necessário iniciar a apresentação de trabalhos sobre a obra hagiográfica de Celano por um estudo desenvolvido em finais do século XIX. A justificativa para começarmos nossa revisão neste período dá-se devido à importância que o mesmo tem para os estudos acerca das hagiografias, uma vez que é no mesmo século que surgem as primeiras edições críticas sobre estes textos, a partir dos estudos promovidos pelos bolandistas.[31]

[30] No momento do levantamento bibliográfico encontramos diversos trabalham que fazem citações sobre as hagiografias em questão, porém alguns destes não têm o intuito de estudar as características e peculiaridades da escrita hagiográfica franciscana à luz do período histórico vivido pela Ordem dos Frades Menores e a Igreja na primeira metade do século XIII.

[31] Os bolandistas ou padres bolandos, cujo nome está vinculado a figura de Jean Bolland, eram uma comunidade de jesuítas que se dedicava ao estudo das vidas dos santos. Em seu trabalho de reunir e fazer uma leitura que consistia em encontrar uma suposta "verdades" sobre a vida dos hagiografados no intuito de separar o que seria puramente "fantástico" do "real", várias hagiografias das quais hoje temos acesso

O teólogo e historiador calvinista Paul Sabatier foi um marco das pesquisas sobre Francisco e a Ordem dos Frades Menores. Ao analisar as hagiografias sobre o santo de Assis, o autor tinha por objetivo apontar o que seria falso ou verdadeiro nestes relatos e assim desvendar a "verdadeira" história a respeito do *Poverello*.[32] Em seu livro publicado em 1898, com o título *Vida de São Francisco de Assis*,[33] ao tratar das legendas de Tomás de Celano, Sabatier acusa o autor da *Vida I* de tentar construir a trajetória do fundador do movimento franciscano a partir dos interesses da Ordem e da Igreja Romana, traindo assim o ideal de pobreza e de fidelidade ao Evangelho por ele propostos inicialmente.

Apesar de observarmos na obra um discurso anticatólico e a tentativa de reconstruir a vida de Francisco por meio das hagiografias, documentos que não desejavam, necessariamente, transmitir um relato factual e literal de um determinado contexto histórico, suas pesquisas foram fundamentais, pois suscitaram questões e deram impulso a análises críticas e empíricas sobre a escrita hagiográfica no movimento franciscano.

Além disso, Sabatier segundo Jacques Dalarun, apesar do caráter original do trabalho para o momento em que fora publicado, ao fazer a análise dos manuscritos das hagiografias, havia constatado que um deles seria uma obra do século XIII que havia se perdido, a Legenda dos Três Companheiros, cuja autoria era atribuída a Frei Leão, um dos primeiros companheiros do santo. Na perspectiva de Sabatier, este texto transmitia a essência do pensamento e da proposta do santo de Assis. Pesquisas posteriores, contudo, apontaram que o texto descoberto por Sabatier era, na verdade, o *Espelho da Perfeição*, produzida no século XIV, mas cujo manuscrito foi datado do ano de 1504.[34]

Os estudos de Sabatier deram início ao que os pesquisadores chamaram de "Questão franciscana".[35] A partir das suas considerações, historiadores, filólogos, e

---

foram publicadas pelos bolandistas nos volumes das chamadas *Actas Sanctorum*. Cf. LINAGE CONDE, Antonio. Los bolandistas. *Medievalismo*. Madrid, n. 2, p.188-208, 1992.

[33] SABATIER, Paul. Primeira Vida de Tomás de Celano. In: _____. *Vida de São Francisco de Assis*. Bragança: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 55-58.

[34] DALARUN, Jacques. Plaidoyer pour l'histoire des textes. À propos de quelques sources franciscaines**.** *Journal des savants*. Paris, n.2, p. 319-358, 2007.

[35] Vários trabalhos foram publicados a partir da descoberta de manuscritos que relatavam a vida de Francisco, sobretudo, em bibliotecas na região da Úmbria e no Norte da Itália. Uma destas hagiografias, que suscitou vários estudos sobre sua origem, autoria, datação, tradição manuscrita, além da discussão dos documentos que teriam influenciado a sua produção, foi a Legenda da Úmbria, que de acordo com Dalarun foi elaborada pelo próprio Tomás de Celano, tendo como primeiro título *Legenda Choralis Umbra*. O texto teria sido redigido entre a *Vida I* e a *Vida II* de Francisco e teria sido destinado para o uso

também teólogos passaram a se debruçar no estudo crítico ou mesmo na catalogação de diversas hagiografias que haviam sido elaboradas logo após a canonização de Francisco, muitas delas, escritas até mesmo fora da Ordem. O intuito seria o de compreender como diversos grupos entendiam ou procuravam transmitir a proposta de vida do *Poverello*, bem como as diversas tensões presentes nestes escritos, comparando-os com as hagiografias ditas oficiais.

Estudos sobre a trajetória do movimento franciscano foram desenvolvidos, no intuito de refutar as teses de Sabatier. Como exemplo de trabalho desta natureza, destacamos as reflexões de Kajetan Esser. Assim como Sabatier, o frade objetivou defender uma posição ou crença religiosa católica, além da Ordem a qual o mesmo pertencia, por ser frade menor, a partir de uma leitura literal dos relatos hagiográficos. Esser, em seu livro *Origens e espírito primitivo da ordem franciscana*,[36] buscou, através da citação de várias hagiografias e outros documentos, legitimar o processo de institucionalização do movimento franciscano, defendendo a hipótese de que a proposta de Francisco, desde sua essência, previa uma inserção na Igreja Romana, os estudos teológicos e a pregação.

Até a segunda metade do século XX encontramos poucos trabalhos que analisaram de forma crítica e historiográfica textos hagiográficos franciscanos. A maioria das pesquisas buscou, assim como fizera Sabatier, elaborar uma história da ordem através dos relatos hagiográficos, apenas citando fragmentos que corroboram com suas hipóteses, sem se preocupar em compreender as representações presentes em tais materiais.

Assim, no tocante aos estudos relacionados à obra de Tomás de Celano, destacamos as primeiramente as considerações da historiadora italiana Silvana Spirito, no qual procura analisar os conflitos e as dissensões dentro da Ordem dos Frades Menores por meio das hagiografias compostas por Celano, em seu livro *Il Franciscanesimo di Fra Tommaso de Celano*,[37] publicado nos anos 60. Utilizando-se não apenas do texto hagiográfico para tentar discutir o contexto de produção das Vidas de Francisco, mas também de outras fontes, como crônicas e bulas papais, a autora

litúrgico dentro da Ordem. (Cf. DALARUN, Jacques. La Légende ombrienne et la résolution de la question franciscaine. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris, n.2, v. 151, p. 781-797, 2007).

[36] ESSER, Kajetan. *Origens e espírito primitivo da Ordem franciscana*. Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

[37] SPIRITO, Silvana. *Il Franciscanesimo di Fra Tommaso de Celano*. Assisi: Edizioni Porciuncola, 1963.

busca compreender como o movimento franciscano é apresentado através da narrativa do frade em questão.

Spirito apresenta um elemento diferente: o confronto do texto hagiográfico com outros tipos de fontes, como crônicas, bulas papais e outros testemunhos. Além disso, não observamos, na exposição da autora, a presença de um discurso religioso pró ou contra o catolicismo e a Ordem dos Frades Menores.

Já o frade espanhol Fernando Uribe Escobar, em seu livro *Introducción a las hagiografías de Francisco y Clara de Assis*,[38] elabora uma espécie de manual das obras hagiográficas dedicadas aos santos de Assis. Assim, o autor apresenta uma síntese das reflexões até então elaboradas sobre a biografia de Celano e sua origem, bem como sobre aspectos formais de suas obras hagiográficas. Uma contribuição mais original é o perfil de santidade de Francisco apresentado na *Vida I*.

Na visão de Uribe, o celanense teria como principal objetivo a perpetuação da santidade de Francisco e não da ordem que havia fundado. Colocando como prioridade em sua escrita o caráter edificante e devocional da hagiografia, dedica apenas um quarto de sua obra à fraternidade, dando maior ênfase a personagens que teriam influenciado diretamente no itinerário de santidade do *Poverello*, destacando, assim, sua pureza e conduta. Porém, o autor utiliza-se de um perfil já observado na Igreja, que seria o agostiniano, ao enfatizar a vida libertina do protagonista antes da conversão e a ação divina em seu caminho de perfeição evangélica.

Destacamos também, pela originalidade de sua proposta, um artigo construído a partir da análise da escrita hagiográfica franciscana, mais especificamente a *Vida I* de Tomás de Celano, produzido pela historiadora Lisa Kiser, como título *Silencing the Lambs: Economics, Ethics, and Animal Life in Medieval Franciscan Hagiography*.[39] Neste artigo, a autora promove uma discussão, a partir do capítulo 28 da *Vida I*, sobre a presença dos cordeiros na obra e como ela se relaciona a resposta franciscana à dinâmica comercial da Península Itálica medieval do século XIII.

Kiser traça um paralelo das práticas próprias do comércio medieval e da perspectiva doutrinal franciscana em relação à acumulação de bens. Logo, a autora,

[38] URIBE ESCOBAR, Fernando. La obra hagiográfica de Tomás de Celano. In: _____. *Introdución a las hagiografias de San Francisco y Santa Clara de Asís*. Múrcia Editoral Espigas, 1999, p. 65-93.
[39] KISER, Lisa J.. Silencing the Lambs: Economics, Ethics, and Animal Life in Medieval Franciscan Hagiography. *Modern philology*, Chicago, n. 108, p. 323-342, 2011.

promove uma discussão não apenas sobre o papel dos cordeiros dentro da espiritualidade franciscana, mas também sobre a ética presente na ordem quanto à venda ou troca de bens.

Destacamos o trabalho de Dominique Poirel, o artigo *L'écriture de Thomas de Celano: uma rhétorique de la rupture*,[40] porque ele se insere no campo da historiografia, mas se utiliza de métodos e teorias da filologia. De acordo com o autor, Tomás de Celano, sobretudo na *Vida I*, apresenta um estilo distinto de outros textos hagiográficos, comparando-a, sobretudo, com a Legenda Maior de Boaventura. Para Poirel, o celanense elabora a sua narrativa com frases precisas e breves, diferente do modelo teológico do ministro geral, que utiliza uma maior quantidade de passagens bíblicas em uma tentativa de aproximar a figura de Francisco a de Cristo.

O autor compara o prólogo da *Vida I* com o texto de Boaventura e em seguida, sinaliza para os tempos verbais, os adjetivos, a métrica das frases apresentadas nos trechos sobre os milagres após a morte do santo e em sua conversão. Segundo Poirel, a forma com que o hagiógrafo redige a primeira hagiografia de Francisco buscou apresentar não o fundador de uma ordem religiosa já institucionalizada e com problemas internos, como era a missão de Boaventura, mas de um novo e diferente santo. Logo, a brevidade e precisão sem exposições de cunho teológico e prolongadas citações bíblicas, com os quais Celano redige seu texto, representavam um recurso retórico de ruptura, refletindo o despojamento do ideal franciscano e o perfil de santidade simples e expressivo de Francisco.

Já em âmbito nacional destacamos primeiramente os trabalhos elaborados pela professora Andreia Cristina L. Frazão da Silva na primeira década de nosso século, que se concentraram em discussões sobre as hagiografias franciscanas, sobretudo dentro da obra de Tomás de Celano. Em suas análises, Silva propõe questões relacionadas ao gênero, além de práticas corporais contidas tanto na primeira quanto na segunda vida de S. Francisco escritas por Celano.[41]

---

[40] POIREL, Dominique. L'écriture de Thomas de Celano: una rhétorique de la rupture. *Franciscan Studies*, Nova York, v. 70, p. 73-99, 2012.

[41] Da produção de Silva, procuramos destacar trabalhos que promovem um estudo comparativo sobre a obra de Tomás de Celano com outras hagiografias, visto que a proposta destes se aproxima a de nossa pesquisa. Entretanto, a historiadora, além dos artigos aqui citados, publicou outros textos dedicados às hagiografias escritas pelo frade celanense não apenas sobre Francisco, mas também sobre Clara como: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Reflexões sobre a produção literária franciscana no século XIII. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*. Belo Horizonte. v.29, p.107 - 137, 2009 e PASSOS, Elizabeth da Silva; _____. Frazão da. *Cadernos do CEOM*. Chapecó. n. 16, p. 213-250, 2002.

Na perspectiva dos estudos de gênero, destacamos o artigo *Milagre, santidade e gênero no século XIII.*[42] A partir de uma análise comparativa dos relatos hagiográficos escritos por Tomás de Celano sobre Francisco e Clara e por Gonzalo de Berceo, dedicadas a Domingo de Silos e Ória, a autora conclui que, nesses textos, os milagres vinculados aos homens santos ocorrem em diversos espaços e atendem a pessoas com perfis diversos. Já aqueles atribuídos a Clara são restritos ao espaço da clausura e atingem as irmãs, bem como as pessoas próximas ao mosteiro, e, no caso de Ória, nem há referências a milagres. Ou seja, no tratamento do tema, Celano e Berceo seguem as visões hegemônicas de gênero da época, ao atribuir milagres aos santos sem restrições sociais e espaciais e limitar o das santas.

Da mesma forma, no artigo *Gênero e descrições corporais na hagiografia mediterrânica no século XIII: um estudo comparativo,*[43] a autora, também tomando os textos de Celano e Berceo, destaca as distinções quanto aos detalhes atribuídos ao corpo de Francisco e Domingos, face aos de Clara e Ória, apontando assim uma diferenciação de gênero. Enquanto os corpos dos santos são descritos com mais detalhes, os das santas são apresentados com expressões muito gerais.

Em outro texto, intitulado *Educação, santidade e gênero nos textos hagiográficos de Gonzalo de Berceo e Tomás de Celano*,[44] Silva, trabalha com a variável educação, a partir da comparação dos textos dos hagiógrafos em questão. A autora constata, de forma específica sobre os santos de Assis, que enquanto a formação intelectual de Francisco é mencionada, mesmo que de forma breve, na vida sobre Clara o aspecto da educação é ignorado, ainda que a santa tenha demonstrado certa erudição em seus escritos.

Outro trabalho que destacamos é a dissertação de mestrado de Elizabeth Silva Passos, *Despir-se, vestir-se, despojar-se: uma análise comparativa dos gestos relativos às vestes atribuídos pelos hagiógrafos Tomás de Celano e Boaventura ao fundador da*

[42] SILVA, Andreia Cristina L. Frazão. Milagre, santidade e gênero no século XIII. In: BASTOS, Mário Jorge Motta; FORTES, Carolina Coelho; SILVA, Leila Rodrigues (org.). ENCONTRO REGIONAL DA ABREM. 1., Rio de Janeiro, 2006. *Anais*... Rio de Janeiro: ABREM, 2007. p. 71-79.
[43] SILVA, Andreia Cristina Lopes F. Gênero e descrições corporais na hagiografia mediterrânica do século XIII: um estudo comparativo. In: BUSTAMANTE, Regina Maria C; LESSA, Fábio de Souza; THEML, Neyde (org.). *Olhares do corpo*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003. p. 28-40.
[44] SILVA, Andreia Cristina Lopes F. Educação, santidade e gênero nos textos hagiográficos de Gonzalo de Berceo e Tomás de Celano. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 6., 2005, Londrina. *Anais*... Londrina: ABREM, 2007 p. 50-62.

fraternitas franciscana.[45] Em sua exposição, Passos analisa os relatos presentes na *Vida I* e na Legenda Maior de Boaventura referentes à indumentária do santo de Assis, defendendo a hipótese de que mudanças ou omissões relacionadas às vestes do santo presentes nas duas hagiografias revelam o processo de monasticização vivenciado pela Ordem no generalato de Boaventura de Bagnorégio.

Dentro das pesquisas nacionais cabe mencionar a tese de Cibele Carvalho, intitulada *As hagiografias franciscanas (século XIII): uma reconstrução do conceito de pobreza*.[46] Utilizando o método comparativo, a autora procura analisar as transformações relacionas ao conceito de pobreza, um dos princípios da Ordem dos Frades Menores, nas diversas hagiografias relacionadas a Francisco de Assis, produzidas no âmbito da mesma instituição. Logo, Carvalho utiliza-se também da *Vida I* e de outras hagiografias escritas por Tomás de Celano.

De acordo com Carvalho, há um emprego mais expressivo e ênfase sobre a vivência da pobreza nos escritos do frade celanense face às hagiografias posteriores dedicadas ao santo, pelo fato de terem sido escritas nos primeiros anos após a morte do *Poverello*, momento em que não havia grandes discussões em torno da pobreza, como ocorre nos anos posteriores da trajetória do movimento franciscano. Logo, para o hagiógrafo, a pobreza se constitui como elemento essencial da doutrina proposta por Francisco, princípio que é refletido em suas obras.

Consideramos, ainda, a dissertação de mestrado de Flávio Américo Dantas de Carvalho, que tem como título: *Clarissimo especulo bonitatis Dei: o mundo de Tomas de Celano e sua leitura de Mundus*.[47] Em seu trabalho de análise das hagiografias sobre Francisco de Assis atribuídas a Tomás de Celano, o autor propõe como hipótese a ideia de que o hagiógrafo transmite em seus relatos a dinâmica adotada pelos frades menores de uma santidade intramundana, isto é, de uma vivência e ação pastoral dentro da sociedade de seu tempo, distanciando-se do modelo claustral monástico e de desprezo da realidade secular.

---

[45] PASSOS, Elizabeth Silva. *Despir-se, vestir-se, despojar-se: uma análise comparativa dos gestos relativos às vestes atribuídos pelos hagiógrafos Tomás de Celano e Boaventura ao fundador da fraternitas franciscana*. (Dissertação), Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 2004. 181f.

[46] CARVALHO, Cibele. *As hagiografias franciscanas (século XIII): uma reconstrução do conceito de pobreza*. (Tese), Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba: 2011, 167f.

[47] CARVALHO, Flávio Américo D. *Clarissimo especulo bonitatis Dei: o mundo de Tomás de Celano e sua leitura de mundus*. (Dissertação) Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: 2011, 135 f.

Já em relação à *Assídua*, iniciamos com o trabalho publicado nos anos 80, de autoria do frade Vergílio Gamboso.[48] Trata-se da introdução de sua edição crítica da hagiografia, na qual aponta questionamentos e análises em torno desta fonte. Gamboso acredita que seu autor, cuja identidade é desconhecida, provavelmente tratava-se de um frade menor. Voltando-se para o contexto de produção e as possíveis obras que teriam influenciado a composição da Assídua, o autor defende que esta obra foi inspirada na *Vida I* de Tomás de Celano.

Segundo Gamboso, a hagiografia transmite a imagem de Antônio como um homem de intelecto que cultivava uma vida de estudos, além de ser apresentado como um insigne pregador; todavia o texto não deixa de atentar o espírito de oração e devoção do santo. Contudo, em sua introdução, o autor também aponta para algumas lacunas existentes na hagiografia em questão, como o período que o religioso viveu entre os cônegos regulares em Coimbra, além da curiosa omissão sobre a atividade do santo no Sul da França, bem como o período que exerceu a função de ministro geral no Norte da Itália. Para Gamboso, tais omissões teriam a mesma motivação de Celano ao escrever a *Vida I*, que era a de enfatizar a santidade de Antônio e não a ordem da qual pertencia.

Além destas considerações, na introdução da edição crítica da *Legenda Assídua*, o frade também discute os diversos textos posteriores que relatam a vida do santo português, que, provavelmente, se inspiraram na primeira hagiografia antoniana, destacando também a transmissão da obra e a estrutura literária do texto.

Como já mencionamos, o critério para a inclusão de obras nesta revisão consistiu em observar estudos que tivessem como objeto de estudo a escrita hagiográfica franciscana em perspectiva historiográfica. Ao pesquisar trabalhos sobre a *Vita Prima* de Antônio, constatamos uma escassez de publicações que se debruçassem de forma aprofundada na fonte. Além do estudo de Gamboso, na edição crítica da obra, não encontramos trabalhos que elaboraram um estudo detalhado da fonte em seus elementos retóricos, discursivos, signos e as circunstancias de elaboração, nem como objeto de reflexão historiográfica. Além disso, a própria introdução do frade conventual não se constitui em um trabalho historiográfico, pois se aproxima mais da reflexão filológica e literária.

[48] GAMBOSO, Vergílio. Introduzione. In: _____. (ed.). *Vita Prima di S. Antonio o "Assidua" (c.1232***)**. Pádua: Edizioni Mensagero, 1981 p. 9-97.

Porém, cabe aqui destacar que esta fonte é utilizada em outras pesquisas que se dedicaram a analisar e discutir a própria figura do santo lisboeta. Assim, no que toca a Assídua, listaremos alguns trabalhos inseridos não apenas no âmbito da História, mas também de outras ciências.

A *Legenda Assídua* é citada no trabalho de Jude Winkler, intitulado *Antonio di Padova: Uomo Evangelico, Contributi biografici e dottrinali,*[49] que procura apresentar um balanço das edições críticas sobre fontes medievais diretamente vinculadas a Antônio de Lisboa/Pádua. O texto de Winkler faz considerações sobre as edições críticas das fontes relacionadas ao frade português. Além de destacar a edição da *Assídua* publicada nos anos 80 pelo próprio Gamboso, o autor salienta também a importância de outras hagiografias que narram a vida de Antônio, também traduzidas pelo italiano, que são o *Ofício Rítmico* e a *Vida Segunda* de Juliano de Espira, a Legenda *Raymundina* de 1239, além da *Benigntas* de 1276 e também a *Rigaldina* de 1300.

Destacamos também o trabalho do português José Francisco Meirinhos, no qual a mesma hagiografia é utilizada como um testemunho sobre a pregação de Antônio. Porém, o principal objetivo de texto *S. António de Lisboa, escritor: a tradição dos Sermões: manuscritos, edições e textos espúrios*[50] é se concentrar nas fontes manuscritas e edições críticas dos sermões de Antônio. O objetivo deste trabalho não é, portanto, discorrer sobre as hagiografias antonianas, mas sobre a obra atribuída ao santo.

Outro texto que procura explorar, mesmo que de forma pontual, a Assídua é o artigo *"It pleases me that You should teach sacred theology": franciscan doing theology*,[51] do frade franciscano conventual Michael Blastic. O autor procura trabalhar aspectos sobre os estudos de teologia dentro da Ordem dos Frades Menores a partir do século XIII. Neste sentido, Antônio é destacado como o primeiro teólogo do movimento franciscano. Na visão de Blastic, na *Legenda Assídua*, ao mesmo tempo em que o santo é apresentado como um religioso humilde e austero, também é destacada a sua formação teológica, sobretudo em sua pregação.

---

[49] WINKLER, Jude. Antonio di Padova: Uomo Evangelico, Contributi biografici e dottrinali ed. by Luciano Bertazzo. *Franciscan Studies*, Nova York, v. 15, p. 333-335, 1998.
[50] MEIRINHOS, José Francisco. S. António de Lisboa, escritor: a tradição dos Sermões: manuscritos, edições e textos espúrios. *Medievalia: textos e estudos*, Porto, v.12, p. 139-182, 1997.
[51] BLASTIC, Michael W. "It pleases me that you should teach sacred theology": franciscans doing theology. *Franciscan Studies*, Nova York, v.55, p.1-25: 1999.

Dentro dos trabalhos em âmbito nacional, no campo da historiografia, temos o texto de Cesar Augusto Tovar Silva intitulado *Santo Antônio de Lisboa: a construção da santidade e suas fontes hagiográficas*.[52] Ao longo do texto, o autor procura apresentar a trajetória da produção hagiográfica relacionada à vida de Antônio, fazendo, no início de sua exposição, uma breve consideração sobre a *Legenda Assídua* e suas circunstâncias de produção passando então para os outros textos hagiográficos escritos ao longo do século XIII.

Há uma escassez de trabalhos historiográficos que se debruçaram sobre a *Legenda Assídua*, este fator é visto tanto em âmbito nacional como internacional. Na verdade, diferente da *Vida I* de Tomás de Celano e outras hagiografias sobre Francisco, poucas pesquisas procuram deter-se na análise crítica da obra em questão. Os trabalhos que levantamos, com exceção da introdução à edição de Vergílio Gamboso, utilizam o texto da mesma forma como as hagiografias que narram a vida de Francisco eram lidas em finais do século XIX: a fim de reconstruir a vida do santo lisboeta.

Outro elemento que constatamos é que a grande maioria dos textos inseridos no âmbito da história que citam a fonte, na verdade, não se tratam de estudos acerca das hagiografias medievais, mas sim sobre a história do saber científico e das ciências. Antônio deixou uma considerável obra sermonaria, que é amplamente analisada por teólogos, filósofos e também historiadores. Os sermões, de certa forma, ao longo do tempo, ganharam maior destaque nas pesquisas vinculadas ao santo do que suas *Vitae*. Das hagiografias relacionadas à vida de Antônio, embora ainda que de forma pontual, a *Legenda Assídua* é a mais citada, por ter sido a primeira escrita e também mais próxima do período em que o santo viveu. Já as outras legendas, como a *Raymundina*, *Benignitas* e *Rigaldina*, escritas ao longo do século XIII, raramente são exploradas.

Além dos estudos acima apresentados, que se concentraram na análise das obras de Celano e na Assídua, há textos que analisaram ambas as obras juntamente com outras hagiografias produzidas no âmbito do movimento franciscano, em uma abordagem de caráter mais geral. Destacamos dois trabalhos que, dentro desta perspectiva, abordam o tema pregação.

[52] SILVA, Cesar Augusto Tovar. *Santo Antônio de Lisboa: a construção da santidade e suas fontes hagiográficas*. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO, 15., São Gonçalo, 2012, *Anais...* São Gonçalo: Anpuh-Rio, 2012.

Primeiramente, apresentamos as considerações de Angeles García del Borbolla, professora da Universidade de Navarra. Em seu trabalho *Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante*,[53] a autora procura trabalhar o elemento da pregação entre as ordens mendicantes na Idade Média Central a partir da escrita hagiográfica vinculada aos frades menores e frades pregadores.

Analisando um grande conjunto de fontes, incluindo as hagiografias de Tomás de Celano e outras Vidas dedicadas a Antônio de Lisboa/Pádua, Borbolla postula a hipótese de que a escrita hagiográfica mendicante teria um forte apelo à prática da pregação por parte de seus protagonistas. Este elemento devia-se a uma intensa atividade pastoral desempenhada por destas ordens em processo de expansão, que passaram a se utilizar de um discurso catequético no intuito de levar os ouvintes a uma vivencia sacramental regrada, sobretudo com a prática da confissão atendendo as diretrizes da Igreja Romana.

Percebemos que ao longo de sua exposição, Borbolla valoriza de forma excessiva as informações do relato hagiográfico, dando a entender que concebe este tipo de texto como documento de caráter factual e verídico, sem levar em conta o intuito edificante e em alguns momentos surreal próprio do gênero hagiográfico. Desta forma a autora se utiliza das narrativas hagiográficas em uma tentativa de reconstruir a atividade pastoral das ordens mendicantes a partir da pregação.

Cabe, por fim, considerar o trabalho do professor André Luís Pereira Miatello, fruto de sua tese de doutoramento, intitulado *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiografia.*[54] Na obra em questão, o historiador, utilizando-se não apenas de textos hagiográficos, mas também de sermões redigidos por frades mendicantes, além de documentos normativos, discute o papel destes religiosos na organização política das cidades italianas. O autor, embora não faça propriamente um estudo crítico da *Vida I* e da *Assídua*, utiliza as hagiografias em questão, juntamente com outros textos produzidos entre os frades menores, para discutir a função política da santidade e da hagiografia na ação pastoral dos mendicantes dos centros urbanos da Itália.

[53] GARCÍA DE LA BORBOLLA, Angeles. Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante. *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Huelva, n. 1, p. 57-82, 2011.
[54] MIATELO. André Luis Pereira. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiografia*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

O autor propõe a hipótese de que as hagiografias, amplamente utilizadas pelos religiosos franciscanos e dominicanos em suas pregações, tomando os seus santos como modelo de vivência cristã, seriam uma estratégia por parte destas ordens na busca de uma hegemonia no meio urbano. Durante os séculos XIII e XIV, os frades buscaram estabelecer o domínio religioso e político nas cidades da Península Itálica, afrontando até mesmo a autoridade do clero secular.

A partir desta revisão, queremos destacar os elementos que dão originalidade a esta pesquisa face aos estudos anteriores apresentados. Primeiramente, considerando os textos que discorrem sobre aspectos da *Vida I* de Tomás de Celano, percebemos que os trabalhos procuram promover, sobretudo, uma análise comparativa da hagiografia em relação a outras legendas que narram a vida de Francisco, a textos do mesmo hagiógrafo, como a Legenda de Santa Clara Virgem, ou hagiografias escritas fora da Ordem, como é o caso dos estudos de Andreia C. L. Frazão Silva. Outro fator, que já destacamos, é que são os poucos estudos que buscam analisar, de forma historiográfica, os elementos retóricos e simbólicos, próprios do gênero hagiográfico, contidos na *Legenda Assídua*. A maioria dos trabalhos que se debruçam sobre a vida do santo lisboeta e que se utilizam da *Legenda Assídua* tem como objetivo discorrer sobre os sermões atribuídos ao santo e a formação teológica do mesmo. Além disso, constatamos estudos pontuais sobre as legendas que narram a vida de Antônio de Pádua, fazendo apenas algumas considerações sobre a primeira hagiografia sobre o santo.

Além disso, apesar de Vergílio Gamboso já ter sinalizado que a primeira hagiografia que narra à vida de Francisco de Assis teria inspirado a *Assídua*, constatamos que os estudos citam a hipótese do frade conventual, mas pouco se aprofundam nesta questão. Por isso, a originalidade desta pesquisa reside em explorar a proximidade entre as duas hagiografias, a partir do método comparativo. Embora haja a possibilidade de se trabalhar diversos temas a partir da comparação entre ambas as fontes, nesta pesquisa optamos por delimitar como eixo comparativo as representações sobre a pregação franciscana presentes nestas mesmas legendas.

A comparação destes dois textos se dará na modalidade da História da transferência. Neste sentido, o segundo elemento que dá originalidade e esta pesquisa reside em analisar a *Vida I* de Tomás de Celano e a *Legenda Assídua* à luz das normativas presentes nos documentos do III e do IV Concílios do Latrão e das Regras Bulada e não Bulada. Tanto os concílios quanto as regras serão utilizados no decorrer da

análise das representações sobre a pregação franciscana nas legendas delimitadas nesta pesquisa, uma vez que os mesmos teriam influenciado estas tais representações.

***

No que toca ao *corpus* documental, delimitamos como fontes centrais e também como objeto de pesquisa, como já foi dito, a *Vida Primeira de S. Francisco* e a *Legenda Assídua* de Santo Antônio.[55] Em relação ao primeiro documento, utilizamos a edição crítica em português contida na coletânea *Fontes franciscanas e clarianas,*[56] organizadas pelo frade Celso Márcio Teixeira, publicada pela Editora Vozes, cotejando-a com o texto em latim, idioma original de redação da hagiografia, da edição crítica da editora italiana Porziuncola.[57]

Com relação a *Legenda Assídua*, para este estudo usamos a tradução em português da Editorial Franciscana da Província de Braga, em Portugal, elaborada sob a coordenação do frade Henrique Pinto Rema.[58] O texto foi digitalizado e publicado na página oficial de um santuário dedicado a Antônio em Lisboa, cidade onde o santo, segundo as próprias hagiografias, nasceu. Também contamos a edição crítica em latim, de Vergílio Gamboso,[59] publicada em 1981, a partir de uma cópia do monge cisterciense Fortunato de São Boaventura de um manuscrito encontrado no mosteiro de Alcobaça em Portugal.[60]

Além dos textos hagiográficos, como já pontuamos, utilizaremos também documentos normativos produzidos no âmbito tanto da Igreja Romana quanto da Ordem dos Frades Menores.[61] Desta forma, serão analisados os cânones que tratam diretamente da pregação, da confissão, da heresia, dos sarracenos e da reforma clerical, contidos nas atas do III[62]e IV Concílios de Latrão.[63]

---

[55] Trataremos de forma mais detalhada sobre a datação, autoria, circunstâncias de produção e transmissão manuscrita das hagiografias em questão no terceiro capítulo desta dissertação.
[56] TOMÁS DE CELANO. Primeira Vida de São Francisco. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, p. 197-299.
[57] TOMÁS DE CELANO. Vita Prima Sancti Francisci. In: MENESTRO, Enrico; BUFANI, Stefano (coord). *Fontes franciscani*. Assis: Edizioni Porziuncola, 1995, p.257-424.
[58]VIDA PRIMEIRA DE SANTO ANTONIO TAMBÉM DENOMINADA LEGENDA ASSÍDUA. In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. p. 28-100.
[59] VITA PRIMA DI S. ANTONIO, o "Assidua" (c. 1232). Pádua: Edizioni Messagero, 1981.
[60]REMA, Henrique Pinto. Introdução. In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga-PT: Editorial Franciscana, 1996, p. 29-30.
[61] Trataremos de forma mais detalhada sobre as circunstancias de elaboração dos documentos do III e IV Concílio do Latrão e das Regras franciscanas no primeiro capítulo.
[62]DECRETOS DEL TERCER CONCILIO DE LETRAN. In: FOREVILLE, Raimunda (ed.). *Lateranense I, II y III*. Vitória ESET, 1972, p. 264-281.

Será indispensável também a leitura dos capítulos das Regras Bulada e não Bulada que tratam diretamente da pregação e das missões entre os sarracenos. Para isto, utilizamos a edição das *Fontes Franciscanas e Clarianas* da Editora Vozes,[64] já citada, bem como o texto latino disponibilizado pela Procasp.[65]

Além das fontes aqui mencionadas, analisamos outros documentos, como bulas pontifícias, crônicas e escritos atribuídos a Francisco e a Antônio.[66] Esta documentação não se constitui como o centro de nossas análises e nem o objeto de nosso estudo, contudo, contribuem para a discussão de elementos do contexto histórico em que a pesquisa se situa. Decidimos, portanto, utilizar não só a historiografia relacionada ao tema e ao período em questão, mas também de fontes produzidas tanto pela ordem quanto pela Igreja Romana para melhor compreensão de algumas questões, como o pensamento e o perfil dos hagiografados, o processo de institucionalização da ordem e as canonizações.

***

Observar e analisar a santidade no âmbito da Idade Média Central, bem como a prática da pregação por parte dos religiosos franciscanos, insere nosso trabalho no âmbito das pesquisas sobre aspectos socioculturais no medievo. Por isso, esta pesquisa se situa no campo da História Cultural.

Adotamos neste estudo a perspectiva de história cultural proposta por Roger Chartier, que tem o intuito de identificar como sociedades ou grupos constroem suas formas de enxergar a realidade da qual fazem parte. Debruçando-se, sobretudo em

[63]DECRETOS DEL IV CONCILIO DE LETRAN: In: FOREVILLE, Raimunda (ed.). *Lateranense IV*. Vitória: ESET, 1972, p. 155-209.

[64] FRANCISCO DE ASSIS. Escritos. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p. 157-185.

[65] Disponível no site do Centro Franciscano da província dos capuchinos de São Paulo http://www.centrofranciscano.org.br/fontes, acesso em 30 de janeiro de 2014.

[66] Os documentos abordados no segundo capítulo desta dissertação, no intuito de melhor compreender o pensamento dos santos minoritas, são: as *Admoestações* e o *Testamento* de Francisco, que se encontram na edição crítica coordenada por Frei Celso Márcio Teixeira das fontes franciscanas publicada pela Vozes, assim como alguns sermões de Antônio, disponíveis na edição portuguesa de Frei Henrique Pinto Rema. Com relação a trajetória da Ordem, utilizaremos a crônica de Frei Jordão de Jano, Tomás de Ecleston e Salimbene de Adam de Parma, escritas no século XIII, período em que delimitamos esta pesquisa. Estes documentos estão disponíveis na mesma edição crítica das fontes franciscanas já citada. Com relação ao reconhecimento institucional da santidade de Francisco e Antônio, contaremos com as bulas de canonização emitidas pelo papa Gregório IX, sendo elas denominadas respectivamente a *Mira circa nos*, disponível no site do Centro Franciscano da província dos capuchinos de São Paulo, e *Cum dicat Dominus*, que compõe a edição portuguesa das fontes referentes a Antônio de Frei Henrique Pinto Rema.

textos literários, este historiador propõe reflexões sobre a análise destes registros como fontes documentais. Chartier estabelece uma relação entre práticas sociais e representações inscritas na produção literária.[67]

O nosso trabalho objetiva analisar as representações acerca da pregação franciscana presentes nos textos hagiográficos da *Vida I* e da *Legenda Assídua*. Logo, a partir das considerações deste historiador, torna-se necessário definir o conceito de representação. Assim, representações, tal como propõe o autor francês, são esquemas intelectuais que criam figuras e signos que dão sentido ao presente, ao outro e ao espaço. Assim, a história cultural proposta por Chartier procura entender como em diferentes contextos históricos uma realidade cultural é construída, pensada e transmitida por meio das representações.[68]

O autor aponta para a necessidade de se utilizar técnicas de crítica textual, a fim de observar como recursos retóricos ou signos inseridos nos textos literários transmitem paradigmas ou modelos de práticas sociais e apreensão da realidade, construídas por grupos ou classes dominantes. Tal ideia pode ser observada na citação a seguir:

> As representações do mundo social, assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Dai, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas.[69]

De acordo com a perspectiva de Chartier, as representações inseridas em textos e outros veículos de difusão devem ser observadas a partir de seu *locus* de produção, bem como dos interesses das instituições que as proferem ou as transmitem. Logo, as mesmas são fundadas ou consolidadas por grupos que as forjam, utilizando-se de estratégias como narrativas, signos ou práticas, procurando impor projetos reformadores ou reafirmar modelos sociais já estabelecidos.

---

[67] CHARTIER, Roger. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: _____. *A história cultural entre práticas e representações.* Lisboa: DIFEL, 2002. p. 13-28.
[68] Idem., p. 17.
[69] Ibidem., p. 17.

A hagiografia é um exemplo concreto de veículo para imposição de modos de conduta ou visões de mundo através de elementos simbólicos ou recursos narrativos. Apresentar santos como exemplos de vivência cristã ou ainda, como nos interessa especialmente, um modelo de pregação, a partir das diretrizes eclesiásticas são formas de reforçar ou reformular práticas sociais.

Para a análise dos textos hagiográficos utilizamos o método de história de transferência proposto pelo historiador Frances Michel Spagne. Em seu artigo intitulado *Sur les limites du comparatisme em historie culturelle*,[70] o autor trabalha com a ideia de transferência cultural, ou seja, discute como elementos de determinadas culturas influenciam fenômenos presentes em outras. Ao longo do texto, Spagne procurou demonstrar transferências culturais mútuas entre a França e a Alemanha, ou mesmo de outras sociedades europeias em ambas as nações, tais como paradigmas políticos, sociais e culturais. Em outras palavras, o historiador propõe não apenas uma comparação entre nações contíguas temporalmente e geograficamente, como é proposto no método clássico de Marc Bloch, mas também considera um espaço historiográfico supranacional, que permita apontar gêneses ou influências de fenômenos socioculturais transferidos para as sociedades analisadas de forma comparada.

Desta forma, adaptamos a proposta de Spagne à nossa pesquisa. Ao invés de estudarmos reinos vizinhos e contemporâneos, optamos por situar nossa pesquisa no estudo de instituições que ganharam, no medievo, contorno universal: o papado e a nascente Ordem Franciscana. Assim, analisamos como os cânones lateranenses quanto as regras transferiram paradigmas de caráter religioso, cultural e político para os textos hagiográficos que, por sua vez, também são analisados de forma comparativa, a fim de verificar elementos comuns e específicos que podem ser atribuídos à esta transferência cultural.

Dentro da perspectiva do método comparativo, desenvolvemos um método para a análise dos documentos. Neste sentido, em um primeiro momento, analisamos os textos conciliares e regras a fim de identificar o que normatizavam sobre a pregação. Depois realizamos a delimitação dos relatos referentes ou mesmo que se relacionam à prática da pregação nas duas hagiografias selecionadas. Em seguida, estabelecemos unidades de comparação, a saber: o local geográfico e social em que as prédicas dos

[70] ESPAGNE, Michel. Sur les limites du comparatisme em historie culturelle. *Genèses*. Marselha, n. 17, p. 112-121, 1994.

santos são realizadas; como são caracterizados os ouvintes; as características da pregação e os assuntos proferidos pelos mesmos e, por fim, os efeitos tanto no espaço quanto no público.

A partir destas unidades, investigamos os elementos retóricos, simbólicos ou recursos narrativos contidos nos trechos que tratam da pregação franciscana da *Vida I* e *Legenda Assídua*. A aplicação do método da história de transferência de Spagne se deu observando em que medida houve uma transferência dos elementos presentes nas atas do III e IV Concílio do Latrão e das Regras não Bulada e Bulada na construção das representações das pregações presentes nas narrativas hagiográficas.

***

A presente dissertação divide-se em quatro capítulos dentro dos quais, trataremos aspectos e questões que se relacionam diretamente com os temas trabalhados durante a pesquisa. Passamos a apresentá-los:

No primeiro, que tem como título **A pregação na Idade Média Central**, serão apresentadas e discutidas as características da pregação medieval, sobretudo em finais do século XII e inícios do XIII, dialogando com alguns teóricos que discorrem sobre a questão. Também é abordada a prática entre as ordens mendicantes, suas funções e estratégias de difusão, analisando as diretrizes estabelecidas pelas regras Bulada e não Bulada. Depois trabalharemos as diretrizes da Igreja Romana sobre o tema, destacando o que normatizam os cânones do III e IV Concílios do Latrão.

No segundo capítulo, intitulado **Os primeiros santos do movimento minorítico**, objetivamos apresentar a trajetória dos protagonistas à luz do contexto histórico em que viveram. Em seguida, buscamos tratar do pensamento e perfil de cada religioso, por meio dos escritos atribuídos aos mesmos.

O terceiro capítulo, cujo título é **Expansão e institucionalização da Ordem dos Frades Menores na primeira metade do século XIII**, discorremos acerca dos primeiros anos do movimento franciscano, as primeiras missões, bem como as metamorfoses de ordem institucional observadas na ordem influenciadas pelo ingresso de religiosos letrados e das intervenções do papado. Em seguida, tratamos do reconhecimento oficial da santidade de Francisco e Antônio, relacionando com a política de canonização pontifícia adotada pelo papado a partir do pontificado de

Gregório IX. Por fim, neste mesmo capítulo, abordamos o contexto de produção das hagiografias, sua transmissão e edições utilizadas neste trabalho.

No quarto e último capítulo, intitulado **As narrativas da pregação franciscana nos textos hagiográficos**, faremos a análise propriamente dita dos capítulos das *vitae* nos quais há uma narração explícita da prédica de Francisco e Antônio. Tais textos serão analisados na perspectiva da História Comparada das Transferências, tomando como ponto de partida as normativas da Regra Bulada e não Bulada e dos cânones do III e do IV Concílio do Latrão. Por fim, finalizamos o trabalho com a conclusão.

CAPÍTULO I

A PREGAÇÃO NA IDADE MÉDIA CENTRAL

Neste capítulo teremos por objetivo traçar um panorama da prática da pregação medieval, sobretudo na Idade Média Central, enfatizando o papel das ordens mendicantes nesta prática a partir do século XIII, e de que forma estes religiosos colaboravam diretamente com a política de dominação e controle social pretendida pelo papado.

Neste sentido, vamos nos ater no estudo dos documentos normativos que delimitamos para esta pesquisa: as atas do III e IV Concílios de Latrão, realizados entre os séculos XII e XIII, e as regras franciscanas conhecidas como Regra não Bulada e a Regra Bulada. A análise destes documentos se concentrará diretamente nos cânones e capítulos relacionados à prática da pregação.

1.1. Características da pregação medieval e o papel das ordens mendicantes

A grande maioria da sociedade medieval, como salienta Marie Paolo Bolieu, era formada por iletrados. O letramento era restrito a poucos, mormente clérigos, logo, a palavra transmitida oralmente ganhava maior receptividade e eficácia para a transmissão da doutrina cristã. Assim, a pregação reunia, nas principais datas do calendário litúrgico da Igreja Romana, fiéis em torno da palavra de Deus em busca de salvação, ao mesmo tempo em que estabelecia de forma hierárquica uma distinção entre locutores e ouvintes, sendo estes respectivamente clérigos e leigos. Tal prática tinha, portanto, a função de delinear a ideia de uma crença verdadeira em oposição a uma suposta religiosidade falsa, denominada como a heresia e/ou superstição, a fim de afirmar um modelo de cristianismo e de sociedade, aos quais elementos religiosos e políticos estavam associados.[1]

Inicialmente, durante a Alta Idade Média, a pregação tinha por intuito principal promover a conversão dos chamados de pagãos, em um período no qual grande parte da

[1] BOLIEU, Marie Paolo. Pregação. In: LE GOFF, Jacques. SCHIMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2009. 2v, V.2, p. 367-377, p. 367.

sociedade ainda não havia se convertido ao cristianismo, sendo o ofício restrito inicialmente aos bispos. Neste sentido, Paulo Duarte Silva pontua que a pregação, além de ser utilizada como uma forma de instrução aos catecúmenos, também tinha um caráter repressor aos grupos vistos como dissidentes na Alta Idade Média, uma vez que neste contexto floresceram correntes conhecidas como o maniqueísmo e o arianismo, que ganharam adeptos até mesmo entre a nobreza. Também buscou-se atacar aos judeus, muitas vezes associando-os aos hereges, condenando-os pelos seus supostos erros e rejeição da doutrina católica.[2]

Segundo Bolieu, quando ainda era predominante a conversão e o ingresso no catecumenato, os prelados proferiam pregações aos neófitos durante as celebrações litúrgicas que precediam o seu batismo e iniciação na vida cristã. Porém à medida que o cristianismo se estendeu para a grande massa da sociedade, sendo assimilado pelo Estado Romano, estes bispos acabaram assumindo diversas funções, como a administração do tesouro, o governo e até na legislação das cidades, impossibilitando uma dedicação mais assídua a esta atividade. Por isso, esta prática paulatinamente foi descentralizada da figura episcopal e estendida a outros membros do clero, como os presbíteros.[3]

Para que os padres pudessem exercer tal função, tornou-se necessário que os bispos oferecessem a devida instrução ao seu clero diocesano. Logo, foram criados manuais ou roteiros de homilética para as principais festas e momentos centrais do calendário litúrgico, além de explicações da Sagrada Escritura para auxiliar em suas exortações. [4] Dentre os textos desta natureza, podemos destacar *De doctrina christiana* e *De catechizandis rudubis* de Agostinho, *Homiliae in Evangelium* e *Homiliae in Ezechielem* de Gregório Magno e a obra sermonaria de Cesário de Arles, que é dividida em sermões *de diversis*, *de scriptura*, *de tempore*, *de sanctis* e *ad monachos*.[5]

Phyll Roberts destaca que com a fusão entre o cristianismo e a cultura greco-romana, a pregação reveste-se de recursos retóricos provenientes do pensamento clássico. O próprio Agostinho de Hipona utilizava-se não somente dos padres da Igreja, mas também das considerações de Cícero e outros pensadores do mundo antigo como

[2] SILVA, Paulo Duarte. As heresias nos sermões de Cesário de Arles: pregação e afirmação episcopal no século VI. *Plêthos*, Niterói, v.1, p. 101-124, 2011. p. 107-113.
[3] BOLIEU, Marie Paolo. Op cit., p. 368.
[4] Idem., p. 368.
[5] Idem., p.368.

modelos retóricos em seus sermões, tais recursos seriam perpetuados ao longo da Idade Média.[6]

No âmbito da instituição eclesiástica, segundo Phyllis Roberts, durante o medievo as pregações se davam, principalmente, em duas formas. A primeira delas seria a homilia, que consistia em uma explicação interpretativa de cunho catequético dos textos bíblicos, transmitida aos fiéis durante a celebração litúrgica, de forma minuciosa. A segunda, que surge por volta do século XII, era o sermão, uma pregação erudita, na qual se desenvolve uma exposição teológica de cunho moralizante a partir de citações extraídas da Sagrada Escritura, feita, sobretudo, a letrados.[7]

O sermão era proferido oralmente em atos litúrgicos e outros eventos religiosos e também em praças. De acordo com B.M. Kienzle, o sermão, além da exposição oral, poderia ser transmitido também por meio de um texto escrito. A característica fundamental do sermão seria, portanto, a exortação por meio de um evento público e também, por meio escrito.[8]

Entretanto, não se pode limitar o ato de pregar apenas ao clero e a estas duas modalidades. No medievo, havia também a pregação simples, de cunho penitencial, isto é, aquela desempenhada principalmente por leigos e que não se constituía um sermão, pois não se previa uma instrução teológica ou exposição aprofundada de textos bíblicos, e nem mesmo uma homilia, uma vez que não era feita dentro da liturgia. Esta modalidade era proferida em vernáculo e tinha como principais temas o anúncio de vícios e virtudes e a prática da penitência. Este tipo de prédica muitas vezes era propagada sem o aval da instituição eclesiástica. [9]

Mesmo antes do cristianismo, pessoas, crendo estar em uma missão divina, já faziam pregações simples em locais públicos, sem necessariamente pertencer a uma classe sacerdotal, exortando o povo sobre os vícios e as virtudes, além de muitas vezes realizarem discursos de cunho escatológico. Esta modalidade de pregação predominante

---

[6] Idem., p. 43.

[7] ROBERTS, Phyllis B. ROBERTS, Phyllis B. The *ars prendicandi* and the medieval sermon. In: MUESSIG, Carolyn (Ed) *Precher, sermon and audience in the Middle Ages*. Brill: Boston, 2002. p.41-61, p. 44.

[8] KIENZLE, Beverly Mayne. The typology of the medieval sermon and its development in the Midle Ages: reporto n work in progress. In: HAMESSE, Jacqueline; HERMAND, Xavier (Ed). *De l'homélie au sermon: historie de la predicacion medieval*. COLLOQUE INTERNATIONAL DE LOUVAIN-LA-NEUVE. Louvein-la-Neuve, 1992. **Actes**... Université Catholique de Louvain: Louvain-la-Neuve, 1993.p.84-101.

[9] DELCORNO, Carlo. Predicazione volgare e volgarizzamenti. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, Roma, t. 89, n.2. p. 679-689, 1977. p. 681.

no Oriente transfere-se para o Ocidente, tendo continuidade ao longo toda a Idade Média.

A partir do século XII surgem transformações nas funções e na forma da pregar, devido ao movimento das cruzadas, a intensa atividade comercial atrelada ao desenvolvimento das cidades, e, principalmente, as novas formas de expressão religiosa que se fazem presentes durante este período, os chamados movimentos de Vida Apostólica. Esta nova forma de manifestação da espiritualidade relaciona-se à pregação simples, que não se restringia apenas ao espaço dos templos. Como já pontuamos, estas exposições, feitas majoritariamente por leigos, muito mais que apresentar um caráter catequético, sinalizavam para a adoção de uma vida de austeridade, renúncias e radicalidade evangélica. Mas a emergência desta forma de pregar entrava em conflito com os parâmetros metódicos da instituição eclesiástica, que procurava restringir este ministério ao clero.

Neste momento, grupos considerados heréticos passaram a se dedicar a esta atividade. Eles pautavam suas exortações em elementos concretos da sociedade de seu tempo, diferentemente dos discursos teológicos e eruditos feitos pelos clérigos, muitas vezes distantes da realidade dos fiéis. Os ditos hereges também traduziam textos da Sagrada Escritura para o vernáculo, fazendo exposições de forma compreensível ao seu público, formado, sobretudo, pelos habitantes dos centros urbanos. Estas iniciativas apontavam para um anseio predominante na sociedade medieval expressado pelos movimentos de Vida Apostólica, que buscavam revisitar e reviver as experiências relatadas no Novo Testamento, cujo acesso ainda permanecia inacessível aos leigos.[10]

Nos primeiros séculos da Idade Média, a hierarquia eclesiástica tentou restringir a prática da pregação entre aqueles que haviam recebido as ordens sacras, sobretudo entre o clero secular.[11] Entretanto, esta atividade também era proferida pelos monges, sobretudo os cistercienses, cujo maior ícone foi Bernardo de Claraval. O abade pregava tanto em latim, ao dirigir-se ao clero, quanto em vernáculo, no momento em que falava aos leigos. Os cistercienses também se empenharam nas primeiras tentativas de confronto contra grupos considerados heréticos, por meio desta atividade.[12]

[10] BÉRIOU, Nicole. Un mode singulier d'educacion. La predication aux derniers siècles du Moyen Age. *Comunications*. Roma, t. 72, p.113-127, 2002. p. 113.
[11] ROBERTS, Phyllis B. Op cit., p. 45.
[12] BOLIEU, Marie Paolo. Op cit., p. 370. A reação dos monges contra os grupos ditos heréticos relaciona-se à questão do culto em favor dos mortos. Nas abadias beneditinas, de forma recorrente, nobres faziam

Com isso, tornou-se necessário uma maior preocupação por parte da instituição eclesiástica para criar meios e estratégias que tornassem a pregação aos fiéis leigos mais eficaz e conter a ação dos grupos que via como heterodoxos. A Igreja Romana estabelece, então, como uma de suas metas, afastar os fiéis das correntes que determina como heréticas.

Nicole Bériou aponta que durante a Idade Média Central, mais do que nunca, a pregação assume um caráter didático-educativo. Assim como os pais transmitiriam aos filhos valores e modelos comportamentais e de integração social, a Igreja Romana, da mesma forma, estabelecia diretrizes religiosas e normas de conduta aos fiéis, utilizando-se de imagens, objetos e rituais.[13]

Como mencionamos, com o exercício da pregação por parte dos presbíteros, os bispos, doravante, deveriam garantir a formação dos mesmos para tal ministério. Esta preocupação permanece no século XII, quando as escolas diocesanas veem a necessidade de uma atualização quanto à interpretação dos textos bíblicos que fundamentavam as práticas religiosas cristãs. Por isso, ampliou-se a criação de manuais contendo uma série de sermões para cada dia do ano litúrgico, além de instruções precisas no intuito de estabelecer regras e modelos destinados aos que pretendiam fazer exortações aos fiéis, que passaram a circular por várias regiões do Ocidente. Este conjunto de instruções e teorias foi designado no século XII como *Artes Preadicandi*, que privilegiavam o estudo não somente de teologia, mas também da gramática, oratória e retórica.[14] Destes manuais, se têm registro, desde o século XII, por exemplo o *Liber quo ordine sermo fieri debeat* do beneditino francês Guibert de Nogent e o manual *Summa de arte praedicatoria* do cisterciense, também francês, Alain de Lille.[15]

O interesse pelos estudos de retórica terá maior peso por volta do século XII, principalmente, nas escolas catedráticas francesas, além dos mosteiros e meios universitários. Dentro das *Artes preadicandi*, incluía-se o estudo dos métodos de Cícero,

---

doações para que os religiosos para que, através das missas e recitação das horas canônicas, garantissem a salvação das almas dos fiéis falecidos. Por isso, arrecadava-se grande quantidade dízimos e outros bens, acreditando que a oração monástica era um meio de se garantir uma vida após a morte no Paraíso. Contudo, grupos vistos como heréticos questionavam esta prática e passaram a recusar a sua legitimidade, entrando em conflito com os interesses dos monges. Cf. LAUWERS, Michel. "Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?": história de um tema polêmico (séculos XI-XII). In: ZERNER, Monique. *Inventar a heresia:* discursos polêmicos e poderes antes da inquisição. Campinas: Unicamp, 2009. p.163-199.

[13] BÉRIOU, Nicole. Op cit., p. 115.

[14] ROBETS, Phyllis B. Op cit., 41.

[15] Idem., p. 46-48.

no intuito de melhor exercitar a capacidade de persuasão dos pregadores. Porém, nestes estudos há uma constante preocupação em cristianizar o pensamento clássico, criando assim o que se chamou de retórica divina ou oratória espiritual. A retórica apropriada dos pensadores clássicos, para os mestres medievais, entendia a persuasão como uma virtude indispensável para a afirmação da doutrina romana.[16]

Revestida de um caráter pedagógico, as diretrizes estabelecidas aos pregadores previam uma infinidade de objetivos, dentre os quais: instruir os ignorantes; reconfortar os infelizes; animar os perseguidos; confundir os maus, e encorajar os bons.[17] Ela deveria, portanto, edificar seus ouvintes e prevenir que não caíssem em pecado. Segundo Bériou, os manuais das *Artes Preadicandi* enfatizavam uma missão quase que materna do pregador em educar os filhos da Igreja, transmitindo um discurso contra os vícios e o pecado.[18] Constatamos, nestas diretrizes, uma hierarquização entre clérigos e leigos, na qual os segundos são colocados em uma situação de dependência perante a hierarquia eclesiástica.

Vemos com estas medidas a crescente preocupação da Igreja Romana em utilizar-se da pregação como meio de garantir sua hegemonia política e religiosa no âmbito da sociedade medieval, na qual a própria figura do pregador adquire autoridade e *status* social. À medida que o papado, sobretudo entre os séculos XII e XIII, consolida suas diretrizes centralizadoras e o estabelecimento de regras, esta atividade adquire dois objetivos principais: o primeiro seria, por meio da persuasão, converter os considerados hereges ou até impedir que os leigos aderissem suas doutrinas, consideradas, na visão da cúria, errôneas e nocivas para a unidade da Igreja Romana; o segundo seria fomentar uma vida sacramental regrada, principalmente com a prática da confissão e da eucaristia por parte dos fiéis, elementos que foram estabelecidos nas atas do III e no IV Concílios do Latrão, dos quais trataremos a diante.

A pregação medieval será mais expressiva com o surgimento e ação das ordens mendicantes na Idade Média Central.[19] Os anseios de centralização doutrinal do papado

[16] Cf. CARPLAN, Harry. Classical Rhetoric and the Mediaeval Theory of Preaching. *Classical Philology*. Chicago, v. 28, n. 2, p. 73-96, 1933. p. 75-81.

[17] Observamos na exposição de Bériou que tais objetivos estavam em consonância com o sermão da montanha, no qual Cristo havia pregado sobre as Bem-Aventuranças. Esta passagem do Evangelho é apropriada pela instituição eclesiástica, a fim de, propor um conjunto de virtudes que deveriam ser cultivadas pelos cristãos enfatizados na pregação. Ver: Mt. 5, 1-48.

[18] BÉRIOU, Nicole. Op cit., 116.

[19] Embora em alguns manuais de história medieval seja recorrente delimitar as ordens mendicantes somente às instituições franciscana e dominicana, como é o caso desta pesquisa, além destas, dois outros

não foram postos em prática de forma satisfatória por grande parte do clero secular, porém, os frades menores e pregadores representaram para a Igreja Romana uma forma eficaz de por em prática seu discurso centralizador através do ato de pregar.

Embora os monges, sobretudo cistercienses, já desempenhassem esta atividade, como já assinalado, os franciscanos e os dominicanos, diferentes dos primeiros, procuraram se estabelecer nos centros urbanos da Europa, buscando atender, principalmente, os grupos que viviam na cidade.

As ordens mendicantes representaram uma institucionalização no seio da Igreja Romana da prática de pregação simples, que já era realizada para as populações citadinas pelos movimentos de Vida Apostólica. A atividade destes frades, revestida de um caráter itinerante e o discurso simples, agora feito pela Igreja Romana por meio dos mendicantes, entrava em disputa com os movimentos que eram vistos como heréticos, criando uma nova forma de comunicação por parte da alta hierarquia eclesiástica dentro da realidade urbana, que até então era, de certa forma, negligenciada por esta instituição.[20]

Minoritas e pregadores, ao longo de século XIII, trabalharam na tradução de textos bíblicos, que embora ainda não fossem disponibilizados para os fiéis leigos, serviam para os religiosos que se dedicavam a este ministério. Assim, passou-se a distinguir a pregação clerical feita em latim da pregação em vernáculo dirigida aos fiéis leigos.[21]

Investindo nas audiências em língua vulgar, os mendicantes procuraram estar presentes em vários momentos da vida social urbana. Assim, o ato de fazer exortações ao povo não ficou restrito somente ao âmbito da missa ou mesmo no espaço físico das igrejas. Além de pregarem nos domingos, dias santos e festas do calendário litúrgico, os frades, de maneira continua, falavam aos fiéis em outros momentos, como casamentos e funerais, tornando as falas destes religiosos verdadeiros eventos públicos.

Percebemos assim a preocupação da Igreja Romana em contemplar de forma satisfatória o ambiente laico e urbano, local onde a incidência de adesão aos

grupos religiosos foram fundados por volta do mesmo período e seguiram o modo de vida religiosa mendicante, como os carmelitas os Eremitas de santo Agostinho e servitas.

[20] DELCORNO, Carlo. Op cit., p. 679.

[21] Idem., p. 680.

movimentos ditos heréticos era maior, sobretudo no sul da França e no Norte da Itália.[22] No caso dos próprios valdenses, sabemos que a maioria de seus adeptos era proveniente de grupos de mercadores, tendo o seu movimento surgido em Lyon, ao Sul da França. Por isso, a ação destes religiosos nestas regiões com o intuito de expurgar a heresia, ao longo do século XIII, foi mais incisiva.

Segundo Bolieu, com os parâmetros construídos, tanto pela Igreja Romana como por estas ordens, o bom pregador deveria ser capaz de falar para os teólogos eruditos, assim como para os fiéis iletrados. Ele também deveria ser capaz de falar em todo o local ou circunstância, como em cortes, universidades, concílios, sínodos, colégios, assim como simples paróquias ou capelas. Deveria atrair multidões, transformando locais públicos, ou, até mesmo, monumentos pagãos em locais de pregação.[23]

Ao longo do século XIII, franciscanos e dominicanos contaram com personalidades que obtiveram fama, além das honras dos altares, pela prática deste ministério que, de acordo com relatos hagiográficos, seguiam este modelo, como é o caso do próprio Antônio de Lisboa/Pádua, Domingos de Gusmão e Pedro de Verona.

Somado a isso, neste período as diretrizes pastorais propostas pelo papado procuraram estabelecer a confissão individual como norma, em detrimento da confissão pública predominante na estrutura rural do período alto medieval. Roberto Rusconi elucida que, desde o IX século, o ritual de imposição das cinzas na quarta-feira da primeira semana da Quaresma marcava o início de um período de penitência, que culminaria necessariamente com uma confissão individual, em vista de se receber a comunhão pascal. Porém, em finais do século XII, a fim de melhor regulamentar esta prática, cria-se o costume de preceder o ato da confissão com uma pregação.[24]

Logo, pregação e confissão estabelecem uma ligação estreita, uma vez que os discursos dos frades, às vésperas das festividades pascais, assumiram um cunho moralizante e penitencial. Na Quaresma predominavam exposições de natureza exortativa, apontando os vícios e virtudes e as diretrizes para uma conduta cristã considerada ideal. Assim, os pregadores deveriam levar os seus ouvintes a refletirem a respeito de possíveis faltas cometidas e de sua vivência em relação aos ensinamentos

[22] GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália Medieval*. Campinas: Unicamp, 2011, p. 51
[23] BOLIEU, Marie Paolo. Op cit., p. 273.
[24] RUSCONI, Roberto. De lá predicacion à la confission: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle. In: CROIRE, Faire (org). *Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Roma: École Française de Rome, 1981. p. 67-85, p. 68.

evangélicos e a doutrina da Igreja. Obviamente, tais discursos também enfatizavam a própria ideia de redenção e danação, a fim de garantir uma coesão religiosa por parte dos fiéis.

No intuito de por em prática a constituição do IV Concílio do Latrão que previa a obrigatoriedade do sacramento da confissão com o sacerdote por ocasião da Páscoa, era necessária uma formação teológica sólida por parte dos padres, a fim de orientar melhor as práticas de penitência dos fiéis. Por isso, além dos manuais de pregação, difundiram-se também aqueles que traziam instruções para a administração do sacramento da penitência.

Entretanto, devido ao seu preço elevado, tais livros muitas vezes não chegavam ao alcance do clero secular, que carecia, em muitos casos, de uma formação teológica consistente. Assim, mais uma vez os mendicantes assumem de forma cada vez mais ostensiva a administração do sacramento da penitência, procurando, por meio de sua exposição oral, persuadir os ouvintes para uma prática regular da confissão individual com o sacerdote.[25]

Contudo, tal persuasão se dava a partir de elementos retóricos e pedagógicos, sendo um deles o chamado *exemplum*. Estes curtos relatos contidos dentro dos manuais de pregação eram na verdade passagens de textos bíblicos, da vida, ou sermões dos santos padres e doutores eclesiásticos, podendo ser também anedotas ou fragmentos de hagiografias utilizados para orientar práticas sociais.[26] Este elemento procurava impor ao público um ensinamento moral, além de tentar extinguir dúvidas em relação aos dogmas de fé, eliminando, assim, possíveis interpretações múltiplas difundidas pelos movimentos heréticos. O *exemplum*, citado dentro da pregação para que pudesse ser eficaz e ter legitimidade, deveria ser breve e proveniente de referenciais da cultura cristã, como os sermões de Isidoro de Sevilha, Gregório Magno ou mesmo relatos de vidas de santos. Logo, o *exemplum* respaldava o discurso dos pregadores.[27]

Procuramos pontuar as diversas estratégias adotadas pelos pregadores mendicantes no século XIII, a fim de contemplar, na medida do possível, as diretrizes estabelecidas pela Igreja em seu discurso reformador, a partir, sobretudo do III e do IV Concílios de Latrão.

---

[25] Idem., p. 69-70.
[26] BERLIOZ, Jacques. Le récit efficace: l'exemplum au service de la prédication (XIIIe- XVe siècles). *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Roma, t. 92, n.1. p. 113-146, 1980. p. 117.
[27] Idem., p. 118.

1.2. A pregação nos cânones lateranenses

O III e o IV Concílios do Latrão realizados em 1178 e 1215, respectivamente, registram, de forma sistematizada, todo o esforço e estratégia da Igreja Romana em se organizar no âmbito político, legislativo, moral e doutrinal. Ambos foram convocados em um momento no qual o papado procurava afirmar-se como instituição política dominante do Ocidente perante a autoridade do poder temporal do Sacro Império Romano Germânico. Além disso, entre os séculos XII e XIII, período em que os dois concílios são realizados, outros elementos contribuíam para uma situação de crise da Igreja Romana, como a expansão dos grupos reconhecidos como hereges, como já exploramos neste capítulo, a conduta moral do clero, e as constantes tentativas do papado em garantir o princípio da superioridade do bispo de Roma perante as outras sés.

De acordo com Norman P. Tanner, a transmissão dos decretos dos Concílios do século XII e XIII apresenta-se para os estudiosos como um problema. Diferente dos anteriores, o III e o IV Concílios do Latrão figuram em diversos códices de coleções manuscritas. Os cânones aparecem em crônicas inglesas contemporâneas à sua realização.[28]

A primeira versão impressa do terceiro concílio foi publicada em Colônia, na Alemanha, em 1538, na *Concilia omnia*, a partir de um manuscrito que se perdeu. Nesta coleção foram publicados os 27 cânones que tradicionalmente são relacionados à referida assembleia. As atas do III Concílio de Latrão continuaram sendo copiadas e publicadas durante os séculos XVI e XVII: na *Tomus primus conciliorum omnium,* também publicada em Colônia, em 1567, e na *Binius Concilia Generalia et Provincialia*, cuja primeira versão foi publicada em cinco volumes, primeiramente na Alemanha, em 1606, e a última em Paris, em 1636. Uma edição mais precisa dos cânones lateranenses foi publicada em Roma na *Concilia Generalia Ecclesiae Catholica*, elaborada a partir de um manuscrito do códice de Agostinho de Tarragona, em 1612.

[28] TANNER, Norman P. *III Lateran Council - 1179 A.D: Introduction.* Disponível em: http://www.papalencyclicals.net/Councils/, acesso em 29 de janeiro de 2014. Além disso, a fim de melhor compreender as siglas fornecidas pelo texto do mesmo site, referentes às coleções de documentos nas quais os concílios estão presentes, consultamos a página: http://www.dailycatholic.org/history/abbrevia.htm#, acesso em 31 de janeiro de 2014.

Em 1952, defendendo sua tese, Herold de Bonn, ao utilizar 36 fontes, constatou que havia cerca de 30 diferentes tradições manuscritas do Concílio. Porém, o autor não apontou as relações entre elas. Além disso, Herold destaca que, dentre as fontes analisadas, a versão cujo texto apresentava-se mais próximo do original seria a que foi produzida na Alemanha, a *Concilia omnia*, e em Roma, a *Concilia generalia Ecclesiae catholicae*.

Com relação ao IV Concílio, seus decretos foram impressos pela primeira vez em Colônia, no ano de 1538, na coleção em que figuram os cânones de Latrão III. Em seguida foram publicados na *Tomus primus conciliorum omnium*, em 1567, também em Colônia. Houve também uma edição em Romana impressa em 1612. Este texto foi cotejado com os códices dos manuscritos do Vaticano, sendo as atas publicadas em seguida em Paris, na *Concilia generalia et provincialia*, em 1636, assim como as atas do concílio anterior.[29]

Entre 1671 a 1762, uma edição das Atas do IV Concílio do Latrão foi publicada em Paris, na *Sacrosancta concilia ad regiam*, por Philippi Labbei e Gabrielis Cossartiia, a partir de um texto em grego e latim de um códice do cardeal Mazarin. Contudo, foi constatado que o manuscrito não apresentava todos os cânones conciliares, além de não ser contemporâneo aos eventos. Outra edição impressa dos cânones foi então publicada novamente nos seis volumes da *Magnum oecumenicum Constantiense concilium*, entre 1696 e 1670, em Frankfrut e Leipzig. Até o momento, sabe-se da existência de cerca de vinte manuscritos que continham as constituições do concílio do início do século XIII e mais doze com as mesmas constituições, acrescidas de comentários.

Para este trabalho, como já sinalizamos, utilizamos a edição em espanhol das atas do III e do IV Concílios do Latrão de Raymunda Foreville, publicada nos anos 70. Esta edição crítica, além das atas conciliares, possui uma extensa introdução com informações referentes ao contexto em que se deram os concílios, a realização e a aceitação dos mesmos por parte dos poderes seculares e eclesiásticos.

Foreville destaca que os cânones foram amplamente utilizados ao longo do século XIII com a recorrente organização e estruturação legislativa da Igreja Romana. Desta forma, nas Decretais de Gregório IX, são citados doze cânones do III e vinte e três do IV. O Concílio de 1215, porém, ganha maior expressão, sendo utilizado como

[29] TANNER, Norman P. *IV Lateran Council - 1215 A.D: Introduction.* Disponível em: http://www.papalencyclicals.net/Councils/, acesso em 29 de janeiro de 2014.

referência, com maior recorrência, do século XVI, no Concílio de Trento, até o século XX, no Concílio Vaticano I.[30]

O fato de os decretos conciliares terem servido como uma das bases da estrutura normativa do pontificado de Gregório IX torna-se uma justificativa para que os textos hagiográficos sejam analisados na perspectiva destes concílios. Durante o governo deste papa, observa-se um expressivo desenvolvimento do corpo legislativo da Igreja Romana, não só fundamentado nos cânones dos concílios anteriores, mas também do Direito Romano.[31] O pontificado de Gregório IX, momento em que Francisco e Antônio são canonizados, representa uma etapa importante do processo de estruturação normativa da Igreja Romana, pois foi neste mesmo período em que foram criados procedimentos jurídicos mais complexos tanto no processo de canonização quanto no processo inquisitorial.[32]

Os Concílios em tela reuniram bispos e arcebispos de vários locais da cristandade, inclusive do patriarcado oriental, e em seus cânones procuraram, na medida do possível, tratar de questões como a heresia, a conduta moral do clero, definições doutrinais, além da administração de dioceses, no intuito de resolvê-las. O primeiro deles, convocado por Alexandre III, deu-se em um momento em que os grupos identificados como cátaros já haviam feito progressos e expansão consideráveis, chegando a convocar um concílio em San Félix de Caraman, em 1167. O catarismo se constituíra, segundo Raymunda Foreville, em uma verdadeira igreja paralela e estruturada, que se estendia em regiões como Bizâncio, Bósnia, Lombardia, Toscana,

[30] FOREVILLE, Raymunda. La aceptacion del Cuarto Concilio de Letran. In: _____. *Lateranense IV*. Vitória: Esset, 1972. p. 111-130, p. 125.
[31] BARRIO, Maximiliano . *Diccionario de los papas y concílios.* Barcelona: Ariel, 2005. p. 215-218.
[32] Os processos de canonização e inquisição instituídos por Gregório IX apresentavam considerável complexidade em seus procedimentos, envolvendo testemunhas, arguições e todo um aparato jurídico até a emissão do parecer final da Santa Sé. Com relação ao processo de canonização, em particular, que estão mais próximos de nosso objeto de pesquisa, estes se davam a partir de um pedido oficial por parte de uma diocese ou ordem religiosa, ou mesmo por iniciativa da Santa Sé. Para que o candidato pudesse obter o título de santo, eram convocadas testemunhas, a fim de averiguar a veracidade dos milagres ou mesmo a conduta de vida do santo. Ao final, após a análise de uma comissão de clérigos, o candidato poderia ou não ser canonizado e receber veneração em toda a Igreja. Sobre os processos de canonização ver: VAUCHEZ, André. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. Roma: École française de Rome, 1981. No âmbito da historiografia nacional ver também os artigos de Igor Salomão Teixeira: TEIXEIRA, Igor Salomão. Os processos de canonização como fontes para a história social. *Revista Signum*. Brasília, v. 14, n. 2, p. 131-150, 2013**;** TEIXEIRA, Igor Salomão. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. *Revista brasileira de história*. São Paulo, v.32, n. 63, p. 207-223, 2012.

França e até nos territórios do Patrimônio de São Pedro. Seus primeiros adeptos eram provenientes do campesinato, artesões, comerciantes e nobres.[33]

O III Concílio do Latrão deu início às primeiras medidas do papado no intuito de conter a heresia, conforme registrado no cânone 27 condenou aqueles que por ventura aderissem ou apoiassem à doutrina cátara com a privação do sepultamento no rito católico e realização de missas em favor da salvação da alma do defunto considerado herege ou mesmo que compactuasse com a ação e ideias de tais grupos. Também estabelecia a excomunhão daqueles que por ventura colaborassem com a atividade herética.

> Agora bem, na Gascunha albigense, e no condado de Toulouse e em outros lugares, a prejudicial perversidade dos hereges denominados cátaros, por uns, patarinos, por publicanos e de outras maneiras diversas, tem feito consideráveis progressos que dão curso livre a sua malícia e que não são segredo somente para alguns, proclamam abertamente seu erro e o fazem entre os simples e os débeis. Nós decretamos a excomunhão contra eles, contra seus defensores e protetores e proibimos a todos de recebê-los em sua casa ou em sua terra, ajudar-lhes e fazer comércio com eles. Se morrerem neste pecado, não poderão prevalecer-se de nossos privilégios nem alegar pretexto para oferecer em sua intenção o santo sacrifício, ou sepultá-los entre os cristãos.[34]

Embora, no III Concílio do Latrão exista a preocupação com a heresia, não existe medida alguma que expresse algum tipo de normatização em relação à pregação.

---

[33] FOREVILLE, Raymunda. El Tercer Concilio de Letran. In: _____. *Lateranense II y III*. Vitória: Esset, 1972. p.172-203, p. 187.

[34] Cânone 27. A tradução da edição das atas em espanhol de Raymunda Foreville para o português é nossa, segue a versão do cânone na edição espanhola: "*Ahora bien, em la Gascuña albingense, en el condado de Tolouse y em otros lugares, la perjudicial pervesidad de lós herejes denominados por los unos cátaros, patarinos, por otros publicanos y aun de otras maneras diversas, há hecho tan considerables progressos que Dan curso libre a su malicia no ya en secreto solamente como algunos, sino que proclaman abiertamente su error y hacen entre los simples y los débiles; Nos decretamos la excomunión contra ellos, contra sus defensores y protecotores y proibimos a todos recibirlos en su casa o sobre su tierra, ayudarles y comerciar con ellos. Si murrieran em este pecado, nadie podrá prevalerse de nuestros privilégios ni alegar pretexto para ofrcer a su intención el santo sacrifício, o sepultarlos entre los cristianos"*. Quanto à versão do texto em latim, utilizamos os arquivos disponíveis na página virtual *Documenta Catholica Omnia*: http://www.documentacatholicaomnia.eu/. Acesso em 13 de fevereiro de 2014. Segue o texto em latim: *"Eapropter quia in Gasconia Albigesio et partibus Tolosanis et aliis locis ita haereticorum quos alii catharos alii Patrinos alii publicanos alii aliis nominibus vocant invaluit damnata perversitas ut iam non in occulto sicut aliqui nequitiam suam exerceant sed suum errorem publice manifestent et ad suum consensum simplices attrahant et infirmos eos et defensores eorum et receptores anathemati decernimus subiacere et sub anathemate prohibemus ne quis eos in domibus vel in terra sua tenere vel fovere vel negotiationem cum eis exercere praesumat. Si autem in hoc peccato decesserint non sub nostrorum privilegiorum cuilibet indultorum obtentu nec sub aliacumque occasione aut oblatio fiat pro eis aut inter christianos recipiant sepulturam".*

Contudo, no cânone 18, consideramos a existência de uma primeira preocupação da Igreja Romana quanto à instrução do clero ou mesmo de transmissão da doutrina católica aos leigos:

> Em cada igreja catedral deverá existir um benefício suficiente que se destinará a um mestre o qual se encarregará do ensino gratuito dos clérigos desta igreja e dos alunos pobres; desta maneira o mestre verá como se solucionam as necessidades da vida e os discípulos verão abrir-se ante eles o caminho da sabedoria. Em outras igrejas e mosteiros se destinará novamente a este cometido aquele em que em tempos passadas pôde dedicar-se ao mesmo.[35]

A exigência feita no fragmento do cânone acima, estabelecendo a existência de um mestre em cada diocese para instruir tanto o clero quanto o povo, registra a preocupação da Igreja com a debilidade da formação intelectual dos padres seculares o que poderia permitir maior adesão dos fiéis, leigos ou eclesiásticos, a doutrinas vistas como heréticas.

Assim, mesmo que não haja normativas expressas quanto à prática da pregação, observamos que a preocupação quanto à formação do clero representa um indício de que esta atividade por parte dos padres diocesanos não se mostrava eficaz para os anseios do papado. De acordo com o mesmo cânone, o ensino deveria ser estendido gratuitamente também aos *scholares pauperes*, isto é, alunos pobres.

> Não se exigirá nada pela obtenção da permissão para ensinar, nem se cobrará cota alguma, sob o pretexto de um costume existente, a aqueles que ensinam; não se poderá negar a permissão para ensinar a quem solicite, se for reconhecido capaz para esta. Quem tentar dizer de maneira distinta do que aqui está exposto, será excluído de todo benefício eclesiástico. Na realidade é justo privar do fruto de seus esforços na Igreja de Deus aquele cuja avareza se põe como um

[35] Cânone 18. Segue o texto em espanhol: *"En cada iglesia catedral deberá existir un beneficio suficiente que se asignará a un maestro el cual se encargará de la enseñanza gratuita de los clérigos de esta iglesia y de los escolares pobres; de esta manera el maestro verá cómo se le solucionan las necesidades de la vida y los discípulos verán abrise ante ellos el camino de la sabeduriá. En las otras Iglesias y monastérios se destinará nuevamente a este cometido lo que en tiempos pasados hubiera podido dedicarse al mismo".* Segue a versão em latim: *"Unamquamque ecclesiam cathedralem magistro qui clericos eiusdem ecclesiae et scholares pauperes gratis doceat competens aliquod beneficium assignetur quo docentis necessitas sublevetur et discentibus via pateat ad doctrinam. In aliis quoque restituatur ecclesiis sive monasteriis si retroactis temporibus aliquid in eis ad hoc fuerit deputatum".*

> obstáculo para a promoção das igrejas, e se põe a venda a permissão de ensinar.[36]

Neste segundo trecho, é previsto que aqueles que forem considerados idôneos para a instrução do clero e também de outros alunos pobres, não precisarão pagar qualquer tipo de taxa para que lhes seja dada a permissão de ensinar por parte do bispo. Este elemento aponta para uma preocupação da Igreja Romana de que o clero recebesse instrução, uma vez que o fato de um mestre pagar para receber o aval de instruir dentro de uma diocese poderia levar a uma defasagem na própria formação teológica de padres e outros religiosos ou mesmo aqueles que quisessem alcançar algum tipo de benefício eclesiástico ao procurarem formação intelectual em tais escolas.

Provavelmente esta lei não foi aplicada de forma satisfatória pelos bispos diocesanos. Como já pontuamos, a existência de escolas e a instrução do clero era um problema para algumas igrejas locais, que não dispunham de recursos suficientes para a manutenção de tais centros. Por isso, cria-se a necessidade de se reafirmar estas medidas no concílio seguinte.

Os avanços dos grupos ditos heréticos se deram de forma mais expressiva no século XIII. No III Concílio do Latrão, embora não tenha havido nenhuma normativa quanto à pregação laica, os valdenses haviam recebido do papado a permissão de pregarem em dioceses a convite do bispo.[37] Alexandre III, mediante uma profissão de fé realizada por Valdo, examinando-o em sua ortodoxia, no mesmo concílio concedeu ao grupo a aprovação de sua forma de vida e logo passaram a colaborar com o arcebispo de Lyon. Entretanto, posteriormente os valdenses foram expulsos da mesma arquidiocese, dispersos em vários grupos e acabam condenados como heréticos, por contestarem o

---

[36] Cânone 18. Segue a versão em espanhol: *"No se exigirá nada por la obtención del permiso para enseñar; ni se poderá cobrar cuota alguna, bajo pretexto de una costumbre existente, a aquellos que enseñan; no se poderá negar el permisso para enseñar a quien lo solicite, si es reconocido capaz de este cometido. Quien intentara ablar de manera distinta a lo aqui expuesto, será excluído de todo beneficio eclesiástico. En realidad es justo privar del fruto de sus esfuerzos en la Iglesia de Dios a aquel cuya avaricia supone un obstáculo a la promoción de las iglesias, al poner en venta el permiso de enseñar ".* Segue o texto latino: *"Pro licentia vero docendi nullus omnino pretium exigat vel sub obtentu alicuius consuetudinis ab eis qui docent aliquid quaerat nec docere quempiam expetita licentia qui sit idoneus interdicat. Qui vero contra hoc venire praesumpserit a beneficio ecclesiastico fiat alienus. Dignum quidem esse videtur ut in ecclesia dei fructum laboris sui non habeat qui cupiditate animi dum vendit licentiam docendi ecclesiarum profectum nititur impedire".*

[37] RUBELLIN, Michel. No tempo em que Valdo não era herege: hipóteses sobre o papel de Valdo em Lyon. In: ZERNER, Monique. *Inventar a heresia:* discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição, Campinas: Unicamp, 2009. p. 201-228, 216.

valor dos sacramentos e da hierarquia eclesiástica. Desta forma, passaram a pregar em cidades da Europa, sem autorização eclesiástica.[38]

As questões a serem resolvidas pela Igreja, como a conduta do clero, a heresia e a prática dos sacramentos, não foram solucionadas de forma satisfatória nos anos que se seguiram após a conclusão do III Concílio do Latrão. Por isso, no início do século XIII, praticamente com as mesmas motivações, Inocêncio III vê a necessidade de se convocar outro concílio ecumênico.

O IV Concílio do Latrão, em comparação ao primeiro, apesar de tratar na maioria de seus cânones das mesmas questões, apresenta uma maior complexidade das estruturas jurídicas da Igreja Romana. Para Brenda Bolton este concílio caracterizou-se como o maior da Idade Média, produzindo o mais importante corpo legislativo e disciplinar da Igreja Medieval.[39]

O concílio reiterou a condenação da heresia de forma ainda mais incisiva no terceiro cânone, estabelecendo a aplicação de penas contra os hereges por parte das autoridades seculares.

> Nós reprovamos e condenamos toda heresia dirigida contra a fé santa, católica e ortodoxa que havemos exposto anteriormente. Condenamos a todos os hereges sob qualquer denominação com se definam; embora suas aparências sejam distintas, eles estão unidos pelo rabo/pela cauda. Todos os hereges condenados deverão ser abandonados pelas atuais autoridades seculares e magistrados para que padeçam da pena merecida.[40]

Embora seja possível constatar forte repressão contra a heresia, Inocêncio III até aquele momento havia concedido a permissão de pregar a comunidades que se aproximavam das características da chamada Vida Apostólica, como foi o caso dos

[38] Idem, p. 217.
[39] BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 126.
[40] LATERANENSE IV. Cânone III. Segue o trecho em espanhol: "*Nos reprobamos y condenamos toda herejía contra la fe santa, católica y ortodoxa que hemos expuesto anteriormente. Condenamos a todos los herejes bajo cualquier denominación com que se cubran; aunque sus rostos Sean distintos, éstos se encuentran ateados por la cola. Todos los herejes condenados deberán ser abandonados a las actuales autoridades seculares o a sus magistrados para que padezcan la pena merecida*". Segue o trecho em latim: "*Excommunicamus et anathemizamus omnem hæresim extollentem se adversus hanc sanctam orthodoxam catholicam fidem quam superius exposuimus condemnantes universos hæreticos quibuscumque nominibus censeantur facies quidem habentes diversas sed caudas adinvicem colligatas quia de vanitate conveniunt in id ipsum. Damnati vero sæcularibus potestatibus præsentibus aut eorum balivis relinquantur animadversione debita puniendi*".

próprios frades menores. Percebemos que aprovação de tais grupos e a permissão de pregar em língua vulgar demonstra, por parte da Igreja Romana na figura deste papa, a ideia de que tal prática poderia ser um instrumento eficaz de reforma, desde que estes grupos permanecessem obedientes a Sé Apostólica.

O concílio estabelece de forma mais sistemática uma normativa no cânone de número 10, prevendo as regras e os objetivos da pregação:

> Todos sabemos que entre muitas coisas relativas à saúde do povo cristão, a palavra de Deus é um dos alimentos mais necessários; assim como o corpo tem necessidade de um alimento material, assim a alma tem de um alimento espiritual, pois "o homem não vive somente de pão, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus". Não é raro que os bispos, como consequência de suas múltiplas ocupações, de suas enfermidades físicas, dos ataques de pessoas inimigas, incluindo eventualidades diversas – para não mencionar a ignorância em toda a parte digna da mais severa condenação que não deverá ser tolerada no futuro – não podem dedicar-se a proclamar a palavra de Deus, especialmente nas grandes dioceses e de população dispersa. Em consequência, estabelecemos por uma ordem geral que os bispos designem para cumprir convenientemente o ofício da santa pregação a pessoas capacitadas, ricas em palavras e exemplo.[41]

O texto inicia com uma verdadeira exaltação do ato de pregar, citando o Evangelho de Lucas, concebendo a palavra, em sua forma oral, como alimento espiritual. Em seguida, destaca que esta função é destinada primeiramente ao bispo, porém, como já foi dito aqui, as diversas funções assumidas pelos prelados impediam que estes pudessem exercer esta prática em todo o território de sua diocese. Logo, o

[41] Canone 10. Segue a versão em espanhol: "*Todos sabemos que entre muchas cosas relativas a la salud del pueblo Cristiano, la palabra de Dios es uno de los alimentos más necesarios; así como el cuerpo tiene necessidad de un alimento material, así el alma tiene de un alimento espiritual, pues "el hombre no vive solamente de pan, sino toda palabra que sale de la boca de Dios". No es raro que los bispos, como consequencia de sus mutiplas ocupaciones, de sus enfermidades físicas, de los ataques de personas enemigas, incluso de eventualidades diversas- por no mencionar la ignorancia en todo punto digna de la más severa condena y deberá tolerarse en el futuro – no pueden dedicarse a proclamar la palabra de Dios, especialmente en diócesis amplias y de población dispersa. En consequencia, estabelecemos por una orden general que los obispos designen para cumprir convenientemente el ministério de la santa predicación a personas capacitadas, ricas en obras y palabras"*. Segue o texto latino: *"Inter cætera quæ ad salutem spectant populi christiani pabulum Verbi Dei permaxime sibi noscitur esse necessarium quia sicut corpus materiali sic anima spirituali cibo nutritur eo quod non in solo pane vivit homo sed in omni verbo quod procedit de ore Dei. Unde cum sæpe contingat quod episcopi propter occupationes multiplices vel invaletudines corporales aut hostiles incursus seu occasiones alias ne dicamus defectum scientiæ quod in eis est reprobandum omnino nec de cætero tolerandum per se ipsos non sufficiunt ministrare populo Verbum Dei maxime per amplas dioeceses et diffusas generali constitutione sancimus ut episcopi viros idoneos ad sanctæ prædicationis officium salubriter exequendum".*

cânone estabelece que os mesmos escolham pessoas capacitadas em palavras e obras para o desempenho da função.

Vemos aí que o concílio, além de demonstrar preocupação em relação à formação do clero, destaca também a autoridade episcopal. Somente ao bispo cabia a decisão final de designar não somente sacerdotes, mas provavelmente também aqueles que eram letrados e que compreendiam o latim, para que pregassem dentro de sua diocese. Embora no cânone não se use o termo clérigo, no texto latino é utilizado o termo *viros idoneos*, o termo em questão está associado a varão que é restrito ao gênero masculino, sendo, portanto, pouco provável que a permissão de pregar fosse estendida às mulheres.

A exigência feita neste trecho nos leva a perceber a preocupação da Igreja Romana em relação, primeiramente, a formação letrada do clero, bem como a sua conduta moral. A capacidade dos pregadores era pautada, portanto, pelo seu conhecimento das Sagradas Escrituras e da doutrina, sua capacidade de persuasão, bem como a sua forma de viver em concordância com os princípios estabelecidos pela doutrina católica. Por que esta preocupação?

Obviamente estas recomendações refletiam o principal objetivo da pregação, que seria a conversão dos considerados hereges e o impedimento de que o número de adeptos destas novas doutrinas crescesse, logo, era indispensável o conhecimento daquele que expusesse palavras aos fiéis. Assim como o exemplo de vida tinha como meta propiciar que suas exortações ganhassem maior aceitação, uma vez que o pregador representaria a própria instituição eclesiástica.

O texto destaca o caráter da prédica como instrumento de reforma, não somente dos costumes do clero, mas também de controle social. O princípio da palavra e das obras, como indispensáveis para a escolha daqueles que desempenhariam esta função, é reiterado em seguida:

> Os designados deverão visitar os povoados e eles confiados quando os bispos não o puderem fazer por eles mesmos, deverão igualmente instruir com sua palavra e exemplo, dispensar-lhes se forem ministros,

> os auxílios necessários de maneira que a privação destes meios não obrigue a suspensão da obra empreendida.[42]

Este trecho do cânone 10 aponta para a natureza itinerante da pregação, uma vez que aqueles que fossem designados pelo bispo para tal função deveriam fazer visitas periódicas a povoados, no intuito de garantir a afirmação do cristianismo romano nas exortações ao povo. Além disso, novamente o texto salienta a questão do exemplo e da conduta dos pregadores. O cânone também prevê que os mesmos recebessem auxílios e provisões para que pudessem exercer a função em tais vilas.

O fato de se estabelecer visitas periódicas de pregadores às diversas regiões de uma diocese demonstra a preocupação da Igreja Romana quanto à ação pastoral dos grupos ditos como heréticos, que já discursavam ao povo tanto em vilas, quanto em cidades. Também era provável a preocupação de que a normativa sobre a confissão se fizesse cumprir nestes locais. A ausência de clérigos que exortassem populações tanto rurais quanto urbanas, consequentemente, possibilitaria uma maior adesão destes grupos sociais a doutrinas vistas como heterodoxas, além de um possível desleixo quanto a pratica dos sacramentos da confissão, penitência e eucaristia.

Por fim, o cânone define como exigência que as dioceses estabeleçam pessoas idôneas e capazes para o desempenho da função, além de outras recomendações aos pregadores:

> Portanto, prescrevemos que nas catedrais e outras igrejas colegiais se estabeleçam pessoas competentes, coadjutores e a auxiliares do bispo não somente no ministério da pregação, mas também na audição de confissões, imposição das penitências e, no geral em todas as obras relativas à salvação das almas. Quem por negligência descuidar de cumprir este dever, deverá ser castigado severamente.[43]

---

[42] Cânone 10. Segue a versão em espanhol: *Los designados deberán visitar las poblaciones a ellos confiadas cuando los bispos no lo puedan hacer por ellos mismos, deberán igualmente instruir con su palabra y exemplo, dispensarles si fuera menester los auxílios necessários de manera que privación de estos medios no obligue a la suspension de la obra empreendida*. Segue o texto latino: *"Assumant potentes in opere et sermone qui plebes sibi commissas vice ipsorum cum per se idem nequiverint sollicite visitantes eas verbo ædificent et exemplum. Quibus ipsi cum indiguerint congrue necessaria ministrent ne pro necessariorum defectu compellantur desistere ab incoepto".*

[43] Cânone 10. Segue a versão em espanhol: *Por lo tanto, prescribimos que en las catedrales y otras Iglesias colegiales se estabelezcan personas competentes, coadjuntores y auxiliares del obispo no solamente en el ministério de la predicación, sino también en la audición de confesiones, imposición de las penitencias y, en general en todas las obras relativas a la salvación de las almas. Quien por negligencia descuidara cumplir este deber, debe ser castigado severamente.* Segue o texto latino: *Unde præcipimus tam in cathedralibus quam in aliis conventualibus ecclesiis viros idoneos ordinari quos episcopi possint coadiutores et cooperatores habere non solum in prædicationis officio verum etiam in*

Este trecho aponta, como já destacamos, a ligação estabelecida entre a pregação e a administração da confissão individual e imposição de penitências. O fato de o texto mencionar o sacramento da confissão sugere que os designados como pregadores seriam, por extensão, também confessores.

O decreto 10 não especifica se os pregadores deveriam necessariamente ser ministros ordenados. Todavia, o fato de citar o sacramento da confissão e a responsabilidade dos bispos em designar aqueles que fossem idôneos para tal prática, nos dá indícios de que este ministério deveria ser desempenhado principalmente por clérigos. Porém, não sabemos até que ponto a concessão desta função aos leigos, por parte dos bispos, foi de fato efetivada, ainda que possível, como já sublinhado, uma vez que esta tarefa exigia uma formação teológica e doutrinal, ainda que elementar.

No caso específico dos frades menores, em uma das passagens da hagiografia sobre o próprio Francisco escrita por Boaventura de Bagnorégio na segunda metade do século XIII, a Legenda Maior, no capítulo 8 há uma passagem que ilustra tal questão. De acordo com o relato, o santo, ao pedir ao bispo de Ímola permissão para pregar em sua diocese, recebe parecer negativo do prelado, que argumenta que esta função cabia somente a ele. Porém, o religioso, saindo por uma porta e entrando por outra, dizia que quando um filho é expulso pelo pai por uma porta, cabe a ele entrar por outra, o que fez com que o bispo mudasse de ideia, permitindo que o Poverello pregasse.[44]

Embora a passagem se trate de um relato hagiográfico, não sendo nosso objetivo aqui entendê-la como um fato histórico, ela revela, entretanto, que, naquele momento, os religiosos mendicantes ainda deveriam, ao menos segundo a Regra,[45] obediência aos prelados no que diz respeito à prédica em cidades, que de acordo com as normativas conciliares, detinham a palavra final sobre aqueles que deveriam pregar dentro de sua igreja diocesana.

Queremos chamar atenção para o binômio "*verbo*" e "*exemplum"* no cânone 10. No decorrer do século XIII, os mendicantes, ao viverem em pobreza e castidade,

---

audiendis confessionibus et poenitentiis iniungendis ac cæteris quæ ad salutem pertinent animarum. Si quis autem hoc neglexerit adimplere districtæ subiaceat ultioni".

[44] BOAVENTURA DE BAGNORÉGIO. Legenda Maior de São Francisco. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 551-586, p. 590.

[45] Sobre a questão da relação entre o bispo e a pregação dos frades, trataremos no próximo item deste capítulo.

dedicando-se à formação teológica e leitura de textos bíblicos, atendiam na medida do possível a esta exigência do IV Concílio do Latrão.

Percebemos que até 1215, a designação de pregadores capacitados, na visão do papado, permanecia um problema. Este fator pode ser constatado no cânone seguinte, de número 11 que reitera a exigência de estabelecer mestres para a instrução do clero. De fato no início do cânone em questão, é sinalizado que tal medida não foi cumprida em muitos locais. O decreto do concílio de 1215 é mais preciso com relação à função dos mestres: "não obstante, a igreja metropolitana deve manter um mestre em teologia para ensinar a Escritura aos sacerdotes e outros [clérigos] e, sobretudo, para formá-los em tudo o que diz respeito ao ministério pastoral".[46]

Ao destacar que o mestre deveria ensinar a escritura aos sacerdotes e outros clérigos, a fim de formá-los para o "ministério pastoral", o decreto abrange de forma indireta tanto a pregação quanto à confissão, pois ambas eram atividades pastorais. Porém, a instrução ao clero ainda não era feita a contento, da forma que a Igreja Romana almejava. As atas do IV Concílio do Latrão reiteravam, também, a questão da conduta moral do clero no que toca a observância do celibato, a acumulação de bens pelos prelados, dentre outras questões, e novamente trata da confissão individual em um cânone específico, de número 21.

Concluímos, portanto, que de acordo com as normas estabelecidas nestes concílios, dois eram os elementos que deveriam permear o ato de pregar: o conhecimento de textos da Sagrada Escritura, que incluía uma formação teológica básica, para promover exortações ao povo, na tentativa de persuadir os ouvintes para a vivência de uma vida de acordo com a doutrina da Igreja Romana, e estimular a prática dos sacramentos da penitência e da eucaristia.

O exemplo, por seu turno, demonstra a preocupação com a condição moral dos padres e bispos, a fim de que suas exortações e capacidade de persuasão surtissem efeito de fato. Todavia, sabemos que as diversas dificuldades existentes no meio do clero

[46] Cânone 11. Segue o texto em espanhol: *"No obstante, la iglesia metropolitana debe mantener un maestro en teologia para enseñar la Escritura a los sacerdotes y otros [clerigos] y sobre todo para formales en todo lo que respecta el ministerio pastoral"*Segue o texto latino: *"Sane metropolitana Ecclesia theologum nihilominus habeat qui sacerdotes et alios in sacra pagina doceat et in his præsertim informet quæ ad curam animarum spectare noscuntur".*

secular quanto à formação teológica do clero e na estrutura administrativa de algumas sés diocesanas, impossibilitou o cumprimento destas regras.[47]

Algumas dioceses de maior importância, como a de Canterbury, na Inglaterra, em um sínodo realizado um pouco antes do IV Concílio do Latrão já demonstrava preocupação para com a pregação e a penitência de seus fiéis, tanto que estabelece a prédica vulgar e a confissão individual como norma em 1213. Porém, no caso britânico, assim como em grande parte da cristandade, a maioria do clero secular possuía formação teológica rudimentar e, portanto, não estava preparada para instruir a população sobre estes sacramentos.[48]

Além disso, ao final do cânone 10 se diz: "quem por negligência descuidar de cumprir este dever, deve ser castigado severamente". Como observamos no concílio anterior ao de 1215, mesmo com as palavras incisivas dos cânones, a Igreja Romana viu a necessidade de reiterar a obrigatoriedade no cumprimento de tais leis. Contudo em que medida, havia de fato uma preocupação dos bispos na formação do seu clero? É provável que a formação teológica dos padres não dependesse apenas de recurso materiais, mas também de um interesse sincero dos prelados para que os mesmos tivessem a formação exigida pelo papado.

O cânone 13 previa a proibição de novas ordens religiosas, obrigando os grupos que surgissem após aquele decreto que se enquadrasse em outras ordens já existentes. Este decreto, ao menos em tese, impediria a legitimidade da forma de vida proposta por Francisco de Assis, aprovada ainda em caráter provisório. Porém, segundo Iriarte, Inocêncio III veio em defesa dos frades menores, afirmando que tal decreto não se estendia aos religiosos que já tinham obtido a aprovação papal, embora a Cúria Romana ainda não houvesse omitido nenhuma bula.[49]

A atitude de Inocêncio III em relação aos franciscanos demonstra que o movimento, já em 1215, havia apresentado progressos e expansão consideráveis e de forma expressiva, ao menos em algumas regiões da Península Itálica. Os frades também já se dedicavam à pregação e, possivelmente, sua ação pastoral em algumas regiões apresentava saldos positivos em consonância com os projetos reformadores da Igreja Romana.

[47] RUSCONI, Roberto. Op cit., p. 70
[48] Idem., p. 72.
[49] IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*, Rio de Janeiro: Vozes, 1985, p. 42.

1.3. A pregação franciscana nas Regras Bulada e não Bulada

A proposta dos frades menores, aprovada pela cúria romana, assim como o dos movimentos de Vida Apostólica, previa um modo de vida itinerante, bem como a prática da pregação.

Diferentes dos dominicanos, cujo principal objetivo era o de converter os considerados hereges, os franciscanos, nos primeiros anos que se seguiram após a sua fundação, dedicaram-se a uma pregação simples. O conteúdo estava centrado em exortar os ouvintes a fazerem penitência, observar a doutrina católica a e a prática dos sacramentos. Neste propósito, os minoritas tinham o aval do papado, pois esta pregação simples era uma forma de reafirmar a sua autoridade e os seus projetos centralizadores, como a universalidade da confissão anual. Logo, esta modalidade de prédica também possuía um cunho penitencial.[50]

A pregação franciscana, inicialmente, portanto, não tinha um caráter erudito, até pelo fato dos primeiros religiosos que fizeram parte da fraternidade não possuírem formação teológica para tal. André Miatello salienta que a pregação que Francisco e os frades inicialmente faziam era desprovida de quaisquer sutilezas ou recursos retóricos. Tratava-se de uma fala de cunho muito mais exortativo, do que catequético ou teológico.[51]

Segundo Kajetan Esser, cronistas de fora da ordem testemunham a presença dos frades em diversas ocasiões em cidades, em celebrações litúrgicas e em aldeias camponesas. [52] Os religiosos saiam em grupos entre dez a sete, com o intuito de pregar nestes locais. Além disso, segundo tais testemunhos, o discurso dos frades era eficaz, pois seu exemplo de vida de santidade e austeridade era bem visto pelos fiéis.

Diferentemente da pregação dominicana, inicialmente, Francisco de Assis e seus companheiros, mesmo obedecendo aos prelados da Igreja, não tinham como objetivo, com suas exortações, um confronto direto com a heresia. Segundo Carlo Delcorno, em sua primeira missão fora da Península Itálica, nas regiões da França e do Império Germânico, os primeiros religiosos foram confundidos com hereges lombardos, o que

[50] Idem., p. 51.
[51] MIATELLO, André Luis Pereira. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas:* retórica cívica e hagiografia. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.p.104.
[52] ESSER, Kajetan. *Origens e espírito da ordem franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1972,p. 242.

supõe que Francisco negligenciara a existência de uma forte "igreja" cátara no Vale do Spoleto.[53]

Inicialmente, todos os religiosos eram pregadores e não havia prerrogativas dentro da fraternidade quanto a este ministério. Todos os frades deveriam exercer esta atividade por meio de suas palavras, de suas obras e exemplo de vida,[54] uma vez que Inocêncio III, em 1209, havia consentido que os mesmos pudessem pregar. Porém, nos anos que se seguiram na trajetória da Ordem, além das mudanças ocorridas quanto à organização institucional e a missão a ser desempenhada pelos frades, observamos transformações expressivas em relação às diretrizes sobre a pregação destes religiosos.

No decorrer do século XIII, clérigos entram na fraternidade e a Igreja Romana passa a estabelecer critérios e objetivos precisos para esta prática. A partir do momento em que os religiosos passam a desempenhar um papel expressivo em missões, como a contenção das chamadas heresias, a pregação em cruzadas, além da questão do próprio sacramento da confissão, os documentos normativos elaborados dentro da instituição começam, de certa forma, a atender estas novas exigências.

Uma das primeiras mudanças que apontam para uma paulatina absorção da fraternidade em relação às diretrizes da Igreja Romana foram as primeiras expedições a Terra Santa, onde, por volta de 1215, os primeiros minoritas sofreram o martírio por parte dos sarracenos no Marrocos.

Percebemos mudanças em relação às novas atividades e diretrizes da ordem nos textos da Regra não Bulada e da Regra Bulada. Todavia, antes de nos debruçarmos na análise destes dois documentos, torna-se necessário expor as circunstâncias em que ambos foram elaborados.

O primeiro documento proposto pelo santo de Assis apresentado a Inocêncio III em 1209, provavelmente possuía apenas algumas passagens do evangelho e em comparação com outras regras monásticas já existentes, não se constituía como uma Regra de fato, em seu sentido jurídico, para o papado.[55] Por isso, tornou-se necessário que a Ordem apresentasse um documento normativo mais sistematizado.

---

[53] DELCORNO, Carlo. Origini della predicazione francescana. In: *Francesco D´Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. In: ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE. 4., 1976, Assisi, **Atas**... Assisi: Centro Italiano di Studi sull'alto medievo spoleto, 1977. p. 132-133, p.136-137.
[54] IRIARTE, Lázaro., Op cit., p. 167.
[55] LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 71.

Seguiram-se cerca de dez anos desde o encontro dos primeiros frades com o bispo de Roma, porém, no decorrer deste período, alguns elementos levaram a mudanças dentro da Ordem. Os religiosos já haviam feito missões de pregação além da Península Itálica, chegando até o Oriente; o próprio Francisco chegou a fazer uma viagem a Terra Santa. Além disso, a entrada de clérigos levou a transformações na forma de pregar, pois alguns destes possuíam formação universitária. Este fator propiciou a uma clara distinção entre os primeiros companheiros do santo, que eram em sua maioria leigos.

Por outro lado, a Ordem que crescia cada vez mais apresentava problemas que não existiam quando o número de frades se limitava entre 12 a 20. Por isso, Francisco solicitou ao papa a presença de um cardeal para auxiliar no governo da instituição que parecia fugir-lhe do controle. A função foi dada ao bispo de Óstia, Hugolino Segni, sobrinho de Inocêncio III que posteriormente será eleito papa, escolhendo para si o nome de Gregório IX, já mencionado.[56]

Hugolino possuía formação em direito canônico na alta escola curial, assim como experiência em transações diplomáticas. Por ordem de Inocêncio III, já havia mediado conflitos entre os nobres alemães. Em 1217, seu predecessor, Honório III, também o enviou para mediar dissensões nas cidades da Itália Centro-Setentrional, a fim de obter auxílios financeiros e militares para as cruzados que se encontravam em dificuldades para manterem-se na Terra Santa.[57]

Até o retorno de Francisco do Oriente, o primeiro texto normativo a ser seguido pelos frades, o mesmo apresentado a Inocêncio III, ainda era vigente entre os minoritas. Este primeiro documento se perdeu. As normativas elaboradas posteriormente pelo *Poverello* tiveram influências, arguições ou mesmo adições de outros religiosos e do próprio Hugolino.

No capítulo geral de 1217, decidiu-se pela elaboração de uma nova Regra. Francisco, que havia estado presente no IV Concílio do Latrão, juntamente com

[56] Embora, segundo algumas fontes como a própria *Vida Prima* de Celano, Francisco tenha solicitado um cardeal para o auxílio no governo da Ordem, a presença de um prelado que servia quase que como um tutor para as ordens religiosas foi uma das diretrizes estabelecidas pelo IV Concílio do Latrão. Cf. BOLTON, Brenda. Op cit., p. 129-130.
[57] MANSELLI, Raoul. *São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 178-179.

Domingos, não estava alheio às mudanças legislativas que eram estabelecidas pela Igreja Romana, dando início à elaboração do novo texto normativo.[58]

Em 1221, no capítulo geral de Pentecostes, foi aprovada pela fraternidade a Regra não Bulada. Este documento, contou com o auxílio de Frei Cesário de Espira para a fundamentação de textos bíblicos citados ao longo do mesmo, dando a ele uma acentuada índole evangélica. Este texto, contudo, ganhou este nome pelo fato de não ter sido aprovado pela Cúria Romana.[59]

Apesar de não ter recebido a devida aprovação do papado, a primeira regra traz consigo as diversas mudanças ocorridas tanto na fraternidade quanto nas diretrizes eclesiásticas. A Regra estabelece o ano do noviciado, imposto pela Igreja Romana através de uma bula emitida pelo Papa Honório III.[60] A regra também previa normas quanto à recitação do ofício divino pelos clérigos, jejuns, missões entre os sarracenos, e também com relação à pregação. Logo no início exige-se que os novos candidatos sejam examinados na fé católica; este fator, aponta para uma preocupação de distinguir os frades de outros movimentos considerados heréticos existentes no Ocidente.

A Regra não Bulada, portanto, procura na medida do possível atender as novas exigências do papado e normatizar as atividades das quais os frades desempenhavam naquele momento. Porém, o texto, na visão da Cúria e talvez do próprio Hugolino, repleto de passagens bíblicas não representaria um texto preciso e de caráter normativo.[61]

Em virtude do parecer da Igreja Romana, o santo, que neste momento havia renunciado ao governo da Ordem, elabora outra Regra, sendo a mesma submetida a arguição de Hugolino. Neste sentido, é provável que o documento tenha sofrido modificações por parte do cardeal antes de chegar a Cúria Romana. Em 1223, a Regra definitiva é aprovada pelo papado por meio da bula *Solet Annuere*,[62] emitida por Honório III, tendo vigência até os nossos dias.

---

[58] FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Edusp, 1995, p. 17-18.
[59] IRIARTE, Lázaro. Op cit., p. 56.
[60] Trata-se da bula *Cum scndum concilium*, emitida em 22 de novembro de 1220, que estabelecia, além da obrigatoriedade do ano de noviciado, a proibição de deixar uma ordem religiosa, após a profissão dos votos. Cf. IRIARTE, Lázaro. Idem., p. 56.
[61] MANSELLI, Raoul. Op cit., p. 239.
[62] Segue o texto da bula que procede e conclui a Regra da Ordem dos Frades Menores: *"*Honório, bispo, servo dos servos de Deus, aos diletos filhos Frei Francisco e demais irmãos da Ordem dos Frades Menores, saudação e bênção apostólica. Costuma a Sé Apostólica anuir aos piedosos votos e deferir os desejos honestos dos que lhe imploram benévolo favor. Por este motivo, diletos filhos no Senhor,

O segundo texto apresenta os mesmos pontos do primeiro, com algumas modificações e adaptações, sendo mais breve e objetivo. A fim de melhor expor as diretrizes que tocam a pregação dos frades menores a partir, sobretudo de 1221, analisaremos aqui os capítulos 17 e 9 das regras não Bulada e Bulada, respectivamente.

Com relação à transmissão e autenticidade destes textos, há que tratar de algumas questões. De acordo com Celso Márcio Teixeira, as regras estão incluídas no conjunto dos escritos de Francisco. Os franciscanos procuraram, desde o século XIII, preservar estes documentos, transcrevendo as exortações e recomendações que o santo havia feito ou mesmo recolhendo suas cartas e outros escritos. O próprio Francisco incentivava aos destinatários que transcrevessem estes documentos, a fim de memorizar e praticar os preceitos por ele deixados.[63] O fato de haver uma prática de transcrições por parte dos religiosos fez com que houvesse diversas coletâneas dos escritos do *Poverello*.

Uma das primeiras tentativas de reunir todos estes documentos se deu em 1623, pelo frade Lucas Wadding, tendo como título *Opuscula*. Esta edição foi impressa em latim. O religioso, porém, não teve o cuidado de distinguir na obra quais seriam os textos produzidos pelo santo daqueles que seriam simplesmente atribuídos ao mesmo.[64]

No início do século XX, edições críticas dos escritos de Francisco buscaram fazer esta distinção, além disso, tentavam na medida do possível reconstruir os textos em sua versão original, a fim de apontar as adições feitas pelos copistas.

A mais recente edição crítica dos escritos de Francisco é de 1976, organizada por Kajetan Esser a partir do códice 338 da Biblioteca Comunal de Assis. Nela, o frade conseguiu transcrever a maioria dos manuscritos do século XIII que traziam consigo mensagens e orações do assisense.

---

propício aos vossos rogos, confirmamos, como autoridade apostólica, a Regra de vossa Ordem aprovada pelo nosso predecessor, o Papa Inocêncio, de vossa saudosa memória, registrada nas presentes letras, e a munimos com a proteção do presente escrito. (...) Portanto, absolutamente a nenhum homem seja permitido infringir esta página de nossa confirmação ou contrariá-la por temerária ousadia. Se porém, alguém presumir tentá-lo, saiba que há de incorrer na indignação de Deus Todo-Poderoso e de seus bem-aventurados apóstolos Pedro e Paulo. Dada em Latrão, aos 29 de novembro, no oitavo ano de nosso pontificado*".* REGRA BULADA. In: TEIREIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 157-158, 165. (Doravante RB)

[63] TEIXEIRA, Celso Márcio. Introdução. In:_____ (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p.13-89, p. 14.

[64] Idem., p. 15.

A mais recente das edições críticas dos escritos foi elaborada pelo próprio Kajetan Esser, em 1976, a partir de comparações entre manuscritos presentes na Biblioteca Comunal de Assis. Porém, segundo Teixeira, o próprio Esser, sinalizou para alguns problemas em relação à suposta autenticidade destes textos pelos seguintes fatores: alguns deles não foram escritos de próprio punho pelo santo e eram geralmente realizados em língua vulgar, mas elaborados em latim por secretários, como é o caso das próprias regras.[65]

Além disso, observam-se diferenças na escrita, pois enquanto em alguns trechos se constata um estilo erudito e um latim rebuscado, já em outros se observa um caráter mais simples. Por isso, Esser estabelece a distinção entre autenticidade e originalidade, pois, na visão do frade, mesmo que os textos tenham sofrido intervenções dos secretários no intuito de torná-los mais claros e gramaticalmente corretos, é provável que o santo os lesse e, ao assiná-los, os reconhecia como seus, visto que os mesmos transmitiam a essência de seu pensamento.[66]

Quanto à Regra não Bulada, vemos nas primeiras recomendações quanto à pregação dos frades: *"*nenhum irmão pregue contra a forma e as diretrizes da Santa Igreja e se não lhe tiver sido concedido pelo seu ministro. E cuide o ministro para não concedê-lo a ninguém sem discernimento".[67]

Neste fragmento é possível inferir sobre dois aspectos. Primeiramente quanto à recomendação de pregar de acordo com as diretrizes da Igreja Romana, é provável que até 1215, quando foram emitidos os decretos de Latrão IV, os frades pregassem, como já destacamos, de forma simples e com caráter penitencial. Por isso, talvez não houvesse, até aquele momento, preocupações por parte da Ordem quanto a uma possível formação teológica dos religiosos, bem como acerca das mensagens que transmitiam.

Quanto ao parecer do ministro, percebemos o início de uma restrição em relação a esta atividade: se inicialmente a todos os frades era concedida a permissão de pregar, vemos que nos anos 20 do século XIII, a Ordem começa a estabelecer critérios para o exercício desta prática. O capítulo recomenda que o ministro use de discernimento para

[65] Ibidem., p. 15
[66] Idem., p. 16
[67] REGRA NÃO BULADA. In: TEIREIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 165-186. Cap. XVII, 1-2. (Doravante RNB). A versão do documento em latim foi extraída do site do centro franciscano da província dos capuchinhos de Piracicaba: http://www.centrofranciscano.org.br/. Acesso em 12 de fevereiro de 2014: *"Nullus frater praedicet contra formam et institutionem sanctae ecclesiae et nisi concessum sibi fuerit a ministro suo".*

a escolha dos pregadores: *"*contudo, todos os irmãos preguem com as obras. E nenhum ministro ou pregador se aproprie do ministério dos irmãos ou do ofício da pregação, mas em qualquer hora em que lhe for ordenado, sem qualquer objeção, deixe seu ofício*"*.[68]

Ao destacar que os frades devem pregar pelas obras, a Regra não Bulada está em sintonia com o decreto de número 10 do IV Concílio do Latrão, no qual se diz que os bispos devem escolher pessoas ricas em palavras e obras para desempenharem a missão de pregar. Sendo a Ordem dos Frades Menores uma instituição que estava subordinada diretamente a Santa Sé, caberia, portanto, aos ministros, ao invés dos bispos, a função de escolher os pregadores. Além disso, o mesmo capítulo da Regra destaca o fato de que aqueles que pregam devem ser ricos em obras. Este primeiro texto não menciona o fator da erudição como exigência para que os frades realizassem exortações ao povo, porém, se no fragmento anterior existe uma restrição - pregar na "forma e as diretrizes da Santa Igreja", é provável que houvesse uma relativa preocupação de Francisco e do governo geral quanto à formação dos frades.

Não é coincidência que do mesmo período, ou seja, entre 1223 e 1224, exista um documento, cuja autoria é atribuída a Francisco e é endereçado a Antônio de Lisboa/Pádua, solicitando que o lisboeta ensinasse teologia aos frades:

> Eu, Frei Francisco, [desejo] saúde a Frei Antônio, meu bispo. Apraz-me que ensine a sagrada teologia aos irmãos, contanto que, nesse estudo, não extingas o espírito de oração e devoção, como está contido da Regra.[69]

No trecho da Regra não Bulada, Francisco destaca que o ministério da pregação não é propriedade dos frades e que estes, se necessário ou, sob obediência, deveriam abandoná-lo. Este elemento sugere que a prédica não deveria ser utilizada pelos frades como uma forma de obter visibilidade e ascensão dentro da Ordem e da Igreja Romana, por isso a autoridade do ministro em destituir um pregador; logo, o documento reforça o

[68] RNB, cap. XVII, 3-4. Segue o texto latino: *"Omnes tamen fratres operibus praedicent. Et nullus minister vel praedicator appropriet sibi ministerium fratrum vel officium pradicationis, sed quacumque hora ei iniunctum fuerit, sine omni contradictione dimittat suum officium".*

[69] FRANCISCO DE ASSIS. Carta a Santo Antônio. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p.107.

princípio da humildade. O fragmento que vem a seguir dá continuidade a esta questão, fazendo uma verdadeira exortação aos frades:

> Por isso, na caridade que é Deus, suplico a todos os meus irmãos que pregam, que rezam e que trabalham, tanto aos clérigos quanto aos leigos, que se esforcem por humilhar-se em tudo e por não se gloriar nem regozijar consigo mesmos nem exaltar interiormente das boas palavras e obras, e menos ainda, de nenhum bem que Deus muitas vezes faz ou diz e opera neles e por eles, segundo diz o Senhor: Não vos alegreis, no entanto, porque os espíritos se vos submetem. E saibamos firmemente que nada vos pertence, a não ser os vícios e pecados[70].

Com mencionamos neste mesmo capítulo, a atividade de pregar estabelecia uma hierarquização entre oradores e ouvintes. O trecho acima, demonstra uma preocupação de Francisco em relação uma possível soberba por parte dos frades que desempenhassem tal ministério. Se compararmos os franciscanos com os dominicanos, os primeiros, em seu projeto original, não pretendiam colocar-se como os pregadores por excelência, pois esta atividade era parte da forma de vida proposta por Francisco, mas não seu objetivo central. Porém, é possível que alguns religiosos tenham assumido para si tal prática, como uma forma de engrandecimento.

Apesar das mudanças em relação à pregação no âmbito da fraternidade, que se tornava cada vez mais complexa, Francisco ainda procurava lembrar aos religiosos que sua forma de falar deveria ser simples e que o ato de pregar não deveria sobrepujar os princípios de humildade, pobreza e austeridade que eram os elementos centrais do projeto da Ordem. Persistindo em suas recomendações, o santo cita dentro do texto o capítulo 8 da Carta de Paulo aos Romanos e o Evangelho de Mateus:

> Portanto, acautelemo-nos, irmãos todos, de toda soberba e vanglória; e guardemo-nos da sabedoria deste mundo e da prudência da carne; pois o espírito da carne quer se esforça muito por ter as palavras, mas pouco por fazer as obras, e procura não a religião e a santidade interior do espírito, mas deseja ter a religião e santidade que aparecem

[70] RNB, cap. XVII, 5-7. Segue o texto latino: *"Unde deprecor in caritate, quae Deus est, omnes fratres meos praedicatores, oratores, laboratores, tam clericos quam laicos, ut studeant se humiliare in omnibus, non gloriari nec in se gaudere nec interius se exaltare de bonis verbis et operibus, immo de nullo bono, quod Deus facit vel dicit et operatur in eis aliquando et per ipsos, secundum quod dicit Dominus: "Verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subiciuntur". Et firmiter sciamus, quia non pertinent ad nos nisi vitia et peccata".*

> exteriormente aos homens. E estes são aqueles que diz o Senhor: Em verdade vos digo, já receberam sua recompensa.[71]

Um fator de tensão pode ser percebido no trecho em que se fala sobre a "sabedoria deste mundo" e o recurso retórico da carta paulina sobre "letra e espírito", a citação de certa forma está vinculada ao cultivo do estudo e da ciência por parte dos religiosos. Sabemos que, já em 1221, teólogos e outros intelectuais ingressavam dentro do movimento franciscano, provenientes de centros universitários europeus. Atendendo as exigências da Igreja Romana, era provável que estes frades desempenhassem com maior frequência a prática da pregação. Porém o cultivo dos estudos em uma sociedade cuja maioria era formada de iletrados dava aos clérigos *status* social, que era ainda mais expressivo em sua dedicação ao ministério da pregação.

O que se percebe no capítulo 17 da Regra não Bulada é uma tensão entre pregação, exemplo e estudo, embora, como já destacamos, o santo possivelmente via a necessidade de uma formação ao menos elementar para os religiosos. As exortações feitas por Francisco no documento, a partir de textos bíblicos, revelam este conflito e apontam para o crescente distanciamento entre clérigos e leigos, a partir do momento em que existe um critério para o desempenho da função. No capítulo 9 da Regra Bulada algumas destas recomendações são omitidas, resumindo o texto sobre a pregação em apenas um parágrafo:

> Não preguem os irmãos na diocese de algum bispo, quando este lhes tiver proibido. E absolutamente nenhum dos irmãos ouse pregar ao povo, se não tiver sido examinado e aprovado pelo ministro geral desta fraternidade e se não lhe tiver sido concedido pelo mesmo o ofício da pregação.[72]

Por que a questão do estudo e da ciência não é tratada no documento aprovado pelo papado? Possivelmente, Hugolino já via nos frades um importante instrumento de

[71] RNB, cap. XVII, 9-13. Segue o texto latino: *"Omnes ergo fratres caveamus ab omni superbia et vana gloria; et custodiamus nos a sapientia huius mundi et a prudentia carnis; spiritus enim carnis vult et studet multum ad verba habenda, sed parum ad operationem, et quaerit non religionem et sanctitatem in interiori spiritu, sed vult et desiderat habere religionem et sanctitatem foris apparentem hominibus. Et isti sunt, de quibus dicit Dominus: "Amen dico vobis, receperunt mercedem suam".*

[72] RB. Cap. 9, 2-3. Segue o texto latino: *"Fratres non praedicent in episcopatu alicuius episcopi, cum ab eo illis fuerit contradictum. Et nullus fratrum populo penitus audeat praedicare, nisi a ministro generali huius fraternitatis fuerit examinatus et approbatus, et ab eo officium sibi praedicationis concessum".*

reforma, por isso era necessário o cultivo da instrução e da erudição de alguns religiosos. Além disso, para o papado também era necessário que os frades se dedicassem a teologia e ao estudo universitário para exercer este ministério e concretizar os objetivos centrais almejados pela instituição eclesiástica.

No início do nono capítulo da Regra percebemos a adição de mais uma instância na norma sobre a pregação: o bispo que não havia sido mencionado no primeiro documento. Desta forma, o texto entra em concordância de forma mais plena com o IV Concílio do Latrão, que estabelece o bispo como o primeiro responsável pela pregação dentro de sua diocese. Assim, mesmo que os frades devessem obediência diretamente ao papa, a realização desta atividade, no nível diocesano, pelos frades, deveria passar pela aprovação do poder episcopal.

O texto continua reafirmando o princípio da simplicidade elucidado pela Regra não Bulada:

> Admoesto também e exorto os mesmos irmãos a que, na pregação que fazem, seja sua linguagem examinada e casta, para a utilidade e edificação do povo, anunciando-lhe, com brevidade de palavra, os vícios e as virtudes, o castigo e a glória; porque o Senhor sobre a terra, usou de palavra breve.[73]

Quando se recomenda a brevidade, bem como o anúncio de vícios e virtudes, constatamos uma preocupação de que a pregação desempenhada pelos minoritas permanecesse em seu caráter penitencial. Todavia, como já sinalizamos, não há censura quanto ao cultivo da erudição.

Embora não fosse a pregação a principal atividade pastoral a ser desempenhada inicialmente pelos frades, como já mencionamos, a disposição aos projetos do papado levam a Ordem a assumir de forma cada vez mais ampla este ministério. Mesmo que a Regra exortasse aos mesmos para que cultivassem uma pregação simples, a atuação em missões anti-heréticas e nas cruzadas, a entrada de teólogos no grupo e a exigência de que os pregadores deveriam ter noções básicas da doutrina da Igreja, tornou-se cada vez mais necessário o preparo intelectual dos religiosos.

[73] RB. Cap. 9, 4-5. Segue o texto latino: *"Moneo quoque et exhortor eosdem fratres, ut in praedicatione, quam faciunt, sint examinata et casta eorum eloquia, ad utilitatem et aedificationem populi, anuntiando eis vitia et virtutes, poenam et gloriam cum brevitate sermonis; quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram".*

Os dois textos definem a prática da pregação como um "ofício", logo, deveria ser entendida pelos franciscanos como uma das atividades a ser desempenhada, assim como os trabalhos manuais. A palavra "ofício" pode ser entendida como um trabalho, tal como a prática cotidiana da oração. Por isso, o ato de pregar não deveria ser entendido como um privilégio ou condecoração, mas uma função dentre as demais. Entretanto, este "ofício" ao longo da trajetória da ordem torna-se cada vez mais restrito aos frades clérigos e negado aos leigos, que passam, sobretudo, a desempenhar apenas trabalhos manuais. A pregação, portanto, torna-se também um fato que gerará uma hierarquização dentro do movimento.

Além disso, na Regra não Bulada, as primeiras recomendações são: "Nenhum irmão pregue contra a forma e as diretrizes da Santa Igreja...". Este elemento, para nós, gera ainda mais exigências quanto à pregação dos frades, pois afinal, em que medida as diretrizes da Igreja eram conhecidas de forma clara por grande parte dos frades? Lembremos que os primeiros religiosos e o próprio Francisco eram leigos, logo, em que grau realmente conheciam a doutrina católica? O confronto dos frades com os considerados hereges ou mesmo o cuidado para que os franciscanos não fossem confundidos com estes grupos dissidentes, exigia que religiosos tivessem ao menos uma formação teológica elementar.

A partir das regras, constatamos: a crescente distinção entre os frades que tinham ou não a permissão de pregar; o princípio da obediência em relação à Igreja Romana, bem como a presença da ortodoxia dos religiosos em suas exortações; a ideia da pregação como um ofício, isto é, uma forma de trabalho, assim como outras atividades desenvolvidas pelos frades sob obediência e não motivada por iniciativa pessoal e vanglória; a preocupação em relação às obras e o testemunho daqueles que tivessem tal ministério; o cuidado de caracterizar a pregação franciscana como um discurso simples e breve de caráter penitencial, a fim de distanciá-lo do modelo erudito, que entra em tensão com as exigências sobre a instrução teológica por parte da instituição eclesiástica.

Embora a Regra exigisse simplicidade na predica dos frades e que os mesmos fossem breves, ou seja, que suas exortações fossem muito mais de caráter penitencial que teológico, comparando o documento elaborado pela ordem com as normativas lateranenses, é perceptível a presença de certa dissonância entre as duas diretrizes: enquanto no primeiro documento se exige cada vez mais a instrução dos pregadores, no

segundo tenta-se preservar o caráter simples prédica, a partir do princípio de pobreza e humildade, próprios da forma de vida proposta pelo *Poverello*.

Embora nas regras transpareça a preocupação de Francisco com o estudo como uma possibilidade de engrandecimento e soberba, como já apontamos, ao longo do século XIII, a formação teológica será uma exigência cada vez maior para aqueles que exercessem a atividade de pregador. Assim, tornava-se quase que impossível aos frades, diante de sua inserção no âmbito da instituição eclesiástica, a observância das recomendações do santo. O próprio Antônio, um dos primeiros teólogos que ingressou na Ordem, em seus sermões demonstrava erudição e conhecimento nos textos bíblicos.[74]

***

Concluindo este capítulo, pretendemos sintetizar os pontos trabalhados ao longo de nossa exposição. Primeiramente, destacamos na Idade Média houve um processo no qual a pregação cristã, inicialmente de caráter simples, reveste-se de elementos retóricos provenientes da cultura greco-romana, transformando-se em um instrumento para a política centralizadora do papado em seu intuito de conter o avanço da heresia e garantir obediência e uma prática regular dos sacramentos por parte dos fiéis.

Apesar de existirem diversas formas de pregação dentro da Igreja Romana, observamos o predomínio de três modalidades durante a Idade Média Central. A homilia, exposição de caráter catequético, feita dentro da missa. O sermão, que se baseava em textos bíblicos, utilizando-se de recursos retóricos e teológicos, dirigida em latim, sobretudo ao clero. Esta modalidade poderia ser transmitida por meio de uma audiência oral, de um texto escrito ou das duas formas. Por fim, a pregação simples, de cunho penitencial desempenhada principalmente por leigos, desprovida de recursos teológicos, em vernáculo, com o objetivo de exortar sobre a prática da penitência e ascese, anunciar os vícios e virtudes. No caso dos grupos vinculados à Igreja Romana, como os franciscanos em inícios do século XIII, essa pregação simples também fomentava a prática sacramental.

No que diz respeito às ordens mendicantes, constatamos que sua ação pastoral, sobretudo no ministério da pregação, através de estratégias e recursos como a língua

[74] Trataremos do perfil e da trajetória de Antônio de Lisboa/Pádua, bem como de sua pregação, no capítulo II desta dissertação.

vulgar e o *exemplum*, atendia aos interesses e objetivos centralizadores do papado, não apenas no campo religioso, mas também político. A ação pastoral destes religiosos objetivava, assim, a conversão e refutação dos considerados hereges e o fomento da prática regular da confissão individual e da comunhão eucarística.

A formação dos clérigos que iriam desempenhar a tarefa de pregação foi a maior preocupação das atas conciliares lateranenses, destacando não apenas a necessidade de sua instrução intelectual, mas também de sua conduta moral. Além disso, sobretudo no IV Concílio do Latrão, a Igreja Romana, através da pregação, procurou garantir que os fiéis observassem a obrigatoriedade do sacramento da confissão individual.

Já com relação às regras franciscanas, observamos que até 1221 a prática da pregação entre os minoritas era feita por todos os frades. Outro fator observado nas regras é a preocupação de que o ministério não viesse a ser uma forma de engrandecimento e soberba por parte dos religiosos, além de apontar para uma tensão quanto à instrução teológica dos religiosos.

Contudo, tal princípio, defendido inicialmente pelo santo e transmitido na Regra não Bulada e na Regra Bulada, começava a entrar em atrito com as diretrizes impostas pela instituição eclesiástica, que já no século XII com o III Concílio do Latrão e de forma mais incisiva no IV Concílio do Latrão, em 1215, passava a exigir a formação teológica dos pregadores. Logo, para que os frades desempenhassem esta atividade como era imposto pelo papado, foi necessária a adaptação do princípio da humildade e da simplicidade da pregação com a necessidade de formação intelectual dos religiosos.

CAPÍTULO II

OS PRIMEIROS SANTOS DO MOVIMENTO MINORÍTICO

O objetivo deste capítulo é apresentar a trajetória de Francisco de Assis e Antônio de Lisboa/Pádua, visto que nossa pesquisa se concentra em estudar as representações presentes em hagiografias dedicadas a estes personagens. Queremos, portanto, analisar textos cuja autoria lhes são atribuídas, a fim de estabelecermos uma comparação acerca do pensamento que os religiosos nos transmitiram por meio de seus escritos e discutir a sua inserção no âmbito do movimento franciscano.

O objetivo do capítulo é destacar, a partir das fontes e da historiografia, as particularidades do pensamento e trajetórias dos dois primeiros franciscanos canonizados.

2.1. Francisco de Assis e sua proposta de vivência evangélica

Francisco de Bernardone nasceu entre os anos de 1181 e 1182 na cidade de Assis, na Úmbria, Itália Central. Seu pai, de nome Pietro de Bernardone, era mercador e a mãe, de origem francesa, se chamava Pica de Bernardone.[1] Porém, poucas informações precisas existem sobre sua infância nos textos hagiográficos, escritos com o objetivo de realçar o caráter de santidade do protagonista.

Quanto ao nome, Raoul Manselli atenta para o fato de que, primeiramente, teria sido batizado de João. Porém, o pai, ligado aos negócios, por ocasião do nascimento do filho, teria obtido lucros na região da França com o comércio de tecidos e, portanto, mudado o nome do filho para Francisco, que quer dizer francês. A escolha do nome, portanto, poderia representar uma celebração dos bons negócios feitos durante a viagem à região, ou mesmo teria o intuito de vincular o nome do filho ao comércio.[2] Existem, contudo, outras hipóteses: uma delas seria a de que o pai prestara uma homenagem a sua esposa e mãe do santo, uma vez que a mesma seria de origem francesa. Outra, segundo

[1] FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Cia das Letras, 2011. p. 17
[2] MANSELLI, Raoul. *São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 40

Jacques Le Goff, provavelmente a mais provável, é a de que Francisco seria um codinome recebido pelo santo em sua juventude, em virtude de sua paixão pela língua francesa.[3]

Provavelmente quando criança, em vista de administrar os negócios do pai, o futuro minorita teria recebido instruções de cálculo, técnica ligada ao mundo dos negócios. Quanto ao latim, é possível que tenha aprendido algumas noções na escola episcopal de Assis, porém, comparado a um clérigo, a sua escrita nesta língua era rudimentar. De acordo com estudiosos, em alguns de seus escritos, há momentos que não se percebe segurança gramatical no idioma em questão, além de uso frequente de termos em língua vulgar. Por outro lado, é possível que entendesse e falasse fluentemente o francês, pois era indispensável para que o mesmo desempenhasse a atividade comercial.[4]

Como o acesso a textos bíblicos no século XIII não se dava de forma ampla entre os leigos, o conhecimento do santo sobre a Bíblia teria ocorrido posteriormente, quando este passou a se dedicar à vida religiosa. Logo, as citações por ele feitas de fragmentos de textos sagrados em seus escritos se devem muito mais ao período pós-conversão, uma vez que, a partir do momento em que ele teve maior contato com o clero e membros da alta hierarquia eclesiástica, passou a ter uma vida litúrgica intensa e, por consequência, uma leitura mais frequente da Sagrada Escritura.[5]

Quanto a sua juventude, segundo a historiografia, sabendo que naquele momento os mercadores, apesar do enriquecimento em virtude da atividade comercial, não eram vistos com prestígio e *status* em comparação com a nobreza, e embora a família do santo provavelmente tenha sido uma das abastadas da região, Francisco almejava obter um título nobiliárquico e ser incorporado a este grupo social.[6] Todavia, como o religioso não havia nascido dentro de uma família nobre, tal objetivo seria possível através de campanhas militares ou pelo casamento.

Hagiografias, como a própria *Vida I* de Tomás de Celano, em suas narrativas sobre a juventude do santo relatam as suas tentativas de ingressar na ordem de

[3] LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 58-59.
[4] MANSELLI, Raoul. Op cit., p. 41.
[5] Ibidem., p. 41.
[6] Embora se diga que a sua mãe era de origem nobre e partilhar de costumes ligados a este grupo social, como a cortesia, Francisco não fazia parte da nobreza. Por isso, teria se inserido em campanhas militares, para que ao menos fosse incorporado à cavalaria. Cf. FRUGONI, Chiara. Op. cit., p. 17, 23.

cavalaria.[7] Jacques Le Goff salienta que o jovem teria se envolvido em uma batalha entre finais do século XII início do século XIII pela emancipação da comuna de Assis. A Península Itálica era uma região de disputa entre os poderes do Império Germânico e do Papado e estas duas instâncias garantiam sua influência na cidade por meio de nobres partidários dos dois poderes. A Rocca Magiore, uma fortaleza situada na região, era também a morada de pessoas ligadas à nobreza germânica.[8]

Neste contexto, segundo Le Goff, os citadinos, recusando a dominação de grupos nobiliárquicos e apoiando um governo exercido pelos comerciantes, consegue banir aqueles que governavam a cidade, além de destruir a citada fortaleza.

Neste momento, Assis passava por uma profunda crise econômica, social e política o que levou a população, formada sobretudo por pessoas vinculadas ao comércio e ao artesanato, a se rebelarem contra a conduta de opulência alimentada por nobres e clérigos da cidade. Dentre os motivos da revolta estavam a exigência de melhores condições de vida, a participação na vida política e a emancipação da comuna. Diante disso, muitos nobres tiveram que se exilar em outras cidades, dentre as quais Perugia onde fizeram alianças com o poder local planejando retomar a sua dominação na comuna, isto levou a um conflito entre as duas comunas entre 1202 a 1203.[9]

Foi nesta batalha que o jovem Francisco teria lutado. Porém, em meados de 1202, o santo acabou tornando-se prisioneiro dos perusinos, mas, pelo fato de lutar ao lado dos cavaleiros, foi preso juntamente eles. Ao ser libertado, adoeceu em 1204, contudo não desistiu de seu objetivo, e, em uma última tentativa, saiu para uma expedição com um nobre para a região das Apúlias, porém, no caminho, decidiu retornar para a sua cidade natal.[10]

---

[7] TOMÁS DE CELANO. Vida Primeira de São Francisco. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 201. (Doravante *Vida I*): "Pois um nobre da cidade de Assis prepara-se não modestamente com armas militares e, inflado pelo vento da vanglória, compromete-se a ir à Apúlias, afim de, aumentar os lucros da riqueza e honra. Tendo ouvido estas coisas, Francisco, porque era de espírito leviano e não pouco audaz, põe-se em acordo para ir com ele, embora inferior na nobreza da origem, mas superior em grandeza de alma, mais pobre em riquezas, mas mais pródigo em generosidade". Segue o texto latino, extraído da página virtual da Província Franciscana dos Capuchinhos de São Paulo http://www.centrofranciscano.org.br/. Acesso em 22 de fevereiro de 2014: *"Nam nobilis quidam civitatis Assisii, militaribus armis se non mediocriter praeparat et inanis gloriae vento inflatus, ad pecuniae vel honoris augenda lucra, iturum in Apuliam se spopondit. Quibus auditis, Franciscus, quia levis animo erat et non modicum audax, ad eundum conspirat cum illo, generis nobilitate impar sed magnanimitate superior, pauperior divitiis sed profusior largitate".*

[8] LE GOFF, Jacque. *Op cit.*, p. 60.

[9] UCINI, Frederico. *Il conflito tra Assisi e Perugia*. Disponível em: http://www.fabrianostorica.it/sanfrancesco/assisiperugia.htm. Acesso em 14 de dezembro de 2014.

[10] LE GOFF, Jacques. Op cit., p. 61.

Francisco logo retorna a Assis e neste momento tem início, segundo as fontes, o seu processo de conversão. De acordo com Chiara Frugoni, o santo começou a praticar a caridade distribuindo esmolas e, em seguida, outros bens valiosos, como os tecidos vendidos pelo pai, aos pobres. Tal atitude teria levado à ira do mercador em relação à postura que o filho havia adotado. Entendendo a atitude de Francisco como uma rebelião, Pietro o teria denunciado aos magistrados da comuna de Assis, exigindo que o filho lhe restituísse os bens que havia perdido em seus atos de caridade para com os pobres. O santo, apresentando-se juntamente com o pai diante de Guido, o bispo de diocese de Assis, devolveu o que lhe havia sobrado ao pai e em seguida se desfez de suas vestes em sinal de renúncia. Para Frugoni, é possível que por volta desta época o mesmo bispo já soubesse da paulatina mudança de vida de Francisco e de sua inclinação para a vida religiosa.[11]

A partir de então o jovem passou a viver como eremita nas proximidades da cidade, além de se dedicar ao serviço de cuidar dos leprosos.[12] Neste período, durante uma missa em uma igreja, teria ouvido uma suposta passagem do evangelho,[13] na qual Cristo dizia aos apóstolos que quando estes saíssem pelo mundo, não deveriam levar moedas, bolsa, bastão, sandálias ou duas túnicas. Logo, o santo teria deixado a veste de eremita e passado a viver de forma itinerante.[14]

Em seguida, juntaram-se a Francisco os primeiros seguidores, dando origem a Ordem dos Frades Menores. De acordo com o relato da *Legenda dos Três Companheiros*, o primeiro deles teria sido Frei Bernardo de Quintavalle, um jovem de posses da região, que, da mesma forma, teria renunciado aos seus bens e passado a viver com o *Poverello*. Em seguida, Silvestre e Egídio uniram-se aos dois frades. Outros foram chegando, até que, de acordo com o mesmo relato, quando a fraternidade havia atingido o número de onze, Francisco decidiu dirigir-se a Roma, a fim de solicitar a aprovação de sua forma de vida do Papa Inocêncio III.[15]

[11] FRUGONI, Chiara. Op cit., p. 37-42.
[12] Sobre esta questão trataremos mais detidamente em outro ponto deste capítulo.
[13] A passagem possivelmente ouvida por Francisco na missa foi Mateus, capítulo 10,1-42.
[14] MANSELLI, Raoul, Op cit., p. 75-76.
[15] ATOS DO BEM AVENTURADO FRANCISCO E DE SEUS COMPANHEIROS. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 808-811.

Em alguns escritos atribuídos ao religioso, podemos observar algumas características do pensamento de Francisco. O *Testamento*,[16] que trata de seu itinerário de vida, que ele mesmo teria ditado a alguns frades às vésperas de sua morte, e as *Admoestações*, [17] que são um conjunto de exortações feitas por ele aos frades ao longo de sua vida.[18]

No início do *Testamento* é informado:

---

[16] No *Testamento*, de acordo com Pedroso, é possível constatar pontos propostos pelo santo que corroboram com princípios estabelecidos pela Regra Bulada. Além disso, o texto, segundo estudiosos, traz consigo algumas considerações do pensamento do santo em relação à Igreja e a Ordem. Na recomendação feita por Francisco, o texto deveria ser lido após a Regra, pois se tratava de algumas recomendações do mesmo aos frades. Porém, em virtude de querelas envolvendo a questão do valor normativo do *Testamento*, Gregório IX, em 1230, através da bula *Quo Elongati*, determina que o texto não deveria ser observado pelos franciscanos, uma vez que o mesmo não possuía valor jurídico. Cf. PEDROSO, José Carlos Correia. *Testamento – Introdução*. Disponível em: http://www.centrofranciscano.org.br/ . Acesso em 11 de fevereiro de 2014.

[17] De acordo com o frade José Carlos Correia Pedroso, as admoestações eram textos curtos, recorrentes no contexto do medievo. Com relação às *Admoestações* de Francisco, é possível que algumas tenham sido enunciadas como exortações em capítulos da ordem. Estas alocuções, provavelmente, foram anotadas por alguém de fora da Ordem, talvez um cisterciense que desempenhava a função secretário do Cardeal Hugolino, uma vez que utiliza termos como prelado e servo de Deus que, segundo Pedroso, não eram usados entre os franciscanos. Cf. PEDROSO, José Carlos Correia. *Admoestações – Introdução*. Disponível em: http://www.centrofranciscano.org.br/. Acesso em 11 de fevereiro de 2014.

[18] Segundo o frade David Flood, embora o santo tenha ordenado que os frades copiassem seus escritos, divulgando-os pelas províncias, muitos destes textos não chegaram até nós. Francisco teria tomado a decisão de divulgar seus escritos no momento em que voltara de sua viagem ao Oriente, quando a Ordem apresentava alguns problemas no que toca a forma de vida proposta a Inocêncio III, durante o governo dos vigários. Neste momento, alguns frades que assumiram o governo durante a ausência de Francisco apresentaram como uma de suas propostas que a ordem se dedicasse exclusivamente aos leprosos. Por isso, houve a necessidade de uma sistematização e registros das exortações feitas pelo santo para a observância dos frades e manutenção da proposta de vida inicial do santo. De acordo com Flood, o frade L. Pellegrini, ao fazer um estudo detalhado dos escritos, observou uma grande variedade de versões dos mesmos, o que reflete as possibilidades de condicionamento do conteúdo neles contidos, uma vez que foram copiados e difundidos por grupos e correntes de fora e dentro da Ordem. O *Testamento* e as *Admoestações* eram usados desde a Idade Média de forma recorrente em conventos. No século XVII, uma coleção impressa dos escritos atribuída ao frade Antonio Bruni de Florença teria sido publicada tendo como objetivo o fomento de uma reforma da própria vida franciscana, exigindo uma revisitação às exortações do santo. Pellegrini em suas pesquisas apontou também para a importância do manuscrito 338 da Biblioteca do Sacro Convento de Assis, datado de 1240, o qual utilizou em seus estudos (Cf. FLOOD, David. Read It at Chapter: Francis of Assisi and the Scritti. *Franciscan Studies*. New York, v. 60, p. 341-357, 2002). Por outro lado, em sua introdução à edição crítica em inglês dos escritos, o frade Paschal Robinson aponta que o mesmo manuscrito 338 da biblioteca do Sacro Convento de Assis seria datado do início do século XIV. O *Testamento* encontra-se neste manuscrito nas folhas 16 à 18, já as *Admoestações* nas folhas 18 à 23. Outra coleção contendo os escritos que se tem registro é a que foi encontrada no Vaticano no século XV; outra foi encontrada em Berlim, datada do mesmo período, além de outras versões em Nápoles, Paris, dentre outros códices, datados de séculos posteriores. Porém, assim como as hagiografias apresentam ideias de vários grupos dentro e fora do âmbito da Ordem, da mesma forma estes manuscritos apresentam tendências em relação ao pensamento do santo, contendo em alguns casos adições ou omissões de palavras ou trechos (Cf. ROBINSON, Paschal (coord). Introduction. In:_____ *The writings of Saint Francis of Assisi*. Philadelfhia: Dolphin Press, 1906. p. 8-25. Disponível em: http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_frontpage&Itemid=149. Acesso em 26 de fevereiro de 2014). O que concluímos em relação às edições críticas dos escritos é que o manuscrito 338 de Assis é considerado o mais próximo da primeira versão escrita e é o utilizado por Kajetan Esser em sua edição crítica de 1979.

> Foi assim que o Senhor concedeu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência: como se estivesse em pecado, parecia-me sobremaneira amargo ver leprosos. E o próprio Senhor me conduziu entre eles, e fiz misericórdia com eles. E afastando-me deles, aquilo que me parecia amargo se me converteu em doçura de alma e de corpo; e depois, demorei só um pouco e saí do mundo.[19]

O início do *Testamento* sugere que um dos primeiros sinais da mudança de vida do *Poverello* seria justamente a sua aproximação com os leprosos, um dos grupos sociais excluídos naquele tempo.

Na Idade Média Central, adotou-se um costume do Antigo Testamento, prescrito no Livro do Levítico, [20] no qual se previa que todos aqueles que sofressem com a lepra deveriam ser afastados da comunidade, o que representava, portanto, uma espécie de morte social. Além disso, a mesma lei veterotestamentária tornava proibido qualquer tipo de contato com aqueles que sofressem do mal, pois a doença era vista como impureza e sinal de pecado. Como os conhecimentos de medicina no medievo ainda não haviam desenvolvido pesquisas aprofundadas sobre as doenças de pele, em alguns casos, uma simples anomalia que surgisse no tecido externo do corpo era entendida como lepra, levando todo aquele que apresentasse algum tipo de mudança expressiva na pele a permanecer em uma condição de exclusão.[21]

Segundo Michel Mollat, criou-se o costume de manter hospitais destinados a acolher estes enfermos nas periferias das cidades do Ocidente. Nestes locais, não se oferecia apenas tratamento para aqueles que supostamente haviam contraído a doença, mas também um refúgio para que outros pobres viandantes e sem moradia pudessem ao menos passar algumas noites.[22] A assistência em hospitais e a promoção de obras em favor dos pobres e leprosos foi uma prática adotada primeiramente pelo monacato,

---

[19] FRANCISCO DE ASSIS. Testamento. In: *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 188. (Doravante TstF) Segue o texto em latim extraído do site do Centro Franciscano da Província dos Frades Capuchinhos de São Paulo, disponível em: http://www.centrofranciscano.org.br/. Acesso em 11 de fevereiro de 2014: *"Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: quia cum essem in peccatis nimis mihi videbatur amarum videre leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis; et postea parum steti et exivi de saeculo".*

[20] Levítico 13, 45."O leproso portador desta enfermidade trará suas vestes rasgadas e seus cabelos desgrenhados; cobrirá o bigode e clamará: Impuro! Impuro! Enquanto durar a sua enfermidade, ficará impuro e, estando impuro, morará à parte: sua habitação será fora do acampamento". *BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Paulus, 2002.

[21] MANSELLI, Raoul. Op cit., p. 43.

[22] MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989. p. 141-143.

sendo em seguida promovida também por grupos de leigos, que procuraram promover obras de misericórdia em favor dos indigentes, mantendo os hospitais e leprosários e, algumas vezes, dedicando-se ao cuidado dos mesmos.[23]

Para Mollat, a preocupação dos leigos em manter estas instituições não se devia apenas a uma questão de salubridade, mas também uma forma de apresentar uma alternativa à assistência a estes enfermos que era oferecida por monges e nobres. Por isso, além de leprosários e hospitais em comunidades rurais, com o desenvolvimento das cidades e do comércio, mercadores urbanos também passaram a manter estes locais, na periferia dos centros urbanos, com o intuito de, promover obras de misericórdia e cultivar a caridade cristã.[24]

Ao se aproximar dos leprosos é possível concluir que Francisco acreditava estar fazendo penitência; este ato reveste-se também de uma manifestação de espiritualidade cristã. De acordo com André Vauchez, entre os séculos XII e XIII, observa-se um crescimento de confrarias que buscavam dar assistência a este grupo, constituindo-se não apenas uma forma de caridade, mas também de devoção.[25]

A atitude do santo de aproximar-se dos leprosos, no contexto do século XIII, indica uma mudança de vida na perspectiva muito mais próxima da devoção laica, e em parte monástica, do que da vocação clerical, expressando uma opção pela pobreza voluntária, ao tentar identificar-se com grupos sociais excluídos.[26] Entretanto, a própria ideia de pobreza do santo é diferente do que se havia proposto pelos movimentos de vida apostólica, alguns destes considerados como heterodoxos por Roma.

Giulia Barone destaca que, no século XII, a opção pela pobreza já era difundida pela Igreja Romana com a chamada Reforma Gregoriana e o movimento de *libertas eclesiae*. A ideia da renúncia e de uma vida de austeridade esteve vinculada ao ideal de

[23] Idem., p. 94-96
[24] Ibidem., p. 97-99. Segundo André Vauchez, até o século XII havia uma visão presente no Ocidente, sobretudo nos meios monásticos, que o estado de vida monacal seria o mais próximo da perfeição cristã e a possibilidade mais provável de se alcançar a salvação. Por isso, os leigos, em uma tentativa de praticarem os ensinamentos cristãos, passaram a se dedicar a assistência em vista de uma vivencia evangélica radical. Cf. VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental*. Lisboa: Estampa, 1995. p. 46-53.
[25] Ibid., p. 128.
[26] Idem., p. 129.

retorno a uma Igreja primitiva dos Atos dos Apóstolos, justificando, desta forma, a preocupação com a reforma do clero que enriquecia com a arrecadação ilícita de bens.[27]

Comparando a proposta de Francisco com a de outros movimentos heterodoxos, Barone propõe uma distinção entre as duas experiências. Para os valdenses, por exemplo, surgidos no século XII, a pobreza voluntária representava uma forma de contestação do enriquecimento da própria hierarquia eclesiástica. Eles, diferentemente daquela apresentada por Francisco, não previam o trabalho manual e a mendicância. Já o *Poverello* entendia o princípio da pobreza e a ideia de renúncia estreitamente associada à humildade, ou seja, de colocar-se como servo de outrem.[28]

Desta forma, como aponta Giovanni Miccoli, de acordo com o pensamento de Francisco, pobreza e obediência estavam interligadas. O *Poverello*, assim como aqueles que o seguiram em inícios do século XIII, colocava-se como menor, ou seja, aquele que é submisso a todos os seres vivos por meio de atos de caridade e de obediência à autoridade eclesiástica. Desta forma, os primeiros frades menores procuravam assemelhar-se a Cristo que, permanecendo pobre, renunciou a sua própria vontade e foi obediente ao projeto de Deus Pai.[29] A ligação entre pobreza e obediência está presente de forma clara na terceira das *Admoestações* atribuídas ao santo:

> Diz o Senhor no Evangelho: "quem não renunciar a tudo o que possui não pode ser meu discípulo; e quem quiser salvar sua vida, perdê-la-á"!. Abandona tudo o que possui e perde seu corpo aquele que se oferece totalmente à obediência nas mãos de seu prelado.[30]

No texto, Francisco não explicita a autoridade a qual o religioso deve prestar obediência. Todavia, pelo fato das *Admoestações* terem sido proferidas, sobretudo, aos frades, é possível concluir que o santo falava principalmente dos ministros e guardiões de conventos, isto é, religiosos que exerciam a função de governo.

---

[27] BARONE, Giulia. La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi. *Temps modernes. Mélanges de l'Ecole française de Rome: Moyen-Age*. Roma, t. 87, n.1. p. 353-356, 1975. p. 355.
[28] Ibidem., p. 355.
[29] MICOLLI, Giovanni. *Francisco de Assis. Realidade e memória de uma experiência cristã*. Rio de Janeiro: FFB, 2004, p. 75.
[30] FRANCISCO DE ASSIS. Admoestações. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 97, (Doravante Adm). Segue o texto em latim: *"Dicit Dominus in Evangelio: Qui non renunciaverit omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus et Qui voluerit animam suam salvam facere perdet illam. Ille homo relinquit omnia, quae possidet, et perdit corpus suum, qui se ipsum totum praebet ad obedientiam, in manibus sui praelati"*.

É importante observar que no início do texto é feita uma citação do evangelho de Lucas,[31] apontando a renúncia como elemento indispensável para a missão evangélica. Porém, a *Admoestação* não fala apenas de renúncia material, mas também da renúncia da própria vontade. A obediência, para Francisco, associada à humildade, pode ser entendida também como pobreza voluntária, uma vez que de acordo com o fragmento, o religioso deve ignorar, como já mencionado, a própria vontade. Logo, pobreza e obediência constituem-se virtudes essenciais.

O princípio de pobreza e de obediência já estava presentes na vida monástica Ocidental, como vemos na *Regra de São Bento*. Os monges deveriam fazer os votos ao ingressar em uma determinada abadia, renunciando aos seus bens e prometendo viver em castidade e obediência ao abade de um mosteiro. Além disso, possuíam estabilidade, pois sua vida doravante estaria restrita a uma determinada comunidade.[32]

No caso da forma de vida proposta por Francisco, também encontramos referências aos votos religiosos, porém, sua proposta destoa do monacato no que toca especialmente à estabilidade. Diferente dos monges, os minoritas não estavam vinculados a um determinado convento, sendo itinerantes. Esse caráter errante dos franciscanos, ao menos no início do movimento, não exigia da fraternidade a posse de algum patrimônio.[33]

Os mosteiros, sobretudo beneditinos, situados em áreas rurais, possuíam bens em comum e também cultivavam produtos que garantissem a subsistência dos religiosos

[31] Lucas 14, 33.

[32] REGRA DE SÃO BENTO. Capítulo V – *da obediência*. Disponível em: http://www.osb.org.br/regra. Acesso em 25 de fevereiro de 2014. "O primeiro grau da humildade é a obediência sem demora. É peculiar àqueles que estimam nada haver mais caro que o Cristo; por causa do santo serviço que professaram, por causa do medo do inferno ou por causa da glória da vida eterna, desconhecem o que seja demorar na execução de alguma coisa logo que ordenada pelo superior, como sendo por Deus ordenada. Deles diz o Senhor: "Logo ao ouvir-me, obedeceu-me. (...) por isso, lançam-se como que de assalto ao caminho estreito do qual diz o Senhor: Estreito é o caminho que conduz à vida", e assim, não tendo, como norma de vida a própria vontade, nem obedecendo aos próprios desejos e prazeres, mas caminhando sob o juízo e domínio de outro e vivendo em comunidade, desejam que um Abade lhes presida. Imitam, sem dúvida, aquela máxima do Senhor que diz: "Não vim fazer minha vontade, mas a d'Aquele que me enviou"." O texto latino da regra beneditina foi extraído da página: http://ora-et-labora.net/. Acesso em 26 de fevereiro de 2014: *"Primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora. "Haec convenit his qui nihil sibi a Christo carius aliquid existimant. Propter servitium sanctum quod professi sunt seu propter metum gehennae vel gloriam vitae aeternae, mox aliquid imperatum a maiore fuerit, ac si divinitus imperetur moram pati nesciant in faciendo. De quibus Dominus dicit: Obauditu auris oboedivit mihi. (...)ideo angustam viam arripiunt-- unde Dominus dicit: Angusta via est quae ducit ad vitam, ut non suo arbitrio viventes vel desideriis suis et voluptatibus oboedientes, sed ambulantes alieno iudicio et imperio, in coenobiis degentes abbatem sibi praeesse desiderant. Sine dubio hi tales illam Domini imitantur sententiam qua dicit: Non veni facere voluntatem meam, sed eius qui misit me."*

[33] DEBONNETS, Theóphile. *Da intuição à instituição*. Petrópolis: CEFEPAL, 1987. p. 33.

que ali viviam,[34] além disso, era comum que os jovens, ao ingressar em uma determinada abadia, renunciassem a uma vida de opulência, porém os seus bens eram doados ao mosteiro.[35] No caso dos frades menores, no princípio, isto não acontecia, pois, como já sublinhamos, Frei Bernardo, um dos primeiros companheiros do santo, havia renunciado a seus bens e os distribuído aos pobres antes de acompanhar Francisco.

O caráter itinerante dos frades e sua dedicação a atividades em meio às populações urbanas, sobretudo a pregação, impossibilitava-os de acumular grandes propriedades agrícolas. Por isso, os franciscanos, além de se dedicarem a trabalhos esporádicos em troca de bens, como comida, tecidos e outros utensílios, excluindo o dinheiro,[36] também esmolavam para garantirem mantimentos e outros objetos essenciais para a sua subsistência, tal como estava prescrito na *Regra*.[37]

---

[34] REGRA DE SÃO BENTO. Capítulo XXXII - *Das ferramentas e objetos do mosteiro*: "Quanto aos utensílios do mosteiro em ferramentas ou vestuário, ou quaisquer outras coisas, procure o Abade irmãos de cuja vida e costumes esteja seguro e, como julgar útil, consigne-lhes os respectivos objetos para tomar conta e recolher. Mantenha o abade um inventário desses objetos, para que saiba o que dá e o que recebe, à medida que os irmãos se sucedem no desempenho do que lhes for incumbido. Se algum deixar as coisas do mosteiro sujas ou as tratar negligentemente, seja repreendido; se não se emendar, seja submetido à disciplina regular." Segue o texto latino: *"Substantia monasterii in ferramentis vel vestibus seu quibuslibet rebus praevideat abbas fratres de quorum vita et moribus securus sit, et eis singula, ut utile iudicaverit, consignet custodienda atque recolligenda. Ex quibus abbas brevem teneat, ut dum sibi in ipsa assignata fratres vicissim succedunt, sciat quid dat aut quid recipit. Si quis autem sordide aut neglegenter res monasterii tractaverit, corripiatur; si non emendaverit, disciplinae regulari subiaceat."*

[35] REGRA DE SÃO BENTO. Capítulo LIX - *Dos filhos dos nobres ou dos pobres que são oferecidos*: "Se porventura, algum nobre oferece o seu filho a Deus no mosteiro, se o jovem é de menor idade façam os seus pais a petição de que falamos acima; e envolvam na toalha do altar essa petição e a mão do menino junto com a oblação, e assim o ofereçam. Prometam na presente petição, sob juramento, que nunca, por si, nem por pessoa interposta, lhe dão coisa alguma, em qualquer tempo, nem lhe proporcionam ocasião de possuir; ou então, se não quiserem fazer isso e, como esmola, desejam oferecer ao mosteiro alguma coisa para a própria recompensa, façam a doação das coisas que querem dar ao mosteiro, reservando o usufruto para si, se assim o desejarem. E dessa forma, todos os caminhos estarão impedidos, de modo que no menino nenhuma esperança permaneça, pela qual - que isso não aconteça - venha a ser enganado e possa perecer; eis o que aprendemos por experiência. Da mesma forma procedam os mais pobres. Aqueles porém, que absolutamente nada possuem, façam simplesmente a petição e ofereçam seu filho, com a sua oblação, diante de testemunhas." Segue o texto latino: *"Si quis forte de nobilibus offerit filium suum Deo in monasterio, si ipse puer minor aetate est, parentes eius faciant petitionem quam supra diximus et cum oblatione ipsam petitionem et manum pueri involvant in palla altaris, et sic eum offerant. De rebus autem suis, aut in praesenti petitione promittant sub iureiurando quia numquam per se, numquam per suffectam personam nec quolibet modo ei aliquando aliquid dant aut tribuunt occasionem habendi; vel certe si hoc facere noluerint et aliquid offerre volunt in eleemosynam monasterio pro mercede sua, faciant ex rebus quas dare volunt monasterio donationem, reservato sibi, si ita voluerint, usufructu. Atque ita omnia obstruantur ut nulla suspicio remaneat puero per quam deceptus perire possit -- quod absit -- quod experimento didicimus. Similiter autem et pauperiores faciant. Qui vero ex toto nihil habent, simpliciter petitionem faciant et cum oblatione offerant filium suum coram testibus."*

[36] RB. Cap V: Aqueles irmãos, aos quais o Senhor deu a graça de trabalhar, trabalhem fiel e devotamente, de modo que, afastando o ócio que é inimigo da alma, não extingam o espírito da santa oração e devoção, ao qual devem servir as demais coisas temporais. Quanto ao salário do trabalho,

Isto explica, segundo Miccoli, a postura de submissão de Francisco perante a Cúria Romana. Na visão do santo, a obediência ao papado também passava pelo princípio de pobreza e de humildade. Embora tentasse, na medida do possível, salvaguardar a essência de seu projeto inicial frente às intervenções da Igreja Romana, como é narrado no capítulo XIII da *Vida I* de Tomás de Celano, não acatou o conselho do Cardeal João de São Paulo em adotar uma regra monástica.[38]

Na perspectiva do *Poverello,* diferente dos movimentos considerados heréticos, a postura de contestação à Igreja Romana não refletia a defesa de uma doutrina heterodoxa, mas sim a possibilidade de trair o seu projeto evangélico de pobreza, humildade e renúncia da própria vontade, como elementos essenciais para o seguimento de Cristo. Por isso, a rebelião e a contestação da instituição eclesiástica, de acordo com o seu pensamento, segundo Miccoli, representavam soberba.[39]

Dentro da questão da obediência de Francisco ao papado, trataremos agora de sua relação com a Igreja Romana e a doutrina católica. Como já pontuamos, o modo de vida dos frades menores inicialmente estava próximo dos movimentos de Vida Apostólica. Entretanto, o santo que pleiteia a aprovação pontifícia de seu projeto permanece obediente ao papado e à alta hierarquia eclesiástica até o fim de sua vida, segundo o registrado na documentação preservada. Sabemos que a mesma instituição, em diversos momentos, interveio na estrutura interna da Ordem, levando a algumas mudanças expressivas na proposta de simplicidade e desprendimento inicial de Francisco,[40] mas ao menos em suas exortações, o santo mostrava-se ortodoxo e submisso a Roma.

---

recebam para si e para seus irmãos as coisas necessárias ao corpo, exceto moedas e dinheiro; e isto humildemente, como convém a servos de Deus e a seguidores da saníssima pobreza. Segue o texto latino disponível do site do Centro Franciscano de Espiritualidade: *"Fratres illi, quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote, ita quod, excluso otio animae inimico, sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguant, cui debent cetera temporalia deservire. De mercede vero laboris pro se et suis fratribus corporis necessaria recipiant praeter denarios vel pecuniam et hoc humiliter, icut decet servos Dei et pau-pertatis sanctissimae sectatores."*

[37] RB. Cap. VI: Os irmãos não se apropriem de nada, nem de casa, nem de lugar, nem de coisa alguma. E como peregrinos e forasteiros neste mundo, servindo ao senhor em pobreza e humildade, peçam esmola com confiança; e não devem envergonhar-se, porque o Senhor se fez pobre por nós neste mundo. Segue o texto latino: *"Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tamquam peregrini et advenae in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro eleemosyna confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo."*

[38] Vida I, cap. XIII, 32. p. 219.

[39] MICCOLI, Giovanni. Op cit., p. 93.

[40] Trataremos das intervenções da Igreja Romana e do papado na organização e política da Ordem dos Frades Menores no terceiro capítulo desta dissertação.

Tanto nas *Admoestações* quanto no *Testamento*, o *Poverello* faz reflexões a respeito do sacramento da eucaristia e sobre a dignidade dos sacerdotes. Esta posição, novamente, se diferencia de outros movimentos condenados como heréticos de seu tempo, que se negavam a crer em tais dogmas devido ao que consideravam a corrupção moral de alguns clérigos que, na doutrina católica, eram os únicos a administrar os sacramentos. Este elemento contribuiu para que valdenses e cátaros, por exemplo, rejeitassem a validade deste princípio, uma vez que eram administrados por "homens pecadores".[41] Na décima sexta *Admoestação*, em perspectiva contrária a desses grupos, Francisco faz uma exortação aos frades a fim de que os clérigos fossem honrados pelos mesmos:

> Bem aventurado o servo que põe fé nos clérigos que vivem retamente segundo a forma da Igreja Romana. E ai daqueles que os desprezam; conquanto sejam pecadores, no entanto, ninguém deve julgá-los. Pois, quanto maior for o ministério que eles têm do santíssimo corpo e sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, que eles recebem e somente eles ministram aos outros, os que pecam contra eles têm muito mais pecado do que se pecasse contra todos os homens do mundo.[42]

Nos textos, o religioso afirma ter reverência e atitude de submissão ao clero, mas, neste fragmento é utilizado o termo *clerics*. Apesar deste mesmo termo designar todos aqueles que compreendiam o latim, englobando não apenas sacerdotes quanto os universitários, o fato de tratar logo em seguida do Corpo de Cristo, isto é, da eucaristia, conclui-se que o religioso falava especificamente dos padres e bispos. Francisco também destaca no texto que não se devem emitir julgamentos em relação aos clérigos que viviam em situação de pecado, ou seja, indo contra os preceitos da Igreja Romana, como o celibato e a pobreza. Já no *Testamento*, da mesma forma reitera a sua reverência aos sacerdotes:

---

[41] Cf. FALBEL, Nachaman. *As heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva- EDUSP, 1976, p. 32-64.

[42] Adm 16. Segue a versão em latim: "*Beatus servus, qui portat fidem in clericis, qui vivunt recte secundum formam Ecclesiae Romanae. Et vae illis qui ipsos despiciunt licet enim sint peccatores, tamen nullus debet eos iudicare, quia ipse solus Dominus reservat sibi ipsos ad iudicandum. Nam quantum est maior administratio eorum, quam habent de sanctissimo corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, quod ipsi recipiunt et ipsi soli aliis ministrant, tantum plus peccatum habent, qui peccant in ipsis, quam in omnibus aliis hominibus istius mundi".*

> Depois, o Senhor me deu e me dá tanta fé nos sacerdotes que vivem segundo a forma da santa Igreja Romana – por causa da ordem deles – que se me perseguirem, quero recorrer a eles. E se eu tivesse tanta sabedoria quanta teve Salomão e encontrasse sacerdotes pobrezinhos deste mundo, não quero pregar nas paróquias que eles moram, passando por cima da vontade deles. E a eles todos e a todos os outros quero temer, amar e honrar como meus senhores. E não quero considerar neles pecado, porque vejo neles o Filho de Deus, e eles são meus senhores. E ajo desta maneira, porque nada vejo corporalmente neste mundo do mesmo altíssimo Filho de Deus, a não ser o seu santíssimo corpo e seu santíssimo sangue que eles recebem e só eles ministram aos outros.[43]

Vemos neste segundo texto a questão da pregação. O religioso afirma que mesmo que possuísse sabedoria superior a algum sacerdote não iria pregar em alguma igreja contra a vontade dos mesmos. Este texto faz uma estreita ligação com o nono capítulo da *Regra Bulada*: *"Não preguem os irmãos na diocese de algum bispo, quando este lhes tiver proibido"*.[44] Embora no *Testamento* não se fale diretamente em autoridade episcopal, a recomendação do santo em relação à pregação em paróquias, trata-se não apenas de uma atitude de obediência, mas também de precaução, uma vez que, como já mencionamos no capítulo anterior, movimentos vistos como heterodoxos, como os valdenses e os cátaros, pregavam sem o aval da Igreja Romana.

No capítulo anterior abordamos as diretrizes estabelecidas no IV Concílio do Latrão em relação à pregação em dioceses. Nos cânones a autoridade episcopal é reiterada como aquela que dá o aval para que se pregue dentro de uma região. Francisco, na *Regra* e no *Testamento*, reafirma este elemento: que os religiosos permaneçam obedientes às diretrizes do papado. Entretanto, percebemos que, no decorrer do tempo, a pregação franciscana de caráter penitencial, que neste primeiro momento necessita da permissão do bispo, ao tornar-se erudita, anti-herética e centralizadora, portanto, em sintonia com as diretrizes do papado, ultrapassa as exortações feitas pelo santo, sendo apropriada pela Igreja Romana pelo fato de ter se

[43] TstF, 6-10. Segue a versão em latim: "*Postea Dominus dedit mihi et dat tantam fidem in sacerdotibus, qui vivunt secundum formam sanctae ecclesiae Romanae propter ordinem ipsorum, quod si facerent mihi persecutionem, volo recurrere ad ipsos. Et si haberem tantam sapientiam, quantam Salomon habuit, et invenirem pauperculos sacerdotes huius saeculi, in parochiis, quibus morantur, nolo praedicare ultra voluntatem ipsorum. Et ipsos et omnes alios volo timere, amare et honorare, sicut meos dominos. Et nolo in ipsis considerare peccatum, quia Filium Dei discerno in ipsis, et domini mei sunt. Et propter hoc facio, quia nihil video corporaliter in hoc saeculo de ipso altissimo Filio Dei, nisi sanctissimum corpus et sanctissimum sanguinem suum, quod ipsi recipiunt et ipsi soli aliis ministrant".*
[44] RB, 9.

tornado um elemento essencial para a afirmação da doutrina católica e autoridade pontifícia.[45]

Além disso, o *Testamento* demonstra uma preocupação do religioso para que os frades permanecessem obedientes aos prelados da Igreja Romana. Em seguida, Francisco confirma a sua submissão aos sacerdotes, além de exortar que não se deveriam levar em conta os seus pecados. Esta atitude, como já destacamos, destoa da postura dos movimentos julgados heréticos, porém, nos dois textos, tal atitude de submissão não está revestida de uma perspectiva puramente hierárquica. Tal postura se devia a busca da salvação por meio dos sacramentos que somente os prelados podem administrar.

A reverência do santo aos sacerdotes era observada em relação à confissão. De acordo com Carlo Delcorno, Francisco exortava os frades para que se confessassem com os sacerdotes, mesmo que estes cometessem erros. A recomendação do santo tem um caráter anti-herético, mas não de confronto para com os ditos hereges. Os frades deveriam se confessar para que não fossem confundidos com os cátaros e valdenses, mostrando-se assim católicos.[46]

Há que destacar que tanto no final da décima sexta *Admoestação* quanto do *Testamento* há uma expressiva devoção ao sacramento do corpo de Cristo. O que concluímos destes textos é que, na visão do santo, tal reverencia não deve ser atribuída a simples autoridade do sacerdote, mas sim a função que o mesmo desempenha, ou seja, ouvir confissões e administrar o sacramento da eucaristia na missa.

Jérôme Baschet salienta que a partir do século XI a Igreja buscou consolidar o dogma eucarístico, abandonando a ideia do simbolismo do pão e do vinho consagrados, predominante no início da Idade Média, construindo paulatinamente o princípio de que tais substâncias não representavam apenas o corpo e o sangue de Cristo, mas sim a presença real do próprio filho de Deus. Por isso, cada vez mais se formula uma teologia eucarística, assim como a difusão de uma devoção à hóstia consagrada. Os fiéis, diante do "milagre" eucarístico, alimentavam uma atitude de adoração à figura de Jesus nas

[45] IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 166-170.
[46] DELCORNO, Carlo. Origini della predicazione francescana. In: *Francesco D'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. ATTI DEL IV CONVEGNO INTERNAZIONALE. **Atas**... Assis: Centro Italiano di Studi sull'alto medievo Spoleto, 1977. p. 132-133, p. 138.

espécies do pão e do vinho. A Igreja Romana, por seu turno, também reafirma o princípio de que a comunhão eucarística era indispensável para a salvação dos fiéis.[47]

A difusão desta doutrina, segundo Baschet, estava estreitamente vinculada a uma tentativa por parte da instituição eclesiástica de uma sacralização do clero. Este elemento, no contexto dos séculos XII e XIII, faz parte do discurso reformador do papado, cujo objetivo seria a elevação do sacerdócio perante outros estados de vida, bem como a separação entre clérigos e leigos.

A presença de Jesus nas espécies do pão e do vinho só seria possível a partir da mediação do sacerdote; somente padres e bispos, a partir da repetição das palavras de Jesus na última ceia, poderiam consagrar o pão e o vinho e trazer a presença do próprio filho de Deus entre os fiéis. Nenhum outro estado de vida era autorizado pela Igreja para tal procedimento. Desta forma, tornava-se indispensável à formação de uma "casta"[48] sacerdotal distinta dos outros estados de vida, que procurasse se assemelhar a Cristo no que tange ao celibato e à renúncia de bens. Isto explica a crescente preocupação da Igreja Romana na Idade Média Central de um urgente disciplinamento clerical.[49]

A sacralização do clero e a formação da doutrina do realismo eucarístico, ao mesmo tempo em que fomentavam uma atitude de devoção por parte dos fiéis a este sacramento, provocaram também repulsa por parte de alguns destes em relação aos sacerdotes que não observavam os preceitos reformadores estabelecidos pela Igreja. A atitude do santo torna-se diferente pelo fato de não colocar em primeiro lugar o sacerdócio por si só, mas sim o Cristo presente na forma de pão. Embora demonstrasse reverência ao clero e a Igreja, ele optou por permanecer no estado de vida laico, demonstrando um precavido afastamento do sacerdócio.[50]

A visão do santo em relação à doutrina eclesiástica é, portanto, muito mais espiritual e devocional. Miccoli aponta que a submissão de Francisco e da primeira fraternidade ao papado e aos sacerdotes são parte da sua opção de radicalidade evangélica. Embora a sua submissão ao clero e à Igreja Romana residisse em Cristo e na

[47] BASCHET, Jérôme. A Igreja, articulação do local e do universal. In: _____. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. p. 358-373, 359-361.
[48] O termo "casta" é utilizado por Baschet.
[49] Idem., p. 363-364.
[50] FRUGONI, Chiara. Op cit., p. 58. Das hagiografias que relatam a vida de Francisco, apenas a *Vida I* de Tomás de Celano diz que o santo era diácono, ao invés de leigo. A análise desse trecho será apresentada no quarto capítulo. Não há outras evidências documentais de que o santo realmente tenha recebido algum tipo de ordem sacra.

comunhão eucarística, tal obediência estava inserida no princípio amplo de sujeição a todo o ser humano, fosse este santo ou pecador, e também a toda a criatura.[51]

Neste sentido, o que percebemos como pontos principais da proposta de Francisco são os seguintes:

- a pobreza entendida não apenas como uma renúncia aos bens materiais, mas também à soberba e à própria vontade, refletida no princípio da submissão a toda a criatura, aos superiores da Ordem e também aos prelados da Igreja.

- em relação à doutrina e aos sacerdotes da Igreja Romana, exigia obediência e reverência aos prelados, muito mais vinculada ao sacramento da eucaristia, cuja realização, de acordo com a doutrina católica, dava-se mediante aos rituais ministrados por padres e bispos, do que a uma visão hierárquica da sociedade cristã. Além disso, para Francisco, a dissidência representaria uma traição à ideia de renúncia à soberba e à própria vontade, elementos essenciais para a vivência da pobreza evangélica.

A proposta de Francisco, portanto, mostrava-se peculiar, pois, ao mesmo tempo em que se aproximava de uma vivência de radicalidade e austeridade praticada por movimentos laicos contemporâneos vistos como heterodoxos, não compartilhava de suas doutrinas, adotando uma ortodoxia sustentada em uma espiritualidade, cujo centro não estava na Igreja Romana como instituição, mas sim o evangelho e o próprio Cristo.

2.2. Antônio de Lisboa/Pádua e sua inserção entre os frades menores

Fernando Martins de Bulhões teria nascido entre os anos de 1190 a 1193 em Lisboa no Reino de Portugal. De acordo com José Antônio de Souza, o jovem era de uma rica família da região, que provavelmente moravam próximo à catedral, onde, ainda recém-nascido, teria sido batizado com este nome. Segundo Souza, embora haja uma tradição do século XVI que date seu nascimento em 15 de Agosto, solenidade da Assunção da Virgem Maria, não existe registro preciso desta data.[52]

Quanto aos pais do santo, existem algumas questões: a *Legenda Benignitas* de finais do século XIII informa que seu pai tinha como nome Martinho e sua mãe, Maria.

[51] MICCOLI, Giovanni. Op cit., p. 93.
[52] Esta datação tem, provavelmente, cunho simbólico. SOUZA, José Antônio C. R. de. *O pensamento social de Santo Antonio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.p. 94.

Segundo a mesma hagiografia, o santo, seria de linhagem nobre, uma vez que o pai fazia parte da milícia real portuguesa.[53] No século XVI, Frei Marcos de Lisboa também dá nome aos progenitores de Fernando, sendo o pai chamado de Antônio Martins de Bulhões e a mãe Thereza e, segundo as mesmas crônicas, ambos teriam linhagem nobre.[54]

Vincular o santo a uma suposta linhagem nobiliárquica, como aponta Certeau, pode sinalizar uma espécie de *topos* em que a santidade está estreitamente atrelada à nobreza.[55] Apesar deste ser um elemento que compõe a construção da santidade do religioso, podemos concluir que o santo pertencia a uma família abastada e se não era de fato nobre, ao menos possuía prestígio.

O Reino de Portugal ainda era relativamente recente no tempo em que Fernando viveu. Segundo José Mattoso, em 1096, por ocasião do casamento entre Henrique da Borgonha com Dona Tereza, o Rei Afonso VI de Leão e Castela, pai da noiva, doa o condado de Portucale, que compreendia as antigas províncias da Galiza e da Lusitânia como dote ao genro.[56] Com a morte do conde, o território foi herdado por seu filho Dom Afonso I, também chamado de Afonso Henriques.

A região era habitada por nobres fiéis ao conde Henrique. Tal fidelidade acaba sendo transferida ao conde Afonso Henriques, visto como herdeiro legítimo desta dinastia. Com as constantes batalhas contra os mouros, a fim de conquistar territórios na Península Ibérica e a crise instalada na monarquia de Leão e Castela com a morte de Dom Afonso VI, várias regiões, como é o caso de Castela, Aragão e também Portugal, ganharam autonomia perante Leão.[57] Dom Afonso Henriques conquistou a autonomia de seu reinado perante os islâmicos, bem como perante a monarquia leonesa, sendo

---

[53] JOÃO PECKHAM. Legenda Sancti Antonii presbyteri et confessoris "Benignitas". In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. Disponível em: http://santo-antonio.webnode.pt/fontes-antonianas/, acesso em 29 de janeiro de 2014. Cap. I, 1. P. 13 (Doravante Benignitas)

[54] LISBOA, Marcos de. *Chronicas da Ordem dos Frades Menores do Seraphico Padre San Francisco*. Lisboa: 1556. p. 163. As crônicas de Frei Marcos de Lisboa aproximam-se do estilo hagiográfico, pois relatam milagres, dentre outros elementos típicos deste tipo de narrativa, ao longo de seu texto. Tais crônicas, provavelmente foram inspiradas nas próprias hagiografias franciscanas do século XIII. Porém, assim como as hagiografias utilizadas neste trabalho, estes textos fornecem informações sobre a origem e a vida de Antonio que são indispensáveis para este estudo.

[55] Cf. CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: _____. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forenze Universitária, 1982. p.272

[56] Cf. MATTOSO, José. A formação da nacionalidade. In: TANGERRINHA, José (org). *História de Portugal*. Bauru: EDUSC, 2000.p. 7-18.

[57] Idem., p. 7-18.

Portugal, enfim, reconhecido como um reino autônomo através da bula *Manifestis probatum*, de 1179, emitida pelo papa Alexandre III.[58]

No processo de conquista o rei contou com o auxílio de cruzados ingleses levando a paulatina inserção de religiosos britânicos em território português. Em seguida o monarca fundou um mosteiro agostiniano em Lisboa e outro em Coimbra, com cônegos também de origem inglesa. Com a criação da diocese de Lisboa, seu primeiro bispo, cujo nome era Gilbert, seria também de origem britânica, natural de Hastings.[59]

Na Idade Média central era comum a criação de escolas vinculadas à sé episcopal, como estava previsto no cânone 27 do III Concílio do Latrão. Lisboa não foi exceção; foi em um local como este que o santo deu início a sua formação intelectual e religiosa.

Francisco da Gama Caeiro informa que o lisboeta, provavelmente em sua adolescência, teria frequentado a escola episcopal por pelo menos seis anos. O letramento se dava, sobretudo, na recitação do saltério, sendo este o primeiro livro a ser lido pelos estudantes. O idioma ensinado era, principalmente, o latim, uma vez que os livros utilizados eram redigidos nesta língua e os primeiros textos a serem lidos pelos jovens eram os da Sagrada Escritura. Nestas escolas o ensino funcionava como uma espécie de instrução preliminar para o exercício de funções eclesiásticas e a conclusão dos estudos em tais instituições se dava por volta dos quinze a dezesseis anos de idade.[60]

A formação dividia-se em duas etapas. A primeira que durava aproximadamente dois anos era chamada de *trivium* ou também artes relacionadas às palavras e se concentrava no ensino da gramática, retórica e dialética. Já na segunda, o chamado *quadrivium*, dava-se ênfase ao estudo da aritmética, geometria, astronomia e também música, sobretudo litúrgica. As sete disciplinas formavam assim as chamadas Artes Liberais. Eram ciências que não estavam subordinadas a Revelação ou diretamente a

[58] Cf. VENTURA, Maria Garcez. Portugal e Castela na reconquista cristã e na partilha do mundo: legitimidades, debates e cedências (1249-1494). *Revista Signum*. Brasília, v. 12, n. 1, p.126-146, 2011. p. 128-129.
[59] SOUZA, José Antônio C. R. de. Op cit., p. 95-96.
[60] CAEIRO, Francisco da Gama. *Santo António de Lisboa*. Lisboa: Editora Imprensa Nacional. 1995. 2 v, v.1.p.3-15.

Teologia, embora, como já dito, em tais escolas o ensino religioso tivesse um papel fundamental na formação dos estudantes.[61]

Terminados então os estudos na escola da Sé de Lisboa, Fernando entra no mosteiro agostiniano de São Vicente de Fora. Não se sabe ao certo se o jovem teria ingressado logo após a conclusão das Artes Liberais, com dezesseis anos de idade. Segundo Caeiro, é provável que tenha havido um intervalo de tempo entre o término dos seus primeiros estudos até a sua entrada na comunidade dos cônegos regrantes, que teria se dado entre os anos de 1210 e 1211. Tendo transcorrido um ano de noviciado na Ordem de Santo Agostinho, o religioso faz a sua profissão religiosa.[62]

Após a profissão dos votos, Fernando deu continuidade aos estudos e juntamente com eles o cultivo da chamada *lectio divina*, que consistia na leitura assídua e de textos bíblicos.[63] Este elemento terá influência direta em sua obra sermonaria, elemento que trataremos ainda neste capítulo. Porém, permaneceu por apenas dois anos nesta comunidade, solicitando ao prior a sua transferência para o mosteiro agostiniano de Santa Cruz, situado na cidade de Coimbra.

Não se sabe ao certo os motivos que teriam levado o cônego a pedir sua transferência para o outro mosteiro. Segundo Souza, tal iniciativa teria se dado a partir do desejo de uma vida ainda mais reclusa e disciplinada, visto que Lisboa, nesta época, era um centro urbano movimentado, o que de certa forma influenciava a dinâmica dos cônegos de São Vicente.[64]

Em Santa Cruz de Coimbra, Fernando dá continuidade à sua formação teológica, onde, como aponta o frade o frade Patrício Grandon, dava-se ênfase à leitura dos santos padres, especialmente Agostinho, Jerônimo e Bernardo de Claraval.[65] Ainda de acordo com Grandon, no mosteiro de Santa Cruz havia o predomínio da corrente teológica aristotélica, baseada na especulação e dialética argumentativa.[66] Antonio Rigon destaca que a formação de Antônio estava inserida na tradição da espiritualidade bíblico-monástica e de uma teologia baseada em comentários de textos bíblicos. O ensino

[61] SOUZA, José Antônio C. R. Op cit., p. 97.
[62] CAEIRO, Francisco da Gama. Ibidem.,p. 17-22.
[63] Ibidem., p. 25.
[64] SOUZA, José Antonio de C. R. Op cit., p. 102.
[65] GRANDON, Patrício. Santo Antonio nas Fontes Franciscanas e sua inserção no pauperismo evangélico-minorítico das origens. In: FILHO, Joaquim Mamede (Ed). *Antônio, homem evangélico na América Latina*. Santo André: O Mensageiro de Santo Antônio, 1996.p. 34-35.
[66] Idem., 34-35.

teológico fornecido aos religiosos no mosteiro de Santa Cruz em Coimbra estava imbuído do modelo universitário parisiense, que tinha por característica o intenso uso da Sagrada Escritura.[67] Por volta do ano de 1215, o jovem teria sido ordenado presbítero.

Segundo Saul Antônio Gomes, a fundação das primeiras fraternidades franciscanas em Portugal ocorre no momento em que cinco frades menores são martirizados pelos mouros no Marrocos. A chegada dos minoritas em Coimbra se deu a partir da doação de um antigo hospital de acolhimento de peregrinos dedicado a Santo Antão em Olivais, pela rainha Urraca.[68] A tradição do século XVI narrada nas crônicas de Frei Marcos de Lisboa informa que no ano anterior, em um capítulo geral dos frades menores, seis religiosos, Vital, Bernardo, Pedro, Adjunto, Otto e Acúrsio, teriam sido enviados ao Marrocos, a fim de pregarem a fé católica aos sarracenos. O primeiro deles, Frei Vital, que havia sido designado como o guardião da missão, adoeceu em Aragão, e os outros cinco seguiram viagem. No caminho foram recebidos em Coimbra pela rainha Urraca, esposa de Afonso II.[69] Os frades se dirigiram então para Sevilha, onde teriam pregado publicamente aos muçulmanos, declarando a falsidade da fé islâmica e aconselhando o emir a batizar-se. Este então os expulsou, enviando-os ao Marrocos. Em Marraquexe, os frades teriam se hospedado na casa do português Dom Pedro, que era irmão do rei Afonso II. Novamente pregaram diante dos mouros e, após serem expulsos pelo califa, os minoritas teriam retornado ao Marrocos, onde novamente pregaram publicamente. Após serem despidos e surrados pela população local, foram decapitados.[70] A monarquia portuguesa logo fomentou a devoção aos mártires minoritas. O Infante D. Pedro suplicou aos mouros que lhe entregassem os restos mortais dos religiosos mortos no Marrocos e os enviassem a Portugal

De acordo com as primeiras hagiografias que narram a vida de Antônio, como a própria *Legenda Assídua*[71] e a *Vida Segunda de Frei Juliano de Espira*, [72] Fernando já

[67] RIGON, Antonio. S. Antonio e la cultura universitaria nell' ordine francescano delle origini. In: *Fracescanesimo e cultura universitaria*. ATTI DEL XVI CONVEGNO INTERNAZIONALE. Atas... Assis: 1988. Perugia: Centro di studi francescani, 1990.p. 67-92, 78-90.
[68] Cf. GOMES, Saul António. *Ordens mendicantes na Coimbra Medieval*: notas e documentos. *Lusitania Sacra*. Lisboa, s.2, n.10. p.149-214, 1998.
[69] LISBOA, Marcos de. Op cit., p. 147-149. Sobre a questão do martírio na Ordem dos Frades Menores, exploraremos de forma aprofundada no quarto capítulo.
[70] Cf. PACHECO, Milton Pedro Dias. Os protomártires do Marrocos da Ordem de São Francisco. *Revista lusófona de ciências das religiões*. Campo Grande, n. 15. p. 85-108, 2009.
[71] VITA PRIMA DI S. ANTONIO, o "Assidua" (c. 1232). Pádua: Edizioni Messagero, 1981. Cap. IV, 3. p. 38. (Doravante Assídua).
[72] JULIANO DE ESPIRA. Vita Sancti Antonii Confessoris sive Legenda Anonyma vel Juliana, "Vida Segunda". In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996.

teria tido contato com os religiosos pelo fato dos mesmos se dirigirem ao mosteiro para pedir esmolas, como era previsto na regra franciscana. O testemunho dos penitentes martirizados e o desejo de uma atividade pastoral missionária teriam então levado Fernando a mudar de ordem religiosa, solicitando ao seu prior a dispensa para ingressar nos frades menores.

Recebendo o aval de seu superior, Fernando fez o noviciado no convento de Santo Antão em Coimbra, onde vestiu enfim o hábito franciscano, mudando seu nome para Antônio. Com relação à mudança de nome, existem algumas possibilidades: a primeira fornecida pela primeira hagiografia, a *Legenda Assídua*; é de que a mudança de nome seria uma forma de afastar-se dos parentes que pudessem desviá-lo do caminho da virtude e que o nome escolhido queria dizer *"alte tonans dicitur"* (alta voz trovejante), o que de certa forma é um elemento retórico, vinculado à prédica do santo.[73] Embora não se saiba o motivo que teria levado a tal mudança, sabemos esta prática é recorrente na tradição cristã desde os evangelhos, como quando Simão passa a ser chamado de Pedro por Jesus, ou quando Saulo muda seu nome para Paulo. Além disso, os próprios papas ao serem eleitos mudam seus nomes.

Quanto à vida de Antônio como frade menor, tanto a *Legenda Assídua*[74] quanto a *Vida Segunda de Juliano de Espira*[75] concordam entre si ao dizerem que logo após o noviciado o santo teria tentado se lançar ao trabalho missionário entre os mouros, porém a sua busca foi frustrada diante de uma doença no percurso da viagem ao Oriente. Ao tentar retornar para a Península Ibérica, sua embarcação rumou para a Península Itálica, chegando à região da Sicília.[76] Após este episódio Antônio participa do capítulo geral de 1221, no qual é transferido para um eremitério em Romagna, no Norte da Itália.

Foi nesta região que segundo as legendas se deu o início a sua ação pastoral. Primeiramente em uma ordenação em Rimini, onde pregou pela primeira vez,[77] a partir de então o frade foi enviado a missões de pregação, sendo também designado para funções de governo. Uma passagem de sua vida que consta na *Vida Segunda de Juliano de Espira*, mas que é omitida pela *Assídua,* é uma suposta missão no Sul da França,

---

Disponível em: http://santo-antonio.webnode.pt/fontes-antonianas/, acesso em 29 de janeiro de 2014. Cap. II, 1. p. 125 (Doravante Vida Segunda).

[73] *Assídua*, Cap. 3, 13. p. 39

[74] *Assídua*, Cap V, 1-5.p. 39-40

[75] *Vida Segunda*, Cap. II, 7-10.p. 125-126.

[76] A questão da missão franciscana entre os sarracenos e o desejo do martírio será discutida a partir das hagiografias delimitadas neste trabalho. Tal análise se dará no quarto capítulo da presente dissertação.

[77] Episódio permeado por algumas questões, que serão exploradas no quarto capítulo.

onde teria pregado para hereges da região.[78] Esta informação pode ser sustentada pelo fato de por volta dos anos 30 do século XIII o papa Gregório IX ter enviado missões de pregação formadas principalmente por religiosos mendicantes em regiões com grande incidência de heresia, como o Norte da Itália e no Sul da França, a fim de estabelecer controle político e religioso nestas áreas, e o frade, como aponta Antonio Rigon, foi um dos líderes desta campanha.[79]

Quanto a funções de governo, Antônio as teria desempenhado na região da Lombardia, no Norte da Itália, como ministro provincial.[80] Um fator mencionado pela *Vida Segunda de Espira* seria o seu cargo de reitor na cátedra de teologia em Bolonha,[81] elemento também omitido pela *Legenda Assídua*, bem como o fato do mesmo ter desempenhado a função de ministro, sendo dispensado do cargo somente no capítulo geral de 1230.[82] A partir de então, o religioso tem a licença para dedicar-se a pregação. Tal atividade se dá, sobretudo, na cidade de Pádua e na região da Lombardia, durante a quaresma de 1230.

Além de sua fama como orador e suas funções como ministro, o religioso também deixou uma expressiva obra sermonaria, contendo textos para a quaresma, tempo pascal e também para o ciclo do Natal. De acordo com José Antônio de Souza, estes sermões não eram proferidos ao povo durante celebrações litúrgicas. O minorita, provavelmente, pregava em vernáculo, geralmente no português ou italiano de sua época, já o idioma destes textos era o latim. Os sermões serviam na verdade como manuais de *Ars Preadicandi*, para estudo dos pregadores, principalmente no âmbito da Ordem dos Frades Menores. Tais escritos, portanto, não eram registros escritos das prédicas que foram proferidas.[83]

Ainda segundo Souza, existem hipóteses a respeito do momento em que estes sermões foram redigidos. A primeira delas é a de que o religioso os tivesse começado a escrever em Santa Cruz em Coimbra, uma vez que após o seu ingresso na Ordem dos Frades Menores, Antônio não dispusesse de tempo para a elaboração de tais escritos em sua função de ministro. Entretanto, esta hipótese não pôde ser sustentada pelo fato do frade em seu prólogo afirmar ter escrito tais sermões a partir do pedido dos irmãos.

[78] *Vida Segunda* Cap. XIV, 2.p. 24.
[79] RIGON, Antonio. Op cit., p. 181-182.
[80] Ibidem., p. 185-186.
[81] *Benignitas*. Cap. XI, 2.p.21
[82] *Vida Segunda*, Cap. VI, 1-7. p. 131-132
[83] SOUZA, José Antonio de. Op cit., p. 32-33.

A hipótese mais plausível para Souza seria a de que os sermões foram escritos em duas etapas. A primeira no eremitério de Monte Paolo, no Norte da Itália, onde permaneceu durante 15 meses e, de certa forma, dispunha de tempo, visto que, como sacerdote, suas funções na comunidade consistiam em presidir a missa aos outros frades e alguns trabalhos manuais, podendo dedicar maior tempo ao estudo e posteriormente entre os anos de 1226 a 1227.[84]

Outra questão destacada por Souza é como Antônio, ao ingressar no movimento franciscano, conseguiu redigir tais sermões sem dispor de livros, visto que, inicialmente, os conventos minoritas não possuíam bibliotecas e o estudo acadêmico era uma questão amplamente discutida entre os menores? Isto comprova, segundo Souza, que o santo possuía uma boa memória e que foi capaz de guardar várias passagens bíblicas citadas nos sermões uma vez que, antes de ingressar entre os minoritas, o religioso consultou textos bíblicos e outras obras enquanto estudou na escola junto a Sé de Lisboa e nos mosteiros de São Vicente e de Santa Cruz.[85] Porém, acreditamos que embora os frades não dispusessem de livros naquele momento, é provável que em tais comunidades houvesse ao menos textos dos evangelhos e de alguns livros do Antigo Testamento, pois observamos uma quantidade considerável de citações de textos bíblicos no sermão que utilizamos nesta dissertação. Além disso, poderia ter consultado obras em outras bibliotecas da região, como as mantidas pelos monges e pelo clero da catedral.

Outra característica destacada por Souza é o fato de que em grande parte dos sermões as passagens do Antigo Testamento aparecem em maior número. Para o filósofo, este fator se deve a uma tentativa do frade em refutar a doutrina cátara baseada no dualismo, que tinha seu fundamento no Antigo Testamento, no qual Deus teria uma natureza má, diferente do Novo Testamento, em que se apresenta como bom.[86]

No intuito de melhor compreender o pensamento de Antônio, para esta pesquisa utilizamos o sermão do Primeiro Domingo da Quaresma. Optamos em delimitar nossa exposição neste texto pelo fato do mesmo estar estreitamente relacionado a alguns relatos hagiográficos que analisamos na dissertação.[87] Para ilustrar nossas considerações

[84] Ibidem., p. 35-39.
[85] Ibidem., p. 40
[86] SOUZA, José Antonio de. Ibidem., p.
[87] Apesar de constar nas hagiografias antonianas do século XIII e XIV que o chamado Doutor Evangélico teria redigido sermões, tal informação foi por muito tempo ignorada e somente por volta de 1889, a partir do manuscrito 270 da *Legenda Rigalina*, uma hagiografia do século XIV, encontrado na Biblioteca de Bordéux, em que se repete o fato de que Antonio teria elaborado sermões, é que tiveram início os

sobre o pensamento de Antônio, apresentaremos fragmentos deste sermão, porém, não temos por objetivo operar uma interpretação profunda e minuciosa deste escrito, visto que nossa pesquisa objetiva fazer uma análise da santidade no âmbito do movimento franciscano a partir de fontes hagiográficas.

Antônio faz exortações aos fiéis leigos, religiosos ou clérigos, a partir do capítulo quatro do evangelho de Mateus, no qual é narrado que Cristo, logo após o seu batismo, teria se dirigido ao deserto, onde foi tentado pelo diabo. Tendo este como o texto principal de sua exposição, o religioso se utiliza de outras passagens bíblicas, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, a fim de fomentar em seus ouvintes sejam eles leigos, religiosos ou sacerdotes práticas penitenciais. Neste sermão, contudo, o religioso procura dar maior ênfase ao sacramento da confissão individual, utilizando-se de diversos elementos retóricos, no intuito de reiterar a necessidade de confessar-se com o sacerdote.

No exórdio, Antônio faz uma reflexão acerca do deserto, entendendo-o não como um espaço físico apenas, mas o local onde há o combate constante contra e tentação e o pecado, entre o espírito e a carne. Para o santo, no deserto Jesus foi tentado a cometer três pecados capitais: a gula, quando o Diabo lhe oferece pão; a vanglória, quando o mesmo tenta persuadi-lo a provar que era filho de Deus, e a avareza, quando Lúcifer lhe oferece os reinos da Terra.[88]

---

esforços para reunir tais materiais. Henrique Pinto Rema, em sua introdução dos sermões do Santo, afirma que foram encontrados trinta códices, contendo fragmentos desta obra, localizados em Portugal, Itália, França, Prússia e também no Vaticano em bibliotecas como a do Seminário Episcopal de Pádua, a Biblioteca Apostólica Vaticana, o Códice do Real Tesouro, a Biblioteca Municipal de Tolouse, a Biblioteca Nacional de Konisberg, além do manuscrito 537 da Biblioteca Municipal de Assis e o manuscrito 477 da Biblioteca Antoniana de Pádua. Com a imprensa, a primeira edição dos sermões que se tem notícia se deu em Paris por Jose Badio Ascensio, em 1528. Já em 1641 o Procurador Geral dos Frades Menores da França providencia uma edição das *Operas* de São Francisco e Santo Antonio. A edição utilizada nesta dissertação é proveniente de mais de mil cópias dos três volumes das *Obras Completas* de Antonio de Lisboa enviadas em dezembro de 1970 da Tipografia Editorial Franciscana de Braga para serem restauradas pela *Editorial Restauração de Lisboa*, trabalho que levou cerca de seis anos até a publicação de uma edição crítica dos sermões antonianos em língua portuguesa. A presente edição crítica bilíngue é datada de 1987 e foi elaborada a partir da iniciativa do Professor Jorge Borges de Macedo da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, a fim de que os sermões integrassem a coleção *Tesouros da Literatura e da História*. A elaboração se deu a partir do confronto do texto latino e da edição crítica de 1979, o que levou a adição de diversas notas e emendas que foram inseridas ao longo do trabalho e discutidas no *Colóquio Antoniano* realizado em 1981 em Lisboa. Cf: REMA, Henrique Pinto. Introdução. In: _____. *Santo Antonio de Lisboa Obras Completas:* sermões dominicais e festivos. Porto: Lelio & Irmãos editores, 1987. p. 16-84.

[88] Mateus 4, 1-8. Segue o trecho bíblico: "Então Jesus foi levado pelo Espírito ao deserto para ser tentado pelo diabo. Por quarenta dias e quarenta noites esteve jejuando. Depois teve fome. Então, aproximando-se o tentador, disse-lhe: "Se és o filho de Deus, manda que estas pedras se transformem em pão. (...) Então o diabo o levou a Cidade Santa e o colocou sobre o pináculo do Templo e disse-lhe: "Se és o Filho de Deus,

Em sua primeira exortação, como é informado no título do texto, Antônio dirige-se tanto aos claustrais, isto é, os religiosos, e também aos penitentes, o que dá a entender que sua exposição engloba também os leigos. Primeiramente o frade cita o livro do Apocalipse de São João, onde se lê que a mulher após dar a luz a um menino, fora perseguida pela serpente, porém a mesma mulher recebe de Deus asas de águia para voar e refugiar-se no deserto.[89] A partir da citação bíblica o frade compara a ave aos penitentes, encaminhando sua exposição para realçar a necessidade da confissão:

> A águia assim chamada pela agudeza da vista ou do bico significa o varão justo. De fato, a águia é de vista agudíssima e quando o bico, por causa de demasiada velhice, começa a engrossar, aguça-o contra uma pedra e desta forma rejuvenesce. Assim o homem justo com a agudeza da contemplação fita o esplendor do verdadeiro sol, e se alguma vez o bico, isto é, o afeto do entendimento começa a engrossar com qualquer pecado, de modo a não poder apanhar o acostumando alimento da doçura interior, imediatamente o aguça na pedra da confissão (...)[90]

O frade neste fragmento procura demonstrar que a confissão penitencial é benéfica para a própria vida cristã e a busca da perfeição. De acordo com o trecho, o pecado cometido dificulta a alimentação espiritual. Embora o minorita não fale diretamente a respeito, acreditamos que usar o termo alimento ou alimentar-se significa uma alusão à própria comunhão eucarística, uma vez que a confissão individual no tempo da quaresma era indispensável para se comungar na ocasião da Páscoa.

Com relação à águia, Jefferson Eduardo dos Santos Machado, ao estabelecer uma análise comparativa entre os sermões de Antônio e os Bestiários Medievais, aponta que nos bestiários a águia era associada ao rejuvenescimento e renascimento. O pássaro

---

atira-te para baixo, porque está escrito: Ele dará ordem a seus anjos a teu respeito, e eles se tomarão pelas mãos, para que não tropeces em nenhuma pedra. (...) Tornou o diabo a levá-lo agora para um monte um muito alto. E mostrou-lhe todos os reinos do mundo como o seu esplendor e disse-lhe: "Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares (...)"

[89] Apocalipse 12, 13-15. Segue o texto bíblico: "Ao ver que fora expulso para a terra, o Dragão pôs-se a perseguir a Mulher que dera à luz o filho varão. Ela, porém, recebeu as duas asas da grande águia para voar para o deserto, para o lugar em que, longe da Serpente, é alimentada por um tempo, tempos e metade de um tempo".

[90] ANTONIO DE LISBOA. Sermão do Primeiro Domingo da Quaresma. In: REMA, Henrique Pinto (Ed). *Santo Antônio:* Obras Completas. Porto: Lello & Irmão, 1987.p. 87-88. Segue o texto latino: "*Aquila, ab acumine visus vel rostri sic dicta, virum iustum signicat; aquila enim acustissimi est visus, et quando rostrum prae nímia senectute grossescit, ad petram acuit, et ita reiuvenescit. Sic vir iustus contemplationis acumine ver isolis splendorem intuetur, et si aliquando eius rostrum, idest mentis affectus, aliquo peccato grossescit, ne solitum cibum internae dulcedinis capere possit, statim ad petram cofessionis acuit".*

quando debilitado saciava-se em fontes de água e depois voava para o sol, onde suas penas eram incendiadas mergulhando novamente na água, de onde obtinha vigor. A ave era associada não apenas ao próprio Cristo, mas também aos cristãos que, debilitados pelo pecado, ganhava vida nova através da penitência. A alegoria do bico também é exposta nos bestiários e aparece de forma clara no sermão; a pedra onde a águia endireita o seu bico é o próprio Cristo e o religioso ou o fiel deveria golpear o seu rosto contra tal rocha, objetivando expiar suas faltas.[91]

Com relação aos claustrais, especificamente, uma das razões para que Antônio proferisse exortações aos monges em seus sermões se deve, segundo Caeiro, a sua experiência como cônego em São Vicente e em Coimbra. A monarquia lusitana havia cumulado o mosteiro de riquezas, além das doações de outros nobres com terras e outros bens que passaram a ser propriedade do mosteiro. Por isso, em outros sermões dirigidos diretamente ao monacato, o Frade denuncia a gula, a luxúria e avareza.[92] No caso deste sermão em específico, os três pecados capitais destacados do conjunto dos sete são expostos de forma clara no exórdio, contudo a exortação é dirigida a todas as três categorias de fiéis já destacadas: os religiosos, os clérigos seculares e os leigos.

Antônio dá então continuidade a seu sermão, dirigindo-se aos sacerdotes:

> Portanto o penitente por tal espírito de arrependimento é conduzido ao deserto da confissão. E diz-se bem deserto por três razões. Nota que se chama deserto à terra inabitável abundante de animais, horrível pelo medo. De fato, tal era, à letra, o deserto onde, onde esteve Jesus Cristo quarenta dias e quarenta noites. Assim a confissão deve ser inabitável, porque privada, secreta, escondida do conhecimento de todo o homem e só confiada, sob inviolável sigilo, ao tesouro da memória do confessor, e oculta a toda espécie de consciência humana, de tal modo que se todos os homens existissem no mundo soubessem o pecado do pecador que se confessou a ti, mesmo assim deves escondê-lo e fechá-lo à chave do perpétuo silêncio. Verdadeiramente são filhos do diabo, reprovados pelo Deus vivo e verdadeiro, expulsos pela Igreja triunfante, excomungados pela militante, depostos do ofício e benefício e expostos à infâmia pública aqueles que revelam ou manifestam a confissão, não digo com palavra, que é pior do que too o homicídio, mas por um sinal ou por qualquer outro modo oculto ou manifesto por risota ou com aplauso. Digo francamente: Todo aquele que descobrir a confissão a outrem peca mais gravemente que o

[91] MACHADO, Jefferson Eduardo dos Santos. *Antônio de Lisboa/Pádua o martelo da Igreja Romana:* A busca da hegemonia e da reforma de costumes da Igreja Romana através da pregação dos Frades Menores no Século XIII. (Dissertação). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2007, 139f. p. 103- 105.
[92] CAEIRO, Francisco da Gama. Op cit., p. 98-99.

> traidor Judas, que vendeu aos judeus o Filho de Deus Jesus Cristo. Confesso-me a um homem, não como a um homem, mas como a Deus. E o Senhor diz em Isaías: *O meu segredo é para mim.* E o homem, nascido do lodo, não selará o segredo sacramental no escrínio do seu coração? [93]

Neste trecho o Sermão se dirige aos sacerdotes de forma incisiva, fazendo recomendações precisas acerca da administração do sacramento confissão, lembrando-os de que as faltas, uma vez ditas, devem permanecer em segredo. Observamos neste trecho certa tensão com relação à administração do sacramento pelos presbíteros. Como mencionamos no capítulo anterior, ao clero secular em muitos casos faltava formação tanto para pregação quanto para a confissão, sendo a função na maioria das vezes confiada aos religiosos mendicantes. O sermão de Antônio reproduz um modelo de clérigo para a Igreja Romana que deveria saber desempenhar estas duas funções.

De acordo com Souza, o santo ressaltava em seus sermões que em primeiro lugar, os sacerdotes deveriam santificar-se a partir da missa e da comunhão eucarística. Em seguida era dever dos mesmos pastores a pregação da palavra e, por último, deveriam ser como médicos sábios e devotos, que soubessem aplicar nas almas enfermas os medicamentos corretos para assim curá-las da doença do pecado. O sacramento da confissão deveria ser também o momento em que os pastores precisavam instruir suas ovelhas a respeito da verdadeira doutrina e de como proceder para com o próximo.[94]

No trecho *"Todo aquele que descobrir a confissão a outrem peca mais gravemente que o traidor Judas, que vendeu aos judeus o Filho de Deus Jesus Cristo. Confesso-me a um homem, não como a um homem, mas como a Deus."* Observamos o tom incisivo usado pelo frade em relação à confissão, bem como a importância dada a

[93] ANTONIO DE LISBOA. Op cit., p. 91-92. Segue o texto latino: "*A tali ergo spiritus contritionis ducitur poenitens in desertum confessionis, quae bene dicitur desertum propter tria. Nota quod desertum dicitur illa terra quae est inhabitabilis, abundans bestiis, timore horribilis. Tale enim ad litteram erat desertum, in quo fuit Iesus Christus quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Sic confessio debet esse inhabitabilis, quia privata, secreta, ab omni hominis notitia abscondita et solis confessoris memoriae thesauro sub sigillo inviolabili resposita et omni humanae conscientiae occulta: in tantum ut si omnes homines, qui sunt in mundo, scirent peccatum peccatoris tibi confitentis, tu nihilominus debes abscondere claudere. Veri illi filii diabili, a Deo vivo et vero reprobati, ab Ecclesia triumphante expulso, a militante excommunicati, ab officio at beneficio dependendi et infamie publicae exponendi, qui confessionem non dico verbo, quod vel alio quocumque modo occulto vel manifestant. Audacter dico: quicumque confessionem discooperuit gravis peccat Iuda proditore, qui Dei Filium, Iesum Christum, Iudaeis vendidit. Confiteor homini, non tamquam homino, sed tamquam. Et Dominus dicit in Isaia: Secretum meum mihi, secretum meum mihi. Et homo, natus de humo, confessionis secretum in cordis sui secretarium non sigillabit"?*

[94] SOUZA, José Antonio de. Op cit., p. 295.

mesma. Comparar inicialmente aquele que revela o pecado do penitente a Judas o apóstolo, que na tradição cristã traiu a Cristo, além de afirmar que o fiel não se confessa com um simples homem, mas com o próprio Deus, não somente dá sacralidade a esta prática como também fomenta um sentimento de temor, tornando-a algo inviolável e que deve ser preservada principalmente pelos padres.

Depois de se voltar aos clérigos, Antônio se dirige novamente aos penitentes, sem especificar se estes eram leigos ou regulares. O frade dá instruções precisas e recomendações de como confessar-se:

> Nota que assim como na cítara se estendem as cordas, assim na confissão se devem expor as circunstancias dos pecados, a saber: quem, o quê, onde, por quem, quantas vezes, porque, de que modo, quando. Distingue tudo isto e procura saber discreta e diligentemente, tanto no sexo feminino como no masculino.[95]

No fragmento acima o santo destaca que aquele que expõe suas faltas deve fazê-las de maneira detalhada para que nada fique alheio ao conhecimento do confessor, isto é do sacerdote. Em seguida continua:

> Canta bem, acusando-te a ti mesmo, e não o diabo, nem o destino nem a qualquer outrem. Por outras palavras, canta bem confessando todos os pecados a um sacerdote, não dividindo por vários. Talvez me peças conselho em tal caso, porque dizes: Fiz a um sacerdote a confissão geral de todos os meus pecados, mas depois recaí num mortal; será necessário confessar de novo todos os pecados confessados? Dou-te um são e salutar conselho e muito necessário à tua alma: Sempre que te aproximes de novo confessor, confessa-te de tal modo como se nunca te tivesse confessado; se porém, pretendes aproximar-te daquele de quem é conhecida a tua consciência e ao qual te confessaste de tudo em confissão geral, não estarás obrigado a confessar-lhe senão os pecados cometidos depois da confissão geral e os pecados esquecidos.[96]

[95] ANTONIO DE LISBOA. Op cit., p. 101. Segue o texto latino: "*Nota quod, sicut in cithara extenduntur chordae, sic in confessoione debent extendi peccatorum circumstantiae, quae sunt: Quis, quid, ubi, per quos, quoties, cur, quomodo, quando. Omnia ista distingue, et tam in feminino quam in masculino sexu discrete et diligenter perquire".*

[96] ANTONIO DE LISBOA. Ibidem., p. 104. Segue o texto latino: "*Bene cane, te ipsum non diabolum, non fatum vel aliquem alium accusando. Vel, bene cane, omnia tua peccata uni sacerdoti confiatendo, non per plures dividendo. Forte quaeris a me, ut tibi consulam in tali casu; dicis enim: Omnium peccatorum meorum generalem confessionem feci uni sacerdoti, sed postea relapsus sum in mortale; oportebitne me omnia confessa iterum confiteri? Do tibi sanum et salubre consilium et animae tuae valde necessarium. Quotiescumque acedis ad novum confessorem, ita confitearis, ac si numquam fuisses*

O trecho acima é bem preciso no que diz respeito a esta prática, estabelecendo quando e a quem os pecados devem ser confessados. Muito mais que o cunho exortativo, nestes fragmentos do sermão do Primeiro Domingo da Quaresma de Antônio transparece também um tom normativo, com regras precisas de como confessar-se. Além disso, o sermão reflete também a pretensão de estabelecer o controle das práticas sociais. Obviamente, embora os sacerdotes não devessem revelar os supostos pecados dos fiéis publicamente, os tipos de faltas cometidas pelos mesmos chegavam ao seu conhecimento o que lhes permitia serem mais incisivos em suas pregações.

O sermão antoniano revela a estreita relação entre pregação e confissão, tal como foi explorado pelo capítulo anterior. O pensamento do frade lisboeta, portanto, diferente do de Francisco, aproxima-se muito mais de uma formação clerical e erudita.

Tomando as *Admoestações* e o *Testamento* do Santo de Assis, observamos uma linguagem simples de caráter muito mais devocional; o sermão, por seu turno, revela o pensamento clerical de Antônio, além de sua erudição.

André Miatello salienta que a pregação de cunho simples que Francisco e os frades inicialmente proferiam era na verdade aquela que não estabelecia relações profundas com temas bíblicos, tal qual a pregação erudita. Era uma exposição desprovida de quaisquer sutilezas ou recursos retóricos, de cunho muito mais exortativo do que catequético.[97] O que vemos no sermão redigido por Antônio é o inverso. Embora provavelmente ele não os tenha proferido, percebe-se a complexidade do discurso e o domínio de textos bíblicos sendo utilizados para fundamentar uma exposição doutrinal. Neste sentido, apresentamos as seguintes conclusões sobre o pensamento antoniano:

- O sermão antoniano reflete um discurso moralista adotado pela Igreja Romana na Idade Média Central, que buscava garantir o controle das práticas sociais através dos sacramentos, como exploramos nos cânones lateranenses;

- o frade, diferente de Francisco, que pregava muito mais a penitência como uma prática de mortificação e renúncia da vontade própria, neste sermão em específico fala

---

confessus; si vero ad illum cui nota est conscientia tua et cui generali confessione omnia fuisti confessus vis accedere, eidem non teneris confiteri nisi peccata quae post generalem confessionem commisisti, vel etiam oblita".

[97] MIATELLO, André Luis Pereira. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas:* retórica cívica e hagiografia. Belo Horizonte: Fino Traço 2013. p. 104.

de uma prática penitencial sistematizada e regulamentada que se dá na confissão individual;

- o pensamento antoniano aproxima-se muito mais da dinâmica clerical do que laica, bem diferente da inspiração inicial do movimento franciscano. Obviamente este fator se deve a absorção pelo santo do pensamento presente nos mosteiros portugueses voltada para o sacerdócio, bem como o ensino teológico.

Tendo analisado de forma breve o sermão do Primeiro Domingo da Quaresma, temos uma visão, ainda que superficial, da obra sermonaria antoniana. Porém, ao constatarmos que estes textos compunham um manual de *Ars Preadicandi* destinado aos frades, elaborados a partir de uma solicitação do governo da ordem, podemos concluir que Antônio procurava atender as exigências da Igreja Romana em seus objetivos de reforma do clero e da sociedade cristã como um todo. Era necessário que também os frades menores se adequassem a tais exigências em suas pregações e reproduzissem tais discursos.

A pregação inicial dos minoritas, caracterizada pela simplicidade, sobretudo após a década de 20 do século XIII, tornou-se insuficiente para o projeto centralizador da Igreja Romana, sendo necessário que a ordem também reformulasse a sua forma de pregar. Acreditamos que o frade lisboeta foi um dos, ou se não o principal, responsável naquele período em fazer com que os frades menores estivessem preparados para tal projeto em sua atuação pastoral.

***

Ao compararmos o pensamento de Francisco com o de Antônio, apresentamos as seguintes considerações:

- O religioso português inicialmente teve uma formação atrelada ao universo monástico dos cônegos regrantes de Santo Agostinho, além do estudo teológico vinculado a corrente universitária parisiense, com ênfase na leitura e interpretação de textos bíblicos. Já Francisco que era leigo e foi educado para tornar-se um mercador, provavelmente absorveu a cultura clerical e litúrgica após a sua conversão e surgimento da Ordem dos Frades Menores. A partir de seus escritos observamos, ainda, uma inspiração proveniente de movimentos penitenciais laicos;

- tendo uma formação clerical e teológica, observa-se, nos textos de Antônio, um apelo às práticas doutrinais estabelecidas pela Igreja Romana de forma sistematizada e

catequética no intuito não apenas de exortar, mas também de instruir os leitores. Este fator não é visto nos escritos de Francisco, nos quais se busca muito mais uma exortação de cunho evangélico, voltada para o cultivo de virtudes e da pobreza;

- Os sermões apresentam recursos retóricos e hermenêuticos a partir de textos bíblicos com o objetivo de persuadir e instruir os leitores. Tais escritos, com elevada erudição, com citações de textos do Antigo Testamento, com o intuito de refutar a heresia, entram em dissonância com o modelo de pregação inicial proferido por Francisco e os primeiros frades, com o qual se buscava realizar discursos breves e simples. Além disso, estes elementos não são vistos nos escritos do *Poverello,* nos quais as citações são restritas aos textos neotestamentários.

Estas questões elencadas a partir da comparação entre os pensamentos registrados nos escritos de Francisco e de Antônio serão preponderantes para a análise comparativa das hagiografias delimitadas nesta pesquisa, pois objetivamos discutir em que medida estas legendas reproduziam ou reformulavam estas características, a fim de adequar as *vitae* ao contexto político da Ordem dos Frades Menores e a Igreja Romana.

Feita esta exposição sobre a trajetória e o pensamento dos dois santos, será necessário agora tratar do contexto da Ordem dos Frades Menores na primeira metade do século XIII, bem como as circunstâncias em que se deram suas canonizações e a elaboração das hagiografias, afim de melhor compreendermos as representações acerca da pregação franciscana nestas fontes.

CAPÍTULO III

EXPANSÃO E INSTITUCIONALIZAÇÃO DA ORDEM DOS FRADES MENORES NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XIII

O objetivo deste capítulo é situar as questões de nossa pesquisa no contexto político, cultural e religioso vivido pela Ordem dos Frades Menores nas primeiras décadas do século XIII. Optamos por delimitar o espaço cronológico deste capítulo entre os anos de 1209 e 1232, pelo fato de se tratar do momento em que a ordem religiosa em questão dá início ao seu processo de expansão por meio de missões além da região da Úmbria e da própria Península Itálica. Além disso, neste período, observa-se o início do processo de incorporação dos frades menores às estruturas da alta hierarquia eclesiástica, bem como a intervenção direta do papado e da cúria romana na organização e nos assuntos internos da fraternidade. Como nossa pesquisa concentra-se na pregação no âmbito do movimento franciscano, também daremos destaque à questão do estudo teológico e universitário cultivado na ordem no decorrer de seu processo de institucionalização. Este recorte temporal também abarca o período de morte e canonização de Francisco e Antônio.

Trataremos primeiramente das transformações no movimento franciscano; em seguida, da canonização dos dois primeiros santos minoritas, e, finalizando, do processo de redação e transmissão das primeiras *Vitae* a eles dedicadas. Para isso, faremos uma leitura crítica das crônicas escritas no âmbito da instituição e dos documentos papais dirigidos à mesma nas primeiras décadas do século XIII.

3.1. Expansão do movimento franciscano e as primeiras dissensões em torno do projeto inicial

Como já mencionado neste trabalho, no ano de 1209, Francisco e seus companheiros obtém do Papa Inocêncio III a permissão de viverem segundo a inspiração inicial do jovem penitente, bem como de proferirem pregações de cunho penitencial ao povo.

Nos dez anos que se seguiram entre a aprovação papal e as primeiras expedições dos frades além da Úmbria, houve uma progressiva expansão dos franciscanos na Península Itálica. A *Vida I* de Tomás de Celano menciona que antes da aprovação papal ocorreu uma pequena tentativa de missão em Santiago de Compostela, para onde teriam sido enviados Frei Bernardo e Frei Egídio.[1] Este episódio, entretanto, não se repete em outras legendas, já outros documentos, como crônicas, afirmam que a primeira missão dos frades além da Itália teria ocorrido, de fato, em 1219.

Os dados cronológicos fornecidos por Celso Márcio Teixeira na introdução da edição brasileira das Fontes Franciscanas informam que entre abril de 1208 a março de 1209 alguns frades teriam sido enviados a regiões como a Marca de Ancona, no Lácio e também para Florença. É neste momento que ocorre a entrada de frades de fora da Úmbria. Alguns nomes dos novos irmãos foram registrados nas fontes, como Filipe Longo e Tomás de Celano, que vestiram o hábito franciscano em 1215.[2] O próprio Francisco havia se enveredado em uma missão ao Oriente saindo de Ancona, contudo, devido a uma tormenta no mar próximo a região da Dalmácia, a embarcação em que esteve a bordo teve de retornar para terra firme.[3]

Em 1219, como aponta Frei Jordão de Jano, a partir do capítulo geral realizado em Pentecostes, dá-se a primeira tentativa missionária dos franciscanos em terras além da Península Itálica. Neste momento, religiosos foram enviados para a França, Sacro Império Romano Germânico, Hungria, Espanha, Terra Santa e outras regiões da Itália onde os frades ainda não haviam estabelecido fraternidades.[4] Esta expedição, de acordo com a mesma crônica, foi marcada por alguns percalços: primeiramente na França, os penitentes foram confundidos com cátaros e ao serem interrogados se de fato o eram, sem compreenderem o idioma local, fizeram sinal positivo, sendo então julgados como hereges pela população da região. Todavia os bispos e mestres universitários parisienses ao examinarem a regra dos religiosos e consultarem o Papa Honório constataram que eram de fato católicos.[5]

---

[1] TOMÁS DE CELANO. Primeira Vida de São Francisco. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 197-299, p. 219.
[2] TEIXEIRA, Celso Márcio. Cronologia de São Francisco e Santa Clara. In: _____. *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 84.
[3] FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. São Paulo: Cia das Letras, 2011. p. 103.
[4] JORDÃO DE JANO. Crônica. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1263-1294, p. 1264.
[5] Ibid. p. 1265.

Fato semelhante, segundo a crônica, teria ocorrido em terras germânicas, onde os religiosos teriam sido expulsos ao serem confundidos com hereges. Fato semelhante ocorreu na Hungria. Os enviados para as terras ocupadas pelos muçulmanos, como já tratamos no primeiro capítulo, foram martirizados.[6]

Considerando a narrativa cronística, concluímos que em suas primeiras missões fora da Península Itálica, os frades estavam despreparados para o que iriam se deparar. Como destaca Mariano D'Altri, diferentes dos dominicanos, cujo objetivo missionário era o de um embate direto contra os ditos hereges, os franciscanos não se colocavam como tal.[7] A postura dos religiosos era a de penitentes que objetivavam pregar o evangelho de forma simples, muito próxima dos movimentos de Vida Apostólica.

Grado Giovanni Merlo, por seu turno, aponta para um elemento de transformação na fraternidade com tais missões: o surgimento de estruturas hierárquicas. Os irmãos eram enviados em grupos e entre eles um era estabelecido como guardião, que era o responsável pelos religiosos nas expedições.[8]

Naquele ano, são instituídos os capítulos provinciais, juntamente com os gerais. Este elemento se deve ao fato dos frades terem criado comunidades conventuais em regiões além da Úmbria, surgindo a necessidade de estabelecer instâncias de governo regionais, que estavam subordinadas ao ministro geral, função que era despenhada pelo próprio Francisco. Além disso, para os religiosos que viviam em regiões distantes, duas viagens por ano a Assis era custosa e arriscada.[9]

Somado a isso, o martírio dos primeiros franciscanos significou também o aparecimento dos primeiros ícones referenciais da ordem. Ainda que os frades não tivessem sido canonizados pela Igreja, se entendemos a santidade como um fenômeno que vai além das estruturas jurídicas eclesiásticas, os primeiros santos do movimento franciscano foram os protomártires do Marrocos.[10] Diante do fato, há uma iniciativa da fraternidade, como é informado por Jordão de Jano, em providenciar uma legenda em que se narrava a trajetória missionária dos minoritas até o martírio em terras muçulmanas. Francisco, porém, ao saber que na hagiografia havia um trecho de

[6] Ibidem., p. 1266.
[7] D' ALTRI, Mariano. I francescani e l'eresia. In: Espansione del francescanesimo tra Ocidente e Oriente nel secolo XIII. CONVEGNO INTERNAZIONALE. 6., Assis, 1978. *Atas*... Assis: Societá Internazionalde di Studi Francescani, 1979. p. 241-269, p. 245.
[8] MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 2005. p.35
[9] MANSELI, Raoul. *São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 1997.p. 180.
[10] MERLO, Grado Giovanni. Op cit., p. 35.

exaltação à sua figura, exortou aos discípulos para que não se vangloriassem pelo sofrimento dos confrades, mas que cada um buscasse se vangloriar pelo próprio sofrimento.[11]

De acordo com Chiara Frugoni, o ano de 1219 representa também uma expressiva mudança nas estruturas da ordem; fala-se em cerca de 3 a 5 mil frades que participaram do capítulo geral realizado em Pentecostes, que ficou conhecido como "capítulo das esteiras". O nome se deve ao fato dos religiosos terem usado esteiras de palha e junco para dormirem próximo à capela de Santa Maria da Porciúncula. O número elevado de participantes havia tornado inviável a realização de dois capítulos por ano, logo estes passaram a ser anuais.[12]

Após a primeira expedição missionária e o martírio dos primeiros frades, Francisco faz uma nova tentativa de ir ao Oriente, com o objetivo de também pregar aos sarracenos. Instituiu alguns confrades para desempenharem a função de vigários em sua ausência, no intuito de administrarem a ordem durante a sua viagem. Esta função foi dada a Frei Mateus de Narni, que deveria permanecer em Santa Maria da Porciúncula para receber os novos candidatos que desejassem ingressar no movimento, e Frei Gregório de Nápoles, que seria uma espécie de visitador percorrer as fraternidades da Itália.[13] O santo partiu, juntamente com Pedro Cattani, para o Egito, onde teve um encontro com o sultão Malik Al Kamil.[14]

No período da ausência de Francisco observam-se as primeiras dissensões em torno da proposta inicial do fundador. Uma das discussões levantada, como é narrada por Jordão de Jano, é a questão do jejum. Os vigários juntamente com outros religiosos teriam feito um capítulo paralelo, no qual estabeleceram algumas mudanças, tornando a abstenção de alimentos mais rigorosa do que a prevista pela Regra.[15] Somado a isso,

[11] JORDÃO DE JANO. Op cit., p. 1266.
[12] FRUGONI, Chiara. Op cit., p. 107.
[13] JORDÃO DE JANO. Op cit., p. 1267.
[14] FRUGONI, Chiara. Op cit., p. 109.
[15] "E porque, segundo a primeira regra, os irmãos jejuavam na quarta e na sexta-feira e no sábado comiam carne em todo dia ferial permitido, estes vigários, com alguns irmãos mais antigos da Itália, celebraram um capítulo no qual estatuíram que os irmãos nos dias permitidos não comessem carne procurada, mas comessem somente a carne espontaneamente oferecida pelos fiéis. E, além disso, estatuíram que jejuassem na segunda-feira com os outros dois dias e que na segunda-feira e no sábado não procurassem para si laticínios, mas se abstivessem deles, a menos que fossem oferecidos por fiéis devotos." (JORDÃO DE JANO. Op cit., p. 1267-1268). Os textos latinos foram extraídos da página do Centro Franciscano: *"Et quia secundum primam regulam fratres feria quarta et VI et per licentiam beati Francisci feria secunda et sabato ieiunabant et omni carnali feria carnes comedebant, isti vicarii cum quibusdam fratribus senioribus Ytalie unum capitulum celebrarunt, in quo statuerunt, ut fratres diebus carnalibus*

Frei Filipe Longo, a quem tinha sido confiado o cuidado das damas pobres de São Damião, solicitara um privilégio junto à cúria romana, que posteriormente é condenado por Francisco no *Testamento*,[16] prevendo a excomunhão daqueles que viessem a molestar a clausura das monjas. Outro frade, Frei João de Capella, havia fundado uma ordem distinta, formada por homens e mulheres, destinada unicamente ao cuidado de leprosos.[17]

Francisco teria sido avisado dos acontecimentos por um irmão leigo que se dirigiu ao Oriente. Decidiu, então, retornar a Península Itálica, no intuito de resolver as dissensões surgidas em sua ausência. Neste período, foi preponderante a eleição de Hugolino de Óstia como cardeal protetor do grupo.

Retomando a crônica de Jordão de Jano, observamos as circunstâncias que levaram a inserção efetiva de Hugolino no âmbito da *fraternitas*: o santo provavelmente concluíra que precisava de auxílio para governar o movimento que havia crescido e cada vez mais se tornava complexo e heterogêneo. Ao que parece, o religioso tinha plena consciência de que a ordem naquele momento estava subordinada a Igreja Romana e diante disso, dirigiu-se a Cúria com o objetivo de solicitar de Honório III um de seus "papas" para que ele, Francisco, se dirigisse em caso de necessidade, pois o pontífice estava sempre envolvido em grandes preocupações.[18]

---

carnibus procuratis non uterentur, sed tantum sponte a fidelibus oblatas manducarent. Et insuper statuerunt, ut feriam secundam ieiunarent cum aliis duobus diebus, et ut feria secunda et sabato sibi lacticinia non procurarent, sed ab eis abstinerent, nisi forte a devotis fidelibus offerrentur." Disponível em: http://www.centrofranciscano.org.br/. Acesso em 23 de julho de 2014.

[16] "Mando firmemente por obediência a todos os irmãos, onde quer que estejam, que não ousem pedir à Cúria Romana qualquer tipo de carta, nem por si e nem por pessoas intermediárias, nem em favor de igreja nem em favor de outro lugar sob pretexto de pregação, nem por perseguição de seus corpos" (FRANCISCO DE ASSIS. Testamento. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). Fontes franciscanas e clarianas. Petrópolis: Vozes, 2008.p. 188-191, 190). Segue o texto latino: "*Praecipio firmiter per obedientiam fratribus universis, quod ubicumque sunt, non audeant petere aliquam litteram in curia Romana, per se neque per interpositam personam, neque pro ecclesia neque pro alio loco neque sub specie praedicationis neque pro persecutione suorum corporum;"*

[17] MANSELLI, Raoul. Op cit., p. 209.

[18] "O bem-aventurado Francisco, tendo tomado consigo Frei Elias, Frei Pedro Cattani e Frei Cesário – a quem Frei Elias como ministro provincial da Síria acolhera, como foi dito acima – e com outros irmãos, voltou para a Itália. E aí, tendo compreendido de maneira mais ampla as causas das perturbações, dirigiu-se não aos agitadores, mas ao Senhor Papa Honório. (...) Quando ele saiu, o bem-aventurado Francisco, depois de ter-lhe feito reverência disse: "Ó papa, nosso Pai, Deus te dê a paz!" E ele disse: "Deus te abençoe, filho!" E o bem-aventurado Francisco disse: "Senhor, como és grande senhor e envolvido por grandes preocupações, os pobres muitas vezes não podem ter acesso a ti nem te falar todas as vezes que têm necessidade. Deste-me muitos papas. Dá-me apenas um a quem eu possa falar, quando eu tiver necessidade, o qual em teu lugar escute e deslinde as questões de minha Ordem". Disse-lhe o papa: "Quem queres que eu te dê, filho?". E ele: "O senhor de Óstia". E ele lho concedeu. Portanto, depois o bem-aventurado Francisco relatou ao senhor de Óstia, seu papa, as causas das perturbações, revogou incontinenti as cartas de Frei Filipe; e Frei João, com os seus, foi vergonhosamente expulso da cúria".

Raoul Manselli afirma que o bispo de Óstia já tinha recebido de Honório III a missão de mediar conflitos nas cidades da Itália Centro-Setentrional e de promover a pacificação das mesmas de acordo com as diretrizes pontifícias. Na região, Hugolino procurou estabelecer uma organização financeira e militar entre as cidades que auxiliassem as missões na Terra Santa. Além disso, teria encontrado Francisco em Florença por volta da mesma época. Logo, o conhecimento prévio das questões que permeavam a região e este primeiro contato com o santo, provavelmente, influenciaram na sua indicação para tal função, visto que, para o papado, o cardeal demonstrava habilidade na arte da mediação.[19]

Podemos dizer que Francisco, provavelmente sensível às mudanças que se apresentavam, via a urgência de uma espécie de "tutor". Hugolino de Óstia, por outro lado, era sobrinho de Inocêncio III, havia sido formado em direito canônico e diplomacia, tendo atuado em missões anteriores com os cistercienses, acabou absorvendo em parte, o espírito reformador monástico.[20] No período em que o bispo esteve na função de cardeal protetor, observamos um acelerado processo de institucionalização da fraternidade.[21] O prelado também teria aconselhado Francisco a instituir o ano de noviciado para os candidatos que porventura quisessem ingressar na fraternidade, norma que foi prevista na bula *Cum Secundum Consilium* emitida por Honório III em 1220.[22] Há que se destacar também o seu papel na elaboração da Regra Bulada, como já tratamos no primeiro capítulo.

O pedido de Francisco deve ser entendido também no contexto em que a cúria romana, como fora estabelecido no cânone de número doze do IV Concílio de Latrão, buscava uma maior centralização no tocante às ordens religiosas. O mesmo concílio estabelecia a obrigatoriedade dos capítulos gerais e previa o acompanhamento de bispos

---

(JORDÃO DE JANO. Op cit., p. 1269). Segue o texto latino: *"Beatus Franciscus assumptis secum fratre Helya et fratre Petro Cathanie et fratre Cesario, quem frater Helyas minister Syrie, ut dictum est supra, receperat et aliis fratribus rediit in Ytaliam. Et ibi causis turbacionum plenius intellectis non ad turbatores, sed ad dominum papam Honorium se contulit. (...)Quo egresso beatus Franciscus facta ei reverencia dixit: "Pater papa, Deus det pacem!". At ille: "Benedicat tibi Deus, fili!" Et beatus Franciscus: "Domine, cum sis magnus [dominus] et magnis sepe prepeditus negotiis, pauperes ad te accessum habere sepe non possunt nec tibi loqui, quociens necesse habent. Multos mihi papas dedisti. Da unum, cui cum necesse habeo, loqui possim, qui vice tua causas meas et ordinis mei audiat et discuciat". — Ad quem papa: "Quem vis ut dem tibi, fili?" — Et ille: "Dominum Hostiensem". Et concessit. Cum ergo beatus Franciscus domino Hostiensi pape suo causas turbationis sue retulisset litteras fratris Philippi in continenti revocavit et frater Johannes cum suis cum verecundia a curia est repulsus."*

[19] MANSELLI, Raoul. Op cit., p. 179.

[20] BARRIO, Maximiliano et al. *Diccionario de los papas y concílios*. Barcelona: Ariel, 2005.p.215.

[21] MANSELLI, Raoul. Op cit., p. 187.

[22] Cf. IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1985.p. 56.

diocesanos nas estruturas administrativas tanto de ordens monásticas quanto de cônegos regulares.[23]

Outro momento crucial na trajetória do movimento franciscano foi o ano de 1220, quando, em outro capítulo realizado também em Pentecostes, Francisco toma a decisão de renunciar ao cargo de ministro geral. As hipóteses a respeito dos motivos que levaram o religioso a tomar esta medida são várias.

Uma delas, como elucida Chiara Frugoni, é a de que a decisão se devia ao fato do santo apresentar problemas de saúde crônicos no baço e no fígado, além de um possível glaucoma contraído em sua viagem ao Oriente. Por isso, reconhecia que não possuía mais condições físicas para continuar a conduzir a instituição.[24]

Por outro lado, Grado Giovanni Merlo propõe a possibilidade de que tal atitude se deu não apenas por complicações de seu estado de saúde, mas também em virtude dos problemas surgidos em sua ausência. Francisco reconhecia que a ordem havia lhe fugido das mãos e ao presenciar algumas mudanças, teria de tomar decisões duras e autoritárias. Por isso, já havia solicitado a figura disciplinadora externa de Hugolino para que tomasse as decisões de cunho centralizador que se tornavam necessárias naquele momento. Doravante, criava-se no movimento uma dupla hierarquia: a espiritual e referencial representada por Francisco e a jurídica e burocrática exercida pelo cardeal.[25]

Com a renúncia de Francisco, a função de ministro geral foi destinada a Pedro Cattani, que viria a falecer logo em seguida, em 1221. Com a morte do recém-eleito

[23] Cânone 12. A tradução é nossa: "Ademais, ordenamos formalmente que os bispos diocesanos, presidentes dos capítulos, que proíbam sob a pena de censura eclesiástica sem apelação possível, aos advogados, patronos, e possuidores de bens eclesiásticos, retores, cônsules, magnatas e cavaleiros e outras pessoas que causem danos aos mosteiros e as pessoas ou aos bens dos mesmos; e se estas pessoas tiverem cometido algum dano contra as citadas instituições, que deixem os bispos de obrigá-los a uma satisfação para que Deus todo poderoso seja servido em paz e na liberdade". DECRETOS DEL IV CONCILIO DE LETRAN. In: FOREVILLE, Raymunda (Ed). *Lateranense IV*. Vitória: Esset, 1972. p. 170. Segue o texto latino: "*Ad hoc districte præcipimus tam dioecesanis episcopis quam personis que præerunt capitulis celebrandis ut per censuram ecclesiasticam appellatione remota compescant advocatos patronos vicedominos rectores et consules magnates et milites seu quoslibet alios ne monasteria præsumant offendere in personis ac rebus. Et si forsitan offenderint eos ad satisfactionem compellere non omittant ut liberius et quietius omnipotenti Deo valeant famulari"*. CONCILIUM LATERANENSE IV. Roma: 2007. p.16. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/. Acesso em 16 de abril de 2014.
[24] FRUGONI, Chiara. Op cit., p. 117-118.
[25] MERLO, Grado Giovanni. Op cit., p. 38.

ministro geral, o cargo passou a ser exercido por Frei Elias de Cortona, que o desempenhará até meados de 1230.[26]

Os seis anos que se seguiram à renúncia foram marcados pelo progressivo agravo dos males de saúde de Francisco. Depois de uma suposta experiência mística no Monte Alverne em setembro de 1225, onde o religioso teria recebido a manifestação em seu corpo das cinco chagas de Cristo pregado na cruz, o *Poverello* veio a falecer na tarde do dia 3 de outubro de 1226, na cidade de Assis, sendo canonizado em 1228.

3.2. Estudo, clericalização e as relações com o papado

Nos seus primeiros anos, o movimento franciscano mostrava-se por demais aberto e sem limitação alguma com relação àqueles que desejavam ingressar na chamada *fraternitas*. Já por volta de 1209, fosse leigo, clérigo, nobre, mercador ou camponês, independente da condição social, qualquer um poderia vir a se tornar frade menor,[27] ainda mais naquele momento em que ainda não havia se estabelecido os doze meses obrigatórios de noviciado para a inserção definitiva na ordem, norma que só passaria a ser vigente após 1220.

Embora as primeiras missões tenham sido, em parte, frustradas, os religiosos, mesmo que em um primeiro momento não tivessem estabelecido fraternidades na França, em regiões germânicas e na Hungria, ao menos se fizeram conhecer nestes locais. O próprio martírio dos cinco minoritas deu ao movimento notoriedade, levando a um considerável aumento do número de religiosos, tanto leigos quanto clérigos. Dentre os novos frades que ingressaram entre 1215 e 1220 e que possuíam formação clerical podemos destacar o próprio Antônio de Lisboa.

As dificuldades enfrentadas pelos franciscanos em suas primeiras missões além-mar em 1219 sinalizaram para a necessidade de uma melhor formação dos mesmos para a pregação popular e a possibilidade de um embate frente aqueles considerados hereges. Como já pontuamos no primeiro capítulo, embora procurasse preservar a pregação de cunho simples entre os frades, o próprio Francisco despertou para a necessidade de um

[26] FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: EDUSP, 1995.p.35.
[27] MERLO, Grado Giovanni. Op cit., p. 31.

ensino elementar de teologia para os religiosos, função que inicialmente teria ficado a cargo de Antônio, como atesta a carta cuja autoria é atribuída ao santo de Assis.

Francisco em nenhum momento demonstrou em seus escritos aversão ou oposição aos frades clérigos ou àqueles que se dedicavam ao estudo. Além da carta ao frade ibérico, no *Testamento* há uma exortação para que os mesmos honrem tanto aos pregadores quanto aos teólogos: *"*E a todos os teólogos e aos que ministram as santíssimas palavras divinas devemos honrar e venerar como a quem ministra espírito e vida".[28]

Contudo, como ainda elucida Merlo, não se pode ignorar o fato de que estes religiosos, com sua formação teológica e provenientes de diferentes regiões de fora da Úmbria, tenham tornado a ordem cada vez mais heterogênea.[29] Tornava-se cada vez mais visível uma distinção dos frades letrados face aos demais, o que viria a influenciar na própria elaboração da Regra Bulada, como é visto no terceiro capítulo do documento, a respeito do jejum:

> Os clérigos rezam o ofício divino conforme o diretório da santa Igreja Romana, com exceção do saltério, por isso, poderão ter breviários. Os leigos, no entanto, digam vinte e quatro Pais-nossos pelas Matinas, cinco pelas Laudes; pela Prima, pela Terça, pela Sexta e pela Noa, em cada uma delas sete; pelas Vésperas doze e pelas Completas sete; e rezem pelos defuntos.[30]

Antônio foi um exemplo claro deste perfil de religioso que além do letramento possuía também as ordens sacras. Após o pedido feito por Francisco ao português, o primeiro centro destinado ao estudo dos minoritas foi Bolonha, onde o frade lisboeta oferecia formação teológica àqueles que desejassem obtê-la no intuito de dedicar-se à pregação. Entretanto, a atuação do frade ibérico se deu em um espaço de tempo curto,

---

[28] FRANCISCO DE ASSIS. Testamento. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2007.p. 189. Segue o fragmento em latim: *"Et omnes theologos et, qui ministrant sanctissima verba divina, debemus honorare et venerari, sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam"*.

[29] MERLO, Grado Giovanni. Op cit., p. 31.

[30] REGRA BULADA. In: TEIREIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 157-158, 159-160. Segue o texto latino: "*Clerici faciant divinum officium secundum ordinem sanctae Romanae Ecclesiae excepto psalterio, ex quo habere poterunt breviaria. Laici dicant viginti quatuor Pater noster pro matutino, pro laude quinque, pro prima, tertia, sexta, nona, pro qualibet istarum septem, pro vesperis autem duodecim, pro completorio septem;et orent pro defunctis"*.

uma vez que o mesmo foi enviado para o Sul da França, em missão nas regiões de Toulouse e Montpellier.

O incentivo a educação dos frades provinha dos setores eclesiásticos também. Bispos como William de Auvergne, arcebispo de Paris que naquele momento demonstrava apoio à ordem, aconselhavam aos frades que se dedicassem ao estudo teológico para que estivessem em condição de refutar outros grupos religiosos "imersos na escuridão".[31]

De acordo com Merlo, entre os anos de 1220 e 1223, mesmo período em que se dá a elaboração da regra, há uma reviravolta dentro da fraternidade, pois é o momento em que os franciscanos passaram a assumir tarefas pastorais tipicamente clericais. A inserção dos religiosos nestas atividades ordenadas pelo papado deve-se ao ingresso crescente de sacerdotes e clérigos, que passariam a desempenhá-las. O processo de "clericalização" iniciado nos anos 20 terá como resultado uma verdadeira "sacerdotalização" da ordem nos anos 40 do século XIII. A exigência de estudos bíblicos e teológicos em vista da pregação levou os franciscanos a criarem laços no meio universitário.[32]

Segundo Merlo, os próprios mestres universitários e estudantes de teologia passaram a ver nos mendicantes uma oportunidade de entrega mais radical à vivência do ideal cristão. Um caso citado pelo autor é o de Haymon de Faversham, que futuramente seria eleito ministro geral. O religioso de origem inglesa foi sacerdote e também pregador, além de ter sido mestre na universidade de Paris. Em 1224 aproximadamente, ele que ainda não havia conhecido Francisco, torna-se frade menor através dos franciscanos que residiam em Paris.[33]

Mesmo que nos primeiros anos o estudo teológico não fosse para Francisco um problema e que houvesse a necessidade de que os frades tivessem instrução, após a sua morte este elemento despertará divisões dentro da instituição. Os frades menores, em finais dos anos 30 do século XIII, passaram a ter cátedras de teologia em Paris, Oxford e Bolonha o que, de certo modo, acabava por afastar cada vez mais o movimento de sua lógica inicial, pautada em uma pregação simples e de cunho penitencial.

Como já foi discutido, nas atas do IV Concílio do Latrão, na constituição *Omnis utriusque sexus* previa-se a obrigatoriedade da confissão por ocasião da quaresma, além do estabelecimento de uma ligação desta prática com a pregação. Uma vez que os fiéis só

[31] ROBSON, Michael. *The franciscan in the Middle Ages*. New York: The Boydell Press, 2006. p. 58-59.
[32] MERLO, Grado Giovanni. Op cit., p. 81.
[33] Ibid., p. 82.

poderiam confessar-se aos sacerdotes, o ofício da pregação ficará cada vez mais restrito aos mesmos.[34]

Como já sinalizamos também no primeiro capítulo, a dedicação dos frades aos estudos se dará em virtude da sua atuação cada vez maior em missões de interesse pontifício, como o combate a heresia, as cruzadas e também o domínio político do espaço urbano no Centro e Norte da Itália. Logo, a formação teológica não será apenas uma iniciativa interna, mas uma exigência da própria Igreja Romana. O início efetivo da atuação dos mendicantes em tais campanhas se dará no pontificado de Gregório IX.

A "clericalização" da instituição se apresentará de forma mais expressiva, sobretudo após o capítulo geral de 1230, onde o então ministro geral Elias de Cortona é exonerado de seu cargo. Como já mencionamos, Elias assume o governo geral quando Francisco ainda vivia, entretanto o período em que esteve na função é cercado por discussões a respeito de sua forma de governar, sendo acusado como um ministro despótico e de má índole pela tradição. Esta visão a respeito de Elias pode ser vista na Crônica de Frei Salimbene de Adam de Parma, na qual o autor faz uma lista dos supostos erros do ministro geral. Na fonte, contudo, uma das críticas que aparece com maior recorrência contra Elias seria a de que ele demonstrava certa inclinação em beneficiar os irmãos leigos, os quais Salimbene classifica como inúteis. Segundo a crônica, um dos erros de Elias foi o de ter recebido leigos em conventos como o de Senna e Pisa, onde o autor da crônica teria morado.[35]

Em outro trecho da mesma crônica, Salimbene classifica como um erro de Elias o fato de ter promovido homens "indignos", isto é, frades leigos a cargos dentro da ordem.[36] Salimbene era sacerdote e também pregador.[37] Não será nosso objetivo aqui fazer uma análise acerca da figura de Elias ou emitir juízos a respeito de seu governo, todavia, o que se constata na crônica é uma tensão entre clérigos e leigos. Além disso, é

[34] PAUL, Jacques. Pauvreté et science theologique. In: Francescanesimo e cultura universitaria. CONVEGNO INTERNAZIONALE. 16., Assis, 1988. *Atas...* Centro di Studi Francescani: Perugia, 1990. p. 27-66, p. 30-31.

[35] "O segundo defeito de Frei Elias foi que ele recebeu muitas pessoas inúteis à Ordem. Morei no convento de Sena durante dois anos e vi lá 25 irmãos leigos. Morei em Pisa quatro anos e vi 30 irmãos leigos morando lá." SALIMBENE DE PARMA. Crônica. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 1362-1409, p.1278.

[36] "O terceiro defeito de Frei Elias foi que promoveu homens indignos aos cargos da Ordem. Pois nomeava leigos como guardiães, custódios e ministros, o que era muito absurdo, quando na Ordem havia grande quantidade de bons clérigos. Também eu tive um custódio leigo em meu tempo e muitos outros em outras províncias. Não era de se admirar que ele os promovia. Diz, pois, o Eclesiástico que todo animal ama o seu semelhante, e assim também todo homem ama seu próximo. Toda carne se unirá à sua semelhante, e todo homem se associara a seu semelhante." SALIMBENE DE PARMA. Ibid., p.1380.

[37] SALIMBENE DE PARMA. Ibidem., p. 1363.

possível que outros frades compartilhassem da mentalidade de Salimbene, assim como a própria Igreja Romana que naquele momento, como aponta André Vauchez, não concebia o projeto inicial de Francisco de uma ordem religiosa em que clérigos e leigos estivessem em pé de igualdade.[38] No momento em que se buscava por em prática de forma mais incisiva as decisões estabelecidas nos concílios lateranenses, acreditava-se que frades sacerdotes e clérigos eram mais úteis para o papado do que leigos.

A crônica de Frei Tomás de Ecleston que narra a chegada e o estabelecimento dos frades menores à Inglaterra dedica alguns trechos de sua narrativa a respeito das sucessões de governo da ordem. De acordo com a fonte, no capítulo geral de 1230, realizado em Assis, havia se dado a transladação dos restos mortais de Francisco para a nova Basílica construída após a sua canonização. Neste mesmo capítulo, acontece a eleição de João Parenti, que até então era ministro provincial da Espanha para ministro geral. Naquele momento, havia discussões dentro do movimento com relação à observância de pontos contidos na *Regra* e no *Testamento*, por isso, foi enviada ao papa uma comissão de frades com o objetivo de obter de Gregório IX esclarecimentos dos pontos divergentes.[39]

Segundo o texto, a comissão foi formada pelo ministro geral, que era juiz; Frei Geraldo Rossignol, que era "penitenciário" pontifício; Haymon de Faversham; Frei Leão, que posteriormente viria a se tornar arcebispo de Milão; Frei Geraldo de Módena; Frei Pedro de Brescia, e o próprio Antônio, que naquele momento era ministro provincial da Lombardia.[40]

Neste sentido, Merlo aponta para um detalhe decisivo para a reviravolta da trajetória da ordem: todos os que foram enviados ao papa eram clérigos e/ou sacerdotes. Percebe-se a ausência de religiosos que compunham a primeira fraternidade e daqueles que estiveram próximos de Francisco nos seus últimos momentos de vida e que, talvez, também poderiam contribuir para uma melhor interpretação acerca dos desejos do fundador expressos na *Regra* e no *Testamento*. Os frades enviados a Roma eram em sua maioria letrados, provenientes da região da Lombardia e da França, formados em Paris e

[38] VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Lisboa: Estampa, 1995.p.144.
[39] TOMÁS DE ECLESTON. Crônica. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2007.p.1295-1361, p. 1335.
[40] TOMÁS DE ECLESTON. Ibid., p. 1336.

com grande atuação pastoral em campanhas pontifícias, além de provavelmente serem conhecidos pelo próprio Gregório IX.[41]

A deposição de Elias, um frade leigo, que era um dos que estiveram próximos a Francisco, e o envio da comissão formada por irmãos letrados para resolver questões interpretativas sobre a regra representam a paulatina ascensão do partido dos clérigos dentro da instituição face aos leigos. Ao fim e ao cabo, o papa emite um documento interpretativo com relação à *Regra* e o *Testamento* com o objetivo de sanar as discussões que haviam surgido. A bula *Quo Elongati* escrita em 1231 tem um caráter polêmico e reflete o apoio da Igreja Romana ao grupo dos clérigos que desejava mudanças dentro da instituição. O documento expõe de forma minuciosa alguns pontos da regra e destes, dois fragmentos são cruciais para se entender os rumos que a fraternidade naquele momento tomava.

O primeiro deles refere-se ao *Testamento*, um texto que para os frades integrantes da primeira fraternidade, em sua maioria leigos, tinha um importante valor, pois se tratava de exortações a respeito do modo de viver dos minoritas condenando o acúmulo de propriedades, de dinheiro, além de pedidos de privilégios papais.[42] A posição de Gregório IX com relação ao texto é a de que o mesmo não possuía valor jurídico:

> (...) preocupados com o cuidado das almas e das dificuldades em que possam cair devido a estas coisas, afastando a dúvida de seus corações, afirmamos que não estão obrigados à observância desta ordem, por dois motivos: ele não podia obrigar sem o consentimento dos irmãos e principalmente dos ministros, porque isso dependia de todos; nem obriga certamente de nenhuma maneira a seu sucessor, tendo em conta que não há poder de um sobre outro entre aqueles que têm igual autoridade.[43]

---

[41] MERLO, Grado Giovanni. Op cit., p. 85-86.

[42] FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: EDUSP, 1995.P. 40-41.

[43] A tradução do texto castelhano da bula *Quo Elongati* que consta no site do frade capuchinho e teólogo Frei Jeronimo Bórmida é nossa, segue a versão on line: (...) *"sin embargo, nosotros, preocupados de los peligros de las almas y de las dificultades en que pudieran caer debido a estas cosas, alejando la duda de sus corazones, afirmamos que no están obligados a la observancia de esta orden, por dos motivos: él no podía obligar sin el consentimiento de los hermanos y principalmente de los ministros, porque concernía a todos; ni obligaba ciertamente de ninguna manera a su sucesor, teniendo en cuenta que no hay poder de uno sobre otro entre quienes tienen igual autoridad"*. GREGÓRIO IX. *Quo Elongati*. Disponível em: http://www.franciscanos.net/document/bulas.htm. Acesso em 25 de julho de 2014. O texto em latim foi extraído do *Bullarim Franciscanum*: "*dubietatem de vestris cordibus amovendo, ad mandatum illud vos, dicimus non teneri; quod sine consensu Fratrum maxime Ministrorum, quos universos tangebat, obligare nequivit, nec successorum suum quomodolibet obligavit, quum non habeat imperium par in parem".* BULLARIUM FRANCISCANUM ROMANUN PONTIFICUM, tomus I. Roma: Tvpis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1763.p. 68-70, 68.

O argumento papal para não dar valor legislativo ao *Testamento* foi o fato de que o mesmo não tinha sido aprovado pelo capítulo. Ou seja, naquele momento a autoridade maior não era mais a de Francisco, mas sim do governo geral. Além disso, a bula afirma que os sucessores do *Poverello*, isto é, os ministros gerais, não tinham autoridade inferior a do santo, logo, não estavam obrigados a observar tais recomendações. As discussões em torno da observância do Testamento, provavelmente, devem ter sido suscitadas no momento em que os frades estabeleciam grandes conventos em centros urbanos, além de receberem doações por parte de nobres e de mercadores. Estes fatos geraram desconforto dentro da fraternidade com relação às recomendações feitas pelo fundador e a observância da pobreza e austeridade.

Outro trecho que afasta ainda mais os leigos das ações pastorais é o que trata da pregação:

> Em sexto lugar, posto que a Regra estabelece que nenhum irmão pode pregar ao povo se não tenha sido examinado e aprovado pelo ministro geral e não lhe tiver sido concedido o ofício da pregação, nos pediram para precisar se, a fim de evitar fatigas e viagens perigosas dos irmãos, o ministro geral pode confiar esta tarefa de examinar, aprovar e conceder o ofício da pregação a algumas pessoas discretas que examinem geralmente a todos aqueles que estão nas províncias ou alguns em particular. A questão, respondemos como segue: esta faculdade não pode ser concedida pelo ministro geral a pessoas distantes, e aqueles que considerem necessitar de exame, sejam enviados a ele, ou viajem juntos com seus ministros provinciais para o Capítulo Geral com este objetivo. Em contrapartida, para aqueles que não tem a necessidade de exame, porque são instruídos em uma faculdade de teologia e no ofício da pregação, se tem maturidade e idade e os demais requisitos, podem, como já foi dito, pregar ao povo, exceto aqueles a quem o ministro geral o negar.[44]

[44]Segue o texto da página virtual: "*En sexto lugar, puesto que la Regla establece que ningún hermano puede predicar al pueblo si no ha sido examinado y aprobado por el ministro general y no le ha sido concedido por él el oficio de la predicación, nos han pedido precisar si, para evitar fatigas y viajes peligrosos de los hermanos, el ministro general puede confiar esta tarea de examinar, aprobar y conceder el oficio de la predicación a algunas personas discretas que examinen generalmente a todos aquellos que están en las provincias o a algunos en particular. A la cuestión respondemos como sigue: esta facultad no la puede conceder el ministro general a personas -lejanas, sino que aquellos que consideren necesitar examen, sean enviados a él, o bien vayan junto con los ministros provinciales al Capítulo general por este motivo. En cambio, para aquellos que no tienen necesidad de examen, porque han sido instruidos en una facultad teológica y en el oficio de la predicación, si tienen madurez de edad y los demás requisitos del caso, pueden, del modo que se ha dicho, predicar al pueblo, excepto aquellos a quienes el ministro general lo negare*. Segue o texto latino do *Bullarium Franciscanum*: *Ceterum quum prohibente Regulâ, nulli Fratrum liceat Populo prædicare nisi a Ministro Generali fuerit examinatus, et approbatus, et sibi officium prædicationis ab ipso concessum; certificari petistis, utrum pro laboribus Fratrum et periculosis decursibus evitandis, Generalis Minister dictam examinationem, approbationem et missionem officii prædicationis discretis aliquibus committere valeat, pro examinandis generaliter illis,*

O documento papal reitera que a última instância a aprovar a pregação dos frades é o ministro geral, contudo, delega o exame dos irmãos aos ministros provinciais. A princípio não são expostos os critérios para decidir quem poderia pregar, entretanto, em um segundo momento, o documento afirma que aqueles que tiverem formação teológica, bem como instruções para tal ofício, eram dispensados do dito exame.

Aqui vemos que os clérigos ganharam prerrogativas para esta prática. Questionamos até que ponto a permissão de pregar neste momento em que a Igreja se utilizava dos mendicantes em missões anti-heréticas, cruzadas e de controle político de cidades era de fato concedida a leigos? Se antes a todos os irmãos era permitida a pregação penitencial, percebemos que no avançar do século XIII esta modalidade não atenderá mais as necessidades de uma Igreja em processo de centralização.

A bula dá caráter muito mais burocrático que propriamente espiritual à *Regra* e ao *Testamento*, além de afastar a autoridade de Francisco como ministro geral e fundador, possivelmente ainda presente na memória dos frades, restringindo a sua figura, que naquele momento já era oficialmente santo, como a de um pai espiritual e exemplo para os frades e não mais como uma autoridade. A bula interpretativa emitida por Gregório IX abre caminho para que os franciscanos possam desempenhar com mais afinco os anseios do papado, garantindo estabilidade habitacional, o uso de livros e de investimentos nos estudos teológicos.

3.3. As canonizações de Francisco e de Antônio

No contexto do processo de institucionalização da ordem e das intervenções do papado, um elemento central que influenciou a dinâmica interna e a ação pastoral dos frades menores foi a canonização de Francisco e, posteriormente, de Antônio. Porém, antes de nos atermos aos casos da ordem minorítica que constituem nosso objeto de

---

qui in Provinciis sunt statuti, vel specialiter pro quibusdam. Ad quod damus tale responsum: quod hoc Generalis Minister nulli potest absenti committere, sed qui examinatione indigere creduntur, mittantur ad ipsum, ut cum Ministris Provincialibus conveniat super hoc in Capitulo Generali: Si qui vero examinari non egent pro eo, quod in Theologicâ facultate, et prædicationis officio sunt instructi, si ætatis maturitas, et alia, quæ requiruntur in talibus, conveniant in iisdem; possunt, nisi quibus Minister Generalis contradixerit, eo modo, quo dictum est, Populo prædicare". BULLARIUM FRANCISCANUM ROMANUN PONTIFICUM. Ibid., p. 69.

pesquisa, vemos a necessidade de pontuar de forma breve as circunstancias nas quais se instituem os processos de canonização no âmbito da instituição eclesiástica.

Em sua tese clássica publicada no início dos anos 80 intitulada *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*,[45] André Vauchez, através da análise quantitativa de processos de canonização da Santa Sé entre os séculos XII a XIV, propõe algumas questões referentes a institucionalização da santidade no medievo. De acordo com Vauchez, já no século XI, no contexto do que se convencionou denominar de Reforma Papal, a Igreja Romana passa a estabelecer critérios centralizadores no que diz respeito ao reconhecimento do culto aos santos. Anteriormente os procedimentos se davam em âmbito diocesano, cabendo, portanto, ao bispo a decisão de definir aqueles que seriam considerados santos e dignos devoção por parte dos fiéis no âmbito de sua igreja particular.[46]

É no pontificado de Inocêncio III, sobretudo, que observamos de forma mais expressiva as primeiras tentativas em estabelecer uma maior sistematização e centralização do culto aos santos com a instituição da reserva pontifícia para reconhecimento da santidade, em virtude da autoridade do bispo de Roma perante as outras sés da cristandade.[47] Doravante, caberia somente ao papa a decisão final de se reconhecer um santo já cultuado em regiões específicas como tal perante a Igreja Romana. Os santos, porém, ainda eram canonizados a partir da *vox populi*, uma vez que o início do processo se dava a partir de um pedido oficial por parte de uma determinada diocese, ordem religiosa ou grupo social. Também é válido sublinhar que algumas

[45] VAUCHEZ, André. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. Roma: École française de Rome, 1981. A tese de Vauchez serve como referência aos estudos que se concentram na análise acerca da santidade no âmbito da Idade Média Central e Baixa Idade Média. As informações fornecidas ao longo do volumoso estudo feito pelo historiador nos permitem compreender a institucionalização do fenômeno religioso da santidade, bem como a crescente burocratização e sistematização da Igreja Romana com o seu aparato legislativo para o reconhecimento de homens e mulheres como santos. Ao fim e ao cabo, ao fazer um levantamento quantitativo de processos de canonização entre os séculos XII ao XIV, Vauchez defende que ao longo do medievo houve modelos de santidade cultuados pelos fiéis e almejados pela Igreja Romana. Porém, estudos recentes, como o de Andreia Frazão, relativizaram esta tese ao discutir primeiramente o próprio conceito de santidade, uma vez que este elemento deve ser entendido como um fenômeno sociocultural que ultrapassa os limites institucionais da Igreja, sendo manifestado em diversos grupos e localidades ao longo da Idade Média. Além disso, a partir do levantamento feito no projeto de pesquisa coletivo Hagiografia e História, tomando como critério não apenas aqueles que tiveram seu nome inscrito no cânon dos santos pelo papado, mas também aqueles que em algum momento tiveram cultos em determinadas localidades ou uma hagiografia que tinha por objetivo narrar a sua vida, constatou-se que os modelos fornecidos por Vauchez, como o bispo, o monge, o frade mendicante, ou o leigo, dentre outros, não podem ser aplicados a todas as regiões do Ocidente medieval e dominantes em períodos específicos. Observou-se uma variedade da origem e lugar social dos santos em questão.

[46] VAUCHEZ, Andre. Ibid., p. 38.

[47] VAUCHEZ, Andre. Ibidem., p. 40

pessoas eram veneradas mesmo sem o reconhecimento oficial do papado. Contudo, com a canonização pontifícia, o culto a um determinado santo é estendido, oficialmente, a toda a Igreja, uma vez que o mesmo passaria a ser lembrado em uma data específica do calendário litúrgico romano.[48]

Brenda Bolton informa que o primeiro processo de canonização realizado por Inocêncio III em finais do século XII foi o de Santo Homobono de Cremona, no qual, pela primeira vez, o papa sinalizava para uma expressiva mudança a respeito dos critérios para se canonizar um servo de Deus. Através da bula, o mesmo papa dizia que para se reconhecer um cristão como santo eram necessários tanto os milagres quanto os méritos.[49]

Anteriormente, no período alto medieval, o reconhecimento da santidade passava apenas por critérios sobrenaturais e milagrosos, bastando apenas os supostos poderes taumatúrgicos dentre outros milagres manifestados por Deus através do candidato, como indispensáveis para o reconhecimento da santidade. Este elemento levou a uma desordenada multiplicação de culto a relíquias e a peregrinação aos locais onde se acreditava que os milagres eram realizados por intermédio do santo após a sua morte.[50]

Em finais do século XII e inícios do XIII, o papado passa a ver com certa desconfiança as várias manifestações milagrosas, podendo ser, sem o acompanhamento das virtudes cristãs, até mesmo um fenômeno satânico, na visão da Igreja Romana. Simultaneamente, observa-se, sobretudo a partir de Cluny, uma mudança na própria narrativa hagiográfica: se antes se dava maior destaque aos fenômenos milagrosos, doravante tornava-se preponderante também narrar as suas virtudes, a partir do paradigma cristão católico, como a pobreza, renúncia, contemplação e oração, altruísmo e penitência.[51]

Mesmo que a iniciativa para se canonizar um candidato geralmente partisse do culto popular, o papado ao longo do século XIII deu a canonização um caráter mais sistemático e burocrático, sobretudo durante o pontificado de Gregório IX com o resgate do Direito Romano que é incorporado na estrutura legislativa da Igreja.

---

[48] Cf. VAUCHEZ, Andre. Ibidem., p. 42.
[49] BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.p. 120-121.
[50] GAJANO, Sophia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT. Jean Claude (org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2009. 2v, V.2.p. 451-462, 452-453.
[51] Cf. VAUCHEZ, Andre. Op cit., p. 42.

Primeiramente, haveria um processo preliminar dentro da própria diocese; já no âmbito papal é criada uma comissão para se analisar a vida do candidato a partir de um inquérito de testemunhas que eram julgadas por uma instancia legislativa instituída pela Igreja Romana, que ao final emitia um parecer favorável ou não a respeito do reconhecimento institucional da santidade do candidato.[52]

A historiografia, todavia, tem chamado atenção para as peculiaridades e circunstancias pelas quais se deram a canonização dos primeiros santos vinculados às ordens mendicantes. Uma delas seria o curto espaço de tempo entre a morte do religioso e sua inscrição no cânon dos santos, além disso, tais canonizações teriam se dado, também, a partir de interesses políticos por parte do papado e da cúria romana.

Neste sentido, pretendemos discutir a questão da canonização de Francisco e Antônio a partir das relações da Ordem dos Frades Menores com o papado no século XIII. Como já sinalizamos ao longo deste trabalho, as ordens mendicantes tornaram-se grandes aliadas da política centralizadora do papado, a partir de sua pregação no meio urbano e o estabelecimento de comunidades que atendiam as populações citadinas. Além disso, também atuavam na administração dos sacramentos, reproduzindo os discursos impostos pela instituição eclesiástica, no intuito de garantir o controle de práticas sociais, religiosas, bem como a dominação política frente ao poder secular imperial.

Roberto Paciocco salienta que no início do século XIII o movimento mendicante, atendendo as novas diretrizes da Igreja, inauguraria uma espécie de "modelo" de vida cristã e de santidade, no qual se destaca não apenas o cultivo de virtudes, mas também a colaboração com os projetos políticos da Igreja Romana. Neste sentido, a canonização de Francisco e também de Antônio por parte de Gregório IX em 1228 e 1232, respectivamente, representariam esta institucionalização da santidade mendicante como uma estratégia de afirmação da autoridade pontifícia.[53]

---

[52] VAUCHEZ, Andre. Ibid., p. 49-51.

[53] PACIOCCO, Roberto. Il Papato e i santi canonizzati degli Ordini mendicanti. Significati, observazioni e linee di ricerca (1198-1303). In: CONVEGNO INTERNAZIONALE. 15., Assis, 1998. *Atti...* Spoleto: Centro italiano di studi dell'alto medievo, 1998.p. 263-341, p. 268-269. Paciocco acaba concordando com Vauchez em sua tese a respeito dos modelos de santidade ao longo da Idade Média, definindo a santidade mendicante com um destes modelos. Porém, apesar de não compartilharmos desta visão a respeito da santidade medieval, concordamos com ambos os autores ao proporem que no decorrer do século XIII a política de favorável de canonização do papado a candidatos provenientes da Ordem dos Frades Menores e da Ordem dos Pregadores funcionou como uma estratégia de afirmação do poder pontifício a partir do

Michael Goodich, porém, é ainda mais direto nesta questão, ao levantar a hipótese de que, dentre outros elementos, o embate direto a movimentos heréticos será um dos critérios principais, mesmo que de forma implícita, estabelecido pela Igreja Romana para se elevar um candidato à categoria de santo. Logo, isto explicaria o fato dos santos vinculados a ordens mendicantes obterem do papado um parecer favorável para a canonização, uma vez que franciscanos e dominicanos assumiram esta função no decorrer do século XIII.[54]

A santidade construída a partir da Ordem dos Frades Menores e da Ordem dos Pregadores traz consigo o apelo anti-herético e reformador, uma vez que a prática da pregação e a atuação no ambiente urbano foram elementos que contribuíram de forma direta para a consolidação do poder papal. Não é por acaso que observamos nos casos de Francisco e, sobretudo, de Antônio, um empenho maior por parte da Igreja no reconhecimento da santidade dos dois frades, o que se dá em um espaço de tempo relativamente breve para a época.[55] Somado a isso, como é destacado por Anna Imelde Galletti, a partir do momento em que passam a se integrar de forma mais plena nas estruturas eclesiásticas, atuando a partir dos interesses papais, o fomento da devoção aos santos mendicantes também se torna uma estratégia para a afirmação dos minoritas no contexto urbano frente ao próprio clero secular.[56]

Com a canonização pontifícia, a atividade pastoral dos frades menores não será restrita somente à pregação e ao fomento da penitência sacramental, mas também pelo incentivo à devoção popular de seus santos. Além da propagação da santidade dos religiosos por meio da escrita hagiográfica, havia também o reforço no culto a relíquias,

---

modelo de religioso mendicante, que tinha como características o apelo anti-herético, a pregação, a missão entre os sarracenos e a atuação pastoral no âmbito urbano.

[54] Cf. GOODICH, Michael. The politics of canonization in the Thirteenth Century: Lay and mendicant saints. *Church History*. Cambridge. n. 3, v. 44, p. 294-307, 1975.

[55] Acreditamos que o fato de Francisco e Antônio terem sido canonizados em um espaço de tempo relativamente curto não se deve apenas ao fato dos frades menores, por volta de 1228, atenderem aos anseios do papado. Também contribuiu o fato dos processos de canonização naquele período ainda não contarem com toda a estrutura jurídica implantada por Gregório IX nos anos posteriores e que demandava um maior tempo para se reconhecer um candidato com santo. Esta nova estrutura provavelmente se aplica aos casos de Domingos de Gusmão, canonizado em 1234 pelo próprio Gregório, e Clara de Assis, cujo processo teve início em 1253, sendo concluído em 1255, com o parecer favorável de Alexandre IV. Para se compreender esta cronologia, Igor Salomão Teixeira propõe o conceito de "tempo da santidade", que corresponde ao intervalo de tempo entre a morte do santo e a sua canonização, período em que, segundo ele, a santidade na perspectiva oficial é construída. Ver: TEIXEIRA, Igor Salomão. *Como se constrói um santo: a canonização de Tomás de Aquino*. Curitiba: Prismas, 2014.p. 26.

[56] GALLETTI, Anna Imelde. I francescani e Il culto dei santi nell'Italia Centrale. In: Franciscanesimo e vita religiosa dei laici nel '200. CONVEGNO INTERNAZIONALE. 8., Assis, 1980. *Atti...* Assis: Universitá degli estudi di Perugia, 1981. p. 311-363, p. 314.

imagens e santuários dedicados aos mesmos, sobretudo na Itália Central[57] e, posteriormente, também do Norte, com a construção da Basílica de Santo Antônio em Pádua.

A fim de melhor compreender como se deu a postura do papado com relação à santidade de Francisco e de Antônio, ilustraremos esta exposição com alguns fragmentos extraídos de suas respectivas bulas de canonização emitidas por Gregório IX: a *Mira Circa Nos*, escrita em 1228, e a *Cum dicat Dominus*, de 1232. Queremos, portanto, identificar os objetivos do papado em relação a oficialização da santidade dos religiosos em questão. Logo, iniciamos com a bula de canonização de Francisco.

> É maravilhoso como Deus se digna ter piedade de nós e inestimável é o amor de sua caridade, pela qual entregou-nos o filho à morte para remir o escravo! Sem renunciar aos dons de sua misericórdia e conservando com proteção contínua a vinha que foi plantada por sua destra, continua a mandar operários para ela mesmo na décima primeira hora para que a cultivem bem arrancando com a enxada e o arado com o qual Samgar abateu seiscentos filisteus os espinhos e as ervas más, para que, podados os ramos supérfluos e os brotos espúrios que não levam às raízes, e extirpados os espinheiros, ela possa amadurecer frutos suaves e saborosos. Aqueles frutos que, purificados na prensa da paciência, poderão ser levados para a adega da eternidade, depois de ter queimado de uma vez, como com o fogo, a impiedade junto com a caridade esfriada de muitos, destinada a ser destruída na mesma ruína, como foram precipitados os filisteus caindo por causa do veneno da volubilidade terrena. Eis o Senhor que, enquanto destruía a terra com a água do dilúvio, guiou o justo em uma desprezível arca de madeira, não permitindo que a vara dos pecadores prevalecesse sobre a sorte dos justos, na hora undécima suscitou seu servo o bem-aventurado Francisco, homem verdadeiramente segundo o seu coração, lâmpada desprezada no pensamento dos ricos, mas preparada para o tempo estabelecido, mandando-o para a sua vinha para que arrancasse os seus espinhos e espinheiros, depois de ter aniquilado os filisteus que a estavam assaltando, iluminando a pátria, e para que a reconciliasse com Deus admoestando com assídua exortação. O qual, quando ouviu interiormente a voz do amigo que o convidava, levantou-se sem demora, despedaçou os laços do mundo cheio de bajulações, como um outro Sansão prevenido pela graça divina e, cheio de Espírito de fervor, pegou uma queixada de asno, com uma pregação feita de simplicidade, não enfeitada com as cores de uma persuasiva sabedoria humana, mas com a força poderosa de Deus, que escolhe as coisas fracas do mundo para confundir os fortes, prostrou não só mil mas muitos milhares de filisteus, com o favor

[57] Ibid.p. 315.

> daquele que toca os montes e os faz fumegar, e reduziu à servidão do espírito os que antes serviam às impurezas da carne.[58]

Os primeiros parágrafos do documento possuem uma sutileza retórica ao citar diversas passagens bíblicas. A começar pela vinha que, na tradição cristã, como aponta Jacques Chevalier, representa Israel, ou mais precisamente em textos evangélicos, o Reino dos céus.[59] Logo, a vinha pode ser entendida como a própria Igreja, já os espinhos são justamente os supostos opositores que ameaçavam a unidade da mesma instituição e a salvação daqueles que estavam vinculados a videira que é Cristo.[60]

O papel dos espinhos pode ser aplicado também aos filisteus mencionados na bula, que no Antigo Testamento eram inimigos de Israel. Além disso, os frutos e as ervas más que deveriam ser expurgados da vinha também são entendidos como aqueles que, internamente, ameaçam a Igreja ao não cultivarem a sua doutrina. O que o texto da bula faz é colocar Francisco como um modelo cristão no sentido de opor o santo aos movimentos heréticos, dentre outros infiéis, bem como a alguns clérigos que, naquele momento, não se mostravam obedientes ao discurso reformador do papado. Ele é aquele

---

[58] A versão em português como também o texto latino da bula foram tirados da página virtual do Centro Franciscano da Província dos Frades Capuchinhos de São Paulo: "*Mira circa Nos divinae pietatis dignatio, et inaestimabilis dilectio charitatis, qua filium pro servo tradidit redimendo, dona suae miserationis non deserens, et vineam dextera ejus plantatam continua protectione conservans, in illam , qui salubrirer ipsam excolant, evellentes sarculo ac vomere, quo Samgar sexcentos Philistaeos percussit, spinas et tribulos ex eadem, operarios etiam in undecima hora transmittit, ut superfluitate palmitum resecata, et vitulaminibus spuriis radices altas non dantibus, nec non sentibus extirpatis, fructum suavem afferat et jucundum; qui praelo patientiae defaecatus in aeternitatis cellarium transferatur: impietate profecto velut igne, succensa, et frigescente charitate multorum in ejusdem maceriam diruendam, irruentibus Philisitaeis potione terrenae cadentibus voluptatis. Ecce in hora undecima Dominus, qui cum Diluvii aqua Terram deleret, justum per lignum contemptibilem gubernavit; super sortem justorum virgam peccantium non relinquens, excitavit servum suum Beatum Franciscum virum utique secundum cor suum, apud cogitationes divitum lampadem quidem contemptam, sed paratam ad tempus statutum illam in vineam suam mittens, ut ex ipsa spinas et vepres evelleret, prostratis illam impugnantibus Philisthaeis illuminando Patriam, et reconcillaret Deo exhortatione sedula commonendo. Qui audita interius voce invitantis amici, impiger surgens mundi vincula blandientis quasi alter Sampson gratia divina praeventus dirupit, et Spiritu fervoris concepto, asinique arrepta mandíbula, praedicatione siquidem simplici, nullis verborum persuasibilium humanae sapientlae coloribus adornata, sed tamen Dei virtute potenti, qui infirma mundi eligit, ut fortia quaecumque confundat, non tantum mille; sed multa Philistinorum eo, qui tangit montes e fumigant, favente prostravit; et in Spiritus servitutem redegit carnis illecebris antea servientes. Quibus vitiis mortuis, et Deo viventibus, jam non ipsis, quorum pars pessima periit, ex mandibula ipsa egressa copiosa est aqua, reficiens, abluens, et foecundans lapsos, sordidos, et arentes, quae in vitam aeternam saliens absque argento, et commutatione aliqua potest emi; cujus rivuli longe, lateque diffusi vineam irrigant usque ad mare palmites, et usque ad flumen propagines extendentem".* GREGÓRIO IX. *Mira circa Nos*. Disponível em: http://www.centrofranciscano.org.br/. Acesso em 5 de agosto de 2014.

[59] CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1986. p. 1067-1071.

[60] João 15, 1-7.

que está comprometido com o Reino dos Céus, isto é, a vinha ou o novo Israel, isto é, a Igreja.

No trecho: "(...) homem verdadeiramente segundo o seu coração, lâmpada desprezada no pensamento dos ricos, mas preparada para o tempo estabelecido, mandando-o para a sua vinha para que arrancasse os seus espinhos e espinheiros (...)" observamos que a bula faz referência à própria pregação do santo, que em sua forma simples possibilitou a conversão dos supostos hereges, infiéis e dos incontinentes.

Em outro momento, o documento também menciona a missão do santo entre os sarracenos:

> Assim, inspirado pela virtude da caridade, irrompeu intrepidamente no acampamento dos madianitas, isto é, daqueles que evitam o juízo da Igreja por desprezo, com a ajuda daquele que, enquanto estava fechado dentro do seio da Virgem, atingia o mundo inteiro com o seu domínio; e arrebatou as armas em que punha sua confiança o forte armado que guardava sua casa, e distribuiu os despojos que ele mantinha, levando como escrava a escravidão dele em homenagem a Jesus Cristo.[61]

Na tradição judaica os madianitas,[62] também chamados de ismaelitas,[63] que aparecem no livro do Gênesis e são mencionados no livro dos Juízes eram povos que viviam na região do Noroeste da Península Arábica. De forma genérica, seriam em geral os árabes do deserto. O que percebemos na bula é que o termo foi aplicado justamente aos muçulmanos. Neste sentido, o documento compara Francisco a Gedeão, que liderou os israelitas em batalhas contra os madianitas, ou seja, o santo vai a território muçulmano pregar diante daqueles que se negam a aderir à fé católica.

A bula *Mira Circa Nos*, portanto, reveste-se de uma perspectiva reformadora utilizando-se de textos bíblicos, representando Francisco como uma referência nos objetivos da Igreja de combate a heresia e de missões contra os sarracenos, além da

[61] Segue o texto latino: "*Ac sic virtute charitatis afflatus, in castra Madianitarum Ecclesiae judicium declinantium per contemptum, eo juvante, qui dum virginali utero clauderetur, Mundum suo circuibat imperio universum, intrepidus irruit; et abstulit arma, in quibus confidebat fortis armatus atrium suum custodiens; et distribuit spolia, quae tenebat; ejusque captivitatem captivam reduxit in obsequium Jesu Christi".*
[62] Juízes 6, 1-40.
[63] Gênesis 17, 15-27.

reforma dos costumes. O que observamos com a canonização é uma apropriação do papado de sua figura para seus objetivos centralizadores.

Um fator a ser destacado é que a bula não menciona de forma direta a suposta manifestação das chagas de Cristo no religioso, elemento que veio a tona logo após a morte do santo e antes de sua canonização por meio da Carta Encíclica de Frei Elias. Gregório IX só irá se manifestar sobre o fato posteriormente, através da bula *Confessor Domini* de 1237, que reconhecia o suposto fenômeno místico manifestado em Francisco. Para o papa, em 1228, a santidade do *Poverello* tinha um objetivo universalista; o texto da bula exalta o religioso como aquele que a partir de suas virtudes e de seu exemplo contribuiu para a unidade e a reforma da Igreja.

O frade, com exceção de sua missão à Terra Santa, não desempenhou funções que diretamente atendiam aos objetivos do papado, como campanhas anti-heréticas, e suas pregações aproximavam-se muito mais da experiência penitencial que clerical. Entretanto, Gregório tem a preocupação de após a sua morte incorporá-lo definitivamente a dinâmica da centralização do poder papal que, naquele momento, dentre outros elementos, desejava expurgar a heresia, conquistar os lugares santos da cristandade que estavam sob o domínio dos sarracenos e reformar os costumes do clero e dos leigos. Quanto à bula *Cum Dicat Dominus*, observamos de forma mais explícita o discurso centralizador e anti-herético da Igreja Romana através de Gregório IX:

> De fato, Deus, para manifestar de forma admirável o poder da Sua força e realizar com misericórdia a causa da nossa salvação, coroa sempre no céu os Seus fiéis e, com frequência, também os honra neste mundo, realizando sinais e prodígios que os tornam memoráveis. Por tais sinais e prodígios é confundida a maldade herética e confirmada a fé católica. Os fiéis, sacudida a tibieza espiritual, despertam-se ao cumprimento das boas obras; os hereges, removida a caligem das trevas em que se encontram envolvidos, abandonam os caminhos da perdição e retomam o caminho da salvação; os judeus e os pagãos, conhecida a verdadeira luz, correm ao encontro de Cristo, luz, caminho, verdade e vida . Por isso, caríssimos irmãos, damos graças ao despenseiro de todas as graças, se não tantas quantas devemos, pelo menos quantas de que somos capazes. É que em nossos dias, para confirmação da fé católica e confusão da maldade herética, Deus visivelmente renova os sinais e emprega com poder as maravilhas, fazendo brilhar por meio de milagres aqueles que robusteceram a fé católica com o ardor das suas convicções, com a eloquência da sua palavra e o exemplo da sua virtude. No número destes acha-se o bem-

> -aventurado António, da Ordem dos Frades Menores, de santa memória. Enquanto viveu no mundo, possuiu grandes méritos; agora, vivendo no céu, brilha com muitos milagres, que demonstram de forma evidente a sua santidade.[64]

Diferente do texto da *Mira circa Nos*, Gregório, na bula de canonização de Antônio, não se utiliza com recorrência de passagens bíblicas para vincular a santidade do lisboeta ao combate à heresia. Este elemento aparece de forma explícita ao longo do texto nos fragmentos *"*Por tais sinais e prodígios é confundida a maldade herética e confirmada a fé católica." e novamente "(...) os hereges, removida a caligem das trevas em que se encontram envolvidos, abandonam os caminhos da perdição e retomam o caminho da salvação; os judeus e os pagãos, conhecida a verdadeira luz (...)". Nestes trechos em específico são citados dois dos principais grupos marginalizados pela Igreja no contexto do século XIII, aos quais a santidade de Antônio se contrapõe em favor da fé católica.

Curiosamente, em outro fragmento da mesma bula se faz menção a cidade de Pádua e às instancias políticas que solicitaram a canonização do santo português:

> Há tempos, o nosso venerável irmão o Bispo de Pádua e os nossos amados filhos o Presidente e os vereadores do Município, mediante legados seus e cartas cheias de humildade, suplicaram-nos que mandássemos recolher testemunhos dos milagres do Santo, a quem o Senhor concedeu tamanha glória, ao ponto de lhe dar a ciência

[64] GREGÓRIO IX. Cum dicat dominus. In: REMA, Henrique Pinto (trad). *Fontes franciscanas III: Santo Antônio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996.p. 22-26, p. 23. O texto latino foi tirado do livro *Dissertazioni sopra l'storia eclesiastica di Padova,* escrito no século XIX pelo então bispo de Pádua Francesco Scipione: "*Cum dicat Dominus per Prophetam, Dabo vos cunctis populis in laudem, et glorian, et honorem, et per se polliceatur, quod justi sicut sol in conspectu. Dei fulgebunt, pium et justum est, ut quos Deus mérito Sanctitatis coronat et honorat, in Ecclesis Nos venerationis officio laudemus et glorificemus in terris, cum ipso potius laudetur et glorificetur in illis qui est laudabilis et gloriosus in secula et in sactis. Ut enim sue virtutis potentiam mirabiliter manifester, et Nostrae salutis tam misericorditer operetur fideles suos, quos semper coronat in caelo frequenter, etiam honorat in saeculo ad eorum memórias signa faciens et prodigia, per quae previtas confundatur heretica, et fides catholica confirmetur, fideles mentis torpore discusso ad boni opreris excitentur instantiam. Harereticdepulsa, in qua jacent cecitatis caligine ab ínvio reduncatur ad viam, et judaei atque Pagani vero lumine cógnito currant ad Christum lucem viam variatem et vitam. Unde Nos carissimi etsi non quantas debemus quantas tamen possumus gratias egimus gratiarum omnium largitori, quod diebus nostris ad confirmatione catholice fidei, et ad confusionem heretice pravitatis evidenter innovat signa, et mirabilia potenter immutat faciens illos corruscare miraculis qui fidem Catholicam, tam corde quam ore, Nec non et opere roborarunt, de quorum nomero sanctae memoriae B. Antonius de Ordine Fratrum Minorum qui olim in saeculo magnis pollebat meritis, nunc vivens in caelo multis corruscat miraculis, et ejus Sanctitas multis indiciis comprobetur".* GREGORIO IX. Cum dicat Dominus. Apud: SCIPIONE, Francesco. *Dissertazioni sopra l'storia eclesiastica di Padova*. Padova: [s.n.],1802. p. 325-327.

> da sua primeira estola imortal e evidente experiência da segunda, concedendo que no seu túmulo se realizassem grandes milagres. Assim, ele é digno de que sejam invocados os seus sufrágios entre os demais santos.[65]

No trecho acima observamos que a iniciativa de canonizar Antônio, segundo o documento, não parte somente dos poderes eclesiásticos do Bispo de Pádua, mas também dos poderes seculares existentes na cidade. Neste sentido, é necessário retornar ao ano de 1230 justamente quando o papado, a partir da ação de religiosos mendicantes, estabelece seu domínio político em cidades da Lombardia com o pretexto de uma campanha anti-herética onde os estatutos urbanos são reestruturados a partir da dinâmica reformadora da Igreja. Neste mesmo momento, como é destacado por Antônio Rigon, Pádua se torna um exemplo na região em seu esforço para atender as exigências pontifícias de enquadramento do clero e perseguição à heresia, principalmente através da ação pastoral dos frades menores, tendo como referencia a pregação antoniana.[66]

No caso específico de Pádua, ainda segundo Rigon, observa-se o surgimento de uma espécie de religiosidade e devoção a memória do frade lisboeta atrelada ao patriotismo cívico que elege Antônio como *"Patronus Civitas"*. A pregação quaresmal antoniana é entendida neste contexto como restauradora do vigor cristão na comuna. Logo, estabelece-se uma política impregnada de elementos religiosos que legitima Pádua como uma Nova Jerusalém almejada pela Igreja Romana e que fomenta uma identidade cívica, a partir da santidade do frade.[67] Merlo, por seu turno, elucida que a canonização do frade ibérico realizada em menos de um ano após a sua morte, reflete a união entre o papado e a cidade de Pádua que se mostrara fiel a Gregório IX.[68]

Por fim, destacamos também outro fragmento no qual são reiteradas as diretrizes estabelecidas para o reconhecimento da santidade, dando maior destaque à ligação que deve existir entre virtudes e milagres:

---

[65] Segue o texto latino: "*Cum enim dudum Venerabilis Frater Noster Episcopus, et Dilecti Filii Potestas et Comunis Paduanus Nobis per Nuntios suos et litteris humiliter suplicassent, ut cum Dominus eidem Sancto tantam contulerit gloriam, ut ad dandam scuentiam primae stolae immortalitatis ipsuis, et experimentum evidens de scunda sepulchrum ejus tot et tantis daret corruscare miraculis quod ejus inter alios Sanctos non invocati suffragia est indignum, de ipsuis miraculis testes recipi mandaremos"*.
[66] RIGON, Antonio. S. Antoni "da Pater Padue" a "patronus civitas". In: _____. *Dal libro alla folha: Antonio di Padova e Il francescanesimo mediovalle*. Viella: Roma, 2002. p. 177-189, p. 179.
[67] Ibid., p. 177; 180.
[68] MERLO, Grado Giovanni. Op cit., p. 77.

> Embora para algum santo estar junto de Deus, na Igreja triunfante, baste só a perseverança final, conforme o que se lê: sê fiel até à morte, e dar-te-ei a coroa da vida , todavia, para alguém ser considerado santo entre os homens, na Igreja militante, são necessários dois requisitos: a santidade da vida e a verdade dos sinais, ou seja, méritos e milagres. É necessário que estes dois requisitos se unam e se completem reciprocamente, dado que não bastam méritos sem milagres, nem milagres sem méritos para dar aos homens o testemunho da santidade. Mas quando genuínos méritos precedem e evidentes milagres sucedem, então possuímos um indício seguro de santidade, que nos levam à veneração daquele que Deus mostra ser digno de ser venerado por méritos precedentes e milagres subsequentes. Estes dois factos deduzem-se facilmente a partir das palavras do Evangelista: eles, porém, partiram e pregaram por toda a parte, cooperando com eles o Senhor, o qual confirmava a sua doutrina com os milagres que se lhe seguiam.[69]

A reflexão feita por André Vauchez é ilustrada no seguinte fragmento da bula*:* "(...) todavia, para alguém ser considerado santo entre os homens, na Igreja militante, são necessários dois requisitos: a santidade da vida e a verdade dos sinais, ou seja, méritos e milagres (...)". Ou seja, Antônio torna-se um modelo ao colaborar com os objetivos centralizadores da política papal. Segundo o texto, suas virtudes residem, portanto em sua pregação anti-herética que procurou consolidar a fé católica na região do Norte da Itália. Diferente de Francisco, o religioso ibérico se empenhou nestas campanhas, logo, o texto é mais direto e explícito, dando à santidade de Antônio um caráter centralizador e anti-herético, sobretudo no contexto da Lombardia. Neste sentido, a *Cum Dicat Dominus* corrobora a hipótese de Godich acerca dos interesses papais para a canonização de religiosos mendicantes.

Ao compararmos os dois documentos pontifícios, propomos que ambos têm em comum o objetivo de atrelar a santidade dos religiosos em questão aos objetivos centralizadores do papado, sobretudo no pontificado de Gregório IX. Contudo, o documento oficial não era suficiente para a difusão da devoção aos mesmos após a sua inscrição no canon dos santos, esta ficaria a cargo da construção de basílicas dedicadas aos mesmos, e também às hagiografias que narrariam suas respecitvas *vitae*.

---

[69] Segue o texto latino: "*Nos attendentes quod licet ad hoc, ut aliquis Santus sit, quid Deum in Ecclesia triumphante sola sufficiat finalis perseveranti juxta illud esto Fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitae; ad hoc tamen ut sancutus habeatur apud homines in Ecclesia militante duo sunt necessária, virtus morum, et veritas signorum, merita videlicet et miracula. Ut haec et illia sibi ad invicem contestentur cum Nec merita sine miraculis, Nec miracula sine meritis plene sufficiant ad perhibendum inter homines testimonium sanctitati; sed cum merita sane praecedunt, et clara succedunt miracula certum prebeant judicium Sanctitatis, ut Nos ad ipsius venerationem inducant, quem Deus ex meritis praecedentibus et signis subsequentibus exhibet venerandum; quae duo ex verbis Evangeliste plenius colliguntur".*

3.4. Contexto de produção, transmissão e edições das legendas.

Como já foi destacado ao longo deste trabalho, a *Vita Prima S. Francisci*, também chamada de *Vida I*, foi redigida pelo frade Tomás de Celano por volta do ano de 1229, a partir de uma solicitação do papa Gregório IX, que na mesma época ordena também a construção de uma basílica dedicada ao santo. Além da solicitação pontifícia, a hagiografia também foi elaborada a partir de um pedido do governo da ordem. Antes, porém, de nos atermos mais especificamente às características da hagiografia e sua transmissão, é necessário também apresentar uma breve trajetória e o perfil de seu autor.

Para o frade Fernando Uribe Escobar, não se pode precisar o ano em que Tomás nasceu, tendo ocorrido provavelmente entre os anos 1185 e 1190. O religioso pertencia a uma família de nobres que exercia domínio senhorial na cidade de Celano de Márscia, na região de Abruzos. Pelo fato da família possuir posses, provavelmente estudou em uma escola episcopal, onde obteve o letramento.[70]

Sobre a sua juventude, ainda segundo Uribe, alguns presumem que tenha estudado na universidade de Bolonha ou mais provavelmente na cúria pontifícia, devido à sua habilidade com o latim. A segunda hipótese, a mais defendida por Uribe, é a de que o frade teria sido indicado pelo próprio Gregório IX no momento em que este ordenou a redação da hagiografia. Logo, possivelmente, Tomás teve contato prévio com a cúria romana.[71]

As informações a respeito de sua origem e juventude, de acordo com Uribe, são hipóteses imprecisas. A primeira notícia certa sobre sua vida remonta ao ano de 1215, momento em que ingressa na Ordem dos Frades Menores, o que é narrado na própria Vida 1, quando se diz que homens letrados e nobres ingressaram no movimento, dentre os quais ele mesmo, logo após o regresso de Francisco da Espanha.[72] Depois de sua entrada, como é narrado na Crônica de Frei Jordão de Jano, o mesmo teria feito parte da segunda expedição missionária em regiões germânicas, que foi enviada pouco depois do capítulo geral de Pentecostes, em 1221. Nesta missão, diferente das dificuldades da

[70] URIBE ESCOBAR, Fernando. *Introducción a las hagiografias de San Francisco y Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*. Murcia: Editorial Espigas, 1999. p. 66.
[71] Ibid., p. 67.
[72] Vida I. Prólogo, p. 197.

primeira, "foram enviados cerca de 25 frades de valor espiritual e cultural, dentre os quais o próprio Tomás de Celano".[73]

Ainda como aponta Uribe, o religioso exerceu a função de custódio na região de Rin, que compreendia os conventos de Worms, Colônia, Espira e Maguncia no Sacro Império Romano Germânico. Tomás também teria regressado para a Itália em finais de 1224, uma vez que descreve com riqueza de detalhes os últimos anos da vida de Francisco.[74]

Outro dado destacado por Uribe é que o autor da legenda deve ter estado presente na cerimônia de canonização de Francisco, uma vez que esta passagem também é narrada com detalhes no texto.[75] Esta hipótese é provável, visto que o mesmo já havia exercido cargos dentro da ordem. Desta forma, é possível que tenha participado dos procedimentos burocráticos para o reconhecimento da santidade do *Poverello* pelo fato de ser letrado.

Como sinaliza Uribe, de acordo com a informação que aparece no códice 3817 da Biblioteca Nacional de Paris, é possível datar o fim da redação da hagiografia em 25 de fevereiro de 1229, momento em que foi aprovada pelo Papa Gregório IX. Não se sabe o local exato de sua redação, contudo há um consenso que o frade estava em Assis no ano de 1230.[76] Jordão de Jano, ao regressar do Sacro Império, narra que encontra o companheiro de missão Tomás por ocasião da transladação dos restos mortais de Francisco para a nova basílica.[77] Assim, Assis é o possível local em que a *Vida I* foi redigida.

No prólogo da legenda se observa que a mesma foi escrita justamente para a construção e perpetuação de uma memória institucional a partir, sobretudo, de uma exigência do papado: "visto que a memória de ninguém retém plenamente tudo o que ele fez e ensinou (...) fiz isto por ordem do senhor glorioso papa Gregório, da maneira como pude, embora sem perícia de palavras".[78]

---

[73] JORDÃO DE JANO. Crônica. In: TEIREIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1263-1294, p. 1271.
[74] URIBE ESCOBAR. Op cit., p. 69.
[75] Ibid., p. 70.
[76] Ibidem., p. 72.
[77] JORDÃO DE JANO. Op cit., p. 1289..
[78] Vida I. Prólogo. p. 197. Segue o texto em latim: "*nullorum ad plenum tenet memória, ea saltem quae ex ipsisus ore audivi, vel a fidelibus et probatis testibus intellexi, iubente domino et glorioso papa Gregorio, prout potui, verbis licet imperitis, studui explicare".* TOMÁS DE CELANO. Vita Prima Sancti

A hagiografia é dividida em três livros: o primeiro narra a infância de Francisco, o surgimento da ordem, algumas atividades missionárias na Península Itálica e na Terra Santa e milagres realizados pelo *Poverello* em vida; o segundo narra o penúltimo ano antes de sua vida até a sua morte; o terceiro trata de sua inscrição no cânon dos santos, e é narrado de forma breve como se deu o processo e a própria celebração que oficializou a sua santidade, realizada em Assis e presidida por Gregório IX; por fim, há uma espécie de apêndice ao final da mesma hagiografia, no qual são narrados diversos milagres *post mortem*.

Segundo Stanislao da Campagnola, a *Vida I* segue o modelo de outras hagiografias tradicionais, como as vidas de São Martinho de Tours, Bento de Núrsia e Bernardo de Claraval, e também daquelas escritas por Sulpício Severo, como a vida de Gregório Magno e Guglielmo de Saint Thierry. Porém, percebe-se, sobretudo, a influência da vida de Martinho de Tours ao apresentar, logo no início da legenda, Francisco como um *Miles Christi*.[79]

A obra também foi uma forma de difusão da experiência religiosa da instituição, ainda recente. Assim, a *vita* apresentaria não apenas a vida de Francisco, mas também a de seus discípulos como uma santa novidade, uma renovação espiritual, uma nova ordem.[80] Este fator destacado por Campagnola reitera, para nós, a pertinência desta pesquisa. Como sinalizamos ao longo deste trabalho, a pregação se constituía como uma das principais formas de afirmação não apenas da doutrina católica, mas também das próprias ordens mendicantes. Por isso, acreditamos que o destaque dado à prédica de Francisco na hagiografia está diretamente vinculado a este aspecto.

Outro dado a ser destacado na legenda são as lacunas em relação à vida do santo. A mesma dá um salto cronológico entre os anos de 1219 a 1223, omitindo algumas contendas ocorridas dentro da ordem, sobretudo em torno do ano de 1221, quando Francisco renunciou ao governo geral e foram realizadas discussões com relação à observância e elaboração da Regra Bulada.[81] Como a hagiografia era destinada, principalmente, para a difusão do culto ao novo santo entre o clero secular, bem como

---

Francisci. In: MENESTRO, Enrico at all (coord). *Fontes Franciscani*. Assis: Edizioni Porziuncola, 1995.p. 259-424.

[79] CAMPAGNOLA, Stanislao. Introduzione. In: MENESTRO, Enrico; BUFANI, Stefano (coord). *Fontes franciscani*. Assis: Edizioni Porziuncola, 1995. p. 259-269, 262.

[80] Idem., p. 262.

[81] SILVEIRA, Ildefonso. Introdução. In: _____ (coord). *São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 9-44, p. 20.

para o uso em pregações, não seria interessante relatar conflitos entre Francisco e seus seguidores.

Com relação à transmissão desta legenda, assim como todas aquelas redigidas até o ano de 1266, a mesma foi influenciada pelo polêmico decreto do capítulo geral de Paris durante o generalato de Boaventura de Bagnorégio, que ordenava a destruição todas as hagiografias que narrassem a vida do fundador até aquele momento.[82]

Neste contexto a instituição passava por uma crise em decorrência de facções dentro da Ordem que contestavam a crescente aproximação do governo geral com a cúria romana; da consolidação dos estudos universitários, e do consequente afastamento do ideal de pobreza e humildade dos primeiros seguidores do santo. Somado a isso, o princípio baseado em uma vida austera e simples dos primeiros religiosos acabou tornando-se um elemento de contenda entre os religiosos, já que alguns, de certa forma, viviam de forma contraditória ao que foi proposto inicialmente por Francisco.

Neste sentido, o então ministro e o governo geral minorita acharam necessário dar outro sentido a uma memória já consolidada e, na medida do possível, apagar qualquer registro escrito anterior aquele momento. Neste momento é redigida a *Legenda Maior*, escrita pelo próprio Boaventura. Desta forma, assim como outras hagiografias elaboradas entre a canonização de Francisco até aquele momento, a *Vida I* foi proibida e paulatinamente acabou caindo no esquecimento. A obra só viria a ser resgatada a partir de manuscritos encontrados em outros institutos desvinculados da Ordem dos Frades Menores.[83] A legenda teve ampla difusão em ambientes monásticos, uma vez que se tem notícia de mais de vinte códices que contém a obra na integra ou parcialmente encontrados nestes locais. Destes, quatorze foram copiados nas últimas décadas do

[82] Segue trecho do decreto: "(...) o capitulo geral manda sob obediência que sejam destruídas todas as legendas do bem-aventurado Francisco compostas anteriormente e que, onde possam ser encontradas fora da Ordem, os frades cuidem de retirá-las, pois a legenda escrita pelo ministro geral foi compilada com a ajuda daquilo que ele mesmo ouviu da boca daqueles que estiveram quase sempre com o bem-aventurado Francisco, e tudo o que se pode saber com certeza e com provas foi nela inserido com cuidado." Texto latino: "*Item precipit generale capitulum per obedientiam, quod omnes legende de beato Francisco olim facte deleantur, et ubi extra ordinem inveniri poterunt, ipsas fratres studeant amovere, cum illa legenda, que facta est per generalem ministrum, fuerit compilata prout ipse habuit ab ore eorum, qui cum b. Francisco quase semper fuerunt et cuncta certitudinaliter sciverint et probata ibi sint posita diligenter*". LITTLE, A.G.. Definitiones capitulorum generalium ordinis Fratrum minorum (1260-1282). *Archivum Franciscanum Historicum*, Roma, n. 7, p.676-682, 1914. p. 678. Tradução presente na obra DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*. Petrópolis: CEFEPAL, 1987. p. 140-141.

[83] Nas edições críticas das Fontes Franciscanas que utilizamos para esta dissertação e que tivemos acesso, encontramos informações genéricas e pouco precisas a respeito dos locais ou dos manuscritos que contém a Vida I de Tomás de Celano. Curiosamente, excetuando a obra de Fernando Uribe que não traz o texto hagiográfico, não vimos nas principais edições críticas do texto, a preocupação de informar códices, bibliotecas ou datações exatas dos manuscritos que contenham a legenda.

século XIII e apenas um dentro da ordem, no convento de Fallerone, na região da Marca de Ancona, localizado hoje em Foligno.[84]

Por volta de 1786, a hagiografia foi publicada na *Acta Sanctorum* pelos bolandistas da Companhia de Jesus, a partir do trabalho de Constanzo Suyskens, baseado em um manuscrito datado do século XIII do mosteiro cisterciense de Longpont, em Soissons, na França, que se perdeu. Em 1806, Stefano Rinaldo publica outra edição da *Vida I*, a partir do manuscrito de Farellone e, em 1880, o cônego Leopoldo Amonrhizo publica uma edição bilíngue em latim e italiano a partir do mesmo manuscrito.[85]

Com relação ao século XX, Uribe apresenta outras edições da mesma legenda, dando destaque primeiramente a versão do britânico H. G. Rosealde, que publicou a chamada *Legenda Gregorri* juntamente com várias obras de Tomás de Celano a partir de nove códices, dentre os quais dá preferência ao Códice Herleian 47 do Museu Britânico. Posteriormente, o frade capuchinho Edouard D'Alençon publicou uma edição mais completa das obras de Tomás sendo que, para a *Vida I*, utilizou-se unicamente do Códice de Barcelona, sem, porém, considerar as omissões e outros dados fornecidos por outros vários códices.

A primeira edição das fontes franciscanas publicadas no Brasil foi feita pela Editora Vozes, organizada pelo frade Ildefonso Silveira. Ela foi uma tradução da edição crítica da *Analecta Franciscana*, vinda a público a partir de estudos minuciosos de Michel Bihl, tomando também como base o manuscrito de Barcelona.[86] Tal edição foi reconstruída a partir de vinte manuscritos, sendo oito deles encontrados em mosteiros cistercienses, três em beneditinos e somente dois em conventos franciscanos, refletindo, portanto, que os frades foram obedientes ao decreto de 1266.[87] Esta edição, segundo Uribe, fornece referências variadas das fontes às margens do texto, além de pequenos títulos e glosas posteriores.[88]

Em 2008, a mesma editora publicou outra edição das Fontes Franciscanas, desta vez a partir da edição italiana da Edizioni Porziuncola, que foi publicada através do trabalho de uma equipe de estudiosos do franciscanismo, como Enrico Menestò, Stefano

[84] URIBE ESCOBAR, Fernando. Op cit., p. 87.
[85] URIBE ESCOBAR, Fernando. Op cit., p. 88.
[86] Idem., p. 88.
[87] SILVEIRA, Ildefonso. Op cit., p. 20-21.
[88] URIBE ESCOBAR, Fernando., Op cit., p. 89.

Brufani, Stanislao da Campagnola dentre outros, a partir de um trabalho de cotejo de manuscritos reunidos até então.

Quanto a *Vita Prima Sancti Antonii*, também chamada de *Legenda Assídua*, esta foi elaborada nas mesmas circunstâncias da hagiografia de Tomás de Celano, contudo não sabemos quem foi o autor desta obra. O frade Vergílio Gamboso, que publicou a maior e mais completa edição crítica do texto, traz várias informações a respeito da hagiografia, porém não consegue precisar de quem seria o texto. Todavia constata que se tratava de um frade menor, baseando-se no prólogo: *"*Levado por insistente pedido dos irmãos e incitado pelo merecimento da salutar obediência, houve por bem escrever a vida e os actos do beatíssimo padre e nosso irmão António (...)".[89]Ao dizer que escreve a hagiografia pelos *"assidua fratum postulationem"*, isto é, pelos pedidos assíduos dos irmãos, Gamboso conclui, portanto, que se tratava de um franciscano que escrevia a legenda por solicitação da ordem.

Segundo León de Kerval, algumas hipóteses foram levantadas a respeito da autoria da legenda. Uma delas apresentada pelo frade capuchinho R. P. Hilaire, em 1890, propondo que a mesma teria sido redigida por João Peckham, que morreu em 1292. Porém, tal hipótese foi refutada ao verificar-se que o texto é anterior a 1240 e que Peckham teria nascido entre 1232 a 1236, sendo então impossível que o mesmo a tenha escrito.[90]

Outra hipótese, apresentada Ferdinand d'Araules, é a de que a Assídua teria sido redigida pelo próprio Tomás de Celano. Ele se baseou na proximidade entre a estrutura narrativa e a presença de vários recursos retóricos que aparecem tanto na *Vida I* quanto na *Vida II* e no Tratado dos Milagres de Francisco, bem como na Legenda de Santa Clara Virgem, escritas pelo autor da primeira hagiografia que analisamos, na vida dedicada a Antônio. Contudo, como é apontado por Kerval, este argumento não é forte o bastante para sustentar tal hipótese, pois este estilo de escrita representaria uma espécie de modelo próprio de hagiografia franciscana.[91]

---

[89] VIDA PRIMEIRA DE SANTO ANTONIO TAMBÉM DENOMINADA LEGENDA ASSÍDUA. In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. p. 33. Disponível em: http://santo-antonio.webnode.pt/fontes-antonianas/, acesso em 29 de janeiro de 2014. Segue o trecho em latim: *"Assidua fratrum postulatione deductus nec non et obedientie salutaris fructu provocatus, ad laudem et gloriam omnipotentis Dei, vitam et actus beatissimi patris ac fratris nostri Antonii (...)*". A versão em latim utilizada nesta dissertação é da seguinte edição: VITA PRIMA DI S. ANTONIO, o "Assidua" (c. 1232). Pádua: Edizioni Messagero, 1981. p.271 (Doravante Assídua).

[90] KERVAL, León de. *Santcti Antonii de Padua vita duae*. Paris: Librairie Fischbacher, 1904. p. 5.

[91] Ibid., p. 8

As semelhanças em tais narrativas se relacionam a uma espécie de modelo adotado para se redigir uma "*legenda prima"* franciscana e que poderia ter tido como parâmetro a própria obra de Celano, provavelmente a primeira composta neste tipo de escrita dentro da ordem.[92] Além disso, acreditamos que assim como Tomás se inspirou em outras hagiografias anteriores para elaborar as narrativas sobre a vida de Francisco e Clara, o autor da Assídua certamente fez o mesmo com relação às obras do celanense.

O texto possivelmente foi elaborado no Norte da Itália, visto que os detalhes narrados a respeito da morte e do procedimento para a canonização do santo devem ter sido coletados a partir de testemunhas oculares, ou o próprio autor esteve presente em tais eventos.[93] Henrique Pinto Rema afirma ainda que o mesmo autor deve ter se envolvido diretamente, ou mesmo contribuído, para o processo de canonização de Antônio.[94]

Vergílio Gamboso, por seu turno, propõe que o escritor, além de ter sido um frade menor, também era sacerdote e letrado. Além disso, ao longo da hagiografia, o santo é caracterizado como um homem dos livros, amante do estudo, um pregador, além de possuir um espírito de oração e devoção.[95] Com relação à questão da erudição de Antônio nesta legenda, discutiremos no decorrer da análise da mesma, pois acreditamos que este elemento se apresenta de outras formas ao longo da narrativa.

Quanto à datação, tanto Kerval quanto Gamboso concordam que se deu logo após a canonização de Antônio pelo papa Gregório IX. Por outro lado, se o autor narra com detalhes este episódio, é possível, como destaca Kerval, que as informações referentes à sua infância e juventude no Reino de Portugal, bem como a sua tentativa de missão entre os sarracenos, tenham sido fornecidas pelo bispo de Lisboa, D. Soeiro II Viegas, morto em março de 1232.[96]

A obra é divida em duas partes e um anexo que narra os milagres do santo *post mortem*. A primeira narra a infância e a juventude; o ingresso de Antônio nos cônegos regulares em Lisboa e sua posterior transferência para Coimbra; seu contato com os frades menores e sua entrada no movimento minorítico, seguindo então a sua missão,

[92] Idem., p. 8.
[93] Ibidem., p. 5.
[94] REMA, Henrique Pinto. Introdução. In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga-PT: Editorial Franciscana, 1996. p. 29-30.
[95] GAMBOSO, Vergílio. Introduzione. In: _____ (trad). *Vita Prima di S. Antonio*. Padova: Edizioni Mensaggero, 1981. p. 22.
[96] REMA, Henrique Pinto. Op cit., p. 29.

principalmente como pregador. A segunda narra a sua morte e canonização em Pádua. Por fim, no apêndice, são mencionados os milagres, que da mesma forma que a *Vida I* de Francisco, devem ter sido extraídos do processo de canonização que também se perdeu.

Assim como a *Vida I* de Tomás de Celano, o texto apresenta uma lacuna, pois dá um salto de cerca de sete anos, uma vez que após o episódio da sua pregação aos hereges em Romagna, o santo aparece novamente por volta de 1230 em Roma pregando ao papa Gregório IX seguindo com a sua atividade pastoral em Pádua, omitindo, portanto, o período em que Antônio esteve no Sul da França assim como a sua atuação como professor de teologia em Bolonha. É provável que o hagiógrafo não tenha tido contato com frades ou pessoas que conviveram com religioso neste período e, portanto, tenha omitido estes fatores.

Outro elemento deve ser destacado para se tentar explicar esta questão que é a construção da santidade de Antônio a partir da cidade de Pádua. Como já mencionamos no capítulo anterior, a santidade do frade ibérico foi permeada pelo sentimento comunal do povo paduano, que o elegeu como *patronus civitas*. Logo, é provável que no contexto da canonização a primeira hagiografia que narrasse a vida de Antônio tivesse o objetivo de vincular o religioso à cidade em questão, dando, portanto, maior ênfase em sua atividade no Norte da Itália e na cidade.

Sobre a tradição manuscrita da *Legenda Assídua*,[97] tanto Kerval quanto Gamboso fornecem diversas informações e locais em que a hagiografia foi encontrada. O manuscrito 286, contendo o texto na íntegra, datado de finais do século XIII e inícios do século XIV, foi encontrado no mosteiro cisterciense de Alcobaça e está conservado na Biblioteca Nacional de Lisboa. É esta a cópia usada como referência nas principais edições críticas.[98]

Outros dois manuscritos foram encontrados na abadia de São Victor em Paris, um datado de finais do século XIII e outro do século XV, e posteriormente transportado para a Biblioteca Nacional de Paris, classificados sob os números 14.363 e 14.365.

[97] Diferente da Vida I, observamos tanto nas edições críticas de Kerval quanto na de Gamboso, a preocupação em informar a tradição manuscrita da hagiografia. Acreditamos que esta escassez de informações referentes à transmissão da obra de Celano se deve ao próprio decreto de Boaventura, que ordenara a destruição das legendas escritas sobre Francisco até 1266. Tal ordem, provavelmente, não se aplicava às hagiografias sobre o santo português, que não era o fundador da ordem e nem fizera parte do primeiro grupo de religiosos que seguiaram o assisense.
[98] GAMBOSO, Vergilio. Op cit., p. 186.

Outro manuscrito, datado do século XIV, encontra-se no convento capuchino de Lucerna. Também foi preservado o manuscrito conhecido como o número 74 da Biblioteca Antoniana de Pádua.[99]

Gamboso fornece informações referentes a outros manuscritos com partes ou a hagiografia na íntegra, como o manuscrito E.3.11 do College Trinty de Dublin, que se trata de um lecionário datado dentre os séculos XIV e XV, que pertenceu a um convento franciscano da Irlanda e o manuscrito Cotton Cleopatra, do museu de British em Londres, que também é um lecionário contendo o *Espelho da Perfeição,* a *Legenda de Santa Clara Virgem* e também os milagres de São Bernardo.[100]

Embora percebamos certa diversidade de manuscritos com partes ou toda a hagiografia transcrita e embora a mesma tenha sido também publicada na *Acta Sanctorum* em 1698,[101] somente em 1830 o monge cisterciense Fortunato de Boaventura fez a transcrição do manuscrito presente no Mosteiro de Alcobaça, publicando uma edição crítica bilíngue em latim e português. Ainda em Portugal, Alexandre Herculano publica a reprodução do mesmo texto em 1856 em sua *Portugaliae Monumenta Historica*.[102] Já em 1904, o próprio León Kerval publica uma versão do texto em latim cotejando a versão de Alcobaça com outros manuscritos provenientes de Paris, Lucerna e Pádua, fornecendo, ao final do texto original, as várias glosas e acréscimos posteriores.[103] Todas as traduções modernas da Assídua foram produzidas após a iniciativa de Fortunato de São Boaventura, sendo, porém, considerada a mais apurada e com maior rigor científico e crítico a edição do frade conventual Vergílio Gamboso.[104]

Feita esta descrição e apresentação de algumas informações que consideramos importantes para melhor se compreender a natureza do material utilizado, daremos início de forma propriamente dita, a análise da pregação nestas legendas.

Constatamos assim que o processo de transmissão da *Vida I* foi conturbado, uma vez que não houve preocupação dos frades em preservar de fato o manuscrito, devido ao decreto emitido pelo governo da ordem. Quanto à *Legenda Assídua,* foi preservada em diversas casas religiosas desde a Itália até Portugal.

[99] KERVAL, León. Op cit., p. 15-16.
[100] GAMBOSO, Vergilio. Op cit., p. 187.
[101] Ibid., p. 171.
[102] REMA, Henrique Pinto. Op cit., p. 30.
[103] KARVAL, León. Op cit., p. 44-45.
[104] REMA, Henrique Pinto. Op cit., p. 31.

***

Ao longo deste capítulo, procuramos abordar o contexto histórico no qual as canonizações de Francisco e Antônio e a produção de suas respectivas hagiografias se situam. O que constatamos é que a Ordem dos Frades Menores, em seu processo de institucionalização, acabou se incorporando à hierarquia eclesiástica, em virtude da ação pastoral dos frades que atendiam aos interesses pontifícios.

Além disso, observamos também a preeminência do grupo dos frades clérigos, sobretudo a partir de 1231, que passaram a assumir funções de governo no âmbito da fraternidade, enquanto os chamados irmãos leigos acabaram sendo afastados da administração de conventos ou mesmo de cargos como o de ministro provincial ou geral. Somado a isso, tais elementos acabaram por influenciar a prática da pregação entre os religiosos; se antes era predominante o estilo penitencial desprovido de sutilezas teológicas nas palavras proferidas pelos leigos, no intuito de atenderem as exigências da Cúria Romana, os clérigos, formados, sobretudo, em centros universitários acabaram concentrando o ofício em vista de um embate contra os ditos hereges, do atendimento de confissões e das missões nas cruzadas.

No próximo capítulo, analisaremos também em que medidas estas mudanças exerceram influências nas legendas e como as mesmas acabaram por incorporar os discursos papais apresentados em suas respectivas bulas de canonização. Além disso, buscamos apontar como os cânones lateranenses e as Regras influenciaram diretamente nas narrativas hagiográficas sobre a prédica de Francisco e Antônio.

CAPÍTULO IV

ANÁLISE DAS NARRATIVAS DA PREGAÇÃO FRANCISCANA NA *VITA PRIMA SANCTI FRANCISCI* E DA *BEATI ANTONII VITA PRIMA*

Após tratarmos acerca da pregação medieval, do perfil de Francisco e Antônio, das relações da ordem franciscana com a Igreja Romana e do processo de produção e transmissão das hagiografias, neste quarto e último capítulo apresentaremos reflexões decorrentes da análise das representações da prédica franciscana nas *vitae* delimitadas na pesquisa.

Tal estudo foi feito em perspectiva comparada, empregando o método de Michel Espagne, à luz do que foi discutido nos capítulos anteriores. Objetivamos discutir a transferências das normativas presentes nos documentos do III e do IV Concílio do Latrão e da Regra Bulada e não-Bulada nos textos hagiográficos, o que possibilitou uma leitura crítica dos trechos selecionados relacionando-os com o contexto histórico que apresentamos ao longo da dissertação.

A discussão será feita a partir dos seguintes eixos de comparação: os locais geográfico e social onde são feitas as exortações; os ouvintes; a forma e o assunto da prédica e os efeitos produzidos. Tais categorias foram selecionadas para melhor promover a análise das narrativas, uma vez que estes elementos aparecem imbricados ao longo da legenda.

4.1. Dados sobre a pregação nas primeiras *vitae* de Francisco e Antônio

Antes de nos atermos diretamente às narrativas que trazem representações da pregação franciscana, é necessário expor de que forma construímos os eixos de comparação na análise das hagiografias selecionadas.

Em um primeiro momento, fizemos um levantamento quantitativo do número de vezes em que os termos “pregação” e “sermão” e seus derivados aparecem nos textos. Delimitamos apenas o primeiro livro da hagiografia sobre Francisco e a primeira parte

da hagiografia sobre Antônio, visto que o segundo livro de ambas as legendas narram apenas os momentos que antecederam suas respectivas mortes, logo, não há menções de suas atividades como pregadores.

Na *Vida I*, cotejando o texto em português com o latino, observamos que o termo *preadica* e seus derivados como *preadicationis* e *preadicare* aparecem onze vezes ao longo do primeiro livro da fonte. Já o termo *sermonis* aparece três vezes. Já com relação a *Legenda Assídua*, observamos que o termo *preadica* e seus derivados aparecem quatorze vezes ao longo da primeira parte, enquanto o termo *sermonis*, por duas vezes.

Considerando que a *Assídua* é mais breve comparada a *Vida I*, chama-nos atenção o fato do termo se repetir com maior frequência. Acreditamos que este fator demonstra o apelo da legenda em vincular diretamente a santidade de Antônio com esta prática. Nas narrativas relacionadas à pregação de Francisco, muitas vezes a palavra é mencionada uma ou duas vezes, ou às vezes, embora o santo de fato pregue, o termo nem é usado. No caso da hagiografia que narra a vida de Antônio, o vocábulo *preadica* é empregado duas ou três vezes com recorrência em um mesmo capítulo, alguns destes até mais curtos que os da *Vida I*.

Contudo, nosso recorte de análise não será nos trechos em que aparece o vocábulo, mas sim nos capítulos cujo conteúdo se concentra na prática da pregação. Com relação ao levantamento do número de capítulos relacionados diretamente à pregação, tomamos como critério a prédica realizada diretamente pelo santo hagiografado[1] ou passagens que narram o desejo do mesmo em desempenhar esta atividade. A *Vida I* possui trinta capítulos no primeiro livro, sete dedicados a narrar a prédica de Francisco. Quanto à *Legenda Assídua*, a primeira parte tem catorze capítulos, destes, seis apresentam as exortações de Antônio. Observamos, portanto, que enquanto na hagiografia de Celano a pregação ocupa cerca de 23,3% dos capítulos do primeiro livro da Vida 1, na *Legenda Assídua*, por seu turno, o mesmo tema ocupa cerca de 42,8%. Constatamos mais uma vez que a ênfase nesta prática recai na *vitae* do santo lisboeta.

[1] No capítulo XVIII da *Vida I*, há uma breve menção de uma pregação de Antônio em um capítulo geral, que não será analisada neste trabalho, pois optamos analisar nas hagiografias, as narrativas relacionadas a pregação de seus protagonistas.

O apelo à prédica na *Assídua* é, portanto, maior do que na *Vida I*. Entendemos que isto se deve ao fato de a santidade de Francisco estar vinculada a outros elementos além desta atividade, como a pobreza, a paz e a sua relação com a criação. Além disso, o mesmo era leigo, como a maioria dos seus primeiros seguidores, e a pregação era uma atividade desenvolvida principalmente pelo clero. A hagiografia de Tomás também buscava difundir a ordem que não se constituía necessariamente como uma instituição de pregadores, como eram os dominicanos, embora, como já apontamos, a prática de pregar fosse também uma forma de difundir a instituição. Por outro lado, Antônio era clérigo e presbítero, por isso, é compreensível a ênfase em suas exortações ao longo da legenda. Era também um letrado que já havia de fato desempenhado missões de pregação em algumas regiões do Norte da Itália e no Sul da França.

Sendo assim, os capítulos delimitados na *Vida I* são os de número 10, 15, 20, 21, 22, 27 e 30, somando um total de sete capítulos. Já na *Legenda Assídua* são os de número 7, 8, 9, 10 e 12, um total de seis capítulos.

Com relação à *Vida I*, o décimo capítulo narra que Francisco prega na cidade de Assis, dando a entender que se trata do início de sua missão, não há menção do assunto de sua exortação, mas apenas as características da mesma. No décimo quinto capítulo, o santo prega ao povo de sua cidade natal, desta vez, porém é dito o assunto de sua exposição que se trata da paz. E em ambas as narrativas, posteriormente, há o ingresso de novos membros na ordem.

O vigésimo capítulo trata da missão do religioso ao Oriente durante as cruzadas. De acordo com a legenda, Francisco primeiramente teria iniciado a sua viagem, mas devido a uma tormenta acaba indo para Ancona, onde prega a nobres e clérigos, levando novamente ao ingresso de novos religiosos na ordem. Posteriormente, o frade chega à Síria, onde, segundo a legenda, teria pregado em defesa da fé cristã aos muçulmanos. Ele foi atacado com injúrias e tratado com violência pelos sarracenos, porém, conseguiu chegar à presença do sultão onde faz uma exortação.

No vigésimo primeiro, Francisco prega a aves nas cidades de Spoleto e de Alviano, onde, de forma milagrosa, consegue se comunicar com os pássaros de ambas as regiões. O vigésimo segundo capítulo se dá na cidade de Áscoli, onde prega a nobres e outros citadinos. Além da edificação espiritual dos ouvintes, como nos outros capítulos suas palavras também levam à confusão e fuga dos hereges presentes.

O vigésimo sétimo trata do momento em que o frade prega em Roma, na Basílica do Latrão, diante do papa Honório III e dos cardeais da cúria. Já no trigésimo o santo prega na cidade de Greccio durante a missa de Natal.

Com relação à *Assídua*, como já pontuamos, foram levantados seis capítulos que narram a prática da pregação por Antônio. No sexto é relatada a tentativa de missão do lisboeta na região do Marrocos no intuito de pregar aos sarracenos. Em seguida, no sexto capítulo é narrada a primeira pregação pública do frade português em uma ordenação presbiteral na cidade de Forli, onde o santo dirige palavras a clérigos, religiosos e ministros ordenados das ordens dos pregadores e dos frades menores.

No oitavo capítulo, observamos um apelo anti-herético na narrativa, pois Antônio fala ao povo da cidade de Romagna no Norte da Itália mencionando a conversão de um herege em particular de nome Bodolino. No nono capítulo, por outro lado, tal como Francisco, o frade ibérico prega ao então papa Gregório IX e seus cardeais em Roma.

Os dois últimos capítulos que narram a prédica de Antônio se dão na cidade de Pádua, local aonde o mesmo veio a falecer. No primeiro, a ênfase não recai sobre a prática, mas sim na elaboração de sermões escritos pelo santo durante a Quaresma de 1231. Já no décimo segundo, é narrado que Antônio teria proferido uma pregação de cunho exortativo e penitencial durante a quaresma, levando a conversão de seus ouvintes.

Sintetizamos estes dados por meio de duas tabelas, no intuito de oferecer maior clareza a respeito das questões que serão refletidas a partir dos trechos selecionados. Nas narrativas, consideramos primeiramente o local geográfico e social onde são realizadas; os ouvintes, quem são e como são caracterizados; o conteúdo ou o modo de pregar e os efeitos produzidos com as falas dos protagonistas (Ver anexo 1)

Após discorrer sobre os dados referentes à pregação nos textos, passaremos para a análise das narrativas acerca da prédica de Francisco e Antônio em ambas as hagiografias a partir da perspectiva comparativa.

4.2. Locais geográficos e sociais das pregações

Ao analisar as narrativas sobre a pregação de Francisco e Antônio na *Vita Prima* de Tomás de Celano e na *Legenda Assídua*, observamos que a exposição de ambos são realizadas em sua grande maioria na Península Itálica ou no Oriente Islâmico, tal como é narrado no capítulo em que o assisense prega diante do Sultão na Síria.

No primeiro livro da *Vida I* Francisco prega nas cidades de Assis, Ancona, Síria, Spoleto, Alviano, Áscoli, Roma e Greccio. Por outro lado, Antônio prega nas cidades de Forli, Romagna, Roma e Pádua. Portanto, a atuação *Poverello* se dá, sobretudo na Úmbria e na Marca, enquanto a do lisboeta em Romagna e Veneto. Todavia, ambos os santos desempenham tal atividade na sede da Igreja em Roma diante do papa Honório III e Gregório IX respectivamente. Para melhor ilustrar a localização geográfica onde as prédicas foram realizadas, apresentamos um mapa com a localização geográfica das pregações de Francisco e Antônio (Ver anexo 2)

Considerando as regiões geográficas da Península Itálica em que são feitas as pregações dos hagiografados no contexto do século XIII, constatamos que na *Vida I* esta prática se realiza, sobretudo, na Itália Central, ao passo que, no caso da *Assídua*, tais exortações se dão na região Norte. Obviamente, a ação pastoral e a vida de Francisco transcorrem na região em questão, visto que o mesmo nasceu na cidade de Assis, localizada na Úmbria. Logo, é compreensível que a legenda se concentre em narrar supostos acontecimentos ocorridos nesta mesma região. O mesmo ocorre no caso de Antônio, já que ao sair de Portugal, sua ação pastoral se concentrou na região Norte. Todavia, outras questões devem ser apontadas com relação à localização das pregações nas narrativas.

Como é apontado por Patrick Gilli, no século XIII, principalmente, a partir do pontificado de Inocêncio III, o papado com a justificativa do combate a heresia, por meio das ordens mendicantes, buscou estender sua dominação em regiões da Península Itálica, no intuito de afastar qualquer tipo de sujeição imperial e garantir a sua influência pontifícia.[2]

[2] GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália Medieval*. São Paulo: Editora Unicamp, 2011. p. 45-47.

Esta influencia mendicante, segundo James Powell, se deve também a devoção laica estimulada pelos frades por meio das confrarias existentes nas comunas que estavam vinculadas às ordens. É o caso da terceira ordem franciscana formada por leigos; os membros de tais grupos acabavam por assumir cargos importantes nas cidades, pois eram vistos com bons olhos pelos citadinos devido a sua observância dos preceitos recomendados pela religiosidade mendicante.[3]

Além disso, outro aspecto deve ser destacado. Considerando que Tomás de Celano redige a *Vida I* recolhendo memórias de pessoas que viram ou conviveram com Francisco na região da Úmbria, sobretudo próximo à Assis, é compreensível que a maioria dos relatos sobre a pregação do santo se concentre neste espaço geográfico.

Já no caso da *Legenda Assídua*, outras questões devem ser destacadas: como já apontamos no segundo capítulo, a fonte omite o período em que o hagiografado esteve no Sul da França, dando maior ênfase à sua ação pastoral no Norte da Itália. Somado a isso, a pregação do religioso, diferente da de Francisco, não acontece em uma variedade de cidades, mesmo porque a legenda é mais breve em relação à hagiografia de Celano. Como assinalado, só há menção de Forli, Rimini e Roma. Os dois últimos capítulos que tratam desta prática ocorrem em Pádua.

Este fator está atrelado, primeiramente, ao apelo anti-herético da santidade de Antônio, como foi observado na sua bula de canonização emitida em 1232 por Gregório IX. Como destacamos no primeiro capítulo, a atuação dos mendicantes sob as ordens do papado se deu principalmente no Sul da França, onde surgiu o catarismo e o valdismo, e no Norte da Itália, local em que os movimentos heterodoxos se estenderam chegando a influenciar a religiosidade e a política urbanas. Logo, é compreensível a concentração da pregação de Antônio em tais regiões.

Todavia, a própria omissão de sua atividade na França e os capítulos dedicados a Pádua estão também ligados ao patriotismo comunal, que surgiu nesta cidade em torno da figura do santo português na primeira metade do século XIII. A comuna, juntamente com o governo da ordem, pleiteou a canonização do frade, como é mencionado na mesma bula de canonização. Neste sentido, devido aos interesses locais, a sua atuação no Sul da França perde relevância em relação à cidade de Pádua.

[3] Cf. POWELL, James. Mendicants, and comunes, and the Law. *Church History*. Cambridge, , v. 77, n. 3, p. 557-573, 2008.

Em relação a Roma, salientamos a questão da ligação entre os frades menores e o papado, estabelecida já em finais dos anos vinte do século XIII. Logo, o ato de pregar na cidade, que é a sede da Igreja, pode também ser entendido como uma aprovação da prédica franciscana por parte da Instituição Eclesiástica.

No que diz respeito ao Oriente Islâmico, obviamente há o apelo ao discurso da cruzada, na qual se previa a atuação de religiosos na região a fim de levar a fé cristã aos ditos infiéis e atender aos cavaleiros que iam combater contra os mouros, questão que exploraremos adiante.

No que toca ao local social, na legenda de Tomás de Celano, o santo, com exceção da igreja de San Giorgio em Assis, faz exortações, sobretudo, ao ar livre e no espaço urbano. De forma semelhante, podemos observar que na *Legenda Assídua*, salvo no capítulo VII, que narra o episódio da ordenação presbiteral de frades menores e pregadores em Forli e o capítulo da pregação de Antônio em Roma, as exortações são feitas nas mesmas condições.

Com relação à prédica realizada no espaço urbano, é percebido que não há um tipo de ouvinte definido, como é mencionado nos outros relatos específicos, como a exortação em Roma e aos hereges, mas sim uma variedade de setores sociais que vão desde nobres, clérigos, camponeses, homens, mulheres, etc... Este fator reproduz o *topos* do pregador ideal, apontado por Marie Paollo Bollieu, que deveria ser capaz de se dirigir a todo o tipo de ouvinte e de qualquer grupo social, circunstância ou local.[4]

Da mesma forma, este mesmo modelo pode ser visto no momento em que ambos se dirigem ao papa e a corte dos cardeais, ou seja, conseguem falar a homens letrados e membros da alta hierarquia eclesiástica que residiam em Roma da mesma forma que se dirigiam aos habitantes da cidade.

De forma curiosa, os dois religiosos fazem audiências em igrejas em suas primeiras prédicas como podemos observar nos fragmentos do capítulo 10 da *Vida I* e no capítulo 7 da *Assídua*:

> É certamente admirável, porque começou a pregar onde no início, quando era criança, aprendeu a ler; e nesse lugar foi primeiramente sepultado, de modo que o feliz início era exalado por uma feliz

[4] Cf. BOLIEU. Marie Paolo. Pregação. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2009. 2v., V. 2. p. 367-377.

> consumação. Onde aprendeu, aí também ensinou, e onde começou, aí terminou de maneira feliz.[5]

Já o capítulo que narra a primeira pregação de Antônio começa dizendo: *"*Muito tempo depois, aconteceu que uns frades foram enviados à cidade de Forli receber ordens sacras*"*.[6] Em ambas narrativas não é feita de forma clara a menção de igrejas específicas. Contudo no caso da *Vida I* é relatado que o minorita pregou onde posteriormente seria sepultado, na igreja de San Giorgio, local em que posteriormente é construída a basílica de Santa Clara.[7] Certamente esta referência era para sublinhar o local onde primeiramente se prestou culto ao santo.

Já na *Assídua* é narrado que Antônio prega em uma ordenação, cerimônia que é feita em uma igreja. Tais liturgias são presididas por bispos, desde a Alta Idade Média, como aponta Georges Duby, os únicos que segundo as normas eclesiásticas podem conceder o sacramento da ordem a outrem.[8] Assim, é possível que o santo não tenha pregado diretamente na missa, mas após a celebração, talvez durante a comemoração pela ordenação dos novos sacerdotes. Mesmo que possivelmente o lisboeta não tenha pregado dentro do espaço físico da igreja durante a missa, a sua fala está vinculada a este local, sendo dirigida provavelmente a clérigos e eclesiásticos.

---

[5] TOMÁS DE CELANO. Primeira Vida de São Francisco. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, p. 197-299 Cap. X, 23: 4. Segue o trecho em latim: "*Et mirum certe quia ibi coepit primitus praedicare, ubi, cum adhuc esset infantulus, didicerat legere, in quo etiam loco sepultus est honorifice primum, ut felix inintium felicior consummatio commendaret, Ubi didict, ibi et docuit, et ubi coepit, ibi feliciter consummavit*". TOMÁS DE CELANO. Vita Prima Sancti Francisci. In: MENESTRO, Enrico; BUFANI, Stefano (coord). *Fontes franciscani*. Assis: Edizioni Porziuncola, 1995, p.257-424, p. 298. (Vida I).

[6] VIDA PRIMEIRA DE SANTO ANTONIO TAMBÉM DENOMINADA LEGENDA ASSÍDUA. In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. Disponível em: http://santo-antonio.webnode.pt/fontes-antonianas/, acesso em 29 de janeiro de 2014. p. 33. Segue o trecho em latim: *"Post multum vero temporis, contigit fratres ad civitatem Forlivii pro suscipiendis ordinibus transmitti"*. VITA PRIMA DI S. ANTONIO, o "Assidua" (c. 1232). Pádua: Edizioni Messagero: 1981. Cap. VIII, 1. (Assídua)

[7] PAUL, Jacques. Paz. In: CAROLI, Ernesto (coord). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 537-541.

[8] "É preciso também que este poder potencial seja actualizado por um rito: a unção, a sagração. O bispo surge como personagem sagrada, um Cristo, o ungido do Senhor; imiscuindo-se-lhe na pele, penetrando-lhe todo o corpo, o crisma impregna-o, para sempre, do seu poder divino. Pode nomeadamente delegar noutros a função sacerdotal, ungindo-os com o óleo sagrado. Ordena-os. O bispo ordena todos os homens que, sob o seu controlo, exorcizam os demónios nas aldeias da diocese. Ninguém faz sacrifícios, ninguém esboça os gestos rituais, ninguém pronuncia as fórmulas propiciatórias que ele não tenha pessoalmente instituído. O bispo gera o clero *(clerus)*, estende sobre este uma autoridade de pai. Pela filiação espiritual, todas as operações sacramentais emanam das suas próprias mãos." DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo.* Lisboa: Estampa, 1994.p.21.

No caso da *Vida I*, possivelmente Guido, o bispo de Assis, permitia que o santo pregasse na igreja, mesmo antes da autorização papal, visto que o relato se passa logo após a conversão do assisense, antes de 1209. Já no caso da *Assídua*, a autorização para pregar não é dada pelo bispo, mas sim pelo ministro provincial, que, na verdade, ordena que o santo desempenhe tal prática, pois os dominicanos presentes haviam se recusado.[9] Por outro lado, no capítulo de número 12 da mesma legenda é dito que o santo pregava em igrejas, porém, a grande quantidade de ouvintes obrigou-o a fazer exortações em outros lugares:

> Efectivamente, depois que António, o servo de Deus, viu abrir-se-lhe a porta da pregação e o povo em multidão compacta a ele acorrer de todos os lados, qual terra sequiosa de água, resolveu que se organizassem encontros diários pelas igrejas da cidade. Mas, como em virtude da multidão dos homens e mulheres que acorriam, o recinto das igrejas não bastava para receber toda a gente, uma vez que o número crescia sempre cada vez mais, retirou-se para **locais planos e espaçosos**.[10] (**o grifo é nosso**)

Recorremos, portanto ao que foi previsto tanto nos concílios latererananses[11] quanto na Regra Bulada,[12] de que o bispo seria a autoridade primeira a regular a prédica em sua diocese e o ministro geral aquele que autorizava os religiosos a pregarem.

---

[9] Exploraremos esta narrativa de forma mais aprofundada no item 4.4.

[10] Assídua. Cap. XII, 1. Segue o trecho em latim: "*Igitur, postquam servus Dei Antonius hostium sibi sermonis aperiri cernebat et populus in multitudine gravi, quasi area ymbrem siciens, ad eum undique conveniret, cotidianas per civitatis ecclesias stationes fieri constituit. Cumque, pre multitudine adventantium virorum ac mulierum, ecclesiarum ambitus pro tantorum captu populorum nequaquam sufficerent, ad spaciosa pratorum loca, numero crescente, secessit*".

[11] REGRA BULADA. In: TEIREIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 157-165. Cap. IX, 1-2: "Não preguem os irmãos na diocese de algum bispo, quando este lhes tiver proibido. E Absolutamente nenhum dos irmãos ouse pregar ao povo, se não tiver sido examinado e aprovado pelo ministro geral desta fraternidade e se não lhe tiver sido concedido pelo mesmo o ofício da pregação". Segue o trecho em latim: "*Fratres non praedicent in episcopatu alicuius episcopi, cum ab eo illis fuerit contradictum*. *Et nullus fratrum populo penitus audeat praedicare, nisi a ministro generali huius fraternitatis fuerit examinatus et approbatus, et ab eo officium sibi praedicationis concessum*". Os trechos da Regra Bulada e não Bulada em latim utilizados neste trabalho foram extraídos da página do Centro Franciscano: http://www.centrofranciscano.org.br/. Acesso em 9 de novembro de 2014. (Doravante RB).

[12] LATERANENSE IV. Cânone 10 (a tradução é nossa): "Em consequência, estabelecemos por uma ordem geral que os bispos designem para cumprir convenientemente o ofício da santa pregação a pessoas capacitadas, ricas em obras e palavras". Segue o trecho em espanhol: "*En consecuencia, estabelecemos por uma orden general que los bispos designen para cumlir convenientemente el ministério de la santa predicación a personas capacitadas, ricas em obras y palavras*". DECRETOS DEL IV CONCILIO DE LETRAN: In: FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: ESET, 1972. p. 155-209. Segue o trecho em latim: "*Dei maxime per amplas dioeceses et diffusas generali constitutione sancimus ut episcopi viros idoneos ad sanctæ prædicationis officium salubriter exequendum".* CONCILIUM

Em síntese, com relação à localização geográfica e social das exortações dos santos, observamos alguns pontos em comum:

- a maior parte dos relatos é situada na Península Itálica, porém em regiões diferentes, que se vinculam à construção da santidade dos religiosos hagiografados;

- no caso da *Vida I*, a localização das narrativas se concentra na região central da Itália e reflete a ligação de Tomás com a Úmbria, bem como a do hagiografado que nascera na mesma região. Já com relação à *Assídua*, as narrativas de prédicas no Norte da Itália enfatizam o caráter anti-herético da santidade de Antônio, bem como a religiosidade cívica de Pádua;

- nas *vitae*, a ênfase está na pregação urbana dirigida a uma diversidade considerável de ouvintes reproduzindo o modelo de pregador ideal;

- ambas as hagiografias, ao narrarem às prédicas dos santos em Roma, representam o reconhecimento e o estreitamento das relações entre a Ordem dos Frades Menores e o papado, que fomenta a ação pastoral dos religiosos como estratégia de dominação religiosa, cultural e política;

- nos relatos, a realização de algumas pregações se dá em templos, o que permite concluir que estavam em consonância com o princípio de que cabe ao bispo autorizar a pregação em sua diocese.

4.3. Os ouvintes das pregações

Após discorrer sobre o local geográfico e social onde ocorrem as prédicas dos santos, da mesma forma trataremos dos ouvintes em ambas as hagiografias, tendo como preocupação analisar os grupos sociais e sua caracterização nas legendas. O décimo quinto capítulo menciona que o mesmo pregava a homens letrados:

> Não sabia afagar as culpas de ninguém, mas pungi-las, nem favorecer a vida dos que pecam, mas golpear com dura censura, porque primeiramente persuadia a si mesmo em obra o que persuadia os outros em palavras e, não temendo repressor, falava a verdade com

LATERANENSE IV. Roma: 2007. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/. Acesso em 16 de abril de 2014.

> muita confiança, de modo que até **homens letradíssimos**, célebres em glória e dignidade, admiravam os sermões dele e na presença dele eram tomados por temor eficaz.[13] (O grifo é nosso)

Neste fragmento é observada a oposição entre intelecto e simplicidade vinculada aos ouvintes. O texto diz que o santo pregava a *litteratissimi viri*.[14] No mesmo trecho observamos que também é empregado o termo *sermonis*. Destacadas as diferenças entre a pregação penitencial e o sermão, é possível que o uso da palavra signifique que Francisco sabia se dirigir também aos letrados e por meio de sua prédica, os enchia de temor.

Por outro lado, a legenda também realça o intelecto dos ouvintes, pois embora o santo não fosse um homem que dominasse conhecimentos teológicos ou filosóficos, os mesmos sendo letrados eram edificados pela sua pregação.

Em seguida o texto prossegue dizendo que "acorriam homens, acorriam também mulheres, apressavam-se os clérigos, apressavam-se os religiosos para ver e ouvir o santo de Deus*"*.[15] Aqui há novamente a reprodução do modelo de pregador ideal apresentado por Bolieu, que deveria saber dirigir-se a todo o tipo de público, fossem leigos, clérigos homens ou mulheres.[16] O termo *clerici* reitera novamente a capacidade que o santo tinha de falar a este grupo social, ainda que fosse um homem simples e de conhecimentos elementares do latim e da Sagrada Escritura.

Em seguida, a hagiografia usa a alegoria da luz e das sombras, representando o santo como uma estrela: "Brilhava como estrela refulgente na escuridão da noite e como a outrora expandida sobre as trevas (...)*"*[17] além de também levar o germinar de flores, frutos e à colheita. De acordo com a narrativa poética, tais frutos seriam virtudes, como

---

[13] Vida I. Cap. XV, 36: 3. Segue o trecho latino: "*Nesciebat aliquorum culpas palpare sed pungere, Nec vitam fovere peccantium sed áspera increpatione percutere, quoniam sibi primo suaserat opere quod verbis suadebt; et non timens reprehensorem, veritatem fidentissime loquebatur, ita ut etiam litteratissimi viri, gloria et dognitate pollentes, eius miratentur sermones et timore utilli eius presentia terrerentur*".

[14] Na tradição cristã o temor a Deus é entendido como uma virtude, podendo representar também como reverência e reconhecimento de sua superioridade.

[15] Vida I. Cap. XV, 36: 4. Segue o trecho em latim: "*Currebant viri, currebant et feminae, festinabant clerici, accelerabant religiosi, ut viderent et audirent sanctum Dei*".

[16] Cf. BOLIEU. Marie Paolo. Op cit., p. 367-377.

[17] Vida I. Cap. XV, 37. Segue o trecho em latim: "*Radiabat velut setella in caligine noctis et quase mane expansum super tenebras (...)*".Este mesmo recurso é utilizado em passagens bíblicas, como a do nono capítulo de Isaias O trecho de Isaías foi interpretado na tradição cristã como uma profecia a respeito da vinda de Cristo, o Messias: *"O povo que andava nas trevas viu uma grande luz, uma luz raiou para os que habitavam na terra sombria. Multiplicaste o povo, deste-lhe grande alegria; (...) Porque um menino nos nasceu, um filho nos foi dado, ele recebeu o poder sobre seus ombros, e lhe foi dado este nome: Conselheiro-maravilhoso, Deus forte."* Isaías 9, 1-2, 5.

a honra e a honestidade, produzidas por meio das palavras do pregador nos ouvintes: *"*Foi afugentada a aridez precedente, e depressa levantou a colheita do perfume do Senhor e, tendo produzido de si flores de suavidade, produziu igualmente frutos de honra e honestidade".[18] A alegoria da vinha e dos frutos também é um elemento bíblico presente, por exemplo, no salmo 80 e no capítulo 15 do Evangelho de João.

Quanto ao vigésimo capítulo, Francisco prega perante o Miramolim que representa o próprio islã:

> E embora tivesse sido maltratado por muitos com ânimo bastante hostil e com espírito adverso, no entanto, foi recebido pelo sultão com muita honra. Honrava-o como podia e, tendo-lhe oferecido muitos presentes, tentava dobrar o espírito dele às riquezas do mundo, mas depois que o viu desprezar valorosamente tudo como **esterco**, encheu-se de máxima admiração e via-o como homem diferente de todos; ficou muito tocado pelas palavras dele e ouvia-o de muito bom grado.[19] (O grifo é nosso)

O Miramolim oferece riquezas ao frade. Desta forma, vemos a pobreza como virtude cultivada por Francisco que, de acordo com o relato, recusa tudo como *stercora* (esterco). É interessante perceber que o sultão não é caracterizado como aquele que professa alguma crença; seu papel é simplesmente tentar persuadir o santo a dobrar-se às riquezas materiais, ou seja, desviar o religioso do caminho da virtude. É possível relacionar também o trecho com a passagem do Evangelho de Mateus onde Cristo, após quarenta dias jejuando no deserto é tentado pelo Diabo que lhe oferece riqueza e poder.[20]

Ele honra Francisco, pois o percebe como diferente. Assim, o texto destaca que até mesmo o sultão, que não professava da mesma fé do religioso, reconhece a sua santidade. Mesmo sentindo-se tocado pelas suas palavras, o monarca não se converte.

---

[18] Vida I. Cap. XV, 37. Segue o trecho em latim: *"Fugata est prior arditas et seges in squalenti campo cito surrexit; coepit etiam inculta vinea germinare gérmen odoris Domino, et producit ex se floribus suavitatis fructus honoris et honestitatis partiter parturivit"*.

[19] Vida I. Cap. XX, 57: 8-11. Segue o trecho em latim: "*Et quidem licet a multis satis hostili animo et mente aversa exprobratus fuisset, a Soldano temen honorifice plurimum ast susceptus, Honorabat eum prout poterat, et oblatis muneribus multis, ad divitias mundi animum eius inflectere conabatur: sed cum vidisset eum strenuissime omina velut stercora contemmentem, admiratione máxima repletus est te quase virum amnibus dissimilem intuebatur eum*".

[20] Mateus 4, 1- 11.

Entretanto, Francisco não chega a sofrer de fato o martírio, pois o "Senhor não realizou o desejo dele, reservando-lhe a prerrogativa de uma graça especial*"*.[21]

Mesmo que o protagonista não tenha ido ao Oriente como capelão para desempenhar trabalhos pastorais aos cruzados, como é previsto nos cânones conciliares,[22] a sua atitude de pregar aos sarracenos é permeada também pelo embate entre a fé católica e o Islã. Concordamos, portanto com a hipótese proposta por Adam L. Hoose, que desconstrói a ideia contemporânea de um pacifismo e diálogo inter-religioso por parte de Francisco em sua ida ao Oriente Islâmico na legenda, uma vez que o trabalho missionário também era parte das cruzadas e buscava reafirmar o cristianismo romano como religião verdadeira.[23] Tanto na *Vida I* quanto na *Assídua*, a busca pelo martírio a partir do embate direto para com o Islã também é uma forma de conflito, pois tem por objetivo reafirmar a fé católica frente ao islã.

No vigésimo primeiro capítulo, observamos uma ruptura na narrativa quanto aos ouvintes, pois desta vez se tratam de aves. De acordo com o relato, Francisco percorria o Vale do Spoleto e se dirigiu às proximidades de Bevagna, onde encontrou pássaros de várias espécies, como pombas e gralhas. Sentia compaixão e doçura pelas criaturas *inferiores et irrationabiles* e foi até elas deixando para trás seus companheiros. O frade então as saúda e admirando-se que as mesmas não tivessem fugido com sua presença, pediu que o ouvissem:

> "Meus irmãos pássaros, muito deveis louvar o vosso Criador e sempre amar aquele que vos deu penas para se revestir, asas para voar e tudo de que necessitas. Deus vos fez nobres entre suas criaturas e concedeu-vos a mansão na pureza do ar, porque, como não semeais nem colheis, ele, todavia vos protege e governa sem qualquer preocupação vossa". A estas palavras, aquelas aves, como ele próprio dizia e os irmãos que estavam com ele, exultando de modo admirável segundo sua natureza, começaram a esticar os pescoços, a estender as asas, a abrir o bico e a olhar para ele.[24]

[21]Vida I. Cap. XX, 57: 12. Segue o trecho em latim: "*In omnibus his Dominus ipisus desiderium non implevit, praerogativam illi reservans gratiae singularis*".
[22] Trataremos desta questão no item de 4.4 desta dissertação.
[23] Cf. HOOSE, Adam L. Francis of Assisi way of pace? His conversion and mission to Egypt. *The Catholic Historical Review*. Michigan, n.3, v. 96, p. 449-469, 2010.
[24] Vida I. Cap. XXI, 58: 6-8. Segue o trecho em latim: *"Fratres mei, volucres, multum debetis laudare creatorem vestrum et ipsum diligere semper, qui dedit vobis plumas ad induedum, pennas ad volandum, et quidquid necesse fuit vobis. Nobiles vos fecit Deus inter creaturas suas et puritare aeris vobis contulit mansionem, quoniam cum nque seminetis, neque metatis, ipse nihilominus sine omni vestra sollicitudine vos protegit et guberant". Ad haec aviculae illae, up ipse dicebat et qui cume eo fuerant fratres, miro*

Mesmo que no início, os animais sejam classificados como inferiores e irracionais, o santo consegue estabelecer um canal de comunicação. Neste sentido, a hagiografia novamente exalta o assisense como pregador ideal pelo fato de mencionar o assunto e as palavras ditas pelo religioso às aves e uma reação destas como se o compreendessem. Esta passagem, portanto, se configura como um milagre.

Segundo Joachim Bolflet o termo "milagre" vem do latim *miraculum*, que quer dizer "prodígio" ou "maravilha". O conceito designa todas as espécies de manifestações extraordinárias, atribuídas tanto a Deus, quanto aos anjos e aos santos. De acordo com Bouflet, a tradição eclesiástica passou a entender o "milagre" como uma "exceção às leis naturais". O discurso oficial da Igreja, porém, quis definir o milagre como um prodígio religioso que produz na ordem natural uma intervenção de Deus a fim de ser uma expressão de sua redenção.[25] Assim, o fato de Francisco se comunicar com pássaros se trataria de uma manifestação extraordinária e uma exceção às leis naturais.

Há que se dar destaque a pregação feita pelo *Poverello* aos animais na hagiografia: "Deus vos fez nobres entre suas criaturas e concedeu-vos a mansão na pureza do ar, porque, como não semeais nem colheis, ele, todavia vos protege e governa sem qualquer preocupação vossa". O texto usa o recurso de uma narrativa bíblica, que é o sexto capítulo do Evangelho de Mateus, no qual Cristo faz uma exortação com relação à acumulação de tesouros.[26]

De acordo com Chevalier e Gheerbrant, as aves representam uma união entre o celeste e o terreno. Elas também são associadas aos anjos como criaturas livres, tendo a função de mensageiras. Além disso, as aves também representam o desprendimento e a simplicidade como seres desvinculados da realidade terrena.[27] Observamos, portanto, que estes animais figuram no texto como uma representação de um modelo ideal de pobreza e renúncia. A legenda então afirma que o minorita doravante pregaria não só aos homens e mulheres, mas também às aves: "Como ele já fosse simples pela graça,

---

modo secundum naturam suam exsultantes, coeperunt extendere collum, protendere alas, aperire os et in illum respicere".

[25] BOUFLET, Joachim. Milagre. In: VAUCHEZ, André (org). *Cristianismo – dicionário dos tempos, lugares e das figuras*. Rio de Janeiro: Forenze Universitária, 2013. p. 276-277.

[26] Mateus 6, 19-34.

[27] CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de los símbolos*. Barcelona: Editora Herder, 1986. p. 154-158.

não pela natureza, começou a acusar-se de negligência, porque antes não havia pregado às aves, já que elas ouviram a palavra de Deus com tanta reverência".[28]

Em seguida, no mesmo capítulo, desta vez na aldeia de Alvino, o religioso se dirige a um local mais alto onde começou a pedir silêncio para então pregar ao povo. Entretanto, quando todos silenciaram, um bando de andorinhas que havia feito ninhos no local começou a gorjear impedindo que o *Poverello* pudesse ser ouvido, por isso, ele se dirige as aves e diz:

> "Minhas irmãs andorinhas, já é tempo que fale também eu, porque vós falastes até agora, Ouvi a palavra do Senhor e ficai em silêncio e quietas, até que se conclua a palavra do Senhor". E as próprias aves, diante da estupefação e admiração dos que estavam presentes se calaram e não se moveram daquele lugar até que ele terminasse a pregação. Aqueles homens, portanto ao verem este milagre, ficaram repletos da maior admiração, dizendo: "Verdadeiramente, este homem é santo e amigo do Altíssimo".[29]

No mesmo capítulo há indicação que em outros momentos Francisco teria falado com outras espécies de animais, como peixes e uma lebre, entretanto, somente estes dois relatos configuram como pregação. A *vita* narra a capacidade do hagiografado em falar tanto para homens quanto para aves simultaneamente, bem como a obediência das mesmas para com ele. Ao longo da *Vida I* e de outras hagiografias que narram a vida de Francisco, com certa recorrência o protagonista é associado a animais que representam a criação de Deus e o seu cuidado para com todos os seres vivos.

Como já mencionamos, os pássaros podem ser entendidos neste texto como um exemplo de pobreza. Elas são caracterizadas como irracionais e inferiores, ou seja, representam também o ideal de minoritismo proposto pelo santo. O relato da prédica aos pássaros não significa apenas um milagre ou algo maravilhoso, que reafirma a

[28] Vida I. Cap. XXI, 58: 12. Segue o trecho em latim: "*Cum esset iam simplex gratia non natura, coepit negligentiatiae incursare, quod olim non praedicaverit avibud, postquam audirent tanta cum reverentia verbum Dei*".

[29] Vida I. Cap. XXI, 59: 3-5. Segue o trecho em latim: *"Sorores meae hirundines, iam tempus est ut loquar et ego, quia vos usque modo satis dixistis. Audite verbum Domini, et stote in silentio et quiete, donec sermo Domini compleatur". At ipsae aviculae, stupentibus et mirantibus omnibus qui assistebant, statim conticuerunt Nec motae sunt de loco illo quoadusque predicatio finiretur. Illi ergo viri cum vidissent hoc signum, repleti admiratione máxima, dicentes: "Vere hic homo sanctus est et amicus Altissimi"*.

santidade de Francisco perante os ouvintes, mas também uma exortação na própria hagiografia com relação ao cultivo da pobreza e contra o acúmulo de riquezas.

Segundo Nicóle Bériou, ao longo do século XIII, religiosos mendicantes em suas pregações exortavam os ouvintes a respeito do acúmulo de bens condenando a busca pelo lucro. Utilizando-se de textos evangélicos como a parábola do rico e Lázaro ou mesmo da tentação de Cristo no deserto, os frades criticavam o luxo com o qual muitos nobres e mercadores viviam em seu tempo.[30]

Além disso, cabe também citar as considerações de Jacques Le Goff a respeito da questão da usura e do lucro condenados pela Igreja em uma sociedade na qual o comércio e o uso de dinheiro começavam a se consolidar. Neste contexto, os mendicantes que inicialmente viviam em austeridade e na pobreza voluntária representavam uma resistência ao surgimento da sociedade de mercado.[31] O relato da pregação aos pássaros, portanto, reveste-se também deste caráter exortativo de condenação às riquezas, defendido pelos frades menores e pregadores no contexto do século XIII.

Lisa Kiser relacionou a presença de animais e atividades econômicas no âmbito da Península Itálica no vigésimo oitavo capítulo da *Vida I*.[32] Nesta passagem, Francisco promove a troca de uma veste por uma ovelha com um pastor que vivia em meio a cabras e bodes. O animal é então levado a um mosteiro feminino, onde sua lã é extraída para fazer uma túnica que é enviada ao santo. O religioso, por seu turno, ao ver novamente dois cordeiros que seriam vendidos para servirem de alimentos, oferece a túnica ao homem em troca dos animais. Depois, os devolve novamente ao mesmo pastor com a condição de que os mesmos fossem doravante bem cuidados.[33]

Segundo Kiser, é possível constatar neste fragmento uma espécie de economia franciscana, pois o santo promove trocas, contudo, não obtém lucro, mas sim, ajuda tanto os animais, que são vinculados à figura do Cristo, quanto aos pastores, mercadores

[30] Cf. BÉRIOU, Nicole. L'esprit de lucre entre vice et vertu. Variations sur l'amour de l'argent dans la prédication du XIIIe siècle. In: Societé des historiens medievalistes de l'enseignemet supérieur public (org.). CONGRÈS DE LA SOCIÉTÉ DES HISTORIENS MÉDIÉVISTES DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR PUBLIC., 1997, Clermont-Ferrand. *Actes*.... Paris: Publications de la Sourbone, 1997. p. 267-287.

[31] Sobre os estudos de Le Goff a questão da economia de mercado e a usura na Idade Média Central ver: LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 2004; _____. A *Idade Média e o dinheiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

[32] Cf. KISER, Lisa J.. Silencing the Lambs: Economics, Ethics, and Animal Life in Medieval Franciscan Hagiography. *Modern philology*, Chicago, n. 108, p. 323-342, 2011.

[33] Vida I. Cap. XXVIII, 76 – 79.

e monjas.[34] Portanto, não há quem lucre mais ou menos com as transações comerciais. Assim, a legenda de Celano, tanto no capítulo 21 quanto 28, faz uma exortação contra o acúmulo e enriquecimento usando animais.

O vigésimo segundo capítulo trata da pregação em Áscoli. A legenda não menciona o assunto ou como o religioso teria pregado ao povo, todavia, deve-se destacar a sua capacidade de confundir e afugentar hereges.

> Tão grande era a fé dos homens e mulheres, tão grande a devoção para com o santo de Deus que se declarava feliz quem pelo menos tocar na vestimenta dele. Entrando em alguma cidade, alegrava o clero, tocavam-se os sinos, exultavam os homens, rejubilavam-se as mulheres, aplaudiram os meninos e, muitas vezes, tendo tomado ramos das árvores, iam ao encontro dele, cantando salmos. Era confundida a **maldade herética**, exaltada a fé da Igreja e, ao alegrarem-se os fiéis, os **hereges** escondiam-se. Manifestavam-se nele tantos sinais de santidade que ninguém ousava contradizê-lo, visto que a multidão olhava somente para ele.[35] (o grifo é nosso)

Ao narrar a entrada de Francisco em Áscoli, observamos a reprodução do episódio bíblico da entrada de Cristo em Jerusalém acompanhado da multidão que entoava louvores com ramos nas mãos.[36] Da mesma forma, toda a cidade se alegra com a chegada do *Poverello*. Embora se diga que ele tenha realizado uma exortação, o texto dá a entender, contudo, que a simples presença de Francisco levava a edificação dos fiéis.

O próprio ato de tocar o hábito do frade e receber um milagre pode ser visto na passagem bíblica na qual uma mulher é curada de sua hemorragia ao tocar nas vestes de Jesus.[37] Mesmo que a hagiografia não informe qual o conteúdo ou como o mesmo pregou, os hereges eram confundidos e afugentados não pelas suas palavras, mas pela sua santidade. Mariano D'Alatri aponta que nesta passagem há uma pregação genérica

[34] KISER, Lisa J. Op cit., p. 336.
[35] Vida I. Cap. XXII, 62: 4-6. Segue o trecho em latim: "*Tanta erat fides viorum et mulierum, tanta devotio mentis erga sanctum Dei, ut felicem se pronuntiaret qui saltem vel vestimentum eius contingere potuisset. Ingrediente ipso aliquam civitatem laetabatur clerus, pulsabantur campanae, exsultabant viri, congaudebant feminae, applaudebant pueri, et saepe, ramis arborum sumptis, psallentes obviam ei procedebant. Confundebatur herética pravitas, extollebatur fides Ecclesiae, et fidelibus iubilantis, haeretici latitabant*".
[36] Mateus 21,1-11; Marcos 11,1-10; Lucas 19, 28-44 e João 12,12-19.
[37] Mateus 9, 18-26; Marcos 5, 21-43 e Lucas 8, 40-56.

que não é necessariamente anti-herética; o texto apenas menciona que os hereges foram confundidos pelo assisense.

A legenda não informa que houve um embate direto de Francisco para com os mesmos.[38] Todavia, ainda segundo D'Altri, o próprio santo teve o cuidado de distinguir os frades dos chamados heréticos, como é observado na Regra Bulada,[39] na qual se exige que aquele que quiser ingressar na ordem seja examinado na fé católica. O termo, segundo D'Altri, objetivava justamente evitar que os frades fossem confundidos com correntes heterodoxas, sobretudo após a aprovação pontifícia.[40]

No fragmento os hereges são classificados como um mal, como é visto no trecho: "Era confundida a maldade herética, exaltada a fé da Igreja e, ao alegrarem-se os fiéis, os hereges escondiam-se". Eles são colocados em situação inferior, já que a fé católica é exaltada pela pregação e a presença de Francisco que leva a alegria dos ouvintes. Ele não converte os hereges, mas os mesmos ficam confusos. Além disso, a narrativa simplesmente os exclui, pois na presença do santo eles se escondem. Assim, a fé católica representada pelo santo é entendida como superior face à crença herética.

Se o texto não menciona o assunto da prédica, por outro lado, há uma preocupação em reafirmar o frade como um santo da Igreja Romana, sua ortodoxia e sua obediência à hierarquia eclesiástica:

> Entre todas as coisas acima de tudo, ele julgava que devia ser conservada, venerada e imitada a fé da Santa Igreja Romana, na qual unicamente reside a salvação de todos os que devem ser salvos. Venerava os sacerdotes e abraçava com grande afeto toda a hierarquia eclesiástica.[41]

[38] D' ALTRI, Mariano. I francescani e l'eresia. In: Espansione del francescanesimo tra Ocidente e Oriente nel secolo XIII. CONVEGNO INTERNAZIONALE. 6., Assis, 1978. *Atas*... Assis: Societá Internazionalde di Studi Francescani, 1979. p.241-269, p. 246-247.

[39] RB. Cap. II, 1-3. "Se alguns quiserem receber esta vida e vierem aos nossos frades, mandem-nos aos seus ministros provinciais, aos quais somente e não a outros se conceda a licença de receber frades. Mas os ministros examinem-nos diligentemente sobre a fé católica e os sacramentos da Igreja. E se crerem em todas essas coisas e as quiserem confessar fielmente e observar firmemente até o fim". Segue o trecho em latim: "*Si qui voluerint hanc vitam accipere et venerint ad fratres nos-tros, mittant eos ad suos ministros provinciales, quibus solummodo et non aliis recipiendi fratres licentia concedatur. Ministri vero diligenter examinent eos de fide catholica et ecclesiasticis sacramentis. Et si haec omnia credant et velint ea fideliter confiteri et usque in finem firmiter observare*".

[40] D'ALTRI, Mariano. Op cit., p. 246-247.

[41] Vida I. Cap XXII, 62: 8-9. Segue o trecho em latim: "*Inter omnia et super omnia fidem sanctae Romanae Eclesiae servandam, venerandam et imitandam fore censebat, in qua sola salus consisti omnium salvadorum. Venerabatur sacerdotes et omnem ecclesiasticum ordinem nimio amplexabatur affecut*".

O fragmento acima, muito mais que afirmar a vinculação do religioso à Igreja Romana, quer justamente afastá-lo de movimentos heterodoxos. Como já mencionamos no segundo capítulo, a experiência do santo inicialmente se aproximava dos movimentos da chamada Vida Apostólica, que consistia em uma vivência da itinerância, pregação simples e observância da pobreza absoluta, características presentes tanto nos movimentos classificados como heréticos quanto em alguns movimentos aprovados pelo papado, como foi o caso dos próprios frades menores.

A *vita* afirma que o protagonista, além de observar a doutrina da Igreja, também a reconhecia como a instância que garantia a salvação aos homens, como aparece no trecho: "venerava e imitada a fé da Santa Igreja Romana, na qual unicamente reside a salvação de todos os que devem ser salvos". Além disso, "venerava os sacerdotes e abraçava com grande afeto toda a hierarquia eclesiástica". Desta forma, o assisense se opõe aos cátaros e valdenses, por exemplo, que negavam a eficácia dos sacramentos que, de acordo com a doutrina católica, eram indispensáveis para a salvação da alma. Tal recusa residia no fato de tais sacramentos serem administrados pelo clero secular que muitas vezes vivia em dissonância com o Evangelho e com o que a Igreja Romana estabelecia como norma naquele contexto, como a observância da continência e a condenação da acumulação de bens.

Quanto ao vigésimo sétimo capítulo da *Vida I*, é narrada a exortação do santo feita ao papa e aos cardeais. Aqui entendemos os ouvintes como letrados, desta vez, contudo, são membros da alta hierarquia eclesiástica, aos quais o religioso faz uma pregação simples.

Com relação ao Natal em Greccio, tal como é relatado no décimo quinto capítulo, o religioso se dirige novamente a uma variedade considerável de ouvintes, sendo eles clérigos, nobres, homens e mulheres. Logo, há uma continuidade na narrativa no que diz respeito à diversidade do público que presenciava a pregação do protagonista.[42]

Passando para os ouvintes da prédica de Antônio na *Legenda Assídua*, tal como na *Vida I*, o lisboeta se dirige aos hereges de Rimini. Entretanto, diferente do texto de Tomás de Celano, em que há uma exortação genérica e os adeptos de doutrinas

[42] Trataremos destas narrativas específicas no próximo item.

heterodoxas são afugentados, na hagiografia antoniana há uma ênfase ainda mais direta ao combate à heresia, fator vinculado à construção da santidade de Antônio. Todavia, a legenda apresenta um elemento peculiar que é a menção de um personagem de nome *Bononillum*:

> Dentre estes converteu o Senhor ao caminho da verdade, pelo seu servo António, o heresiarca, de nome Bononillo, desorientado pelo erro da infidelidade, havia já trinta anos. Este, havendo recebido a penitência, obedeceu devotamente e até ao fim, às recomendações da Santa Igreja Romana.[43]

O personagem é mencionado na *vita* como um heresiarca, ou seja, um líder de uma seita herética. Não se sabe se realmente este personagem tenha existido, contudo, acreditamos que o nome atribuído a ele na verdade tem caráter simbólico. Para alguns autores, como Miguel de Ibarra e Francisco Javier Gálvez a heresia cátara de cunho dualista que surge entre os séculos XI e XII tem origem no Oriente Bizantino por volta do século X, na região onde hoje compreende a Bulgária, a partir da seita dos bogomilos.[44] Segundo esta doutrina, Deus criou o universo espiritual com os anjos que o servem e a alma humana. Satanás, por seu turno, como forma de rebelião ao criador, criou o mundo visível e tudo o que é material.[45]

Assim, os bogomilos rejeitavam o princípio de que Cristo sendo Deus tenha se encarnado no ventre de Maria, além da sua paixão e morte, já que o nascimento de uma mulher e a morte seriam elementos vinculados à natureza humana e por consequência ao mundo material. Uma vez que, segundo esta corrente, tudo o que faz parte do mundo material está ligado ao mal, Deus não pode transmutar-se ele. Logo, o batismo não teria o poder de apagar a mancha do pecado, sendo a água como elemento material e,

[43]Assídua. Cap. VIII, 6. Segue o trecho em latim: "*In quibus heresiarcham unum, Bononillum nomine, ab annis triginta errore infidelitatis abductum, per servum suu*m Antonium, Dominus ad viam veritatis convertit. Qui et accepta penitentia, mandatis sancte ecclesie Romane usque in nem devotus obtemperavit*".

[44] Estudos recentes têm apontado que o catarismo foi um movimento heterogêneo, havendo várias correntes doutrinais em seu meio. Porém, não será nosso objetivo fazer um estudo acerca dos cátaros, mas sim de como a heresia é representada nas legendas. Logo, utilizamos a abordagem clássica sobre o tema que entende o catarismo como uma doutrina dualista.

[45] BUNES IBARRA, Miguel Ángel; JUEZ GÁLVEZ, Francisco Javier. Milenarismo y herejía en el mundo bizantino-eslavo. In: *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*. SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES. 9., Nájera, 1998, *Actas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999. p. 203-219.

portanto, vinculada a Satanás. Tal princípio era aplicado aos outros sacramentos, pois eram realizados com elementos do mundo material e via a ação humana.[46]

Desta forma, o nome *Bonollinum* pode estar vinculado à seita dos bogomilos, devido à semelhança dos termos, ou seja, representando a heresia em sua origem e essência. Assim, Antônio, por meio de sua pregação, é capaz de converter o heresiarca, atacando, portanto, a corrente heterodoxa em sua raiz. Obviamente, o catarismo permaneceu ao longo da Idade Média Central e não foi extinto apenas pela prédica franciscana. Entretanto, o texto faz uma exaltação das palavras do santo como que capazes de conter e fazer frente ao avanço da heresia na região.

O dito heresiarca não apenas se converte como também recebe a penitência, ou seja, se confessa. Neste sentido, aquele que antes negava a validade dos sacramentos passa a aderir à prática sacramental. Assim, o santo não é apenas capaz de converter *Bonollinum*, mas também fazê-lo se confessar. Aqui novamente é possível estabelecer a relação entre pregação e confissão prevista nos cânones lateraneses.

Tanto a *Vida I* quanto a *Assídua*, as primeiras hagiografias escritas após a canonização de Francisco e Antônio respectivamente, foram elaboradas após a canonização dos santos por Gregório IX. Portanto, o apelo anti-herético nestas legendas e o destaque à ortodoxia e à obediência dos religiosos no contexto de 1228 e 1232 estão em consonância com as pretensões do papado de tornar a Ordem dos Frades Menores combatente contra os movimentos heterodoxos por meio da pregação.

Logo, os hereges que são confundidos e afugentados pela presença de Francisco na primeira hagiografia, muito mais que afastar a experiência do *Poverello* de qualquer movimento herético representa a função que a ordem cada vez mais assumia diante da Igreja Romana. Ao passo que na *Assídua* este discurso, como já observamos, é ainda mais incisivo ao citar a conversão do heresiarca Bonolino.

Obviamente, a presença de hereges na legenda entendidos como um mal entra em consonância com cânone 27 do III Concílio do Latrão já citado no primeiro capítulo, no qual há uma condenação explícita contra a heresia classificada como maléfica e uma agressão à fé católica romana. Tal princípio é reiterado no cânone 3 do IV Concílio do Latrão de 1215, também mencionado no capítulo I, porém de forma mais incisiva, estabelecendo penas contra aqueles que aderissem correntes consideradas heréticas.

[46] Ibid.,p. 207.

Passando para o décimo segundo capítulo da *Legenda Assídua*, observamos que o mesmo é repleto de elementos vinculados aos ouvintes do lisboeta. Não é mencionado o assunto ou as características da pregação de Antônio; por outro lado, a hagiografia fala dos mais diversos grupos sociais que presenciaram uma exortação do frade ibérico na cidade de Pádua durante o tempo da Quaresma. Segundo a legenda, o povo formado por cavaleiros, damas nobres, camponeses e mercadores se dirige para o local em que ocorre a exortação por volta da meia noite.

> Das cidades, das praças fortes e aldeias, vinha uma multidão quase inumerável, de um e outro sexo, todos com suma devoção, sequiosos da palavra da vida, pondo a sua salvação com firme esperança na sua doutrina. Efectivamente, erguendo-se por volta da meia noite, disputavam entre si qual seria o primeiro a chegar e, acesas as lanternas, corriam ansiosos, para o local, onde ele ia pregar. Cavaleiros e matronas nobres poder-se-iam ver a chegar em massa, na escuridão, e aqueles que se tinham acostumado a trabalhar grande parte do dia, despertos, acalentando os efeminados membros do corpo, no torpor, com mantas macias, como dizem, sem qualquer custo antecipavam-se à pessoa do pregador.[47]

Aqui novamente há a reprodução do *topos* do pregador ideal tal como observado na *Vida I*, uma vez que Antônio consegue dirigir-se aos mais diversos grupos sociais e sexos. Contudo, se compararmos com a narrativa da vida de Francisco, no caso deste capítulo da *Assídua*, são os ouvintes que se dirigem a presença do protagonista à noite. Assim, somente um exímio pregador seria capaz de contar com um público variado ao fazer uma exortação em um horário quando, normalmente, a grande maioria do povo estaria em suas casas repousando.

Vemos assim a questão da ascese é praticada pelos ouvintes que passam a noite em claro para ouvir a exposição do religioso, assim como a privação do descanso para pregar e atender as confissões dos fiéis do frade ibérico. O texto continua, mencionando, também, a faixa etária do público que se dirigiu à cidade, além de citar o bispo de Pádua:

[47] Assídua, Cap. XII, 2-4. Segue o trecho em latim: "*Veniebant enim de civitatibus, castris et villis Paduani circumstantibus, utriusque sexus turba pene innumerabilis, omnes verbum vite summa devotione sicientes, et salutem suam in doctrina ipsius spe firma constituentes. Medio namque noctis tempore surgentes, mutuo se prevenire contendebant et, accensis luminaribus, ad locum ubi predicaturus erat, ardentissime properabant. Milites ac matronas nobiles medias tenebris cerneres accurrentes, et qui, resoluta torpore membra stramentis mollioribus foventes, non parvam diei partem consumere consueverant, absque ullo, ut ferunt gravamine predicantis faciem vigiles preoccupabant*".

> Compareciam os velhos, acorriam os novos, homens e mulheres simultaneamente, de toda a idade e condição; todos eles, depois de haverem deposto os vestidos de gala revestiam-se, por assim dizer, de hábito religioso. Por fim, até o venerável Bispo dos Paduanos seguiu com devoção a pregação do servo de Deus António e, havendo-se tornado sinceramente modelo da grei, exortou-a a ouvir com o exemplo da humildade.[48]

No fragmento acima, cabe destacar a presença da figura do bispo. De acordo com o texto o prelado não apenas compareceu ao local como também recomendou que o povo de sua diocese ouvisse a pregação de Antônio, colocando-se ele também como ouvinte, pois via nele um modelo.

Retomando o que foi estabelecido pelo cânone 10 do IV Concílio do Latrão, caberia primeiramente ao bispo a função de pregar dentro de sua diocese. Todavia, o mesmo poderia delegar homens idôneos para tal função. Assim, o que é relatado está em harmonia com a normativa lateranense. A peculiaridade do relato da legenda reside no fato do mesmo se colocar como ouvinte tal como o povo da cidade.

A figura do bispo, portanto, representa o aval da autoridade eclesiástica local não só para a pregação do lisboeta, mas também para a Ordem dos Frades Menores na cidade de Pádua. Vemos, portanto que a hagiografia destaca a adesão do povo e da Igreja em Pádua à atividade pastoral dos minoritas, bem como a influência dos religiosos na dinâmica social comunal. O texto prossegue desta vez caracterizando a postura dos ouvintes:

> Todos e cada um escutavam com tão grande desejo o que dizia que, não obstante muitas vezes, como consta, assistirem à pregação trinta mil homens, nem sequer se ouvia um sinal de clamor ou murmúrio de tão grande multidão; pelo contrário, num silêncio prolongado, como se fora um só homem, todos escutavam o orador com os ouvidos da mente e do corpo atentos. Até os próprios mercadores ou proprietários de lojas de qualquer espécie, onde se vendem as mercadorias, pelo grande desejo de o ouvir, só, terminada a pregação, expunham as mercadorias aos transeuntes.[49]

[48] Assídua. Cap. XII, 5-6. Segue o trecho em latim: "*Aderant senes, currebant iuvenes, viri simul et mulieres, etas omnis atque conditio; qui omnes, depositis ornamentorum faleris, habitu, ut ita dixerim, utebantur religioso. Denique et venerabilis Paduanorum episcopus , cum clero suo, predicantem Dei servum Antonium devote secutus est, formaque gregis factus ex animo, audire monuit humilitatis*".

[49] Assídua. Cap. XII, 7-8. Segue o trecho em latim: "*Tanto autem omnes et singuli hiis que dicebantur intendebant desiderio ut, cum sepe triginta - ut ferunt - hominum milia predicanti assisterent, nec vox clamoris aut murmur tante multitudinis sonuit; sed continuato, quasi vir unus, silentio, omnes suspensa*

O trecho novamente exalta Antônio como modelo de pregador ao afirmar de forma retórica que trinta mil homens ouviam a exposição do santo em silêncio, como se fossem apenas um. Porém, segundo a legenda, não apenas os ouvidos estavam atentos, mas também os corpos.

Cabe destacar outro tipo de ouvinte mencionado: os mercadores. Segundo a fonte, eles deixaram de vender seus produtos naquele momento para poderem ouvir a prédica de Antônio e só depois que o mesmo havia terminado, voltaram a suas atividades. A presença dos mercadores, neste trecho, está ligada a postura dos mendicantes a atividade comercial e acúmulo financeiro.

Retomando as considerações de Jacques Le Goff, Francisco de Assis, fundador do movimento minorítico que pertencia a uma família de mercadores, criou aversão a acumulação financeira e usura, logo, um dos princípios adotados pela ordem foi a mendicância e a observância da pobreza. Além disso, a própria Igreja Romana condenava a acumulação financeira por meio da prática da usura e do lucro sobre os produtos vendidos.[50] Logo, franciscanos e dominicanos, como apontou Nicóle Bériou, passaram a relizar exortações que condenavam o acúmulo de bens por meio da usura e da atividade comercial, que eram umas das principais fontes de riqueza do meio urbano.[51] Assim, o texto da *Legenda Assídua* reproduz este princípio mendicante, ao substituir a atividade comercial pela fala do santo. Os mercadores deixam de lucrar com a venda de seus produtos para buscarem a salvação de suas almas ao ouvirem o frade pregar.

Neste capítulo em especial podemos apontar uma representação da influência franciscana na cidade de Pádua. Primeiramente ao fazer com que os citadinos se dirijam à noite ao local em que Antônio prega englobando tanto clérigos quanto nobres e leigos. Em seguida, há também a influência em âmbito político e religioso, já que o bispo diocesano comparece ao evento como ouvinte e aponta o lisboeta como modelo de pregador. Por fim, há também influência nas atividades econômicas urbanas, já que os

---

mentis et corporis aure, loquentem sustinebant. Stationarii quoque, seu cuiuscumque artis apothecas pro vendendis mercibus tenentes, pré nimio audiendi desiderio, non nisi finita predicatione venalia transeuntibus exponebant".

[50] LE GOFF, Jacques. 2014. Op cit., p.220.

[51] BÉRIOU, Nicóle. 1997. Op cit. p. 267-287.

mercadores deixam de lucrar com a venda de seus produtos para também comparecerem ao evento.

Comparando, portanto, os ouvintes das exortações de Francisco e Antônio na *Vida I* e na *Legenda Assídua*, apontamos como pontos convergentes:

- a presença de um público variado, principalmente no âmbito urbano, que é composto por nobres, clérigos, leigos, camponeses e mercadores;

- em ambos os textos há a presença de hereges e o embate contra este grupo, o que reproduz as diretrizes do III e do IV Concílio do Latrão acerca da heresia;

- a condenação do acúmulo de bens e a busca de lucros por parte dos mercadores é abordada tanto na *Vida I* quanto na *Assídua*.

Quanto aos pontos divergentes pontuamos:

- na *Vida I* é destacado constantemente que Francisco dirigia-se aos letrados, ao passo que, na *Assídua*, apenas é mencionado que o santo atraia nobres, clérigos, leigos, etc... Esta diferença se deve ao fato da obra buscar realçar que o primeiro protagonista, apesar não possuir uma formação teológica elevada nem ser ordenado, por sua virtude e santidade, conseguiu edificar os clérigos e letrados. No caso da *Assídua*, Antônio é caracterizado como teológoco e conhecedor, contudo, não edifica seu público por meio da erudição, mas sim pela sua virtude e inspiração do Espírito.

- na *Vida I* o sultão, representando o Islã, é entendido como aquele que tenta desviar o santo do caminho da virtude, oferencendo-lhe riquezas. Esta narrativa pode ser relacionada à tentação de Cristo no deserto pelo Diabo.

- na *Vida I* é possível observar a capacidade do religioso em se dirigir às aves, o que está atrelado diretamente à sua integração com as criaturas. Tal elemento não é visto na *Assídua*, porém, acaba sendo reproduzido em hagiografias posteriores;[52]

- no caso da *Assídua* há uma forte influência da pregação franciscana representada na figura de Antônio no espaço urbano, que envolve diversos grupos sociais e a autoridade eclesiástica diocesana, além de influenciar a economia local, ao atrair para a sua exortação os mercadores.

[52] No *Liber Miracaculorum Sancti Antonii*, uma hagiografia elaborada no século XIV, no capítulo II há uma narrativa em que Antônio prega para peixes na cidade de Rimini. Cf. LIVRO DOS MILAGRES OU FLORINHAS DE SANTO ANTÓNIO DE LISBOA. In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. p. 63-143, p. 73-76.

4.4. As formas e assuntos das prédicas

O primeiro capítulo da *Vida I* que trata da prédica de Francisco é o décimo. Ele figura após a narrativa da restauração da Igreja de Santa Maria da Porciúncula e a mudança de hábito do religioso, que ocorre devido à revelação a respeito da sua missão. A decisão decorreu de ouvir em uma missa trechos do capítulo 10 do Evangelho de Mateus, na qual Cristo fala de como os apóstolos devem ir pelo mundo. O texto então informa que o minorita teria começado a pregar na cidade de Assis.

No texto neotestamentário, Jesus dá algumas instruções aos seus seguidores, como não levar ouro nem prata, bolsa ou alforje, bastão, calçado ou duas túnicas.[53] O religioso que até então, segundo a legenda, caminhava cingido com uma correia, bastão e calçados, se desfaz destes itens e passou a se vestir tal como é descrito no Evangelho. Neste trecho da hagiografia, portanto, é representada a passagem do *Poverello* da vida eremítica para a itinerância, uma vez que o texto bíblico diz que os discípulos deveriam ir pelo mundo.

O décimo capítulo começa com a missão do santo em sua cidade Natal:

> A partir de então com grande fervor de espírito e alegria da alma, começou a pregar a todos a penitência, edificando os ouvintes com **palavras simples**, mas com o coração nobre. A palavra dele era como fogo ardente que penetrava o mais íntimo dos corações e enchia as mentes de todos de admiração (...).[54] (**o grifo é nosso**)

Observamos que neste fragmento a pregação do protagonista é caracterizada como simples e breve. Já discutimos no primeiro capítulo em que consiste a chamada pregação penitencial ou pregar a penitência, que na verdade, se tratava de uma exposição muito mais de cunho exortativo que um sermão erudito. Assim, neste trecho há uma representação da pregação de cunho simples.

A legenda também afirma que a exposição do *Poverello*, que possuía um coração nobre, enchia de admiração e penetrava nos corações de seus ouvintes. Ou seja,

[53] "Não leveis ouro, nem prata, nem cobre nos vossos cintos, nem alforje para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem cajado, pois o operário é digno do seu sustento" (Mateus 10, 9-10).
[54] Vida I. Cap. X, 23: 1 Segue o trecho em latim: "*Exinde cum magnum fervore spiritus et Gaudio mentis coepit omnibus poenitentiam predicare, verbo sed corde magnífico aedificans audientis. Erat verbum eius velut ignis ardens, penetrans intima cordis, et omnium mentes admiratione replebat*".

tal como é dito no nono capítulo da Regra Bulada, as falas de Francisco, além de serem breves e simples, levavam à edificação dos fiéis.[55] A *Vida I*, portanto atende as exigências da normativa que regia a ordem e que havia sido aprovada a cerca de seis anos atrás. Em contrapartida, ao mesmo tempo em que o texto não caracteriza a fala do frade como erudita, é informado que o mesmo recebeu letramento na dita cidade.

Já mencionamos no capítulo anterior que o santo não manifestou aversão ao estudo teológico, contanto que a prática não suplantasse o espírito de oração e devoção que deveria ser cultivado pelos frades. Porém, ao final do capítulo 10 da *Vida I* se diz: "Onde aprendeu, aí também ensinou*",* ou seja, Francisco ensinava, entretanto seus ensinamentos não eram teológicos, pois ele pregava a penitência e usava de palavras breves. Logo, ele instruía os seus ouvintes sobre o cultivo de virtudes e renúncia aos vícios, pela busca da salvação.

O texto hagiográfico, de certo modo, suplanta o conhecimento erudito ao afirmar que o religioso recebeu letramento e que ensinava no mesmo local em que aprendeu a ler. Todavia o que ensina está relacionado às coisas espirituais e não à ciência dos homens. Valéria F. Silva aponta que a *Vida I* foi escrita no momento em que a ordem passava por uma mudança com relação à origem social e à formação dos religiosos. Não se tratava mais de uma comunidade formada unicamente por leigos e cada vez mais clérigos ingressavam na instituição. Por isso, mesmo que Francisco não demonstrasse aversão ao estudo, na hagiografia há uma distinção entre os saberes: um seria o intelectual, ou seja, aquele adquirido por meio do estudo, e o saber espiritual que era dado do alto. O que era possuído por Francisco, o espiritual, era superior ao primeiro.[56]

Além disso, no contexto do século XIII, em que grande parte da sociedade ocidental era iletrada, o letrado, isto é, aquele que sabia ler em latim como aponta Jacques Verger,[57] acabava adquirindo *status* social e engrandecendo-se de seu intelecto.

---

[55] RB. Cap IX, 4-5: "Admoesto também e exorto os mesmos frades a que, na pregação que fazem, sejam examinadas e castas suas palavras, para a utilidade e edificação do povo, anunciando-lhes os vícios e as virtudes, a pena e a glória, com brevidade de sermão; porque palavra abreviada fez o Senhor sobre a terra". Segue o trecho em latim: "*Moneo quoque et exhortor eosdem fratres, ut in praedicatione, quam faciunt, sint examinata et casta eorum eloquia, ad utilitatem et aedificationem populi, anuntiando eis vitia et virtutes, poenam et gloriam cum brevitate sermonis; quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram*".

[56] SILVA, Valéria F. Saber e Gênero: discutindo o lugar do "saber intelectual" para os franciscanos nos escritos de Tomás de Celano. In: SILVA, A. C. L. F., SILVA, L. R. (org.). SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 4., Rio de Janeiro, 2001. *Atas*... Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2001. p. 304- 309, 305-306.

[57] VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. São Paulo: EDUSC, 1999. p.16.

Tal conduta ia contra o princípio de minoritismo e humildade proposto pelo hagiografado, por isso esta postura cautelosa adotada na *vita* quanto ao estudo. Uma vez que Tomás ingressou na fraternidade por volta de 1215, momento em que a grande maioria dos religiosos ainda era formada por leigos, de certo modo, este paradigma acabou sendo transmitido na legenda.[58]

O décimo capítulo menciona, além da penitência, a paz como tema de pregação do santo:

> Em toda pregação sua, antes de propor a palavra de Deus aos que estavam reunidos, invocava a paz, dizendo: **"O senhor vos dê a paz"**. Anunciava-a sempre mui devotamente a homens e mulheres, aos que ele encontrava e aos que lhe vinham ao encontro. Por essa razão, muitos que odiavam a **paz**, com a cooperação do Senhor, abraçaram de todo o coração a salvação, juntamente com a **paz**, tornando-se também eles filhos da **paz** e desejosos da salvação eterna.[59] (O grifo é nosso)

O tema da paz destacado neste trecho, segundo Jacques Paul, não pode ser entendido apenas como algo puramente espiritual, ainda mais quando a prédica se dá no âmbito citadino. O tema da paz remete às contendas que permeavam a região em que Francisco vivia. Como já tratamos no segundo capítulo, na cidade natal do religioso houve um conflito entre os citadinos e nobreza, que se refugiou na cidade vizinha de Perúgia.[60]

Embora, segundo Paul, não se possa afirmar que o santo e os frades tenham pautado suas pregações em questões políticas, o religioso, por ser um homem de seu tempo, não estaria alheio a estas questões.[61] Por outro lado, o santo na sua décima quinta admoestação, também trata da paz: "Bem aventurados os pacíficos, porque serão chamados filhos de Deus. São verdadeiramente pacíficos aqueles que, por tudo o que sofrem neste mundo, conservam a paz na alma e no corpo por amor de Nosso Senhor Jesus Cristo."[62]

---

[58] SILVA, Valéria F. Op cit., p. 305-306.
[59] Vida I. Cap. X, 23: 6. Segue o trecho em latim: "*In omni predicatione sua, priusquam convenientibus proponeret verbum. Dei pacem imprecabatur dicens: "Diminus det vobis pacem". Hanc viris et mulieribus, hanc obviis et obviantibus samper devotissime nuntiabat. Propterea multi, qui pacem oderant partier et salutem, Domino cooperante pacem amplexati sunt Toto corde, facti et ipsi filis pacis et aemulo salutis aeternae*".
[60] PAUL, Jacques. Op cit., 538.
[61] Idem., p. 538.
[62] Admoestações 15. In: TEIREIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008.p. 101. Segue o trecho em latim: *"Beati pacifici quoniam filii Dei vocabuntur. Illi sunt vere*

Observamos que no escrito atribuído ao minorita, ao menos a primeira vista, não há um discurso político, mas sim da paz, tal como mencionada no Evangelho. A exortação buscaria a docilidade e equilíbrio interior diante de tribulações. Contudo, à luz do contexto, essa admoestação pode ganhar outro sentido, de propor o fim dos conflitos militares. Acreditamos, portanto, que a narrativa hagiográfica sobre a paz pode ter tanto significado político quanto espiritual.

O décimo quinto capítulo, da mesma forma, afirma que Francisco pregava a paz e a penitência para a remissão dos pecados "não nas palavras persuasivas da sabedoria humana, mas na doutrina e no poder do espírito".[63]

Além do caráter exortativo da pregação, o texto também afirma que o protagonista não apenas censurava aqueles que estavam em pecado, mas também sabia repreender a si mesmo com a prática de boas obras. Assim, a fonte também destaca a relação entre a pregação e o exemplo, tema sobre o qual discorremos no primeiro capítulo. O pregador ideal deveria ser um homem exemplar para que a suas palavras estivessem em sintonia com que anunciava. Vemos novamente, o princípio estabelecido pelo décimo cânone do IV Concílio do Latrão estabelecendo que o pregador deve ser um homem virtuoso e conhecido por suas boas obras.

O texto diz que o assisense não se utilizava da sabedoria dos homens para persuadir seus ouvintes, assim é possível observar que esta capacidade de persuasão residia não apenas em sua prédica, mas em seu modo de vida exemplar. O modelo do pregador ideal que sabe se dirigir a qualquer público, não está vinculado apenas a uma suposta eloquência do religioso, mas ao seu cultivo de virtudes que não apenas edificam seus ouvintes, mas também leva a alguns a querer segui-lo como observaremos adiante.

No vigésimo capítulo da *Vida I* é narrado o desejo e a missão de Francisco de pregar entre os sarracenos. O relato é dividido em duas partes, que sugerem que o protagonista teria feito duas tentativas de se dirigir ao Oriente islâmico. No início são mencionados os objetivos do minorita em sua missão em terras muçulmanas: *"*No sexto ano de sua conversão, inflamando-se sobremaneira pelo desejo do martírio, quis

pacifici qui de omnibus, quae in hoc saeculo pati-untur, propter amorem Domini nostri Jesu Christi in animo et corpore pacem servant".

[63] Vida I. Cap. XV, 36. Segue o trecho em latim: "*non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in doctrina et virtute spiritus*".

atravessar o mar até às regiões da Síria para pregar a fé cristã e a penitência aos sarracenos e outros infiéis*"*.[64]

Vemos no fragmento que martírio e pregação, quando se trata de Islã, estabelecem uma relação. O texto dá continuidade às narrativas anteriores dizendo que seu desejo era não apenas pregar a fé cristã, mas também a penitência, desta vez, porém, aos muçulmanos.

Na primeira parte do capítulo há uma tentativa inicial de missão do santo à região da Síria que fracassou devido a uma tormenta. Logo, Francisco encontra com outros navegantes na Eslovênia. O protagonista pede que o levem à Ancona, já que a viagem para terras islâmicas seria inviável devido às condições do tempo. A tripulação, porém, não permite, pois ele não tinha recursos para pagar. O frade, então, viaja como clandestino.

No mesmo relato é mencionado um milagre diante de uma tempestade. O barco ficara à deriva e a reserva de alimentos termina, restando apenas àquelas trazidas com o hagiografado, que se multiplicaram para alimentar todos os viajantes. Em seguida, a embarcação chega em segurança a Ancona e os tripulantes louvam a Deus pelo prodígio realizado por intermédio do santo.[65]

Mesmo que o assisense tenha obtido algum sucesso em Ancona, o relato diz que ele ainda desejava o martírio. Logo, retorna à Santa Maria da Porciúncula e decide se dirigir novamente à Síria, desta vez, porém, acompanhado de um confrade. Segundo a hagiografia, no décimo terceiro ano de sua conversão, o *Poverello* vai novamente ao Oriente para então pregar ao Miramolim (sultão) e aos sarracenos. Neste sentido, observamos uma ruptura narrativa com relação à caracterização de sua pregação:

> Mas quem seria capaz de narrar com quanta virtude do espírito lhe falava, com quanta eloquência e confiança respondia aos que insultavam a lei cristã? Antes de ter acesso ao sultão, capturado pelos correligionários, atacado com ultrajes, castigado com açoites, não se

[64] Vida I. Cap. XX, 55: 2. Segue o trecho em latim: "*Sexto namque conversionis suae anno, sacri martyri desiderio maxime flagrans, ad preadicandam fidem christianam et poenitentiam Saracenis et caeteris infidelibus (...)*".

[65] Vida I. Cap. XX, 56: 7-9. O milagre certamente faz alusão aos textos evangélicos que tratam da multiplicação de pães a multidão faminta que ouvia a pregação de Jesus (Marcos 6, 34-44) e a quando o mesmo Cristo acalma o mar durante uma viagem de barco com seus apóstolos (Mateus 8, 23-27; Marcos 4, 35-41; Lucas 8, 22-25).

> amedronta; ameaçado com suplícios, não teme; com a morte planejada não se apavora.[66]

A ruptura neste fragmento reside no fato de que até este momento as exortações eram de caráter simples e de cunho penitencial, tendo como assunto, por exemplo, a paz. Porém, pela primeira vez, observamos uma exposição muito mais agressiva e de defesa da fé cristã face ao Islã, que não se aproxima do pacifismo inicial. O relato se assemelha a outras hagiografias anteriores que tratam do martírio, as chamadas paixões. Nestas legendas, o mártir é impelido pela coragem, não foge dos suplícios aplicados pelos seus algozes e não se intimida diante de uma possível morte.[67]

No vigésimo sétimo capítulo Francisco prega diante do papa Honório III e do colégio cardinalício em Roma. No início a narrativa exalta suas virtudes, pois o santo tinha desejo de se assemelhar a Cristo por meio da ascese e renúncia das riquezas e prazeres mundanos. O texto também trata de sua vida de oração e contemplação, pois o assisense se refugiava em fendas de rochas tornando-se insensível a qualquer barulho exterior e que na solidão esvaziava-se de si mesmo. Porém, o minorita demonstrava boa vontade e renunciava a contemplação quando se tratava de trabalhar pela salvação do próximo.

Além disso, o religioso ao mortificar-se, segundo a legenda, lutava corpo a corpo com o demônio ao golpear interiormente as tentações. O texto procura, portanto, salientar que a vida de Francisco era conciliada entre a contemplação e a atividade pastoral, uma vez que afirma que o mesmo dedicava-se não apenas a salvação de outrem, mas também tinha como porto seguro a oração em isolamento.

---

[66] Vida I. Cap. XX, 57: 6-7. Segue o trecho em latim: "*Sed quis enarrare sufficiat, quanta coram eo mentis constantia consistebat, quanta illi virtute animi loquebatur, quanta fecundia et fidúcia legi christianae insultantibus respondebat? Nam primo quam ad Soldanum accederet, captus a complicibus, contumellis affectus, attritus verberibus non terretur, comminatis supplicis non vertur, morte intentata non expavescit*".

[67] O ímpeto do mártir pode ser observado em narrativas produzidas desde a Igreja Antiga. Para ilustrar tal estilo literário, citamos um fragmento da *Actas do Martírio de Sancta Eulália*, uma cristã que teria sido martirizada na cidade de Mérida a mando de Calpurniano no ano de 304: "Cheia de fé, apresentou- se espontaneamente no fórum. Correndo, então, o rumor disso, pela vizinhança se concentraram inumeráveis pessoas e tão numeroso povo, que ninguém ficara em casa. (...) Imediatamente informaram a sua presença a Calpurniano, governador da Província da Lusitânia, encarregado pelo imperador e perseguidor Maximiano para reprimir os cristãos. A este Calpurniano, responsável pela crueldade e cabecilha do crime, a beata Eulália não hesita em afligir com impropérios. Nem as palavras cruéis, nem as mãos sanguinárias, nem a atitude ameaçadora conseguem dissuadi- la da intenção de padecer. Pelo contrário, aumentava o seu valor, à medida que ponha todo o seu esforço em vencer o seu inimigo". ACTAS DO MARTIRIO DE SANTA EULÁLIA. Disponível em: http://www.bcdp.org/v2/images/documentos/st.eulalia.pdf. Acesso em 4 de novembro de 2014.

Entendemos que estas virtudes servem como um prelúdio para narrar o episódio de sua pregação em Roma perante o papa e os cardeais. Feita esta caracterização positiva do hagiografado, o texto então descreve a sua prédica:

> Na verdade, era constantíssimo e a nada se aplicava, a não ser ao que era do Senhor. Como muitas vezes pregava a palavra de Deus entre muitos milhares de pessoas, era tão seguro como se falasse com um seu companheiro íntimo. Via a maior multidão como se visse um só homem e pregava a um com a maior diligência como se fosse a uma multidão. Da pureza de espírito hauria a segurança de dizer a palavra e, mesmo sem ter-se preparado com antecedência, a todos falava coisas admiráveis e inauditas. Mas, se por acaso preparava um **sermão** com alguma meditação e, estando já reunidas as pessoas, ele não se recordava e não sabia falar outra coisa, sem rubor algum ele confessava às pessoas que havia preparado muitas coisas e que não podia recordar-se de absolutamente nada; e assim, de repente, enchia-se de tanta eloquência que levava à admiração os ânimos dos ouvintes. E de vez em quando, nada sabendo dizer, depois de ter dado a bênção, a partir unicamente disto, despedia as preditas pessoas.[68] (o grifo é nosso)

Observamos que, de acordo com a hagiografia, Francisco ao pregar não fazia distinção se falava a uma multidão ou a uma única pessoa, porém, mesmo assim, como já destacado ao longo da legenda, suas exortações eram edificantes. Vemos aqui, novamente, um apelo ao modelo do pregador ideal, que deveria saber dirigir-se a qualquer tipo ou número de ouvintes.

O texto, porém, novamente apresenta a questão da simplicidade-erudição no trecho "Da pureza de espírito hauria a segurança de dizer a palavra e, mesmo sem ter-se preparado com antecedência, a todos falava coisas admiráveis e inauditas*"*. A versão em latim não menciona espírito, mas *"De puritate mentis"*.

[68] Vida I. Cap. XXVII, 72: 3-9. Segue o trecho em latim: "*Revera constantissimus erat valde et in nullo, nisis quod erat Domini attendebat. Nam cum inter multa millia hominum verbum Deus saepissime praedicaret, ita securus erat ac si cum familiri sócio loqueretur. Populorum máxima multitudinem quase virum unum cernebat, et uni quase multitudini diligentissime praedicabat. De puritate mentis providebat sibi securitatem dicendi* ***sermonem****, et non praecogitatus, mira et inaudita omnibus loquebatur. Si quando vero aliqua meditatione preveniret sermonem, congregatis populis, et mediata quandoque non recordabatur, et loqui alia ignorabat: absque rubore aliquo confitebatur populis, se multa praecogitasse, quorum nihil penitus poterat recordari; sicque de súbito tanta eloquentia replebatur, ut in admirationem converteret ânimos auditorum. Quandoque vero nihil sciens loqui, benedictione data, ex hoc solo maxime praedicatos populos dimitterbat*".

O termo *"mentis"* significa espírito, inteligência, pensamento, capacidade intelectual, razão, discernimento ou consciência.[69] No contexto medieval, o termo *"mens"* ou *"mentis"* designava também intelecto ou razão. Os filósofos medievais neste período entendiam a razão como a virtude de defender ou refutar princípios doutrinais por meio de bases e argumentos entendidos como racionais. [70] Entretanto, segundo a narrativa, o intelecto ou *ratio* do santo provinha do espírito, logo, a capacidade de pregar e edificar os ouvintes em Francisco não provinha do saber erudito ou teológico, mas sim de sua santidade, uma vez que não elaborava previamente suas exposições.

Por outro lado, no decorrer do fragmento novamente é empregado o termo *sermonen*, dando a entender que o santo sabia preparar sermões. Este elemento para nós é retórico, já que no segundo capítulo desta dissertação, comparando os escritos de Francisco e de Antônio que, como letrado, redigiu uma extensa obra sermonaria, o santo de Assis, embora soubesse ler e escrever, não teria tido formação bíblica consistente para tal. Todavia, segundo a *vita*, ele era capaz de dirigir-se aos letrados. O texto sobrepõe novamente a prédica simples ao sermão erudito.

Segundo a legenda, o assisense, embora preparando previamente o seu sermão, no momento de expor esquecia-se do que havia feito, confessando aos seus ouvintes o seu lapso. Mesmo assim, era inspirado, provavelmente pelo espírito e fazia a sua pregação, o que é mostrado no trecho: *"*de repente, enchia-se de tanta eloquência que levava à admiração os ânimos dos ouvintes*"*. A hagiografia é ainda mais ousada ao dizer que muitas vezes, sem mesmo falar nada à multidão, apenas dava uma bênção que produzia os mesmos efeitos da palavra transmitida.

A legenda, portanto, sobrepuja a prédica simples ao sermão erudito, pois embora se diga que Francisco sabia preparar este tipo de exposição, ao pregar ele conta com a pureza da sua mente, inspirado pelo espírito.

O texto dá maior ênfase a esta dicotomia entre o simples e o erudito quando o religioso dirige palavras ao papa. No mesmo capítulo é narrado que o assisense havia ido a Roma falar com Honório III, a fim de tratar de assuntos relacionados à ordem. O religioso, entretanto, desejava proferir uma pregação ao pontífice e aos seus cardeais.

[69] REZENDE, Antonio Martinez; BIANCHET, Sandra Braga. *Dicionário do latim essencial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.p. 227.
[70] MURRAY, Alexandre. Razão. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru: EDUSC, 2009. 2v., V. 2, p. 379-394.

Quem media o encontro é Hugolino de Óstia (Gregório IX), o cardeal protetor, que ficou cheio de temor, pois o frade era um homem simples, contudo, é concedido a ele pregar para a Cúria Romana.

> Ele colocando-se de pé diante de tão grandes príncipes, tendo recebido a licença e a bênção, começou a falar intrepidamente. E, na verdade, falava com tanto **fervor de espírito** que, não se contendo de alegria quando proferia a palavra com a boca, movia os pés como que a dançar, não como quem zomba, mas como quem se inflama no fogo divino, não movendo riso, mas arrancando **pranto e dor**.[71] (O grifo é nosso)

A hagiografia não caracteriza os ouvintes, mas pelo fato de serem bispos, provavelmente seriam letrados. Não é mencionado também o assunto tratado pelo *Poverello*, entretanto é relatado que ele falou com *fervore spiritus*, ou seja, novamente contou com a inspiração divina e não com os saberes dos homens. Vemos também a presença de gestos por parte do santo em sua exposição.

Cabe citar as considerações de Jean-Claude Schmitt acerca do papel dos gestos no contexto da Idade Média. No momento em que havia um monopólio da cultura letrada por parte do clero e acesso restrito à mensagem escrita, não apenas a palavra oral, mas também os gestos transmitiram poderes, mensagens religiosas ou políticas. Em uma sociedade ritualizada como a do Ocidente Medieval, gestos ganhavam grande peso simbólico, como era o caso da liturgia católica, e em diversas outras cerimônias, como o ritual de adubamento de cavaleiros. Havia também, segundo Schmitt, uma distinção do gestual entre clérigos e leigos.[72]

Citando novamente Nicole Bériou, o uso de gestos, dentre outros recursos, como o *exemplum* e até mesmo encenações nas pregações no século XIII, eram recorrentes,

[71] Vida I. Cap. XXVII, 73: 4-5. Segue o trecho em latim: "*Qui coram tantis principibus assistens, licentia et benedictione suscepta, intrepidus loqui coepit. Et quidem cum tanto fervore spiritus loquebatur, quod non se capiens prae laetitia, cum ex ore verbum proferret, pedes quase saliendo movebat, non ut lasciviens, sed ut igne divini amoris ardens, non ad risum movens sed planctum doloris extorquens*".

[72] SCHMITT, Jean-Claude. The rationale of gestures in the West: third to thirteenth centuries. In: BREMMER, J; ROODENBURBG, H (ed). *A cultural history of gesture: from Antiquity to the present day*. Polity Press: Cambridge, 1991. p. 59-70.

visto que a atividade adquire um caráter pedagógico e instrutivo objetivando garantir a coesão religiosa da sociedade ocidental.[73]

A presença de gestos na pregação feita por Francisco, de acordo com a hagiografia, não representaria, portanto, uma mera teatralidade caricata, mas sim um recurso retórico no intuito de transmitir uma mensagem. No entanto, diante do público formado por letrados a quem pregava, era de se esperar que a fala fosse erudita e não com tais elementos, já que no mesmo capítulo é dito que o santo elaborava sermões. Portanto, novamente há uma ênfase na prédica simples em detrimento da teológica. O texto afirma que os cardeais e o papa não foram tomados por risos, mas sim por *planctum doloris* (pranto e dor), o que aponta, portanto, para uma exposição de cunho exortativo e penitencial que leva os bispos à comoção.

A fala de Francisco caracterizada como simples, desprovida de recursos teológicos e que leva a dor e ao pranto dos cardeais e do papa, refletem, portanto, uma legitimação deste tipo de exortação por parte da Igreja Romana representada por Honório III. Ela é prevista nas Regras, que contem as diretrizes estabelecidas pela ordem quanto à pregação, posteriormente aprovada pelo papado.

Por fim, o trigésimo capítulo narra a pregação de Francisco na cidade de Greccio em uma missa solene por ocasião da festa do Natal. O texto começa destacando a devoção do santo ao mistério da encarnação de Cristo. Em seguida narra que na cidade havia um homem chamado João de quem o frade nutria afeição, pois mesmo sendo nobre em sua terra, desprezava a nobreza da carne e seguiu a nobreza do espírito. Quinze dias antes da solenidade litúrgica o minorita diz ao nobre que desejava celebrar a memória do Menino que nasceu em Belém contemplando, com os olhos corporais, os apuros e necessidades de sua infância, ao ser reclinado no presépio estando presentes os animais como o boi e o burro. Segundo a narrativa o ambiente foi então preparado de acordo com que o assisense pedira.

Às vésperas da solenidade foram chamados frades, além de homens e mulheres da região, que se dirigiram para a celebração na noite de Natal, portando velas e tochas. Ao chegar, o santo se alegrou, pois viu como tudo havia sido preparado. Encontrava-se no local o feno, o boi e o burro. Foi então realizada uma missa, na qual Francisco estava

[73] BÉRIOU, Nicole. Un mode singulier d'educacion. La predication aux derniers siècles du Moyen Age. *Comunications*. Roma, t. 72, p.113-127, 2002. p.116-119.

presente revestindo-se com paramentos de *levita*.[74] Ele proclama o Evangelho e prega em seguida. A legenda caracteriza a sua voz:

> O santo de Deus veste-se com os ornamentos de levita, porque era levita, e com voz sonora canta o Evangelho. E a voz dele, de fato, era uma **voz forte**, **voz doce**, **voz clara** e **voz sonora**, a convidar todos aos mais altos prêmios. Prega em seguida ao povo presente e profere coisas melífluas sobre o nascimento do Rei Pobre e sobre Belém, a pequena cidade. Muitas vezes, quando queria nomear o Cristo Jesus, abrasado em excessivo amor, chamava-o de "Menino de Belém" e, dizendo "Belém" a maneira de ovelha que bale, enchia sua boca com a voz, mas mais ainda com doce afeição. Também seus lábios, quando pronunciava "Menino de Belém" ou "Jesus", como que o sorvia com a língua, saboreando com feliz paladar e engolindo a doçura desta palavra.[75] (O grifo é nosso)

Primeiramente o fragmento diz que o religioso se veste com paramentos de levita. No livro bíblico de Números, que apresenta uma sistematização da liturgia, há uma hierarquização das funções do culto, cabendo o ministério do sacerdócio aos descendentes de Aarão e de Moisés. A tribo de Levi foi, segundo o relato, destinada a auxiliar estes sacerdotes nas cerimônias, além de cuidar dos paramentos litúrgicos e do local de culto que naquele contexto seria a Tenda da Reunião.[76] O texto hagiográfico, portanto, dá a entender que a função do santo na cerimônia era de um auxiliar do sacerdote que presidia a missa.

Em seguida o religioso canta o Evangelho. A sua voz recebe vários adjetivos: *eius, venemens, dulcis, clara* (sonora, forte, doce, clara). As virtudes atribuídas à voz do santo também ajudam a construir o modelo do pregador ideal, ou seja, a sua voz

[74] Os levitas eram cantores do templo de Jerusalém. A hagiografia narra que Francisco se veste como letiva e canta o Evangelho. Tempos depois, Davi inseriu a música como parte integrante do culto, uma vez que ele era compositor desde a sua juventude (I Sm 16,23). O rei, então, atribuiu a alguns levitas a responsabilidade musical. Em I Crônicas (9,14-33; 23,1-32, 25,1-7), vemos diversas funções designadas aos levitas. Havia entre eles porteiros, guardas, padeiros e também cantores e instrumentistas, que serviam no templo (II Crônicas 5,13; 34,12)." http://www.montesiao.pro.br/estudos/adoracao/oquelevita.html. Acesso em 7 de fevereiro de 2015.

[75] Vida I. Cap. XXX, 86: 1-5. Segue o trecho em latim: "*Induitur sanctus Deis leviticis ornamentis, quia levita erat et voce sonora sanctum Evangelium canat. Et quidem vox eius, vox venemens, vox dulcis, vox clara, voxque sonora, cunctos invitans ad premia summa. Praedicat deinde populo cirtcumstanti et de nativitate pauperis Regis et Bethlehem parvula civitate melliflua ructat. Saepe quoque cum vellet Christum "Iesum" nominare, amoré flagrans nímio eum "puerum de Bethlehen" nuncupabat, et more balantis ovis "Bethlehem" dicens, os suum você sed magis dulci affecrione totum implebat. Labia sua etiam cum "puerum de Bethlehem" vel "Isesum" nominarte, quase lambebat língua, felici parlato degustans et deglutiens dulcedinem verbis huius*".

[76] Números 3, 1-10.

agradava aos ouvidos, ao mesmo tempo em que transmitia convicção, levando seus ouvintes ao prazer. Em outros capítulos o assunto da prédica é a penitência ou a paz, neste, porém, o assunto é a encarnação de Cristo, que é falada de forma doce.

Por fim, há um recurso poético com o termo "Belém", refletindo musicalidade no falar do santo, reiterando a doçura da pregação que leva ao deleite tanto a assembleia, ao ouvir da boca de Francisco a palavra "Belém", quanto ao próprio pregador, que sente doçura nos lábios ao pronunciar o nome de Jesus. Vemos assim que o texto, de forma simbólica, fala de dois sentidos: a audição com a musicalidade da voz do santo e o paladar com a doçura sentida por aquele que fala ao povo.

Passando para a análise da *Legenda Assídua*, o primeiro capítulo que narra a prédica de Antônio é o sétimo, no qual o religioso teria feito uma exortação em uma ordenação na cidade de Forli por ordem do ministro geral:

> Acudindo eles de diversas partes para este fim, e, também alguns Frades da Ordem dos Pregadores, concorreu com eles Antônio. Chegada a colação, e juntos os frades segundo o costume, o Ministro do lugar principiou de suplicar aos Frades Pregadores, que presentes eram, que algum deles expusesse a palavra da salvação aos que estavam sequiosos dela, a fim de se instruírem e edificarem. E tendo cada um afirmado com muita decisão não querer nem dever pregar de improviso, voltando-se para Frei Antônio, ordenou-lhe que pregasse aos irmãos ali reunidos, o quer que fosse que o **Espírito Santo** lhe sugerisse.[77] (O grifo é nosso)

O que podemos observar neste trecho primeiramente é o objetivo da pregação, que era transmitir a palavra da salvação, instruir e edificar os ouvintes. Outro elemento é uma espécie de disputa entre os frades menores e os frades pregadores. No relato o ministro primeiramente solicita aos dominicanos que dirgissem palavras aos presentes no evento. Estes, porém, se recusam, pois não haviam preparado previamente uma exortação e, portanto, não o fariam de forma improvisada. Por fim, cabe a Antônio realizar a prédica, mesmo de improviso. Ele, porém, falaria a partir do que o Espírito Santo o relevaria.

[77] Assídua Cap. VII, 3. Segue o trecho latino: "*Instante autem collationis hora nec non et fratribus ex more congregatis, minister loci fratribus de ordine Predicatorum, qui in presentiarum erant, supplicare cepit ut, exhortationis gratia, salutis verbum sicientibus proponerent. Cumque improvisum se quisque nec velle nec debere predicare constantius asseruisset, conversus ille ad fratrem Antoniun, precepit ut quodcumque sibi Spiritus suggereret, congregatis fratribus annunciaret*".

Muito mais que uma disputa, é possível observar certa hierarquização, pois a narrativa dá a entender que a pregação franciscana sobrepuja a dominicana, pois é inspirada pelo espírito. Logo, a preparação prévia não é relevante. Tal princípio é reiterado a seguir:

> Em boa verdade, não acreditava que ele conhecesse as Escrituras nem mesmo que houvesse aprendido alguma coisa a não ser talvez os conhecimentos que tinham a ver com o múnus eclesiástico, confiado apenas numa vaga presunção, já que o tinha ouvido falar com elegância, mas só quando a necessidade o exigisse.[78]

Segundo o trecho, o ministro sabia que o frade pregava, uma vez que Antônio era sacerdote. Entretanto, mesmo entre os padres, o conhecimento de textos bíblicos era rudimentar, já que uma formação teológica consistente não era algo facilmente acessível, principalmente ao clero secular. Uma vez que os dominicanos, naquele contexto, pregadores por excelência recusaram o convite, dentre os minoritas provavelmente não havia muitos frades que desempenhassem tal ofício, o que fica a cargo, portanto de Antônio cuja prédica já havia sido previamente observada pelo ministro.

Além disso, a oposição entre o saber espiritual e o saber erudito reside no fato de que os dominicanos, em comparação aos franciscanos, desde o início buscaram a instrução teológica em centros universitários, pois visavam refutar as doutrinas heréticas. Como é apontado por Carolina Coelho Fortes, os dominicanos eram uma ordem de natureza predominantemente clerical e embora, assim como os franciscanos, buscassem a penitência e a vivência da pobreza, o estudo era destinado a todos, uma vez que seu objetivo era sobretudo a pregação. A grande maioria dos religiosos era proveniente dos meios urbanos e muitos de seus líderes eram professores universitários oriundos da nobreza.[79]

---

[78] Assídua Cap. VII, 5. Segue o trecho latino: "*Non enim credebat eum quicquam de Scripturis nosse, sed Nec quicquam, nisi forte que ad officium ecclesiasticum spectant, putabat legisse, uno tantum presumptionis confisus suffragio: quod videlicet eum litteraliter loqui, vix cum necessitas exegisset, audierat*".

[79] Cf. FORTES, Carolina Coelho. *Societas Studii: a construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII*. (Tese). Niterói: Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História, 2011, 370 f. p. 23-25.

Porém, a narrativa demonstra que para o mesmo ministro, improvisar uma exortação em uma ocasião como aquela, com toda a certeza seria um desafio, já que o santo só o fazia mediante necessidade ou exigência, pois, segundo a legenda, o lisboeta, desde que havia ingressado na ordem, não pregava com frequência.

> Mais a mais, apesar de ter de memória quantos livros lera e de andar habituado a discorrer sobre as coisas do espírito, conheciam-no os frades mais por um perito em lavar a louça da cozinha do que na exposição dos mistérios da Escritura. Para que dizer mais? Escusou-se com todas as forças, mas teve que render-se às instâncias do Ministro e começou primeiramente de falar com **simplicidade**, e tendo a sua língua ou antes, pena do Espírito Santo, mostrado no decorrer do **sermão** a mais rara **eloquência**, e o dom de dissertar muito em pouco (...).[80] (O grifo é nosso)

A legenda fala que o santo possuía em sua memória o que lera em livros, porém estava habituado a discorrer sobre as coisas do espírito. Da mesma forma que na *Vida I*, a pregação de Antônio é caracterizada como simples e breve. Entretanto, o texto diz que até aquele momento seus confrades desconheciam o seu dom de pregar e sua formação teológica, pois o mesmo era conhecido na fraternidade por lavar a louça na cozinha.

Aqui podemos apontar um recurso retórico: em meados de 1232, aos frades sacerdotes era destinado assumir as funções clericais, como a própria pregação, a presidência da missa e a administração dos sacramentos. Todavia, no contexto dos anos 20 do século XIII, quando ainda não havia uma hierarquização nítida na ordem, era possível que também estes, vez por outra, fizessem tarefas domésticas em conventos. Assim, era muito improvável que os frades do eremitério de Romagna, onde o santo vivia até aquele momento, desconhecessem a forma com que Antônio pregava ou mesmo a formação teológica que havia adquirido em Coimbra.

Constatamos, portanto, a exaltação da humildade e minoritismo do religioso português que, segundo a legenda, embora sendo clérigo e presbítero, além de ter na memória os livros e estar habituado a discorrer sobre as coisas do espírito,

[80] Assídua Cap. VII, 6 – 7. Segue o trecho em latim*:* "*Revera enim, cum talis esset industrie ut memoria pro libris uteretur et eloquii mistici gratia: copiosus affluerет, peritiorem eum noverant fratres in abluenda suppellectili coquine , quam in exponendis misteriis Scripture. Quid multa? Viribus totis quoad potuit renitens, tandem ad clamorem omnium simpliciter loqui exorsus est. Cumque calamus ille Sancti Spiritus, - lingua, loquor, ipsius - luculenta satis expositione ac brevi sermonis compendio multa prudenter disseruisset (...)*".

desempenhava tarefas domésticas, função que na maioria das vezes era destinada aos irmãos leigos. No mesmo trecho a pregação de Antônio é caracterizada como *simpliciter, luculenta e brevi sermonis*. Ou seja, novamente há uma transferência do texto da Regra Bulada na hagiografia. No trecho do documento normativo é dito: "anunciando-lhes os vícios e as virtudes, a pena e a glória, com brevidade de sermão; porque palavra abreviada fez o Senhor sobre a terra".

A hagiografia também usa o termo *sermonis*. Assim, podemos concluir, portanto, que o santo, mesmo de forma improvisada, fez uma pregação douta. Desta forma, o frade consegue fazer uma exortação dirigida para letrados inspirado pelo Espírito, mas de forma breve. A *Assídua*, portanto, tenta conciliar a pregação penitencial e simples recomendada pela Regra, que deveria anunciar os vícios e virtudes, com o sermão erudito.

Dando continuidade, no oitavo capítulo, o lisboeta, agora ordenado pelo ministro geral, passa a desempenhar de forma ostensiva o ofício da pregação. Após a omissão do período em que esteve no Sul da França, como já pontuamos, o religioso vai então para Romagna, onde prega ao povo e aos hereges da região:

> Uma vez que uma cidade edificada sobre um monte não pode esconder-se, é o Senhor quem o atesta, não decorreu muito tempo, sem que tudo o que acontecera houvesse sido relatado ao seu Ministro e, interrompido o silêncio da sua quietude, foi Antônio compelido a sair a público. Imposto que lhe foi o ofício de pregar, é obrigado o amigo do ermo a sair dele e a sua boca, há tanto tempo fechada, abre-se alegre para anunciar a glória de Deus.[81]

Outro recurso retórico observado neste fragmento é que o santo prega não por vontade própria, mas por imposição de seu ministro geral. A vida eremítica e o silêncio que Antônio cultivava são interrompidos para anunciar a glória de Deus. Em nenhum momento o religioso solicita ao ministro pregar, ele o faz por obediência. Aqui é possível constatar a reprodução do princípio estabelecido no capítulo XVII da Regra

[81] Assídua. Cap. VIII, 1-2. Segue o trecho em latim: "*Quoniam autem, testante Domino, non potest civitas abscondi supra montem posita, non multo post tempore, delata ad ministrum eorum que contigerant relatione, interrupto quietis silentio, ad publicum venire compulsus est Antonius. lniuncto namque sibi predicationis officio, heremi cultor emittitur, et ad evangelizandum Dei gloriam diu clausa ora laxantur*".

não-Bulada, que exortava aos religiosos que não se apropriassem ou vangloriassem do ofício da pregação.[82]

Em seguida, o santo se dirige por inspiração divina à cidade de Rimini, onde, segundo a hagiografia, grande parte da população havia aderido à heresia. Neste sentido, o frade português vê a necessidade de pregar ao povo. Entretanto, mais que o desejo de edificar os ouvintes, ele objetiva converter aqueles que compartilhavam de doutrinas consideradas heterodoxas pela Igreja Romana:

> Durante este seu peregrinar e, porque rejeitava para si descanso algum por causa do zelo das almas, aconteceu que ele se dirigiu, por inspiração divina, à cidade de Rimini. Aqui, tendo visto muita gente levada pelo erro da heresia, convocada de imediato toda a população da cidade, começou de pregar com **fervor de espírito**; e aquele que não conhecia a argúcia dos filósofos, refutou de um modo mais brilhante que o sol os retorcidos dogmas dos heréticos.[83] (O grifo é nosso)

Primeiramente, o fragmento em questão define Antônio como um pregador incansável, ou seja, ele se consome fisicamente em virtude de seu zelo pelas almas. Tal discurso é repetido em outros trechos da legenda, que serão explorados adiante. No trecho é dito que ele prega com *fervore spiritus*, logo, novamente as exortações do frade contam com a ação divina e não com a erudição. Este recurso utilizado na hagiografia acaba entrando em contradição com a trajetória educacional de Antônio. No fragmento é dito: *"*e aquele que não conhecia a argúcia dos filósofos, refutou de um modo mais brilhante que o sol os retorcidos dogmas dos heréticos*".*

[82] REGRA NÃO BULADA. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). Fontes franciscanas e clarianas. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 165-188. Cap. XVIII, 1-4. "Nenhum irmão pregue contra a forma e as diretrizes da santa Igreja e se não lhe tiver sido concedido pelo seu ministro. E cuide o ministro para não concedê-lo a ninguém sem discernimento. Contudo, todos os irmãos preguem com as obras. E nenhum ministro ou pregador se aproprie do ministério dos irmãos ou do ofício da pregação, mas, em qualquer hora em que lhe for ordenado, sem qualquer objeção, deixe o seu ofício". Segue o trecho latino: "*Nullus frater praedicet contra formam et institutionem sanctae ecclesiae et nisi concessum sibi fuerit a ministro suo. Et caveat sibi minister, ne alicui indiscrete concedat. Omnes tamen fratres operibus praedicent. Et nullus minister vel praedicator appropriet sibi ministerium fratrum vel officium pradicationis, sed quacumque hora ei iniunctum fuerit, sine omni contradictione dimittat suum officium*". Disponível em: http://www.centrofranciscano.org.br/ . Acesso em 11 de fevereiro de 2015 (RNB)

[83] Assídua. Cap. VIII, 4. Segue o trecho em latim: "*Discurrente autem eo et ob animarum zelum requiem sibi prorsus negante, contigit eum ad civitatem Ariminensem celitus applicuisse. Ubi cum multos heretica cerneret pravitate delusos, convocato mox tocius civitatis populo, in fervore spiritus predicare cepit; et, qui phylosophorum non novit argutias, versuta hereticorum dogmata sole lucidius confutavit*".

Como aponta Patrício Grandon, o lisboeta antes de ingressar na Ordem dos Frades Menores teve uma formação intelectual considerável no mosteiro de Santa Cruz em Coimbra, absorvendo não apenas o conhecimento da Sagrada Escritura, mas também de várias correntes teológicas, lendo autores como Agostinho, Jerônimo e Bernardo de Claraval. Além disso, a formação no mosteiro baseava-se no método aristotélico argumentativo, logo, o religioso teve contato com filósofos clássicos.[84] Então, por que a hagiografia nega este aspecto da vida do minorita?

Acreditamos que se trata de mais um recurso retórico, tal como foi utilizado ao longo da *Vida I*, com o objetivo de suplantar o conhecimento científico e filosófico e exaltar a simplicidade e o conhecimento entendido como divino, ou seja, aquele adquirido por meio da oração e da contemplação. A aplicação deste recurso em Francisco é compreensível, uma vez que o assisense tinha aprendido noções elementares de latim e só teve maior contato com textos bíblicos após a sua conversão. No caso de Antônio há uma espécie de enquadramento de seu perfil de clérigo, teólogo e cônego regular no modelo de simplicidade e pregação penitencial franciscano.

Ainda que na década de 30 do século XIII, um número considerável de clérigos já tivessem entrado na ordem, o "ser frade menor" não previa o estudo e intelecto como forma de adquirir o *status* social. Como já mencionamos no terceiro capítulo, neste período havia uma tensão entre a questão do estudo teológico cada vez mais cultivado por alguns religiosos e o princípio de minoritismo.

Mesmo sem o conhecimento dos filósofos, como aparece no oitavo capítulo, Antônio consegue refutar os hereges. Ou seja, não é o conhecimento dos textos eruditos que é capaz de converter, mas sim o Espírito que inspira o pregador, uma vez que o mesmo era um homem virtuoso. A palavra do frade é entendida como um sol que ilumina as trevas da doutrina herética.

Não é mencionado o assunto da prédica do santo, somente as características de sua fala que, segundo a hagiografia, era eloquente e fervorosa, sem a argúcia dos filósofos, e que refutava a doutrina dos hereges. Obviamente, tal elemento está vinculado ao caráter anti-herético da santidade de Antônio construído pelo papado durante o pontificado de Gregório IX. Esse papa é mencionado no nono capítulo da

[84] Cf. GRANDON, Patrício. Santo Antonio de Pádua: espiritualidade e pensamento. In: FILHO, Joaquim Mamede (Ed). *Antônio, homem evangélico na América Latina*. Santo André: O Mensageiro de Santo Antônio, 1996. p. 33-43; p. 34-35.

mesma hagiografia, quando o frade português vai a Roma. Considerando o relato, é possível concluir que o santo foi até a cúria pontifícia em decorrência da contenda surgida em torno da observância da Regra e do Testamento no capítulo geral de 1230 e que levou a emissão da bula *Quo Elongati*.

> Depois disto, tendo o Ministro da Ordem enviado o servo de Deus António à Cúria Pontifícia, por motivo urgente da Ordem, tanto o prendou o Altíssimo de Sua graça, junto dos veneráveis príncipes da Igreja, que a sua pregação era escutada com sumo encanto pelo Sumo Pontífice e toda a assembleia dos cardeais. Na verdade, proferia coisas tais e tão profundas com desusada eloquência sobre as Escrituras, que pelo próprio Papa seria denominado com uma prerrogativa familiar: **Arca do Testamento**.[85] (O grifo é nosso)

Novamente, a pregação do santo é classificada como eloquente. A narrativa, como já pontuamos, representa o vínculo estabelecido entre a ordem e o papado, bem como a aprovação eclesiástica da ação pastoral dos religiosos. Além disso, o trecho destaca justamente a característica da pregação antoniana que embasava suas exortações na hermenêutica e citações recorrentes de textos bíblicos, tanto que Gregório IX lhe dá o título de *Archa Testamenti.*

De acordo com capítulo de número 25 do livro do Êxodo, os israelitas teriam construído uma arca de madeira coberta de ouro que guardaria o Testemunho dado a Moisés por Deus. Tal testemunho seria Os Dez Mandamentos registrados em tábuas de pedra, que, segundo a tradição judaico-cristã, foram recebidos pelo profeta e que passaram a regulamentar a vida do povo hebreu.[86] Na hagiografia, Antônio recebe tal título por ser uma espécie de guardião da revelação divina, isto é, da Sagrada Escritura, que também pode ser entendida como um texto regulador de conduta. A utilização recorrente de textos bíblicos pôde ser observada no *Sermão do Primeiro Domingo da Quaresma*, como tratamos no segundo capítulo desta dissertação.

Em seguida, o texto continua a caracterizar a fala do frade:

---

[85] Assídua. Cap. IX, 1-2. Segue o trecho em latim: "*Post hec autem cum, urgente familiari causa, minister ordinis servum Dei, Antonium, ad curiam destinasset, tali eum favore apud venerabiles ecclesie principes donavit Altissimus, ut a summo pontifice et universa cardinalium multitudine ardentissima devotione audiretur predicatio illius. Nem e enim talia et tam profunda de Scripturis facundo eructabat eloquio, ut ab ipso domino papa, familiari quadam prerogativa, Archa Testamenti vocaretur*".
[86] Êxodo 25, 10-22.

> A sua linguagem, engastada em beleza e com sal condimentada, comunicava muita graça aos ouvintes. Admiravam-se os mais velhos que um mancebo, mal saído da **puberdade** e **iletrado**, ensinasse, com muita subtileza, as realidades do espírito em termos espirituais olhavam-no com espanto os mais novos, quando punha de raiz ao sol as causas mínimas e as ocasiões do pecado e, com muita discrição, semeava os bons hábitos das virtudes.[87] (O grifo é nosso)

De acordo com o texto a linguagem do santo era repleta de beleza e temperada com sal. O sal remete ao versículo 13 do capítulo de número 5 do Evangelho de Mateus.[88] Além disso, segundo o texto, os mais idosos se admiravam com um *virum pubetenus*, ou seja, um moço ou adolescente que pregava daquela forma. O texto latino ainda classifica o santo como *ydiotam*, ou seja, iletrado e desprovido de conhecimento intelectual. O termo é aplicado a Francisco no terceiro livro da *Vida I*, ao registrar que após a sua morte e canonização, até os mestres de Paris o veneravam, ainda que o assisense fosse um homem *idiotam*.[89]

A hagiografia, novamente, portanto, exalta o minoritismo de Antônio entrando em contradição com seu perfil de religioso letrado ao caracterizá-lo desta forma. Este elemento pôde ser observado na pregação de Francisco perante Honório III e os cardeais, pois o *Poverello* é definido como um homem simples no tocante à ciência humana. Este, dentre outros elementos, corrobora a hipótese defendida por Gamboso de que a *Legenda Assídua* foi inspirada na *Vida I*.

No décimo capítulo não há uma exortação oral do santo para um público especificado, porém, a sua atividade nesta narrativa está vinculada a pregação, pois se trata da elaboração dos *Sermões Para as Festas dos Santos* pelo frade português. Segundo a legenda, Antônio, por indicação divina chega à cidade de Pádua, onde também vive seus últimos dias. Ele muda a forma de sua pregação no sentido de

---

[87] Assídua. Cap. IX, 3-4. Segue o trecho em latim: "*Sermo namque ipsius, in gratia, sale conditus, non mediocrem audientibus gratiam conferebat. Mirabantur maiores virum pubetenus, ydiotam , spiritalia spiritalibus subtiliter comparantem; stupebant minores peccati causas et occasiones vellentem, et virtutum mores cautius inserentem*".

[88] Mateus 5, 13. Segue o trecho bíblico: "Vós sois o sal da terra. Ora, se o sal se tornar insosso, com o que salgaremos. Para nada mais serve, senão para ser lançado fora e pisado pelos homens".

[89] Vida I. livro III, 120: 6. "Lá também os sábios da terra e os homens mais cultos, que Paris ordinariamente produz na maior quantidade, mais do que toda a terra, veneram humilde e devotamente, admiram e prestam culto a Francisco, homem iletrado e amigo da verdadeira simplicidade e de toda a sinceridade". Segue o trecho em latim: "*Ubi etiam sapientis orbis et litteratissimi viri, quorum copiam super omnem terram Parisius maximam ex more producit, Franciscum virum idiotam et verae simplicitatis totiusque sinceritatis amicum, humiliter et devotissime veneratur, admirantur et colunt*".

dedicar-se menos a exortação pública e mais ao estudo da virtude e a elaboração dos sermões por uma solicitação do bispo de Óstia:

> Com efeito, depois que, por indicação divina, chegou à cidade de Pádua, modificada a forma de pregação, dedicou-se aos estudos da **virtude**, durante todo o inverno e, a instâncias do Senhor Ostiense, entregou-se à composição dos *Sermões para as Festividades dos Santos*, em toda a roda do ano. À medida que o servo de Deus António se ocupava em tal serviço, avizinhava-se o tempo da Quaresma. Ao ver, pois, que o tempo aceitável e o dia da salvação urgiam, desistiu do projecto e consagrou-se com todo o empenho a pregar ao povo sedente da palavra de Deus.[90] (O grifo é nosso)

Observamos que, segundo a fonte, o religioso dedica-se aos estudos, porém, não aos estudos científicos, mas sim da virtude (*honestatis*). A hagiografia acaba por reproduzir a recomendação feita por Francisco em sua carta dirigida ao confrade português que apresentamos no primeiro capítulo desta dissertação. Aqui, contudo o estudo da virtude pode também ser entendido como o cultivo da oração e contemplação dos mistérios divinos.

Por outro lado, o santo, ao perceber que o tempo da Quaresma se aproximava, deixa o trabalho que até então fazia e volta a fazer exortações públicas. Desta forma, o relato reflete a ideia de que o anúncio da Palavra de Deus ao povo era mais importante que a produção sermonaria. Assim, novamente, a hagiografia mostra Antônio como um homem que se consome fisicamente em virtude da pregação a fim de garantir a salvação das almas:

> Efectivamente tão grande fervor de pregar se apossou dele, que se disporia a pregar durante quarenta dias. E é indubitável que o fez. E coisa admirável! Sendo ele um homem atormentado por uma certa obesidade natural, e com achaques contínuos, todavia, por causa do ardoroso zelo das almas, permanecia muitas vezes em jejum, pregando, ensinando e ouvindo confissões, até ao pôr do sol.[91]

[90] Assídua. Cap. X, 4-5. Segue o trecho em latim: "*Postquam ergo divino nutu ad civitatem Paduanam pervenit, interpolata predicatione, per totum hyemis spacium cor studiis honestatis applicuit et, ad preces domini Hostiensis, in festivitatibus Sanctorum per anni circulum sermonum compositioni se contulit. Talibus autem proximorum utilitatibus occupato servo Dei Antonio, quadragesimale tempus instabat. Videns igitur tempus acceptabile et dios salutis imminere, ab incepto destitit et ad predicandum sicienti populo tota mentis occupatione se contulit*".

[91] Assídua. Cap. X, 6-7. Segue o trecho em latim: "*Tantus namque predicandi eum fervor accenderat, ut per contínuos quadraginta dies predicare disponeret. Quod et indubitanter fecit. Et mirum certe; quia, cum homo corpulentia quadam naturali pressus, continua nichilominus egrotatione laboraret, propter*

Segundo a *vita*, portanto, o frade prega por quarenta dias seguidos ao povo de forma incessante. O texto ainda diz que o santo possuía certa obesidade natural, levando a conclusão que o frade era ao menos corpulento. Todavia, jejua e dedicava-se não somente a pregação, mas também às confissões. Antônio, portanto, também adota uma vida de ascese por ocasião da Quaresma que está vinculada ao ofício da pregação para a conversão dos habitantes de Pádua.

Observamos no segundo capítulo o apelo dado pelo frade à penitência e ao sacramento da confissão individual por ocasião dos quarenta dias que antecedem a Páscoa. O seu sermão apresenta um caráter extremamente exortativo e moralizante. Contudo, na legenda, há também o *topos* da ascese alimentada pelos santos.[92] A peculiaridade da *Legenda Assídua*, entretanto, reside em atrelar os jejuns e a mortificação corporal à pregação e à confissão, no intuito de redimir os pecadores no período quaresmal.

Além disso, o trecho representa também a relação estabelecida após o IV Concílio do Latrão entre pregação e confissão quaresmal, como é apontado por Roberto Rusconi.[93] A *Legenda Assídua* reitera, portanto, por meio da forma de pregar de Antônio, o caráter penitencial da pregação através da observância da confissão sacramental.

Assim, sintetizando os elementos que compõem a forma e o assunto da pregação de Francisco e Antônio na *Vida I* e na *Assídua*, podemos apontar os seguintes pontos convergentes:

- em ambos os textos há um apelo à pregação simples, penitencial e breve, tal como é recomendado nas regras;

---

infatigabilem tamen animarum zelum, predicando, docendo, confessiones audiendo, usque ad solis occasum quam sepe ieiunus perseverabat".

[92] O termo ascese, em sua origem, deriva do grego *askesis* que significa "moldar", "modelar", "ornar". Este significado positivo, todavia, foi diluído ao longo dos primeiros séculos da era cristã e o termo passou a ser vinculado à privação dos prazeres ou repressão das paixões. Entre os gregos, por exemplo, tal prática era feita, sobretudo, pelos atletas a fim disciplinar o corpo. O cristianismo reapropria a prática que passa a ser vinculada à imitação de Cristo (segundo os evangelhos, Jesus passou quarenta dias e quarenta noites do deserto em jejum e renunciando os prazeres humanos). O eremitismo entende a prática da ascese como um combate entre o espírito e o demônio que se manifestava através dos impulsos carnais. O monasticismo continuou a reproduzir este paradigma como uma forma de busca de perfeição e vivência cristã, o que permaneceu ao longo de todo o período medieval, sendo, portanto reproduzido com frequência nas narrativas hagiográficas. Cf. MICHON, Hélène. Ascetas. In: VAUCHEZ, André. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Rio de Janeiro: Forenze, 2013. p.35-37.

[93] RUSCONI, Roberto. De lá predicacion à la confission: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle. In: CROIRE, Faire (org). *Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Roma: École Française de Rome, 1981. p. 67-85, p. 68.

- o conhecimento douto é suplantado pelo conhecimento espiritual, que não é adquirido por meio do estudo erudito, mas sim pelo cultivo da oração e das virtudes cristãs, tal como previsto nos versículo 10 e 11 do décimo quinto capítulo da Regra não Bulada: "Portanto acautelemo-nos de toda soberba e vanglória e guardemo-nos da sabedoria deste mundo e da prudência da carne, pois o espírito da carne e se esforça muito por ter palavras, mas pouco por fazer as obras (...)".[94]

- nos dois textos os santos pregam para homens letrados, como é o caso do papa, mas suas exortações são definidas como simples e penitenciais, exaltando o princípio do minoritismo, que deveria ser cultivado na ordem. Tais elementos também podem ser vistos no IX capítulo da Regra Bulada: "para a utilidade e edificação do povo, anunciando-lhes, com brevidade de palavras, os vícios e as virtudes, o castigo e a glória (...)".[95]

- os dois santos mortificam-se e cultivam a prática da ascese como exemplo para o povo. Este princípio entra em sintonia com o cânone 10 do IV Concílio do Latrão, no qual se lê: "Em consequência, estabelecemos por uma ordem geral que os bispos designem para cumprir convenientemente o ofício da santa pregação a pessoas capacitadas, ricas em palavras e exemplo".[96]

Como pontos divergentes, podemos apontar:

- enquanto na *Vida I* há a menção do assunto de algumas prédicas, como o tema da paz, este elemento não é observado na *Assídua*, cuja narrativa preocupa-se muita mais em caracterizar a fala de seu protagonista como eloquente, simples e inspirada pelo espírito;

- na primeira hagiografia há a menção de gestos por parte do hagiografado, o que não é observado na segunda;

- na prédica de Francisco há um apelo penitencial, mas nunca uma menção explícita à prática da confissão, o que pode ser observado em Antônio. Esta disparidade pode ser explicada pelo fato do segundo ser sacerdote e clérigo e pelo conteúdo de seus sermões

[94] RNB. X, 10-11. Segue o trecho em latim: *"et custodiamus nos a sapientia huius mundi et a prudentia carnis (Rom spiritus enim carnis vult et studet multum ad verba habenda, sed parum ad operationem,(...)"*.
[95] RB. IX, 3 - 4. Segue o trecho em latim: *"ad utilitatem et aedificationem populi, anuntiando eis vitia et virtutes, poenam et gloriam (...)*".
[96] Cânone 10. Segue o trecho em latim*: "maxime per amplas dioeceses et diffusas generali constitutione sancimus ut episcopi viros idoneos ad sanctæ prædicationis officium salubriter exequendum"*

quaresmais. No caso de Antônio, o apelo à confissão está em maior consonância com o cânone 21 *Omnis utriusque sexus* do IV Concílio do Latrão.

Com relação ao desejo de se lançar ao Oriente Islâmico, manifestado por ambos os santos, cabem algumas considerações que daremos maior destaque: David Bacharach aponta que com o surgimento das ordens mendicantes e, sobretudo, após o IV Concílio do Latrão, estes religiosos vão ao Oriente durante as cruzadas no intuito de assumirem a função de capelães, além de pregarem aos cavaleiros que viajavam para estas regiões a fim de estimularem o combate contra os muçulmanos por meio de sua ação pastoral.[97]

Sandro Roberto da Costa salienta que, mormente a partir de 1234, a começar por Gregório IX, o papado passa a delegar a missão de pregar nas cruzadas aos frades menores, uma vez que a ordem já havia estabelecido estreitas relações com a cúria romana. Dentre os religiosos, eram escolhidos aqueles que possuíam dotes de oratória e retórica. Além da cruzada ultramarina em terras islâmicas, os minoritas também atuaram nas cruzadas em regiões do Ocidente contra os ditos hereges. As bulas papais, segundo Costa, concediam poderes aos pregadores, como o de conceder indulgências, assim como a dispensa de observar certos princípios da Regra, como o de andar a cavalo, além de receberem pecúnias.[98]

Enquanto Francisco chega à Síria e prega ao sultão, Antônio, por outro lado, como é narrado no capítulo V, se lança na mesma missão no intuito de chegar ao Marrocos, local onde ocorreu o martírio dos primeiros frades franciscanos. Todavia, devido a uma doença, o frade ibérico acaba tendo que voltar ao Ocidente indo parar então na Península Itálica:

> Insensivelmente, cada vez mais, e não só por crescentes motivações, o impelia com muita força o zelo da fé, como ainda a sede de martírio, que abrasava o seu coração, não o deixava sossegar. Donde aconteceu que, conforme o prometido, logo que lhe foi dada autorização, prontamente partiu para a terra dos Sarracenos. Mas, conhecendo o Altíssimo a natureza do homem, resistiu-lhe frontalmente com a grave doença que o açoitou duramente, durante todo o inverno. E assim aconteceu que, não vendo nada do seu propósito concretizado de

[97] BACHARCHA, David. The friars go to war: mendicant military chaplains, 1216-1300. *The catholic historical review*. Michigan, v. 90, n. 4, p. 617-633, 2004.
[98] COSTA, Sandro Roberto da. *"Deus o quer!", mas... e Francisco? Os franciscanos e a pregação das Cruzadas*. In: SILVA, Andreia Cristina L. Frazão; SILVA, Leila Rodrigues da (org). ATAS DA V SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS. Rio de Janeiro 2013, **Atas**... Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2003.p. 39-53.

> modo favorável, voltaria obrigado à sua terra natal para recuperar ao menos a saúde do corpo.[99]

No caso da *Assídua*, Antônio só vai ao Marrocos mediante a autorização dada pelo ministro provincial. O texto então entra em consonância com o que é estabelecido não capítulo XII da Regra Bulada, de que os religiosos que desejassem fazer missões entre os mouros só poderiam fazê-lo com a autorização do ministro.[100]

Os textos hagiográficos, ao mencionarem uma missão dos protagonistas entre os sarracenos, também entram em sintonia com o que é decidido no cânone de número 71 do IV Concílio do Latrão, que trata a respeito das expedições para a Terra Santa: *"*Os sacerdotes e demais clérigos - e seja clérigos inferiores ou prelados - se dedicarão a pregação procurando instruir os cruzados com a palavra e exemplo (...)*"*.[101]

Entretanto, como é mencionado por Francis De Beer, Francisco não chega a desempenhar a função de capelão, pois não era clérigo e muito menos padre. Por outro lado, a *Assídua* não chega a mencionar qual seria o objetivo de Antônio na sua missão como sacerdote, somente diz que ele desejava o martírio. Todavia, este fim só viria com um embate direto entre a fé católica pregada pelo frade e o islã.

Com o martírio dos primeiros frades no Marrocos em 1217, o próprio capítulo geral havia proibido temporariamente o trabalho missionário de franciscanos além da cristandade para que não fossem repetidos os equívocos vivenciados nas primeiras tentativas de missão além da Península Itálica, já mencionados no terceiro capítulo. Contudo, de acordo com De Beer, no caso da *Vida I*, o santo tem o desejo de se dirigir diretamente aos infiéis e não aos cristãos que estavam na Terra Santa e quer ser

---

[99] Assídua. Cap. V, 1-4. Segue o trecho em latim: "*Sensim igitur et per incrementa zelus fidei eum enixius perurgebat et martyrii sitis, in corde illius accensa, quiescere eum nullatenus permittebat . Unde factum est ut, iuxta promissum, data sibi licentia, terram Sarracenorum festinus adiret. Sed que sunt hominis cognoscens Altissimus, in faciem ei restitit ac, intentato gravi morbo, per totum hyemis spacium acrius flagellavit. Sicque factum est ut, cum de proposito suo nichil prospere actum cerneret, pro recuperanda saltem corporis sanitate, ad natale solum compulsus remearet*".

[100] RB. Cap. XII: "Se alguns dos irmãos por divina inspiração quiserem ir para o meio dos sarracenos e outros infiéis, peçam licença a seus ministros provinciais. Os ministros, porém, não concedam a ninguém a licença de ir, a não ser àqueles que julgarem idôneos para serem enviados".. Segue o trecho em latim: "*Quicumque fratrum divina inspiratione voluerint ire inter saracenos et alios infideles petant inde licentiam a suis ministris provincialibus. Ministri vero nullis eundi licentiam tribuant, nisi eis quos viderint esse idoneos ad mittendum*".

[101] LATERANENSE IV. Cânone 71. A tradução é nossa. Segue o trecho em espanhol: "*Los sacerdotes y demás clérigos incorporados a la armada Cristiana – ya sean clérigos inferiores ou prelados – se dedicarán a la plegaria y la predicacion procurando instruir a los cruzados com la palabra y el ejemplo (...)*". Segue o trecho em latim: "*Sacerdotes autem et alii clerici qui fuerint in exercitu christiano tam subditi quam prælati orationi et exhortationi diligenter insistant docentes eos verbo pariter et exemplo*".

martirizado não como um cruzado que combate contra o Islã, mas como um cristão que morre por pregar a fé católica.[102] Antônio na hagiografia também almejava o mesmo.

Carolina Coelho Fortes elucida que com o fim do período de perseguição aos cristãos em finais da Antiguidade Clássica, o martírio permaneceu na tradição eclesiástica como um modelo de perfeição evangélica que foi reapropriado constantemente nas legendas medievais. Embora o santo não passe diretamente pelo sofrimento físico e por consequência a morte por parte daquele que representa a oposição a fé católica, o suplício é tido como uma virtude a ser buscada pelos santos.[103]

No contexto do século XIII em que a instituição eclesiástica elege alguns grupos religiosos como inimigos da cristandade, que neste período são, sobretudo, os sarracenos, hereges e judeus, os suplícios sofridos pelos cristãos por parte dos ditos infiéis representaria a defesa incondicional da fé católica tida como verdadeira face às crenças destes grupos definidas como falsas. Esta postura seria também a certeza da vida eterna àqueles que permaneceram fiéis a Igreja até a morte.

Isabelle Heullant-Donat em seu trabalho buscou discutir a questão do martírio como elemento de identidade no âmbito do movimento franciscano. Alguns autores de finais do século XIII, como o dominicano Tomás de Aquino em sua *Suma Teológica*, entendiam o martírio voluntário como perigoso e extremamente radical. Por outro lado, o martírio sofrido pelos protomártires franciscanos no Marrocos que embora, em um primeiro momento, foram poupados pelos sarracenos, sendo mortos somente quando classificaram publicamente o Islã como falso, teria se tornado um ideal a ser buscado entre os minoritas até o século XIV.[104]

Entre os frades menores, o modelo de perfeição evangélica do martírio era algo latente. Após a morte dos primeiros religiosos em terras muçulmanas, a missão entre os islamitas tornou-se um elemento para a exaltação da ordem e que deveria ser preservado pela instituição por meio de um registro escrito. Não é a por acaso que dezenas de anos antes da canonização dos cinco mártires, que só viria a ocorrer em 1481, uma

[102] DE BEER, Francis. São Francisco e o islão. In: LE GOFF, Jacques; MOLLAT, Michel; ROTZETTER, A. *Francisco de Assis além do tempo e do espaço*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 16-29, p.23.
[103] FORTES, Carolina C. Os Mártires na Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval. In: LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (orgs.). *Memória & Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 33-45.
[104] HEULLANT-DONAT, Isabelle. Martyrdom and Identity in the Franciscan Order (Thirteenth and Fourteenth Centuries). *Franciscan Studies*. New York, v. 60, p. 429-453, 2012.

hagiografia que narra o episódio dos suplícios sofridos foi composta, aliás, antes mesmo da própria redação da *Vida I*. Muito mais que uma simples busca pelo martírio, o relato da viagem dos santos ao Oriente reproduz o embate entre a fé católica e os ditos infiéis. O suplício e a morte buscada pelos santos não representariam, portanto, uma derrota do cristianismo, mas sim a superioridade da fé católica frente ao Islã, já que somente a crença tida como verdadeira levaria a uma defesa ferrenha até a morte.

4.5. Os efeitos das pregações

Por fim, observamos que em grande parte dos capítulos de ambas as hagiografias, que relatam as prédicas de Francisco e Antônio, são mencionados fenômenos fantásticos dentre outros elementos ocorridos em decorrência da exposição dos frades. Assim, neste item, analisaremos os efeitos das pregações dos minoritas.

Ao longo da *Vida I*, sobretudo nos primeiros capítulos que narram a pregação de Francisco, vemos como efeitos mencionados, com certa recorrência, o ingresso de novos membros na fraternidade, ou seja, a partir de sua exposição oral pública, homens passam a segui-lo.

No décimo capítulo a legenda fala do ingresso dos primeiros frades: Bernardo, Egídio e Filipe Longo. No décimo quinto capítulo, ao final, é dito que uma diversidade de candidatos passou a seguir o modo de vida do santo: *"*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 do magistério dele".[105]

Da mesma forma, no vigésimo capítulo em que o santo em seu caminho para o Oriente Islâmico passa por Ancona é narrado: "deixando o mar, caminhava por terra e, rasgando-a com o arado da palavra, semeia a semente da vida produzindo fruto bendito".[106] O efeito da prédica do religioso novamente é o ingresso de novos religiosos à ordem: "Logo muitos homens bons e idôneos, clérigos e leigos, fugindo do mundo e

[105] Vida I. Cap. XV, 37: 4. Segue o trecho em latim: "*Coepurunt multi de populo, nobiles et ignobiles, clerici et laici, divina inspiratione compuncti, ad sanctum Franciscum accedere, cupientes sub eius disciplina et magistério perpetuo militare*".
[106] Vida I. Cap. XX, 56: 1. Segue o trecho em latim: " (...) *relinquens mare, terram deambulat, eamque verbi vomere scindens, seminat sement vitae, fructum preferens benedictum*".

pisando virilmente o demônio, por graça e vontade do Altíssimo, seguiram-no devotamente na vida e no propósito".[107]

Os textos reproduzem narrativas neotestamentárias, nas quais Cristo, através de sua ação pastoral e pregação, consegue atrair discípulos e uma multidão que passa a segui-lo, como é possível ver no sexto capítulo do Evangelho de João.[108] No caso do capítulo XX é ainda mais nítida a semelhança como o texto bíblico, pois a hagiografia menciona o mar.

Outro elemento que pode ser observado é a entrada de *nobiles et ignobiles* no décimo quinto capítulo. No caso dos nobres, podemos apontar novamente a vinculação com o discurso evangélico em que os discípulos deveriam renunciar seus bens para então seguir a forma de vida de Jesus.[109] O próprio protagonista segue este princípio e o mesmo é observado pelos novos frades que ingressavam no movimento naquele período.

Quanto ao caso dos clérigos e leigos mencionados nos dois capítulos, há uma clara reprodução acerca da natureza da fraternidade nos primeiros anos do movimento minorítico, na qual não havia distinção ou hierarquização entre clérigos e leigos ou restrição para os candidatos que desejassem fazer parte da Ordem, como é destacado por Grado Giovanni Merlo.[110] Entretanto, no contexto em que a *vita* foi elaborada, provavelmente o processo de clericalização já começava a se fazer visível, por isso, o próprio Tomás que vivenciou os primeiros anos do movimento menciona este aspecto, exaltando a essência do minoritismo: a igualdade entre os irmãos.

Somado a isso, o fato de novos candidatos o seguirem, logo depois de sua fala pública, acaba por corroborar a nossa hipótese de que a prática da pregação não apenas servia para a difusão do novo santo, mas também da ordem que, em seu pleno vigor, atraia novos candidatos. Por isso, é compreensível a presença deste recurso retórico ao longo do texto.

---

[107] Vida I. Cap. XX, 56: 2. Segue o trecho em latim: "*Statim namque quamplures boni et idonei viri, clerici et laici, fugientes mundum et diabolum viriliter elidentes, gratia voluntate Altissimi, vita et propósito eum devote secuit sunt*".

[108] João 6, 1-2:"Depois disso passou Jesus para a outra margem do mar da Galileia ou de Tiberíades. Uma grande multidão o seguia, porque tinha visto os sinais que ele realizava nos doentes".

[109] Mateus 19, 20-21. Segue o trecho bíblico: *(...)* "Se queres ser perfeito, vai, vende o que possuis e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me".

[110] MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005. p.31.

Entretanto, mais que a vinculação às narrativas bíblicas ou a exaltação das origens da instituição, o ato do *Poverello* pregar e atrair novos candidatos à fraternidade reproduz a função da escrita hagiográfica mendicante que buscava a afirmação das ordens dos frades menores e pregadores. Para André Miatello, a hagiografia utilizada na pregação dos religiosos mendicantes, sobretudo em âmbito urbano buscava garantir hegemonia política e religiosa nas cidades medievais italianas.[111]

Desta forma, destacar a sua capacidade de angariar mais membros à instituição por meio da pregação, na legenda dedicada ao primeiro religioso e fundador da ordem canonizado pelo papado, torna-se uma forma de legitimar a ação pastoral dos minoritas.

Quanto à exortação dirgida ao sultão na Síria, como já pontuamos, temos como efeito o reconhecimento da santidade do religioso por parte do Miramolim diante da recusa de riquezas e de sua fala, mesmo que o monarca não professe a fé católica. Todavia, tal como é observado na narrativa da pregação em Áscoli perante os hereges, a hagiografia de Tomás parece não ter a preocupação de integrar estes grupos, mas sim de classificá-los como errôneos ou nocivos, sem ao menos mencionar que tipo de doutrina religiosa seguiam.

No caso da *Vida I*, no trigésimo capítulo, no qual se relata a missa de Natal em Greccio, a pregação do santo produz êxtase espiritual em um de seus ouvintes:

> Multiplicam-se aí os dons do Onipotente, e uma admirável visão é contemplada por um homem de virtude. Via, pois, deitado no presépio um menino exânime, via que o santo de Deus aproximava-se dele e despertava o mesmo menino como que de um sono profundo.[112]

O Menino Jesus se trata de uma visão fantástica produzida em um dos presentes através das palavras do protagonista. Além do êxtase, o feno utilizado naquela ocasião adquiriu poderes taumatúrgicos, pois os animais que o comiam eram libertados de doenças. Assim como no caso dos pássaros, o milagre realiza-se com a presença de animais. Outro milagre mencionado é com relação às mulheres que, tendo uma gestação arriscada, dão a luz de forma segura e saudável quando o feno era colocado

[111] Cf. MIATELLO, André Luis Pereira. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
[112] Vida I. Cap. XXX, 86: 6-7. Segue o trecho em latim: "*Multiplicantur ibi dona Omnipotentis et a quodam viro virtutis mirabilis Visio cernitur, Videbat enim in praesaepio puerulum unum iacentem exanimem, ad quem videbat accedere sanctum Dei et eumdem puerum quase a somni sopore suscitare*".

sobre seus ventres. No local, ainda, segundo a legenda, foi construído um templo e, sobre o presépio, um altar dedicado ao santo.

Quanto ao presépio, constatamos que não é feita menção de intérpretes ou imagens de Maria, José ou dos pastores que aparecem no Evangelho de Lucas e nem mesmo de uma estátua do Menino Jesus. A ênfase é dada aos animais e à caracterização do local para a celebração de uma missa e não de uma encenação sobre o nascimento de Cristo.

Segundo Cesarius Van Hulst, de forma recorrente a tradição entendeu a passagem como uma encenação teatral aos moldes de um drama litúrgico,[113] comum no contexto da Idade Média Central.[114] Na verdade, para o autor, a pretensão do santo seria estabelecer uma ligação entre a vinda de Jesus em Belém e a sua vinda sacramental pela eucaristia. Esta conjunção entre altar e manjedoura, segundo Van Hulst, já estava presente na liturgia natalina e tinha sido objeto de reflexão por parte de teólogos anteriores, como a abade cisterciense Aelredo de Rielvaux e também Hugo de San Vitor. Logo, é compreensível a ausência dos personagens no presépio e apenas a presença de animais, já que o Menino Deus seria o próprio pão eucarístico, devoção que era alimentada por Francisco.

A própria visão ou êxtase produzido pela pregação do santo no homem, segundo Hulst, é direcionada a hóstia consagrada.[115] Ou seja, pelas exortações do religioso ele reconhece a presença de Cristo na eucaristia. Logo, o texto procura reafirmar o dogma do realismo eucarístico e, por consequência, a prática sacramental tal como era difundido pela instituição eclesiástica.

Além disso, os dramas litúrgicos natalinos da época tinham por tema não só o nascimento de Jesus, mas também a visita dos pastores e dos reis magos, além da matança dos inocentes. Os atores geralmente eram clérigos ou sacerdotes. Tais encenações, segundo Van Hulst, eram quase que desconhecidas na região de Greccio, pois se realizavam em grandes catedrais ou igrejas suntuosas com pompas e solenidade,

[113] Dramas litúrgicos eram encenados de forma mais recorrente no Natal e na Páscoa e, muito mais que uma simples encenação, tinham caráter sagrado no âmbito do culto cristão católico da Idade Média. As encenações das narrativas bíblicas sobre o nascimento e a ressurreição de Cristo eram realizadas em igrejas e os atores eram entendidos como uma ponte entre o real e o divino. Cf. SAVESTRE, Nicole. Le drame liturgique: théâtre du non-dit. *Revue de Musicologie*. Paris, t. 86, n.1, p. 77-82. 2000.
[114] VAN HULST, Cesarius. Natal, natividade, Greccio, presépio. In: CAROLI, Ernesto (coord). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: CEFEPAL, 1999. p. 468-475, p. 468-469.
[115] Ibid., p. 470.

o que não pode ser visto na narrativa da *Vida I*, uma vez que tais templos não existiam na região onde ocorre o evento.[116]

Quanto à questão dos efeitos da pregação de Antônio narrados na *Assídua*, começamos pelo oitavo capítulo, em que o lisboeta prega na cidade de Rimini diante dos hereges e do próprio Bonolino. Como já foi mencionado no item anterior, o heresiarca teria então aderido à fé católica, após as palavras do lisboeta. Tal efeito é observado nos outros ouvintes que, segundo a hagiografia, também compartilhavam e professavam de doutrinas heterodoxas: "Assim, enraizou de tal modo a palavra da virtude e a salutar doutrina nos corações dos ouvintes que, eliminada a impureza do erro, grande multidão de crentes aderiu fielmente ao Senhor".[117]

Tal como ocorre com o heresiarca citado anteriormente, os ouvintes se convertem, todavia, como na *Vida I* de Tomás de Celano, a heresia é compreendida como impureza e erro. Porém, diferente do relato da vida de Francisco, aqui os ouvintes se convertem e não são simplesmente eliminados. Como já discutimos, a questão da conversão do heresiarca se relaciona com o elemento anti-herético vinculado à santidade de Antônio fomentado pelo papado.

Com relação ao capítulo sobre a pregação em Pádua por ocasião da Quaresma de 1231, depois da exposição feita, a reação de mulheres presentes foi a de tentar recortar ou mesmo tocar o hábito do frade, o que levou a necessidade de que um grupo de homens o defendesse e que o minorita fugisse da multidão:

> No final, no calor da devoção, as mulheres, de tesouras em punho, cortavam-lhe a túnica na ponta da franja e, quem pudesse ao menos tocar-lhe na franja do hábito, tinha a convicção de que haveria de ser feliz. Ao invés, não poderia defender-se de um punhado de homens que se fizeram para ele, se não fora resguardado por um numeroso grupo de jovens alentados, ou não espreitasse solícito o local por onde fugir ou ele próprio, depois de a multidão ter debandado, não esperasse a melhor ocasião.[118]

[116] Ibid., p. 171.
[117] Assídua. Cap. VIII, 5. Segue o trecho em latim: "*Ita demum verbum virtutis eius et doctrina salutaris in cordibus audientium radices fixit ut, eliminata erroris spurcitia, non parva credentium turba Domino fideliter adhereret*".
[118] Assídua. Cap. XII, 9-10. Segue o trecho em latim: "*Mulieres denique, devotione ferventes, allatis forficibus, tunicam ipsius reliquiarum vice precidebant; et qui vel fimbriam vestimenti eius tangere potuit, beatum se foro censebat. Sed nec ab irruentium hominum manu tutari potuit, nisi copiosa fortium iuventute circumdatus, vel fugiendi locum sollicitus observaret vel, recedentibus tandem populis*".

O relato remete novamente à narrativa bíblica que é a da mulher com hemorragia que aparece nos evangelhos sinóticos e no episódio da pregação de Francisco em Áscoli na *Vida I*. Em ambas as hagiografias há a ideia de que a veste dos religiosos tem caráter milagroso ou sagrado. Todavia, este ato nas duas legendas também representa uma prefiguração do culto às relíquias dos santos em questão. De acordo com André Vauchez, no cristianismo designam-se como relíquias restos corporais dos santos ou objetos que estiveram em contato com os mesmos, que posteriormente eram conservados em templos, onde passam a ser objetos de veneração.[119]

Sophia Boesch Gajano, por seu turno, salienta que, no medievo, as relíquias passaram a ser guardadas sob altares ou conservadas em receptáculos preciosos que são os relicários. Deste modo, materialidade e sacralidade tornavam a relíquia em um objeto de devoção, sendo muitas vezes concorrente com a própria Eucaristia. Além disso, as relíquias acabaram tornando-se amuletos portados por pessoas que desejavam garantir proteção espiritual, além de serem doadas entre comunidades religiosas ou instituições eclesiásticas e políticas a fim de reforçar vínculos.[120]

Tal devoção, que muitas vezes provocou até mesmo a invenção de objetos sagrados e disputas, levou a uma crescente preocupação da Igreja Romana quanto à superstições criadas em torno do culto às relíquias.[121] O que se pode observar no trecho é a extrema devoção às vestes de Antônio, o que também representa um reconhecimento prévio de sua santidade.

Além do apelo ao culto às relíquias do frade ibérico, observa-se também uma influencia direta na ordem social vigente, extinguindo as práticas condenadas pela Igreja Romana, como a usura e a prostituição, como aparece no trecho abaixo:

> Chamava os desavindos à reconciliação fraterna; prendava os cativos com a liberdade; obrigava a restituir as usuras e as rapinas violentas, e se as casas e os campos se encontrassem penhorados, fosse o preço colocado a seus pés e, por deliberação sua, todas as coisas roubadas, fosse a rogo ou ajuste de preço, fossem restituídas aos espoliados. Proibia também às meretrizes a sua vida nefanda e escandalosa e arredava os famosos ladrões e facinorosos do ilícito contacto do alheio. E deste modo, havendo levado a bom termo o curso dos

[119] VAUCHEZ, André. Relíquias. In: _____. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Rio de Janeiro: Forenze Universitária, 2013. p. 368-370.
[120] GAJANO, Sophia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques. SCHIMIDTT, Jean-Claude (org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2009. 2.V, v.2, p.449-463, p.452.
[121] Ibid., p. 453.

> quarenta dias, amontoou diligentemente uma grada colheita para o Senhor.[122]

Um dos primeiros elementos observados é a libertação daqueles que estavam em cativeiro, o que também pode ser visto como a reprodução do discurso presente em textos bíblicos como no livro do profeta Isaias.[123] Somado a isso, é possível observar, desta vez de maneira mais nítida, o papel da pregação mendicante no que diz respeito às práticas econômicas urbanas. Neste mesmo capítulo é dito que os mercadores deixam de fazer comércio e lucrar para ouvir o santo falar, entretanto, são mencionados também os usurários, ou seja, aqueles que emprestavam dinheiro e cobravam juros. O relato classifica a prática como *predationes,* ou seja, os usurários são classificados como predadores, aqueles que devoram ou mesmo roubam as riquezas alheias.

No mesmo capítulo, após a prédica, dívidas são perdoadas e todas as propriedades antes penhoradas foram restituídas aos que deviam. Este é outro princípio que aparece, sobretudo no capítulo 18 do Evangelho de Mateus, quando Cristo conta a parábola do servo que sem ter como pagar ao seu senhor, acaba lhe entregando tanto a mulher quanto os filhos e tudo o que possuía para quitar a dívida. O credor, porém, perdoa o homem.[124]

No mesmo trecho são mencionadas duas profissões: os usurários e as prostitutas. Jacques Le Goff salienta que os filósofos medievais entendiam que as duas práticas, assim como o roubo, deveriam ter o mesmo tipo de condenação. Os usurários se embrenhavam na profissão pública do roubo tal como as prostitutas na comercialização da prática sexual, ofendendo a Deus. Às pessoas que exerciam estas profissões desprezadas deveriam ser negados os direitos à sepultura cristã após a morte e à esmola.[125]

Contudo, os trabalhos de Jacques Rossiaud apontam que no contexto urbano havia uma tolerância e até institucionalização da prostituição, sobretudo por parte dos

---

[122] Assídua. Cap. XII, 11-12. Segue o trecho em latim: "*Discordantes ad fraternam pacem revocabas; captivitate pressos libertan donabat; usuras ac violentas predationes restitui faciebat, in tantum ut, pignori obligatis domibus et agris, ante pedes eius precium ponerent et, consilio ipsius, ablata queque prece vel precio spoliatis restituerent. Meretrices quoque a nephario prohibebat flagicio; fures malefactis famosos a contactu alieni compescebat illicito . Atque in hunc modum quadraginta dierum curricula felici consummatione percurrens, gratam Domino messem sollicitus congregavit*".

[123] Isaías 61, 1: "O espírito do Senhor Iahweh está sobre mim, porque Iahweh me ungiu: enviou-se para anunciar a boa nova aos pobres, a curar os quebrantados de coração e proclamar a liberdade aos cativos, a libertação dos que estão presos".

[124] Mateus 18, 22-27.

[125] LE GOFF, Jacques, 2004. Op cit., p. 44-45.

poderes públicos, que garantiam uma legislação para a defesa das meretrizes que viessem a sofrer violência. Havia também uma preocupação com a construção de bordéis públicos, que eram visitados por homens que viviam na cidade. Tais medidas, segundo Rossiaud, visavam evitar que os homens estuprassem jovens ainda virgens ou que tivessem certas práticas sexuais com suas esposas consideradas imorais pela doutrina estabelecida pela instituição eclesiástica.[126]

Tanto Le Goff quanto Rossiaud destacam certa tolerância por parte da Igreja Romana tanto em relação à prática da usura quanto da prostituição, uma vez que ambas eram como que "maus necessários" para a circulação monetária que beneficiava a própria instituição eclesiástica, já que mercadores e banqueiros faziam doações generosas às igrejas e capelas, e também pela manutenção da harmonia matrimonial.

Mesmo assim, a narrativa hagiográfica promove uma mudança na própria organização social e econômica da cidade. Retomando Antonio Rigon, a *Legenda Assídua* objetivou transformar Pádua em uma cidade "santa", a Jerusalém Celeste que passa a pautar suas atividades a partir da doutrina eclesiástica almejada pelo papado a partir da pregação de Antônio.[127] Por isso, a extinção da prática usurária e a prostituição na narrativa hagiográfica, que embora fossem comuns no âmbito urbano, eram, em tese, condenadas pela moral católica. Tal elemento é reforçado no fato de todos aqueles que ouviam a prédica do santo procurarem o sacramento da confissão individual, como podemos ver no fragmento abaixo:

> Julgo também não dever silenciar que levava uma tão grande multidão de ambos os sexos a confessar os pecados que nem os frades nem o grande número de outros sacerdotes que o acompanhavam eram suficientes para ouvir as confissões. Diziam também os que se aproximavam do confessionário que, aconselhados por uma visão divina e enviados para António, se tinham comprometido, nas recomendações, a obedecerem aos seus conselhos, custasse o que custasse. Alguns, porém, depois da sua morte, aproximando-se muito em segredo dos frades, testemunhavam que o próprio bem-aventurado António lhes aparecera, quando dormiam e lhes indicava o nome dos frades a quem ele os enviava.[128]

---

[126] Sobre a prostituição na Idade Média ver: ROSSIAUD, Jacques. *A prostituição na Idade Média*. São Paulo: Paz e Terra, 1996; ROSSIAUD, Jacques. La prostitution dans les villes françaises au XVe siècle. *Comunications*. Paris, n. 35, p.68-84, 1982.

[127] RIGON, Antonio. Da "pater Padue" a "patronus civitatis". In: _____. *Dal libro alla folha: Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale*. Roma: Viella, 2002. p.177-186, p. 178.

[128] Assídua. Cap. XII, 13-14. Segue o trecho em latim: "*Nec silendum puto, quod tantam utriusque sexus multitudinem ad confitenda peccata mittebat, ut nec fratres, nec sacerdotes alii, quorum non parva sequebatur eum frequentia, audiendis confessionibus sufficerent. Dicebant autem et qui ad penitentiam veniebant, quod, divina visione commoniti et ad Antonium transmissi, eius per omnia consiliis*

O fragmento entra novamente em consonância com a relação estabelecida entre pregação e confissão, todavia, na *Assídua* em particular é possível constatar a reprodução ainda mais nítida do que foi estabelecido no cânone 21 do IV Concílio do Latrão, *Omnis utriusque sexus*, que previa a obrigatoriedade da confissão com o sacerdote durante o tempo da Quaresma em vista da comunhão pascal:

> Todo fiel de um ou outro sexo, uma vez chegado ao uso da razão deve confessar-se sinceramente todos os seus pecados por si mesmo a seu pároco, ao menos uma vez por ano, cumprir com esmero e na medida de suas possibilidades a penitência que houver sido imposta e receber com respeito, ao menos pela Páscoa, o sacramento da Eucaristia, a não ser que por conselho do pároco, por uma razão válida, julgue que deve abster-se do mesmo temporariamente.[129]

A *Legenda Assídua*, portanto, narra a confissão coletiva de uma multidão que toma a iniciativa depois de ouvir as exortações do frade dentro do tempo da Quaresma, tal como é previsto pela Igreja Romana. Entretanto, a hagiografia dá ao episódio um caráter apoteótico e maravilhoso, bem como ao próprio sacramento. De acordo com o trecho, a quantidade de fiéis era tão grande que os padres presentes não eram suficientes para atendê-los. Não se pode afirmar que isto tenha sido um fato, porém também pode ser entendido como um recurso retórico que faz de Antônio um pregador ideal.

Quanto ao caráter maravilhoso, os fiéis se dirigem ao confessionário após terem visões místicas que os mandava procurar o religioso para confessarem seus pecados. Milagre ainda maior ocorre após a morte do lisboeta, que aconselha os fiéis em sonho a confessarem suas faltas aos frades sacerdotes. Cabe destacar que tais fenômenos só ocorreram por meio da exortação feita pelo minorita.

---

obtemperare in mandatis accepissent. Quidam vero, post mortem eius, ad fratres secretius accedentes, ipsum beatum Antonium dormientibus apparuisse et nomina fratrum, ad quos eos mittebat, docuisse testati sunt".

[129] LATERANENSE IV. Cânone 21. Segue a versão do cânone na edição espanhola: "*Todo fiel, de uno y otro sexo, una vez llegado al uso de razón debe confessar sinceramente todos sus pecados por si mismo a su párroco, al menos uma vez el año, cumplir com esmero en la medida de sus possibilidades la penitencia que le hubier sido impuesta y recibir com respeto, al menos por pascua, el sacramento de la eucaristia, a no ser que por consejo de su párroco, por razón válida, juzgue que debe abstenerse del mismo temporalmente*". Segue o trecho em latim: "*Omnis utriusque sexus fidelis postquam ad annos discretionis pervenerit omnia sua solus peccata confiteatur fideliter saltem semel in anno proprio sacerdoti et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiæ sacramentum nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum*".

Observamos assim o apelo dado ao sacramento da penitencia na hagiografia e que, de certa forma, reproduz não apenas o decreto conciliar, mas também o conteúdo dos sermões escritos por Antônio. Nestes sermões havia uma exortação enfática não apenas acerca da obrigatoriedade, mas também da necessidade de confessar-se com o sacerdote durante a Quaresma para se obter o perdão dos pecados e receber a eucaristia por ocasião da Páscoa.

Comparando, portanto, os efeitos mencionados após as prédicas de Francisco e Antônio em ambas as hagiografias, podemos apontar como pontos convergentes:

- a valorização dos sacramentos, primeiramente da eucaristia, como é narrado no episódio da missa de Natal em Greccio, e da confissão, como na passagem da pregação do lisboeta em Pádua cuja observância era prevista no décimo cânone do IV Concílio do Latrão;

- uma prefiguração da devoção aos santos hagiografados, visto que os habitantes das cidades onde eles pregaram buscam tocar ou recortar retalhos de suas vestes que adquirem valor de relíquias.

- a realização de visões místicas nas duas hagiografias, contudo, na primeira, por meio do relato maravilhoso, legitima-se a comunhão eucarística, enquanto na segunda, a confissão individual;

Como pontos divergentes entre as duas hagiografias, apontamos:

- a *Vida I* destaca como um dos principais efeitos da prédica de Francisco o ingresso de novos membros na fraternidade, exaltando assim as origens do movimento onde não havia distinção ou hierarquização. Além disso, este elemento também pode ser entendido como uma forma de afirmação da atividade pastoral dos religiosos.

- a *Vida I* apenas menciona o reconhecimento da santidade por parte do Miramollim que representa os muçulmanos como infiéis, ao passo que, na *Assídua*, os infiéis, representados pelos hereges, são convertidos e passam a professar a fé católica a partir da prédica de Antônio;

- o caráter anti-herético reforçado na prédica do santo português por meio da conversão do heresiarca Bonollino.

- a mudança da dinâmica econômica e da organização social urbana através do perdão de dívidas, do fim da usura e da repressão a prostituição, visto que usurários e meretrizes deixam de desempenhar seu trabalho ao ouvirem as exortações do frade.

***

Ao longo deste último capítulo, através do método comparativo e da perspectiva analítica de Michel Espagne, foi possível observar a transferência dos discursos presentes das Regras e dos concílios lateranenses nos relatos hagiográficos relacionados à pregação de Francisco e Antônio. Vemos assim que as legendas sofreram uma expressiva influência destes textos, entrando em concordância com o que o papado almejava na ação pastoral dos mendicantes, bem como com os princípios estabelecidos na ordem com relação à prédica.

Contudo constatamos a presença de outros elementos ao longo das narrativas, como a prefiguração do culto e reconhecimento da santidade dos hagiografados, bem como visões fantásticas relacionadas às suas prédicas, exortações acerca da acumulação financeira, observância da paz e expansão da ordem.

Algumas diferenças podem ser observadas: na *Vida I*, no tocante à prédica de Francisco, foi possível constatar a utilização de gestos, o que sugere uma exortação muito mais simples que a do lisboeta. Ela também estava permeada muito mais de elementos do cotidiano do que de recursos teológicos. Na *Assídua*, há maior ênfase na prática da confissão, além de mencionar que o frade redige um sermão. Logo, a primeira representa muito mais o modelo laico que predominava na Ordem em inícios do século XIII que a segunda, que já sinaliza para a incorporação de um modelo de vida religiosa clerical.

Com relação às Regras, foi possível constatar a ênfase na observância da simplicidade, brevidade e minoritismo ao pregar, bem como a obediência ao bispo e ao ministro geral para o desempenho de tal atividade. Já com relação aos concílios lateranenses, a ênfase recai na regulamentação sistemática da pregação, o combate à heresia, presença nas cruzadas e embate contra o islã e observância dos sacramentos da confissão, principalmente na *Legenda Assídua*, e da comunhão eucarística, na *Vida I*.

Apesar das peculiaridades entre as duas legendas, em síntese, o modelo de pregação franciscana representado nas *vitae* reside em uma exortação penitencial,

simples e breve, na qual o pregador não se ensoberbeça pelo seu ofício. A prédica, portanto, atende ao projeto centralizador pontifício que buscava exercer o controle das práticas sacramentais e reafirmar a fé cristã romana face os grupos considerados heterodoxos ou infiéis.

CONCLUSÃO

Como foi dito no início desta dissertação, nosso objetivo era discutir as representações da pregação franciscana nas primeiras legendas que narram a vida de Francisco de Assis e Antônio de Lisboa/Pádua, respectivamente a *Vida I* de Tomás de Celano e a *Legenda Assídua*, que elaboram uma construção textual da santidade no âmbito da Ordem dos Frades Menores. Em nossa análise, partimos do pressuposto de que ocorreram transferências dos paradigmas e diretrizes contidas nos cânones do III e do IV Concílio do Latrão e nas Regra Bulada e não Bulada nas narrativas hagiográficas relacionadas à prédica dos dois santos em questão.

Ao longo de nossa exposição, procuramos discutir, a partir da historiografia e das fontes normativas, como a Igreja Romana, no contexto do século XIII, utilizou-se da prática da pregação, sobretudo por parte dos religiosos provenientes das ordens mendicantes, como estratégia de controle social e doutrinal. Além disso, a atividade de franciscanos e dominicanos, como algumas pesquisas têm apontado, também foi uma forma de garantir a hegemonia não só religiosa, mas também política no âmbito de comunas na Península Itálica.

Os cânones lateranenses resumiam o esforço pontifício em garantir a preeminência da Sé de Roma em vários âmbitos do Ocidente Medieval, começando pela coesão doutrinal, ao propor a exclusão e combate aos grupos considerados heréticos; o controle da religiosidade não só laica, mas também dos eclesiásticos, com a obrigatoriedade da prática da confissão e da comunhão eucarística, e as expedições rumo ao Oriente islâmico. No tocante à pregação, os cânones enfatizavam a necessidade de se aprimorar e ampliar tal prática dentro das dioceses, a fim de difundir, consolidar e legitimar as decisões estabelecidas pelos concílios.

A partir das regras, constatamos que havia uma preocupação por parte da ordem franciscana em por em prática o que a Igreja Romana naquele período esperava dos mendicantes, sintetizada, sobretudo, no documento aprovado por Honório III, a Regra Bulada. A prática da pregação, tal como prevista nas regras, não só deveria ser simples, mas também edificar os seus ouvintes, denunciando vícios e virtudes, o que dá a entender o seu apelo penitencial. Além disso, foi possível constatar uma preocupação em classificar aqueles que seriam idôneos para desempenhar tal ofício, bem como a

autoridade tanto do ministro quanto do bispo para que frades viessem a desempenhar tal função.

A Ordem dos Frades Menores, que inicialmente era formada majoritariamente por leigos, a começar pelo próprio fundador, ao longo de sua trajetória teve uma expansão considerável em seus primeiros anos. Entretanto, a partir da aprovação pontifícia concedida por Inocêncio III, ela paulatinamente foi sendo incorporada às estruturas da hierarquia eclesiástica. Logo, se inicialmente a prédica dos religiosos era caracterizada como penitencial e simples, esta atividade acabou tendo que ser adaptada às exigências da Igreja Romana, uma vez que os frades passaram a fazer parte da mesma.

Tal como os dominicanos, que empreenderam missões anti-heréticas e em regiões do Oriente, os frades menores também assumiram estas funções, primeiramente sob as ordens de Gregório IX. Assim, os minoritas cada vez mais procuraram a instrução universitária. Com a relação estabelecida entre pregação, confissão e comunhão eucarística, este ofício foi ficando cada vez mais restrito aos clérigos e sacerdotes que, por acréscimo, atendiam às confissões dos ouvintes. Além disso, refutar as doutrinas heterodoxas também exigia o estudo teológico.

No segundo capítulo, discorremos acerca das distinções no pensamento de ambos os santos a partir de escritos cuja autoria lhes é atribuída. Foi possível ver o apelo à simplicidade, a pobreza e a devoção do Santo de Assis a Jesus Eucarístico, o que o leva a assumir uma postura de obediência ao clero secular e à hierarquia da Igreja. Desprovido de quaisquer requintes teológicos, o pensamento de Francisco consistia em uma exaltação do Cristo pobre e sua inspiração era puramente pautada na leitura do evangelho.

Antônio, por outro lado, como foi possível observar por meio dos sermões, faz um apelo à prática sacramental, sobretudo da confissão auricular com o sacerdote. Utilizando-se de citações bíblicas, de textos da antiguidade clássica e dos Santos Padres, de conhecimentos teológicos, de recursos retóricos e de elementos simbólicos para corroborar seus argumentos, seu discurso estava muito mais consonante com as diretrizes sacramentais estabelecidas pela Igreja Romana, preocupação que não era observada no assisense, mais fixado na experiência da vivência da fé.

Considerando as peculiaridades e diferenças na trajetória e pensamento de cada um dos religiosos, um dos principais questionamentos de nosso trabalho foi o porquê da semelhança em relação às narrativas relacionadas às suas prédicas nas legendas. A começar pela canonização de ambos os santos, é possível perceber por parte do papado um enquadramento da experiência de ambos aos projetos reformadores da Igreja Romana. Tal elemento pôde ser observado com maior nitidez nas bulas de canonização. Francisco que teve sua santidade atrelada à reforma do clero e ao embate contra os sarracenos, ao passo que Antônio teve sua santidade vinculada muito mais ao embate contra a heresia.

Podemos afirmar, portanto, que Francisco e Antônio representariam duas fases das primeiras décadas da história franciscana. O primeiro estaria vinculado ao período no qual a maioria dos irmãos ainda era leiga; a pregação consistia em simples exortações penitenciais ao povo, e a observância da pobreza era extrema. O segundo, por seu turno, representaria o momento em que os irmãos letrados assumem o governo da fraternidade, empreendendo de forma ostensiva missões anti-heréticas e dedicando-se ao estudo teológico e à administração dos sacramentos ao povo, sobretudo nas cidades.

A hipótese apresentada inicialmente era a de que as narrativas sobre a pregação presentes nas legendas seriam uma forma de apresentar um modelo de pregação franciscana ideal a ser difundido e seguido pelos frades, tendo como referência Francisco e Antônio. Além disso, a pregação representada nas mesmas hagiografias seria um meio para a afirmação da ordem através da difusão do culto aos dois santos, também legitimava a sua ação pastoral face a de outros grupos religiosos.

Após a análise, aplicando os referencias teóricos selecionados e a proposta de comparação de Michel Spagne, foi constatado, primeiramente, que as hagiografias foram alvo da transferência das diretrizes sobre a pregação no âmbito das dioceses, dos discursos anti-heréticos, de observância e prática dos sacramentos e de embate contra os sarracenos previstos no III e no IV Concílio do Latrão. Porém, alguns elementos foram enfatizados em maior ou menor intensidade em cada uma das legendas.

No caso da Vida I, há maior destaque no apelo às cruzadas, com a narrativa da missão de Francisco ao Oriente, e à devoção eucarística, como relatado no capítulo da noite de Natal em Grécio. No caso da Assídua, a ênfase recai no discurso anti-herético

da pregação de Antônio em Romagna e no apelo à prática da confissão, como observamos na pregação quaresmal em Pádua.

O destaque dado a estas questões também pode estar vinculado a suas respectivas bulas de canonização, uma vez que, como já sinalizamos, o discurso cruzadista é perceptível na bula *Mira Circa Nos* e o embate contra a heresia na *Cum dicat Dominus*. Além disso, como aponta Michael Godich, a colaboração em tais projetos por parte dos franciscanos, sobretudo, no que diz respeito à heresia, foi um dos critérios estabelecidos pelo papado para o reconhecimento da santidade de diversos santos provenientes das ordens mendicantes.[1] Por isso, este elemento acaba sendo reproduzido também nos textos hagiográficos. Francisco, como leigo, demonstra e fomenta devoção a Eucaristia, enquanto Antônio, como sacerdote, não só estimula como também ouve a confissão dos fiéis.

Já com relação às regras, a transferência pôde ser constatada, sobretudo, na postura e caracterização da prédica dos religiosos. Uma vez que as normativas recomendam a brevidade e simplicidade ao falar, a pregação tanto do assisense quanto do lisboeta é constantemente caracterizada desta forma. Eles não se utilizam de erudição e nem de recursos filosóficos; não proferem exortações sem a autorização do bispo ou do ministro (no caso de Antônio), e, nas duas hagiografias, há pelo menos dois capítulos em que o apelo de suas falas recai na observância da penitência. Estes princípios são mencionados nas regras.

Quanto aos ouvintes, foi possível constatar que os mesmos são caracterizados muitas vezes no intuito de tornar os hagiografados como modelos ideais de pregadores. Embora, nas narrativas não haja ênfase na erudição dos santos, sobretudo no caso de Antônio, eles são capazes de edificar homens letrados, além de afugentar ou converter hereges. Somado a isso, os grupos entendidos como infiéis, isto é, sarracenos e também hereges não se mostram hostis aos protagonistas, ao contrário, se submetem ou simplesmente são excluídos. Além disso, os mercadores e usurários também mudam suas práticas ao ouvirem as exortações dos frades.

O público das prédicas, portanto, é caracterizado a partir dos paradigmas estabelecidos nas Regras e nos cânones lateranenses, uma vez que o modelo de

[1] Cf. GOODICH, Michael. The politics of canonization in the Thirteenth Century: Lay and mendicant saints. *Church History*. Cambridge. n. 3, v. 44, p. 294-307, 1975.

pregação minorítica atinge letrados, mercadores ou hereges, edificando-os e levando-os a prática dos sacramentos. No caso dos grupos heterodoxos, a caracterização em consonância com os documentos é vista quando estes reconhecem a superioridade da doutrina cristã católica face as suas crenças, convertendo-se ao catolicismo romano ou simplesmente, fugindo da presença dos religiosos. No caso, sobretudo do sultão, embora não haja uma conversão ao cristianismo, há o reconhecimento das virtudes do assisense enquanto santo.

Ora, se os dois santos tiveram formação e trajetórias diferentes, por que caracterizar suas prédicas desta forma? Vemos assim que a hipótese apresentada inicialmente foi corroborada: as legendas, embora inicialmente mencionem que Francisco era leigo e mercador e Antônio, cônego e posteriormente sacerdote, no que toca a suas pregações, as legendas procuraram assimilar elementos que, provavelmente, permeavam a atividade pastoral dos frades no contexto de redação das hagiografias, entre cerca de 1228 a 1232.

Neste período, a experiência laica ainda convivia com o modelo clerical dentro da ordem, os primeiros companheiros de Francisco ainda viviam e muitos irmãos leigos, como Frei Elias, ainda tinham influência dentro do grupo. Além disso, era provável que a Regra que havia sido aprovada por Inocêncio III em 1209 ainda fosse observada fielmente pelos religiosos. Somado a isso, os mesmo frades provavelmente já buscavam atender aos anseios do papado, refletidos nos cânones lateranenses. Logo, a assimilação de tais diretrizes, a nosso ver, foi transferida aos textos hagiográficos.

A pregação é um elemento que contribui para a construção da santidade dos hagiografados, visto que, nas legendas, os mesmos são representados como modelares neste ofício. Assim, além da observância da pobreza, austeridade, oração, milagres, dentre outras virtudes, a capacidade de afugentar ou converter hereges, de se lançar entre os sarracenos, comunicar-se com animais, fomentar a prática sacramental nos ouvintes com exortações simples e breves é um dos elementos que tornam o assisense e o lisboeta, santos e, portanto, modelos.

Francisco e Antônio, no contexto do século XIII, assumem o modelo da pregação que, naquele momento, conjugava os anseios reformadores do papado para controlar a prática sacramental, expurgar a heresia, regulamentar a pregação e garantir o

domínio sobre a Terra Santa, com os princípios de simplicidade e exemplo previstos nas regras franciscanas para aqueles que assumissem a função de pregadores.

Tanto Francisco como Antônio, embora tenham, segundo as narrativas, proferido sermões, em nenhum momento estas indicam que os religiosos dominavam conhecimentos de teologia ou de filosofia e principalmente, no caso do frade português, sua legenda não trata de sua formação intelectual prévia entre os Cônegos Regrantes de Santo Agostinho em Lisboa e Coimbra. Eles são inspirados unicamente pelo espírito, proferindo exortações simples e breves, tal como previsto nas regras, e atingindo os objetivos estabelecidos pelos cânones lateranenses, ou seja, afugentar ou converter os hereges e muçulmanos e levar os seus ouvintes a observarem a penitência e a comunhão eucarística. Há, portanto, tanto na Vida I quanto na Assídua, uma preocupação em enquadrar a prédica dos protagonistas às tais diretrizes normativas.

Se a função da hagiografia não é apenas celebrar a memória dos santos, mas também construir uma memória institucional, as legendas acabam se transformando em mais uma forma de afirmação desta mesma instituição. Como assinala Roberto Paciocco, os minoritas, ao longo do século XIII, fomentaram a devoção a seus santos, sobretudo no meio urbano, a fim de se afirmarem como instituição, bem como uma forma garantir sua hegemonia em relação a sociedade ocidental, grupos religiosos definidos como heterodoxos ou infiéis através do culto aos religiosos canonizados e, por extensão, a divulgação de suas legendas.[2]

Desta forma, tais narrativas, tendo como referência os hagiografados, tornam a pregação minorítica um modelo não apenas a ser seguido pelos frades franciscanos, mas por todos os demais eclesiásticos. Tal elemento pôde ser observado, por exemplo, quando Francisco, antes de se dirigir aos cardeais, elabora um sermão, mas, como por um lapso, é inspirado pelo espírito e fala de forma improvisada, edificando os fiéis, e no episódio da pregação de Antônio na ordenação em Forli, na qual a sua fala, novamente inspirada pelo espírito, sobrepuja a prédica técnica dos dominicanos.[3]

[2] PACIOCCO, Roberto. Il Papato e i santi canonizzati degli Ordini mendicanti. Significati, observazioni e linee di ricerca (1198-1303). In: CONVEGNO INTERNAZIONALE. 15., Assis, 1998. *Atti...* Espoleto: Centro italiano di studi dell'alto medievo, 1998.p. 263-341, p. 268-269.

[3] Lembramos que, nesse episódio, os dominicanos se recusam a pregar por não terem sermões preparados para a ocasião.

A figura dos religiosos é apropriada pela Igreja Romana como modelo para seu discurso reformador e centralizador que neste momento vê nos religiosos mendicantes um instrumento eficaz para a concretização de projetos sistematizados, sobretudo com os concílios do III e do IV Concílio do Latrão. Da mesma forma, a Ordem que almejava se afirmar como instituição no Ocidente Medieval, atendendo aos interesses pontifícios, também os utiliza como modelos.

Assim, as representações da pregação franciscana nos textos hagiográficos analisados, produzidos entre os anos de 1228 a 1232, procuram consolidar um modelo de prédica ideal a ser seguido não só pelos franciscanos, mas também por demais eclesiásticos, e legitimar a Ordem e sua ação no Ocidente em sintonia com os ideais do papado, tendo como ícones os primeiros frades canonizados pela instituição eclesiástica.

Entretanto, uma questão ainda permanece: embora no momento de redação das *Vitae* já tivesse iniciado o processo de clericalização da Ordem, bem como a ampliação dos estudos universitários em vista da pregação, as legendas, de forma paradoxal, insistiram em preservar o modelo de pregação simples e penitencial previsto nas regras. É essa pregação representada nas obras e que, como já destacado, defendemos que tinha o papel de ser referencial para os frades.

Mas é possível também apontar diferenças, ainda que sutis, nas representações das pregações nas legendas. Como explicá-las?

A Vida I foi escrita na região da Úmbria por Tomás de Celano, que também era da região. Assim, observamos na legenda dedicada a Francisco uma prédica representada como despojada, que atrai novos candidatos à ordem, na qual os gestos são empregados. Logo, estes elementos apontam que, neste contexto, o que se aspirava no seio da ordem era que a pregação dos frades fossem mais repletas de recursos retóricos simples, inspirados no cotidiano, do que de conhecimentos teológicos ou de exegese bíblica.

A *Legenda Assídua*, por outro lado, foi escrita no Norte da Itália, local onde a ação dos frades doutos e com formação teológica foi mais expressiva, uma vez que na região o combate a heresia por meio da pregação foi mais incisivo. Embora tal como a Vida I o texto tente reafirmar o princípio do minoritismo presente nos documentos normativos que regiam a ordem, há uma primeira menção de que Antônio escrevia

sermões, como registrado no XI capítulo da hagiografia, no qual é indicado que o protagonista redige os *Sermões para as Festividades dos Santos*. Além disso, nas representações de sua pregação, o Santo Português também exorta os seus ouvintes para que se confessem. Ouvir confissões era um ofício restrito aos frades sacerdotes. Ou seja, é possível perceber que alguns elementos desta dinâmica clerical, que será predominante na instituição ao longo do medievo, já se faziam presentes na escrita hagiográfica no início da década de 1230.

Em síntese, entre 1228 a 1232, a *Vida I* representaria a permanência dos anseios do grupo de frades mais próximos de Francisco, bem como o próprio Tomás, que apesar ser padre e não ter convivido diretamente com o assisense, ingressou na Ordem quando a fraternidade ainda era formada majoritariamente por leigos, ao passo que a *Assídua* já seria um dos primeiros meios a dar voz ao grupo dos clérigos, tendo Antônio como um dos primeiros expoentes deste novo modelo de pregador que então começava a se delinear.

Outras legendas que narram às vidas dos dois santos foram elaboradas ao longo de todo o século XIII, uma comparação entre hagiografias posteriores possibilitará analisar se esta disparidade foi se acentuando ou se diluindo, apontando para uma divisão cada vez mais nítida no movimento.

BIBLIOGRAFIA

Fontes:

ANTONIO DE LISBOA. Sermão do Primeiro Domingo da Quaresma. In: REMA, Henrique Pinto (ed). *Santo Antônio:* Obras Completas. Porto: Lello & Irmão, 1987. p. 80-116.

ATOS DO BEM AVENTURADO FRANCISCO E DE SEUS COMPANHEIROS. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 808-811.

BOAVENTURA DE BAGNORÉGIO. Legenda Maior de São Francisco. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 551-586, p. 590.

BULLARIUM FRANCISCANUM ROMANUN PONTIFICUM. Roma: Tvpis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1763. T. I.

CONCILIUM LATERANENSE IV. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>. Acesso em 16 de abril de 2014.

DECRETOS DEL IV CONCILIO DE LETRAN: In: FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: ESET, 1972. p. 155-209.

DECRETOS DEL TERCER CONCILIO DE LETRAN. In: FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense I, II y III*. Vitória ESET, 1972. p. 264-281.

FRANCISCO DE ASSIS. Admoestações. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008.p. 95-104.

FRANCISCO DE ASSIS. Carta a Santo Antônio. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p.107.

FRANCISCO DE ASSIS. Testamento. In: *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 188-191.

GREGORIO IX. Cum dicat Dominus. Apud: SCIPIONE, Francesco. *Dissertazioni sopra l'storia eclesiastica di Padova*. Padova: [s.n.],1802. p. 325-327.

GREGÓRIO IX. Cum dicat dominus. In: REMA, Henrique Pinto (trad). *Fontes franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. p.22-26.

GREGÓRIO IX. *Mira circa Nos*. Disponível em: <http://www.centrofranciscano.org.br/>. Acesso em 5 de agosto de 2014.

GREGÓRIO IX. *Quo Elongati*. Disponível em: <http://www.franciscanos.net/document/bulas.htm>. Acesso em 25 de julho de 2014.

JOÃO PECKHAM. Legenda Sancti Antonii presbyteri et confessoris "Benignitas". In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. p.7-54.

JORDÃO DE JANO. Crônica. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1263-1294.

JULIANO DE ESPIRA. Vita Sancti Antonii Confessoris sive Legenda Anonyma vel Juliana, "Vida Segunda". In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. p. 120-150.

LIVRO DOS MILAGRES OU FLORINHAS DE SANTO ANTÓNIO DE LISBOA. In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. Acesso em 16 de dezembro de 2014. p.66-143.

REGRA BULADA. In: TEIREIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 157-158.

REGRA NÃO BULADA. In: TEIREIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 165-186.

REMA, Henrique Pinto. Introdução. In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga-PT: Editorial Franciscana, 1996. p. 29-30.

SALIMBENE DE PARMA. Crônica. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 1362-1409.

TOMÁS DE CELANO. Primeira Vida de São Francisco. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p. 197-299.

TOMÁS DE CELANO. Vita Prima Sancti Francisci. In: MENESTRO, Enrico; BUFANI, Stefano (coord). *Fontes franciscani*. Assis: Edizioni Porziuncola, 1995. p.257-424.

TOMÁS DE ECLESTON. Crônica. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2007. p.1295-1361.

VIDA PRIMEIRA DE SANTO ANTONIO TAMBÉM DENOMINADA LEGENDA ASSÍDUA. In: *Fontes Franciscanas III: Santo Antonio de Lisboa*. Braga: Editorial Franciscana, 1996. p. 28-100.

VITA PRIMA DI S. ANTONIO, o "Assidua" (c. 1232). Pádua: Edizioni Messagero, 1981.

Textos de caráter teórico metodológico:

CALVO, Francisco Javier. Predicación. Estudio general. In: Gran Enciclopedia Católica. Disponível em: <http://www.mercaba.org/Mundi/5/predicacion.htm>. Acesso em 8 de dezembro de 2014.

CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: _____. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forenze Universitária, 1982. p. 266-281.

CHARTIER, Roger. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: _____. *A história cultural entre práticas e representações.* Lisboa: DIFEL, 2002. p. 13-28.

DELOOZ, Pierre. Pour une étude sociologique de la sainteté e canonisée dans l'Eglise catholique. *Archives dês sciences sociales dês religions*. Paris, n. 13, p. 17-43, 1962.

ESPAGNE, Michel. Sur les limites du comparatisme em historie culturelle. *Genèses*, Marsellie, n. 17, p. 112-121, 1994.

GAJANO, Sophia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT. Jean Claude (org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2009. 2v, V.2., p. 451-462.

HAENSLI, Ernest. Predicación. In: Gran Enciclopedia Católica. Disponível em: <http://www.mercaba.org/Rialp/P/predicacion_i_estudio_general.htm.> Acesso em 8 de dezembro de 2014.

LE GOFF, Jacques. Documento/monumento. In: _____. *História e memória*. São Paulo: Editora Unicamp, 1990. p. 530-552.

_____. Memória. In: _____. *História e memória*. São Paulo: Editora Unicamp, 1990. p. 366-419.

RUST, Leando Duarte. SILVA, Andreia Cristina L. Frazão. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 3, p. 135-152, setembro de 2009.

TEIXEIRA, Igor Salomão. *Como se constrói um santo: a canonização de Tomás de Aquino*. Curitiba: Editora Prismas, 2014.

VELASQUEZ SORIANO, Isabel. *Hagiografia y culto a lós santos en la Hispania Visigoda*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005.

Bibliografia específica:

BACHARCHA, David. The friars go to war: mendicant military chaplains, 1216-1300. *The catholic historical review*. Michigan, v. 90, n. 4, p. 617-633, 2004.

BARONE, Giulia. La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi. *Temps modernes*. Mélanges de l'Ecole française de Rome: Moyen-Age. Roma, t. 87, n.1. p. 353-356, 1975.

BÉRIOU, Nicole. Un mode singulier d'educacion. La predication aux derniers siècles du Moyen Age. *Comunications*. Roma, t. 72, p.113-127, 2002.

_____. Predicazione volgare e volgarizzamenti. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, Roma, t. 89, n.2. p. 679-689, 1977.

BERLIOZ, Jacques. Le récit efficace: l'exemplum au service de la prédication (XIIIe-XVe siècles). *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Roma, t. 92, n.1. p. 113-146, 1980.

BLASTIC, Michael W. "It pleases me that you should teach sacred theology": franciscans doing theology. *Franciscan Studies*, Nova York, v.55, p.1-25, 1999.

BOLIEU. Marie Paolo. Pregação. In: LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2009. 2v., V. 2, p.367-377.

CAEIRO, Francisco da Gama. *Santo António de Lisboa*. Lisboa: Editora Imprensa Nacional, 1995.

CAMPAGNOLA, Stanislao. Introduzione. In: MENESTRO, Enrico; BUFANI, Stefano (coord). *Fontes franciscani*. Assis: Edizioni Porziuncola, 1995. p. 259-269

CARPLAN, Harry. Classical Rhetoric and the Mediaeval Theory of Preaching. *Classical Philology*. Chicago, v. 28, n. 2, p. 73-96, 1933.

CARVALHO, Cibele. *As hagiografias franciscanas (século XIII): uma reconstrução do conceito de pobreza*. (Tese), Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba: 2011, 167f.

CARVALHO, Flávio Américo D. *Clarissimo especulo bonitatis Dei: o mundo de Tomás de Celano e sua leitura de mundus*. (Dissertação) Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: 2011, 135 f.

COSTA, Sandro Roberto da. *"Deus o quer!", mas... e Francisco? Os franciscanos e a pregação das Cruzadas*. In: SILVA, Andreia Cristina L. Frazão; SILVA, Leila Rodrigues da (org). SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 5., Rio de Janeiro, 2003. **Atas**... Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2003. p. 39-53.

D' ALTRI, Mariano. I francescani e l'eresia. In: Espansione del francescanesimo tra Ocidente e Oriente nel secolo XIII. CONVEGNO INTERNAZIONALE. Assisi, 1978. *Atas*... Societá Internazionalde di Studi Francescani: Assisi, 1979. p.241-269

DALARUN, Jacques. La Légende ombrienne et la résolution de la question franciscaine. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris, n.2, v. 151, p. 781-797, 2007.

_____. Plaidoyer pour l'histoire des textes. À propos de quelques sources franciscaines**.** *Journal des savants*. Paris, n.2, p. 319-358, 2007.

DE BEER, Francis. São Francisco e o islão. In: LE GOFF, Jacques; MOLLAT, Michel; ROTZETTER, A. *Francisco de Assis além do tempo e do espaço*. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 16-29.

DEBONNETS, Theóphile. *Da intuição à instituição*. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

DELCORNO, Carlo. Origini della predicazione francescana. In: *Francesco D´Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. In: CONVEGNO INTERNAZIONALE. 4., 1976, Assis. **Atas**... Assis: Centro Italiano di Studi sull'alto medievo, 1977. p. 132-133.

_____. Predicazione volgare e volgarizzamenti. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*, Roma, t. 89, n.2. p. 679-689, 1977.

ESSER, Kajetan. *Origens e espírito primitivo da Ordem franciscana*. Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Edusp, 1995.

FLOOD, David. Read It at Chapter: Francis of Assisi and the Scritti. *Franciscan Studies*. New York, v. 60, p. 341-357, 2002.

FOREVILLE, Raymunda. La aceptacion del Cuarto Concilio de Letran. In: _____. *Lateranense IV*. Vitória: Esset, 1972. p. 111-130.

FOREVILLE, Raymunda. El Tercer Concilio de Letran. In: _____. *Lateranense II y III*. Vitória: Esset, 1972. p.172-203

FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem, Francisco de Assis*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

GALLETTI, Anna Imelde. I francescani e Il culto dei santi nell'Italia Centrale. In: Franciscanesimo e vita religiosa dei laici nel '200. CONVEGNO INTERNAZIONALE. Assis, 1980. *Atti*... Universitá degli estudi di Perugia, Assisi: 1981. p.311-363

GAMBOSO, Vergílio. Introduzione. In: *Vita Prima di S. Antonio o "Assidua" (c.1232***)**. Pádua: Edizioni Messagero, 1981 p. 9-97.

GARCÍA DE LA BORBOLLA, Angeles. Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante. *Erebea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Huelva, n. 1, p. 57-82, 2011.

GOODICH, Michael. The politics of canonization in the Thirteenth Century: Lay and mendicant saints. *Church History*. Cambridge. n. 3, v. 44, p. 294-307, 1975.

GRANDON, Patrício. Santo Antonio de Pádua: espiritualidade e pensamento. In: FILHO, Joaquim Mamede (Ed). *Antônio, homem evangélico na América Latina*. Santo André: O Mensageiro de Santo Antônio, 1996. p. 33-43

HEULLANT-DONAT, Isabelle. Martyrdom and Identity in the Franciscan Order (Thirteenth and Fourteenth Centuries). *Franciscan Studies*. New York, v. 60, p. 429-453, 2012.

HOOSE, Adam L. Francis of Assisi way of pace? His conversion and mission to Egypt. *The Catholic Historical Review*. Michigan, n.3, v. 96, p. 449-469, 2010.

IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*, Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

KERVAL, León de. *Santcti Antonii de Padua vita duae*. Paris: Librairie Fischbacher, 1904.

KIENZLE, Beverly Mayne. The typology of the medieval sermon and its development in the Midle Ages: reporto n work in progress. In: HAMESSE, Jacqueline; HERMAND, Xavier (Ed). *De l'homélie au sermon: historie de la predicacion medieval*. COLLOQUE INTERNATIONAL DE LOUVAIN-LA-NEUVE. Louvein-la-Neuve, 1992. **Actes**... Université Catholique de Louvain: Louvain-la-Neuve, 1993. p. 84-101.

KISER, Lisa J.. Silencing the Lambs: Economics, Ethics, and Animal Life in Medieval Franciscan Hagiography. *Modern philology*, Chicago, n. 108, p. 323-342, 2011.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. São Paulo: Record, 1999.

LISBOA, Marcos de. *Chronicas da Ordem dos Frades Menores do Seraphico Padre San Francisco*. Lisboa: [s.n.], 1556.

MACHADO, Jefferson Eduardo dos Santos. *Antônio de Lisboa/Pádua o martelo da Igreja Romana:* A busca da hegemonia e da reforma de costumes da Igreja Romana através da pregação dos Frades Menores no Século XIII. (Dissertação). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2007, 139f.

MANSELLI, Raoul. *São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 1997.

MEIRINHOS, José Francisco. S. António de Lisboa, escritor: a tradição dos Sermões: manuscritos, edições e textos espúrios. *Medievalia: textos e estudos*, Porto, v.12, p. 139-182, 1997.

MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco*. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

MIATELLO. André Luis Pereira. *Santos e pregadores nas cidades medievais italianas: retórica cívica e hagiografia*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

MICOLLI, Giovanni. *Francisco de Assis. Realidade e memória de uma experiência cristã*. Rio de Janeiro: FFB, 2004.

PACHECO, Milton Pedro Dias. Os protomártires do Marrocos da Ordem de São Francisco. *Revista lusófona de ciências das religiões*. Campo Grande. n. 15. p. 85-108, 2009.

PACIOCCO, Roberto. Il Papato e i santi canonizzati degli Ordini mendicanti. Significati, observazioni e linee di ricerca (1198-1303). In: CONVEGNO INTERNAZIONALE. Assis, 1998. *Atti...* Spoleto: Centro italiano di studi dell'alto medievo, 1998.p. 263-341.

PASSOS, Elizabeth da Silva; SILVA, Andreia Cristina L. Frazão da. _____. *Cadernos do CEOM*. Chapecó, n. 16. p. 213-250, 2002.

_____. *Despir-se, vestir-se, despojar-se: uma análise comparativa dos gestos relativos às vestes atribuídos pelos hagiógrafos Tomás de Celano e Boaventura ao fundador da fraternitas franciscana*. (Dissertação), Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: 2004, 181f.

PAUL, Jacques. Pauvreté et science theologique. In: Francescanesimo e cultura universitaria. CONVEGNO INTERNAZIONALE. Assis, 1988. *Atas...* Centro di Studi Francescani: Perugia, 1990. p. 27-66.

_____. Paz. In: CAROLI, Ernesto (coord). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 537-541.

POIREL, Dominique. L'écriture de Thomas de Celano: una rhétorique de la rupture. *Franciscan Studies*, Nova York, v. 70, p. 73-99, 2012.

POWELL, James. Mendicants, and comunes, and the Law. *Church History*. Cambridge, v. 77, n. 3, p. 557-573, 2008.

REMA, Henrique Pinto. Introdução. In: _____. *Santo Antonio de Lisboa Obras Completas:* sermões dominicais e festivos. Porto: Lelio & Irmãos editores, 1987. p. 16-84.

RIGON, Antonio. S. Antoni "da Pater Padue" a "patronus civitas". In: _____. *Dal libro alla folha: Antonio di Padova e Il francescanesimo mediovalle*. Roma: Viella, 2002. p. 177-189

_____. S. Antonio e la cultura universitaria nell' ordine francescano delle origini. In: *Fracescanesimo e cultura universitaria*. CONVEGNO INTERNAZIONALE. Assis: 1988. *Atas...* Perugia: Centro di studi francescani, 1990.p. 67-92.

ROBERTS, Phyllis B. ROBERTS, Phyllis B. The *ars prendicandi* and the medieval sermon. In: MUESSIG, Carolyn (Ed) *Precher, sermon and audience in the Middle Ages*. Brill: Boston, 2002. p.41-61.

ROBINSON, Paschal (coord). Introduction. In:_____ *The writings of Saint Francis of Assisi*. Philadelfhia: Dolphin Press, 1906. p. 8-25.

ROBSON, Michael. *The franciscan in the Middle Ages*. New York: The Boydell Press, 2006.

RUSCONI, Roberto. De lá predicacion à la confission: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle. In: CROIRE, Faire (org). *Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Roma: École Française de Rome, 1981. p. 67-85.

SABATIER, Paul. Primeira Vida de Tomás de Celano. In: _____. *Vida de São Francisco de Assis*. Bragança: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 55-58.

SILVA, Andreia Cristina L. Frazão. Milagre, santidade e gênero no século XIII. In: BASTOS, Mário Jorge Motta; FORTES, Carolina Coelho; SILVA, Leila Rodrigues (org.). ENCONTRO REGIONAL DA ABREM. 1., Rio de Janeiro, 2006. *Anais*... Rio de Janeiro: ABREM, 2007. p. 71-79.

_____. Educação, santidade e gênero nos textos hagiográficos de Gonzalo de Berceo e Tomás de Celano. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 6. , Londrina, 2005. **Anais**... Londrina: ABREM, 2007 p. 50-62.

_____. Gênero e descrições corporais na hagiografia mediterrânica do século XIII: um estudo comparativo. In: BUSTAMANTE, Regina Maria C; LESSA, Fábio de Souza; THEML, Neyde. *Olhares do corpo*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003. p. 28-40.

_____. Reflexões sobre a produção literária franciscana no século XIII. *Revista do Centro de Estudos Portugueses*. Belo Horizonte, v.29, p.107 - 137, 2009.

SILVA, Cesar Augusto Tovar. *Santo Antônio de Lisboa: a construção da santidade e suas fontes hagiográficas*. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO, 15., São Gonçalo, 2012, **Anais**... São Gonçalo: Anpuh-Rio, 2012.

SILVA, Valéria F. Saber e Gênero: discutindo o lugar do "saber intelectual" para os franciscanos nos escritos de Tomás de Celano. In: SILVA, A. C. L. F., SILVA, L. R. (org.). SEMANA DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 4., Rio de Janeiro, 2001. *Atas*... Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2001. p. 304- 309.

SOUZA, José Antônio C. R. de. *O pensamento social de Santo Antonio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SPIRITO, Silvana. *Il Franciscanesimo di Fra Tommaso de Celano*. Assisi: Edizioni Porciuncola, 1963.

TEIXEIRA, Celso Márcio. Cronologia de São Francisco e Santa Clara. In: _____. *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p.83-89.

_____. Introdução. In: _____ (coord). *Fontes franciscanas e clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2008. p.13-89

URIBE ESCOBAR, Fernando. La obra hagiográfica de Tomás de Celano. In: *Introdución a las hagiografias de San Francisco y Santa Clara de Asís*. Múrcia: Editoral Espigas, 1999. p. 65-93.

VAN HULST, Cesarius. Natal, natividade, Greccio, presépio. In: CAROLI, Ernesto (coord). *Dicionário Franciscano*. Petrópolis: CEFEPAL, 1999. p. 468-475

VAUCHEZ, André. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. Roma: École française de Rome, 1981.

_____. Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des Ordres Mendiants d'après la réforme dês statuts communaux et les accords de paix. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris, t. 78, p. 503-549,1966.

WINKLER, Jude. Antonio di Padova: Uomo Evangelico, Contributi biografici e dottrinali ed. by Luciano Bertazzo. *Franciscan Studies*, Nova York, v. 15, p. 333-335, 1998.

Bibliografia geral:

BARRIO, Maximiliano . *Diccionario de los papas y concílios.* Barcelona: Ariel, 2005.

BASCHET, Jérôme. A Igreja, instituição dominante do feudalismo. In: _____. *A civilização feudal: do ano mil a colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. p.167-300

BÉRIOU, Nicole. L'esprit de lucre entre vice et vertu. Variations sur l'amour de l'argent dans la prédication du XIIIe siècle. In: Societé des historiens medievalistes de l'enseignemet supérieur public (org.). CONGRÈS DE LA SOCIÉTÉ DES HISTORIENS MÉDIÉVISTES DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR PUBLIC. Clermont-Ferrand, 1997. *Actes*.... Paris: Publications de la Sourbone, 1997. p. 267-287.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

BOUFLET, Joachim. Milagre. In: VAUCHEZ, André (org). *Cristianismo – dicionário dos tempos, lugares e das figuras*. Rio de Janeiro: Forenze Universitária, 2013. p. 276-277.

BUNES IBARRA, Miguel Ángel; JUEZ GÁLVEZ, Francisco Javier. Milenarismo y herejía en el mundo bizantino-eslavo. In: *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval*. SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES. 9., Nájera, 1998, *Actas*... Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999. p. 203-219.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de los símbolos*. Barcelona: Editora Herder, 1986.

FALBEL, Nachman. *As heresias medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

FOREVILLE, Raymunda. El Tercer Concilio de Letran. In: _____. *Lateranense II y III*. Vitória: Esset, 1972. p.172-203, p. 187.

FOREVILLE, Raymunda. La aceptacion del Cuarto Concilio de Letran. In: _____. *Lateranense IV*. Vitória: Esset, 1972. p. 111-130.

FORTES, Carolina C. Os Mártires na Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval. In: LESSA, Fábio & BUSTAMANTE, Regina (orgs.). *Memória & Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 33-45.

_____. *Societas Studii: a construção da identidade institucional e os estudos entre os frades pregadores no século XIII*. (Tese). Niterói: Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História, 2011, 370 f. p. 23-25.

GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália Medieval*. Campinas: Unicamp, 2011.

GOMES, Saul António. *Ordens mendicantes na Coimbra Medieval*: notas e documentos. *Lusitania Sacra*. Lisboa, s.2, n.10. p.149-214, 1998.

LAUWERS, Michel. "Os sufrágios dos vivos beneficiam os mortos?": história de um tema polêmico (séculos XI-XII). In: ZERNER, Monique. *Inventar a heresia:* discursos polêmicos e poderes antes da inquisição. Campinas: Unicamp, 2009. p.163-199.

LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida: a usura na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. A *Idade Média e o dinheiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LINAGE CONDE, Antonio. Los bolandistas. *Medievalismo***:** Revista da Sociedade Española de Estúdios Medievales, Madrid, n. 2, p.177 – 206, 1992.

MATTOSO, José. A formação da nacionalidade. In: TANGERRINHA, José (org). *História de Portugal*. Bauru: EDUSC, 2000. p. 7-18.

MICHON, Hélène. Ascetas. In: VAUCHEZ, André. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Rio de Janeiro: Forenze, 2013. p.35-37.

MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MURRAY, Alexandre. Razão. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Dicionário temático do ocidente medieval. Bauru: EDUSC, 2009. 2v., V. 2, p. 379-394.

REZENDE, Antonio Martinez; BIANCHET, Sandra Braga. Mens. In: _____. *Dicionário do latim essencial*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 227.

ROSSIAUD, Jacques. *A prostituição na Idade Média*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____ . La prostitution dans les villes françaises au XVe siècle. *Comunications*. Laval, Paris, n. 35, p.68-84, 1982.

RUBELLIN, Michel. No tempo em que Valdo não era herege: hipóteses sobre o papel de Valdo em Lyon. In: ZERNER, Monique. *Inventar a heresia:* discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição, Campinas: Unicamp, 2009. p. 201-228.

SAVESTRE, Nicole. Le drame liturgique: théâtre du non-dit. *Revue de Musicologie*. Paris, t. 86, n.1, p. 77-82. 2000.

SCHMITT, Jean-Claude. The rationale of gestures in the West: third to thirteenth centuries. In: BREMMER, J; ROODENBURBG, H (ed). *A cultural history of gesture: from Antiquity to the present day*. Polity Press: Cambridge, 1991. p. 59-70.

SILVA, Paulo Duarte. As heresias nos sermões de Cesário de Arles: pregação e afirmação episcopal no século VI. *Plêthos*, Niterói, v.1, p. 101-124, 2011.

TEIXEIRA, Igor Salomão. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. *Revista brasileira de história*. São Paulo, v.32, n. 63, p. 207-223, 2012.

_____. Os processos de canonização como fontes para a história social. *Revista Signum*. Brasília, v. 14, n. 2, p. 131-150, 2013**.**

VAUCHEZ, André**.** *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Lisboa: Estampa, 1995.

_____ . Relíquias. In: _____. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Rio de Janeiro: Forenze Universitária, 2013.p. 368-370.

VENTURA, Maria Garcez. Portugal e Castela na reconquista cristã e na partilha do mundo: legitimidades, debates e cedências (1249-1494). *Revista Signum*. Brasília, v. 12, n. 1, p.126-146, 2011.

Páginas virtuais:

<http://www.bcdp.org/v2/images/documentos/st.eulalia.pdf.> Acesso em 4 de novembro de 2014.

<http://www.centrofranciscano.org.br/.> Acesso em 11 de fevereiro de 2014.

<http://www.dailycatholic.org/history/abbrevia.htm#.> Acesso em 31 de janeiro de 2014.

<http://www.documentacatholicaomnia.eu/.> Acesso em 13 de fevereiro de 2014.

<http://www.fabrianostorica.it/sanfrancesco/assisiperugia.htm.> Acesso em 14 de dezembro de 2014.

<http://www.montesiao.pro.br/estudos/adoracao/oquelevita.html.> Acesso em 7 de fevereiro de 2015.

<http://www.osb.org.br/regra.> Acesso em 25 de fevereiro de 2014.

<http://www.papalencyclicals.net/Councils/.> Acesso em 29 de janeiro de 2014.

<http://santo-antonio.webnode.pt/fontes-antonianas/.> Acesso em 2 de março de 2015.

ANEXOS

1. Capítulos que narram a pregação de Francisco e Antônio na *Vida I* e na *Legenda Assídua*

***Vita Prima Sancti Francisci* (Vida I)**					
Capítulos	Local geográfico	Local social	Modo e assunto da prédica	Ouvintes	Efeitos
X	Assis	Igreja de San Giorgio	Assunto: *** Modo: penitencial e simples	Nobres, camponeses, homens e mulheres	***
XV	Assis	Cidade	Assunto: paz Modo: simples	Nobres, clérigos e leigos	***
XX	Síria	***	Assunto: *** Modo: exortativo	Sultão	Reconhecimento da santidade por parte do sultão
XXI	Spoleto	Cidade	Assunto: Pobreza Modo: ***	Pássaros	Capacidade de se comunicar com pássaros
XXI	Alviano	***	Assunto: *** Modo: ***	Pássaros	Obediência das aves para com o santo
XXII	Áscoli	Cidade	Assunto: *** Modo: ***	Citadinos e hereges	Fuga dos hereges
XXVII	Roma	Corte papal	Assunto: *** Modo: simples e com gestos	Papa e cardeais	Edificação e pranto dos bispos
XXX	Greccio	***	Assunto: Encarnação Modo: voz doce, sonora e forte	Citadinos e frades	Visão do Menino Jesus, cura de animais e bom parto para gestantes

***Beati Antonii Vita Prima* (Assídua)**					
Capítulos	Local geográfico	Local social	Modo e assunto da prédica	Ouvintes	Efeitos
VII	Forli	Ordenação	Assunto: *** Modo: eloquente	Frades Menores e Pregadores	***
VIII	Rimini	Cidade	Assunto: *** Modo: fervorosa	Hereges	Conversão dos hereges e do heresiarca *Bonollinum*
IX	Roma	Corte papal	Assunto: *** Modo: eloquente	Papa e cardeais	***
X	Pádua	***	***	***	***
XII	Pádua	Descampado	***	Velhos, novos, homens, mulheres, mercadores, prostitutas, usurários.	Os ouvintes buscam a confissão sacramental; as prostitutas e os usurários deixam de exercer suas atividades.

2. Localização geográfica das pregações de Francisco e Antônio na Vida I e na Legenda Assídua:

