

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz**

**André Luis Pereira Miatello**

**São Paulo  
2010**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz**

**André Luis Pereira Miatello**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de doutor em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva.

**São Paulo  
2010**

*Aos meus pais, Maria de Lourdes Miatello e Antônio  
Carlos Pereira (in memoriam) e aos meus irmãos,  
Alexandre e Júnior, todo meu afeto e reconhecido  
agradecimento*

## AGRADECIMENTOS

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) que me concedeu a bolsa de doutorado.

Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva, orientador dessa pesquisa, por ter confiado em meu trabalho e ter aberto portas importantes em minha formação.

Profa. Dra. Néri de Barros Almeida, pela amizade e por todo apoio recebido.

Flávio Antônio Fernandes Reis, companheiro do G-408, pela companhia constante, apoio irrestrito e confiança generosa.

Luiz Marcos da Silva Filho, pela presença amiga e conversas tão edificantes quanto eruditas.

Camilo de Jesus Dantas, irmão de alma e horizonte.

Eunice do Nascimento Franco e Sônia do Nascimento Mamede, duas pérolas em minha vida.

Alex Villas Boas Mariano, teólogo-leigo, amigo e exemplo de bondade.

Arley Parreira, generosidade a toda prova.

Cristiana Ferraz Coimbra, gentil corretora da versão em língua inglesa do meu resumo.

Colegas do querido SEHI (*Seminários de estudo de História da Igreja*) que, desde 2006 têm-me concedido a honra da interlocução.

## Resumo

Neste trabalho, pretendemos investigar a dimensão cívica da retórica mendicante presente nas obras hagiográficas compostas pelos frades Menores no século XIII italiano. Além disso, queremos contribuir para o aprofundamento das discussões teóricas acerca da hagiografia medieval, favorecendo a identificação e o estudo dos elementos retóricos comuns a essa prática letrada. Queremos igualmente colaborar com a reflexão historiográfica sobre a atuação dos mendicantes no ambiente citadino, pelo viés da hagiografia produzida pelos frades nas regiões centro-setentrionais da Itália, em meados do século XIII. Nosso ponto de partida é a hipótese de que o *corpus* santoral mendicante constitui, efetivamente, uma obra de cunho retórico, cujas premissas se assentam numa determinada concepção de sociedade que tem na moralidade os vínculos definidores dos laços sociais. Destarte, acreditamos também que estas obras sintetizam e propõem o cerne dos valores propugnados pelo minoritismo acerca da transformação moral da sociedade e se associam a uma específica retórica cívica, expressa na defesa de certa imagem idealizada da cidade. Levando em conta o tempo e o lugar, verificamos que as Vidas de santos escritas pelos frades Menores coincidem, em grande medida, com o período mais conturbado da história comunal italiana, o que nos faz ver que a concomitância do fenômeno hagiográfico e do político não foi fortuita. A legitimidade dos religiosos no trabalho citadino e o grande prestígio que alcançaram foram conseqüências do empenho predicativo direto e também dos sucessos que a retórica hagiográfica mendicante alcançou naquele século.

Palavras-chave: Hagiografia, Franciscanismo, Cidade, Itália Medieval, Política Cívica

## **Abstract**

In the present work, we intend to investigate the civic dimension of mendicant rhetoric in the hagiographic works composed by the Friars Minor in the thirteenth century in Italy. Additionally, we aim at deepening the theoretical discussions about the medieval hagiography in order to identify and investigate rhetorical elements that are common to this literary practice. We also wish to collaborate with the historical analysis on the mendicants's performance in the city environment, from the perspective of the hagiography produced by Friars in Central-Northern Italy in the mid-thirteenth century. Our starting point is the hypothesis that the corpus of the mendicant sacred biographies is indeed a work of rhetorical nature, whose premises are based on a certain conception of society whereby morality works as a social connection. Thus, we also believe that these biographies synthesize and present the values defended by Franciscan friars about the moral transformation of society, and are associated with a specific civic rhetoric expressed in the defense of a particular idealized image of the city. Considering the time and the place, we see that the lives of saints written by the Friars Minor coincide largely with the most turbulent period of Italian communal history, which leads us to the conclusion that the concurrence of the political and hagiographical phenomena was not fortuitous. The legitimacy of the religious preaching in the city and its great prestige were a direct consequence of the work done by the Friars and also of the success that the hagiographic rhetoric reached in that century.

**Keywords:** Hagiography, Franciscanism, City, Medieval Italy, Civic Politics

## Conteúdo

<b>AGRADECIMENTOS.....</b>	<b>4</b>
<b>Resumo .....</b>	<b>5</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>6</b>
<b>Conteúdo .....</b>	<b>7</b>
<b>Siglas e abreviações .....</b>	<b>9</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo I .....</b>	<b>28</b>
<b>Aspectos gerais da constituição do gênero hagiográfico do ponto de vista retórico .....</b>	<b>28</b>
1.1 A hagiografia de um ponto de vista genérico.....	34
1.2. Biografias antigas, Discursos Epidícticos e Hagiografia: os entrecruzamentos formais da narrativa santoral.....	49
1.3. Ars hagiographica em Tomás de Celano e Juliano de Espira: o ornamento da palavra a serviço da memória, da prédica e da política .....	57
<b>Capítulo II.....</b>	<b>77</b>
<b>Os usos da hagiografia franciscana e antoniana na política papal e cívica do século XIII</b>	<b>77</b>
2.1 Cardeal Hugolino/Gregório IX.....	77
2.2 Gregório IX e as bulas de canonização de Francisco, Antônio e Domingos .....	85
2.3 Hagiografia mendicante: a difícil conciliação entre ‘forma vitae’ e papado .....	97
<b>Capítulo III .....</b>	<b>112</b>
<b>Retórica religiosa e cívica na atuação pastoral dos frades Menores .....</b>	<b>112</b>
3.1 História das cidades italianas e o poder da palavra .....	112
3.2 A pregação em campo minorítico .....	120
3.2.1 As modalidades da pregação minorítica .....	124
3.3. Santos pregadores e pregadores taumaturgos .....	146
3.4. A importância cívica da praedicatio.....	167
<b>Capítulo IV.....</b>	<b>176</b>
<b>A hagiografia minorítica e os fundamentos morais de um projeto mendicante de sociedade:</b>	
<b>levantamento semântico e análise de vocabulário.....</b>	<b>176</b>
4.1 Os conceitos de penitência e de paz .....	179
4.2 Unidade e concórdia: frutos da caridade .....	191
4.3 Os conceitos de governo e justiça .....	197

<b>Conclusão .....</b>	<b>206</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>217</b>



## Siglas e abreviações

*Actus b. Franc.* = *Actus beati Francisci et sociorum eius*. Na edição de FF.

AF = *Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia edita a Patribus Collegii S. Bonaventurae*. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae.

*Ars Conc.* = *Ars Concionandi* de São Boaventura. Na edição de *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi cardinalis Opera Omnia*. Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Tomus IX.

*Ass.* = *Legenda Assidua* de santo Antônio de Pádua. Na edição de GAMBOSO, Vergilio. *Vita Prima di s. Antonio o "Assidua" (c. 1232)*. Introduzione, testo critico, versione italiana e note. *Fonti Agiografiche Antoniane*. Padova: Edizioni Messaggero, 1995. Vol. I.

*Bull. Franc.* = *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum*. Tomus I. Romae: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, MDCCLIX.

CA = *Compilatio Assisiensis*. Na edição de FF.

*Chron. Glass.* = *Chronica fratris Nicolai Glassberger*. Edita a patribus Collegii S. Bonaventurae. In: AF, 1887, vol. II.

*Chron. Roland.* = *Chronica magistri Rolandini Patavini*. Na edição de FIORESE, Flavio. ROLANDINO. *Vita e morte di Ezzelino da Romano (Cronaca)*. Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2005.

*Chron. Salimb.* = *Chronica fratris Salimbene*. Na edição de SCALIA, Giuseppe. SALIMBENE DE ADAM. *Cronica*. A. 1250-1287. Turnholt: Brepols, 1999. Vol. I e II.

*Chron. XXIV Gen.* = *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum*. Na edição de AF, 1897, vol. III.

*Coll. Hexaem.* = *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae* de são Boaventura. Na edição de SAN BUENAVENTURA. *Obras de San Buenaventura*. Edición bilingüe. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. Tomo III.

*Conf.* = *Confessiones* de santo Agostinho. Na edição: SANT'AGOSTINO. *Le Confessioni*. Testo latino dell'Edizione di M. Skutella riveduto da Michele Pellegrino. Traduzione e note di Carlo Carena. 6ª ed. Roma: Città Nuova Editrice, 1993.

*Const. Narb.* = *Constitutiones Generales Ordinis fratrum Minorum editae et confirmatae in Capitulo generali apud Narbonam*. Na edição de *Opere di San Bonaventura*. Roma: Città Nuova Editrice, 1993. Vol. 5. p. 125-191.

*De agon. christ.* = *De agone christiano* de santo Agostinho. Na edição SANT'AGOSTINO. *Morale e ascetismo cristiano*. Opere di Sant'Agostino Roma: Città Nuova Editrice, 2001. Vol. VII/2.

*De civ. Dei* = *De civitate Dei contra paganos* de santo Agostinho. Na edição de MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. 41.

*De doc. christ.* = *De doctrina christiana* de santo Agostinho. Na edição de MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. 34.

*De incept.* = *De inceptione vel fundamento Ordinis fratrum Minorum*. Na edição de FF.

*Determ. Quaest.* = *Determinationes quaestionum circa Regulam fratrum Minorum*. Na edição de S. R. E. Cardinalis S. Bonaventurae Opera Omnia. Tomus XIV. Parisii: Ludovicus Vives, Bibliopola Editor, MDCCCLXVIII. p. 602-621.

*Dial. Sanct.* = *Dialogus sanctorum fratrum Minorum*. Na edição de GAMBOSO, Vergilio. *Vita del "Dialogus" e "Benignitas"*. Fonti Agiografiche Antoniane. Pádua: Edizioni Messaggero, 1986. Vol. III.

*Etym.* = *Etymologiae* de santo Isidoro de Sevilha. Na edição SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Edición bilingue. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

FA = *Fonti Agiografiche Antoniane*. Na edição de GAMBOSO, Vergilio editada pela Edizione Messaggero de Pádua. Vol. I-VI.

FF = *Fontes Franciscani*. Na edição de MENESTÒ, Enrico e BRUFANI, Stefano (org.). *Fontes Franciscani*. Assis: Edizioni Porziuncola, 1995.

*Mem.* = *Memoriale in desiderio animae* [Vita secunda] de Tomás de Celano. Na edição de FF.

PL = *Patrologia Latina*.

RB = *Regula Bullata Ordinis fratrum Minorum*. Na edição de FF.

*Reg. Past.* = *Regula Pastoralis* de São Gregório Magno. Na edição GRÉGOIRE LE GRAND. *Règle Pastorale*. Introduction, notes et index Bruno JUDIC; texte critique Floribert ROMMEL; traduction Charles MOREL. In: *Sources Chrétiennes*, n. 381. Paris: Les Éditions du CERF, 1992. Vol. I e II.

RnB = *Regula non Bullata Ordinis fratrum Minorum*. Na edição de FF.

*Tresor* = *Li Livres dou Tresor* de Brunetto Latini. Na edição crítica de Francis J. CARMODY. Genebra: Slatkine Reprints, 1998.

VbA = *Vita beati Antonii de Ordine fratrum Minorum* de João Rigaldo. Na edição de GAMBOSO, Vergilio. *Vite "Raymundina" e "Rigaldina"*. FA, vol. IV.

VbF = *Vita beati Francisci* [Vita prima] de Tomás de Celano. Na edição de FF.

VfAe = *Vita fratris Aegidii viri sanctissimi et contemplativi*. Na edição de AF, vol. III.

VsAC = *Vita sancti Antonii Confessoris seu Vita Secunda sive Legenda Anonyma vel Juliana*. Na edição de GAMBOSO, Vergilio. "Officio Ritmico e Vita Secunda". FA. Padova: Edizioni Messaggero, 1985. Vol. II.

VsF = *Vita sancti Francisci* de Juliano de Espira. Na edição de FF.

## Introdução

Desde 2007, quando propusemos o projeto de pesquisa que tinha por título: “Hagiografia mendicante entre retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: os fundamentos morais de um projeto hagiográfico-franciscano de sociedade”, duas questões perpassavam nossa mente: a primeira dizia respeito ao próprio envolvimento dos ditos frades mendicantes nas complexas redes discursivas do poder, religioso e político, que resultou numa volumosa obra tratadística, sermonária e hagiográfica capaz de impor-se indelevelmente às reflexões e às práticas dos cristãos do século XIII; a segunda, referia-se ao temor de crer que os referidos religiosos tivessem criado *ex novo* um vocabulário ou mesmo uma retórica própria para conseguir disseminar suas ideias. Tal temor não era infundado uma vez que hoje podemos avaliar com certa propriedade o quanto uma historiografia apologética tentou fazer das Ordens mendicantes e de seus respectivos fundadores e/ou maiores luminares o suprassumo de uma nova cultura cristã no Ocidente.

A proposta inicial não contemplava um balanço historiográfico e não pretendíamos tomar parte nos debates em torno da “novidade” ou “não novidade” da experiência religiosa mendicante e seus influxos nas sociedades do século XIII. De nossa parte, partíamos da impressão de que os frades Menores propunham uma política espiritual e social específicas que, muito embora sedimentadas no acervo teórico comum do pensamento cristão, possuíam nítidas inflexões sobre certos pontos que nem de longe eram os mesmos para boa parte dos pensadores eclesiásticos do período: como exemplo, podemos citar que os mendicantes sustentavam o pressuposto de que ocupavam um lugar de importância ‘escatológica’ central na Igreja e na História (o maiúsculo aqui não é força de expressão). Tomás de Celano registra que, para são Francisco, os frades Menores, “nesses últimos tempos, foram dados em empréstimo ao mundo, para que os eleitos cumpram com eles aquilo pelo que serão elogiados pelo Juiz”<sup>1</sup>; tal avaliação tinha como escopo a crença de que a

---

<sup>1</sup> Mem. 71, 5. In: FF, p. 510: “(...) *quoniam hac novissima hora fratres Minores commodati sunt mundo, ut electi in eis compleant unde a Iudice commendentur (...)*”.

pregação ocupava um lugar axial no plano salvífico. Até aqui poder-se-ia pensar que estamos advogando uma “novidade” mendicante; mas tal não acontece quando investigamos os meios de implementação desta suposta novidade. O veículo ou a forma da pregação mendicante não era nada inovadora: tratava-se de praticar a oratória sacra convencional desde os tempos de Gregório Magno, com as mesmas regras e os mesmos instrumentais; o conteúdo também não parecia destoar do que já era conhecido: pregar a penitência, isto é, a fuga do pecado e a escolha da virtude.

Surge daqui uma pergunta bastante justificada: o que é que caracteriza o significado propriamente mendicante de pregação? A nosso ver, sua maneira de aplicá-la à vida em sociedade: não só a pregação era vista como necessária à sustentação política e social dos núcleos urbanos, como os frades pensavam ser seus principais agentes mantenedores. Sustentar esse ponto de vista numa sociedade civil, de longa data ciosa de suas prerrogativas e numa sociedade eclesiástica secularmente estabelecida em suas Ordens e estatutos, não devia ser fácil. Antes de tudo, havia de se provar a legitimidade espiritual e política dos frades no contexto das comunidades urbanas e das redes tradicionais de cura das almas. Tal tarefa não teria sido possível sem o culto dos santos mendicantes e, obviamente, sem as Vidas que propagandeavam esse culto.

Assim, dois objetivos se nos tornaram mais imperiosos: de um lado, compreender a hagiografia como retórica e, em alguma medida, restabelecer sua ‘primeira legibilidade’; isso significa que pretendemos afinar nossa sensibilidade a fim de perceber os modos e/ou os mecanismos pelos quais as Vidas de santos eram compostas, lidas e interpretadas pelos coetâneos. Por outro lado, avaliar o quanto a hagiografia mendicante, surgida, *grosso modo*, no século XIII italiano, esteve atenta ao discurso pastoral maior da Ordem dos frades Menores que, como uma das principais Ordens mendicantes, preocupava-se em formular uma mensagem espiritualmente efetiva e politicamente influente para as cidades onde atuava.

A preocupação com os elementos retóricos e com os respectivos mecanismos de composição e de legibilidade dos textos santorais pode dar a impressão de que nos ocupamos exageradamente

com os aspectos formais a ponto de extravasar o âmbito de uma pesquisa historiográfica. A despeito de eventuais equívocos, acreditamos que todo o percurso que fizemos foi necessário para que tentássemos restituir à hagiografia aquele quadro social em que não apenas o gênero era produzido, mas, sobretudo lido e interpretado pela sociedade que o considerava entre as mais eficazes representações literárias. Não teria sido bastante para nossos intentos mostrar que o texto santoral abrangia boa parte das práticas letradas do medievo sem que, ao mesmo tempo, procurássemos entender as preceptivas de sua composição e de sua interpretação segundo os mecanismos da época e não segundo os nossos. Optamos por esse caminho por acreditarmos que o exercício de devolver ao texto os usos de seu tempo seja uma operação epistemológica que cabe igualmente ao historiador e à história social.

Nas últimas décadas, os estudos hagiográficos receberam um forte estímulo em várias áreas das humanidades. De um modo geral, pode-se observar que hoje o termo “hagiografia” é empregado para designar o conjunto de obras artístico-literárias que se relaciona com a memória e o culto dos santos; igualmente, diz-se “hagiografia” para cada obra santoral considerada em si mesma. Contudo, não podemos perder de vista que esse termo, tal como a contemporaneidade o concebe, não era empregado pelos principais expoentes da oratória sacra seja durante a Antiguidade cristã, seja durante o medievo<sup>2</sup>. Na altura em que foi forjado pelos chamados bollandistas<sup>3</sup>, no século XVIII, o termo ‘hagiografia’ significava o estudo científico dos santos e de suas Vidas (no sentido literário) cujo intuito era restabelecer a facticidade e a veracidade das vidas (no sentido biológico). A influência dos bollandistas e a procura pela verdade entendida cientificamente não deixou de ser sentida nos estudos mais recentes. Se tomarmos alguns dos principais teóricos contemporâneos que se detiveram sobre os textos santorais, como, por exemplo, Hippolyte

---

<sup>2</sup> Cf. PHILIPPART DE FOY, Guy. “L’hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes ?” In : *Revue des Sciences Humaines*. Vol. 251, 1998. p. 11-39. p. 11.

<sup>3</sup> TILLATI, Andrea. “San Bellino, Bellino vescovo. La leggenda e la storia”. In: *Quaderni Storici*. Vol. 93, n. 31, 1996. p. 1-35. p. 1-2.

Delehaye<sup>4</sup>, René Aigrain<sup>5</sup>, Jacques Dubois, Jean-Loup Lemaitre<sup>6</sup>, Jacques Dalarun<sup>7</sup>, entre outros, podemos observar que, de modo geral, a “hagiografia” constitui “o estudo científico dos santos, de sua história, de seu culto, um ramo, pois, especializado, por seu objeto, dos estudos históricos”<sup>8</sup> ou, nas palavras de Delehaye: “um ramo da ciência histórica. Seus métodos não diferem em nada daqueles que se aplicam aos sujeitos que se destacam na história”<sup>9</sup>. Para Aigrain e Delehaye, a hagiografia não se refere, em primeiro lugar, a um gênero específico designado por esse nome, mas a uma série de procedimentos metodológicos aplicados a um conjunto de textos que podem ter nomes variados como “paixão, vida, livro de milagres, legenda”.

Por conseguinte, os referidos teóricos parecem embasados numa precisa compreensão de historiografia para a qual *história*, *ciência* e *verdade* parecem matérias sinônimas e intercambiáveis. Pensada à luz desses conceitos, ideologicamente marcados, a ‘hagiografia’ surgiu como a ciência que procura a verdade sobre a vida dos santos, porém, uma verdade a serviço de certa historiografia contemporânea cujo alcance epistemológico era definido pelos pressupostos do cientificismo<sup>10</sup>.

Qualquer discussão acerca da cientificidade da hagiografia como disciplina histórica extrapola o campo de nossos interesses. De nossa parte, cremos ser suficiente dizer que tomamos o termo ‘hagiografia’ como nome genérico para designar o conjunto de textos relacionados com a memória e o culto dos santos e que foram produzidos para solidificar essa memória e esse culto sob

---

<sup>4</sup> DELEHAYE, Hippolyte. *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*. Bruxelas: Societé des Bollandistes, 1934.

<sup>5</sup> AIGRAIN, René. *L’hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*. Bruxelas : Socété des Bollandistes, 2000 (Reprodução da edição de 1953).

<sup>6</sup> DUBOIS, J. e LEMEITRE, J-L. *Sources et méthodes de l’hagiographie médiévale*. Paris: Les Éditions du CERF, 2007.

<sup>7</sup> DALARUN, Jacques. *La Malavventura di Francesco d’Assisi*. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996.

<sup>8</sup> AIGRAIN, op. cit., p. 7.

<sup>9</sup> DELEHAYE, op. cit., p. 7.

<sup>10</sup> Não temos a menor pretensão de entrarmos no debate em torno da história da historiografia e, muito menos tomarmos posição teórica acerca das complexas questões de metodologia histórica. Contudo, acreditamos necessário marcar o ponto a partir do qual falamos. Se, como observa Michel de Certeau, o “fato” já não funciona mais como “signo” de uma verdade encontrada em meio a uma floresta de ilusões, posto que o conceito historiográfico de “verdade” mudou de estatuto, a historiografia deixa, então, de vê-la como “aquilo que se manifesta” para concebê-la como produto de sua escrita. Desse modo, o resultado da pesquisa histórica, entendido como o esforço por encontrar a verdade do passado, é comprometido com a atividade do historiador que produz a sua escrita mediante a sua leitura da verdade. Cf. CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Trad.: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 23.

ditames teológico-retóricos e não historiográficos<sup>11</sup>. Esquecendo-se dessa premissa, o historiador contemporâneo poderia obter resultados duvidosos por não aguçar sua sensibilidade para as preceptivas e pressupostos que estiveram na base de composição e leitura desses textos.

Dentre as obras que podemos chamar de hagiografia, destacam-se as Vidas de santos. Ora, as Vidas nos dão notícias da saga “existencial” de certos indivíduos tidos por historicamente reais e, por conseguinte, mencionam eventos cuja matéria também é mencionada por outros testemunhos escritos não hagiográficos. É o caso, por exemplo, da crônica do minorita Salimbene de Parma que concede amplo espaço à vida de s. Francisco ou a crônica do laico Rolandino de Pádua que discorre sobre s. Antônio, ou ainda as bulas papais que oficializaram a canonização de ambos os santos. Nesse caso, ainda que a Vida possua o mesmo referencial de uma crônica ou de uma bula pontifícia, as matérias não são trabalhadas de forma unívoca por todos os testemunhos, pois estes diferem quanto ao gênero retórico a que pertencem (hagiografia, crônica, bula), ao poder que representam (secular, religioso, pontifício) e ao ideário que propugnam; em suma, cada um deles procura responder a questões muito diversas, com finalidades igualmente díspares e tendo por fulcro horizontes doutrinários ou normativos nem sempre congruentes entre si. Disso se segue que procuramos não interpretar as matérias dos testemunhos escritos, hagiográficos ou não, como referentes ou empirias (o “real” empírico), mas como referenciais elaborados dentro de discursos específicos que precisam ser levados em conta tendo em vista o verossímil da história.

Isso posto, gostaríamos de precisar melhor o que entendemos por “hagiografia mendicante”<sup>12</sup>. Em linhas gerais, a expressão se refere ao conjunto de Vidas de santos compostas por autores pertencentes às Ordens chamadas de mendicantes<sup>13</sup>. Ora, do ponto de vista da forma e

<sup>11</sup> Uma discussão mais detalhada e precisa sobre o que entendemos por hagiografia será apresentada nos capítulos subsequentes.

<sup>12</sup> De fato, ainda não encontramos um estudo sistemático que trate da questão hagiográfica segundo o viés exclusivamente mendicante, porém, alguns passos já foram dados por PACIOCCO, Roberto. *Da Francesco ai “Catalogi sanctorum”*. Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell’ordine francescano (secoli XIII-XIV). Assis: Edizioni Porziuncola, 1990; PACIOCO, R. e ACCROCCA, Felice. *La leggenda di un santo di nome Francesco*. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1999.

<sup>13</sup> Dentre as mais relevantes: a Ordem dos Pregadores, conhecidos no senso comum como “dominicanos” (aprovação papal em 1215); a Ordem dos frades Menores (“franciscanos”) (aprovação papal em 1210); a Ordem da Bem-

da matéria, não haveria razão para destacar a produção santoral mendicante daquela monástica ou episcopal ou papal ou até secular-laica, uma vez que os modelos consagrados e as autoridades do gênero predominavam abundantemente. Entretanto, do ponto de vista do ideário, já não podemos afirmar a mesma coisa. Surgidas no século XIII, as Ordens mendicantes não gozavam da prestigiada antiguidade e nem dispunham de uma tradição ascética venerável, como as Ordens monásticas. A falta de respaldo ideológico e a recente fundação fizeram com que os frades empregassem todas as ferramentas disponíveis em seu arsenal discursivo para legitimarem sua *forma vitae* e se defenderem dos ataques do clero secular e monástico que, por todos os meios, pretendiam desmoralizar, senão invalidar a existência dessas novas Ordens<sup>14</sup>. Em se tratando de Vidas de santos, a ocasião de defesa não podia ter sido melhor<sup>15</sup>. A extrema aceitação e mobilidade dessas narrativas sagradas entre as mais variadas camadas sociais e a grande popularidade dos santos mendicantes, como Francisco de Assis e Antônio de Pádua, tornaram a hagiografia uma espécie de palco para a difusão e concatenação dos valores e do ideário mendicantes.

Não é sem razão que as Vidas de s. Francisco são devedoras das Vidas de Martinho de Tours e de Bento de Núrsia, ínclitos pais-fundadores da vida religiosa ocidental, e com elas rivalizam. Na lógica das Vidas, Francisco de Assis, percorrendo o caminho desbravado pelos outros fundadores de Ordens, os supera a todos ao fazer o dobro do que eles fizeram<sup>16</sup>. O santo fundador, por assim dizer, sintetiza aqueles ideais majoritários que norteiam e legitimam a existência de sua Ordem. A Vida do santo fundador, por conseguinte, propugna o modelo de santidade nova tanto

---

aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo (“carmelitas”) (aprovação papal em 1226); a Ordem dos Servos de Maria (“servitas”) (aprovação papal em 1233) e a Ordem de Nossa Senhora das Mercês (“mercedários”) (aprovação papal em 1235), etc.

<sup>14</sup> Para toda a querela entre mendicantes e seculares no século XIII, o texto-referência continua sendo CONGAR, Yves. “Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe”. In : *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1961. p. 35-151.

<sup>15</sup> Merlo, inclusive, fala em “hagiografia militante”: MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de são Francisco*. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Trad.: Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005. p. 19.

<sup>16</sup> Isto é, Francisco foi plenamente eremita sem deixar de ser um novo apóstolo. Cf. MERLO, Grado Giovanni. *Tra eremo e città*. Studi su Francesco d’Assisi e sul francescanesimo medievale. Assis: Edizioni Porziuncola, 1991. p. 62-75.



para os seguidores diretos, quanto para os seus devotos<sup>17</sup>. Em suma, são os valores mendicantes que se divulgam ao se propalar a devoção àquele santo e, ao mesmo tempo, dá-se a legitimação de um tipo específico de pastoral que incide diretamente sobre as condutas e a *cura animarum*. Isso é igualmente válido para os santos mendicantes não fundadores.

Dentro do conjunto amplo das produções letradas mendicantes, destacam-se as obras dos frades Menores. Esses frades são comumente chamados de “franciscanos” pela moderna historiografia que também cunhou o termo “franciscanismo”<sup>18</sup>. Pelo menos até o fim do século XIV, tanto um quanto o outro termo não existiam: ou se dizia “frades Menores” ou “minoritas” ou até, em algumas regiões, “*fraticelli*” e “*cordeliers*”. A discussão terminológica, nesse caso, não é esforço vão. Ora, quando se diz “franciscanismo” nem sempre se pode saber o que se pretendeu designar: o pensamento do fundador da Ordem dos frades Menores, passível de ser identificado no conteúdo pedagógico-espiritual dos chamados “escritos” de s. Francisco, ou o pensamento de toda sua Ordem aí incluso o santo fundador<sup>19</sup>. Não é de hoje que os críticos observam discrepâncias entre a doutrina e os propósitos de s. Francisco e as práticas de sua Ordem e procuram causas, dentro e fora dela, para explicar as razões da “traição” dos ideais fundacionais<sup>20</sup>.

Para fugir aos anacronismos e a qualquer mal entendido, preferimos evitar a expressão “franciscanismo” e empregar, em vez dela, o termo “minoritismo” que, a uma só vez, é capaz de designar a produção intelectual e o agir pastoral da Ordem dos frades Menores como um todo. Esse termo também facilita uma análise particularizada das diferentes experiências pastorais dos frades

---

<sup>17</sup> Sobre o modelo hagiográfico do santo fundador, veja-se DALARUN, Jacques. “La mort des saints fondateurs. De Martin à François”. In: *Les Fonctions des Saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du Colloque organisé par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome « La Sapienza ». Roma : École Française de Rome, 1991. p. 193-215.

<sup>18</sup> É o caso, por exemplo, de MOORMAN, John. *A History of the Franciscan Order. From its origins to the year 1517*. Oxford: Clarendon Press, 1968; FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, 1995 e MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de são Francisco*, op. cit., 2005.

<sup>19</sup> Cf. BRUFANI, Stefano. “Agiografia antoniana e francescana”. In: *Il Santo*. Rivista Francescana di Storia Dottrina Arte. Pádua: Centro Studi Antoniani, vol. 36, II, 1996. p. 89-107.

<sup>20</sup> Esse problema interpretativo começou no século XIX, como o advento da chamada “franciscanística” e com Paul Sabatier cujas obras inauguraram a afamada “Questão Franciscana” cujo intuito era identificar, por entre as brumas das “lendas”, o rosto do “verdadeiro são Francisco”. Cf. MENESTO, Enrico. “La “questionne francescana” come problema filológico”. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Turim: Einaudi, 1997. p. 117-144.

pelas regiões da cristandade. Assim, por exemplo, o modo de agir e os interesses dos minoritas da Germânia podem ser designados por “minoritismo germânico”, diverso, portanto, do “minoritismo anglo-saxônico” ou o “minoritismo umbro” ou o “padano”: em todos se infere uma base comum, mas se distingue os acentos regionais<sup>21</sup>. A necessidade dessa distinção surgiu, em primeiro lugar, para evitarmos ser tragados pelo turbilhão da “Questão Franciscana” que identifica o “verdadeiro franciscanismo” nas “origens da Ordem”. Em segundo lugar, para mostrar que a Ordem minorítica em nada se distingue de uma instituição eclesiástica convencional, portanto, sujeita ao tempo, sem que se possa afirmar a existência de um período mais autêntico do que outro e sem que o fundador se torne fetiche da historiografia. Desse modo, poderíamos dizer que os minoritas de Paris, em meados do século XIII, foram tão “franciscanos” quanto aqueles que viveram na Úmbria e conviveram com s. Francisco.

Relacionar Vida de santos mendicantes e questão cívica não é um despropósito se levarmos em conta a especificidade da história italiana. Como bem lembra Augustine Thompson<sup>22</sup>, as cidades da Itália setentrional, desde, pelo menos, o século XII, viviam imersas num período de inconstância política durante o qual não apenas faltavam sólidas estruturas de governo, bem como modelos de conduta, não obrigatoriamente espirituais, que pudessem ser aplicados à vida pública de modo a satisfazer as necessidades políticas de um “governo burocrático”, de um lado, e as do povo cidadão, de outro. Essa inconstância política facultou ao poder imperial, que há décadas já não atuava diretamente nas terras peninsulares, a oportunidade de uma intervenção jurídica e militar que provocou um acirramento de ânimos e, por conseguinte, o conflito armado entre seu exército e as cidades confederadas.

---

<sup>21</sup> Esse termo é empregado pelos mais recentes franciscanistas como, por exemplo, PACIOCCO, Roberto. “Nondum post mortem beati Antonii annus effluxerat”. La santità romano-apostolica di Antonio e l’esemplarità di Padova nel contesto dei coevi processi di canonizzazione. In: BERTAZZO, Luciano (org.). *“Vite” e Vita di Antonio di Padova*. Atti del Convegno internazionale sulla agiografia antoniana. Padova: Centro Studi Antoniani, 1997. p. 109-135; MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de são Francisco*, op. cit., p. 74; RIGON, Antonio. “Antonio e il minoritismo padano”. In: *Dal libro alla folla*. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale. Roma: Viella, 2002. p. 21-46.

<sup>22</sup> THOMPSON, Augustine. *Predicatori e politica nell’Italia del XIII secolo*. La “Grande Devozione” del 1233. Trad.: Stefano Flores. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996. p. 11.

Não aceitando a submissão à autoridade estrangeira do imperador, as cidades se fecharam numa política particularista que necessitava de fundamentos teóricos que legitimassem sua condição e, ao mesmo tempo, servissem de norteadores de sua efetiva vida política. Tais fundamentos foram elaborados em, pelo menos, duas frentes distintas: de um lado, as escolas cívicas das grandes cidades italianas que, junto com a ciência jurídica, passaram a contar com a ciência do discurso, a *arenga* e a *concio*, e com a ciência da escrita, a *ars dictaminis*<sup>23</sup>. De outro lado, a força incomensurável do papado, sobretudo de Inocêncio III e Gregório IX, cuja teocracia passou a influir de modo ativo na vida e na política urbanas da Península de maneira substancial<sup>24</sup>. Esta teocracia contou com o apoio e os esforços das escolas [*studia*] e conventos das Ordens mendicantes, em particular, a Ordem dos frades Pregadores e dos frades Menores que, enraizadas nos centros urbanos e financiadas por eles, trabalharam pelo implemento de uma política cívica de contenção dos hábitos próprios de uma sociedade de comércio e de concorrência.

Daí é que acreditamos que a hagiografia se tornou uma espécie de arma ideológica nas mãos dos mendicantes, do papado e das cidades, todos estes envolvidos num projeto de controle das populações e instituições urbanas da Itália centro-setentrional. Se Paolo Golinelli<sup>25</sup> já podia chamar a hagiografia de “instrumento de propaganda” de um culto e, por conseguinte, das instâncias que controlavam esse culto, a hagiografia mendicante acabou se tornando também veículo de propaganda de uma determinada política urbana que, a uma só vez, entrecruzava as Ordens, o papado e os governos citadinos numa rede de relações nem sempre amigáveis e onde a força da palavra nem sempre era suficiente para ditar as regras.

O momento histórico do nascimento da Ordem dos frades Menores, na Úmbria de São Francisco, coincide com as tentativas das cidades italianas e, particularmente, da cidade de Assis, de

---

<sup>23</sup> Cf. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad.: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 49-56.

<sup>24</sup> VIOLANTE, Cinzio. *Chiesa Feudale e Riforme in Occidente* (secc. X-XII). Introduzione a un tema storiografico. Spoleto: Centro di Studi sull'alto Medioevo, 1999. p. 29-30.

<sup>25</sup> GOLINELLI, Paolo. “Da santi ad eretici. Culto dei santi e propaganda politica tra Due e Trecento”. In: *La propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi 14-17 de outubro de 2001. Spoleto: CISSAM, 2002. p. 471-510.

se firmarem como comunas, isto é, como entidades políticas autônomas e detentoras de sua própria autoridade. Conforme acreditamos, essa coincidência não é fortuita; os frades minoritas encaminharam-se para a moralização das cidades não só motivados pela inspiração fundacional de sua Ordem ou pelos artigos de sua Regra, mas sobretudo porque as próprias cidades abriram para os novos religiosos da penitência um largo espaço de ação que não ficou restrito ao campo meramente espiritual e pastoral, mas abarcou, inclusive, o domínio político propriamente dito<sup>26</sup>. Essa abertura das cidades ao ensinamento das Ordens mendicantes possibilitou que, em meados do século XIII, os frades pudessem reger, ainda que de modo momentâneo, a batuta política da vida cidadina<sup>27</sup>. É essa proposta de exercício do poder político municipal e de condução das práticas públicas e particulares dos habitantes das comunas que constitui aquilo que gostaríamos de chamar de “fundamentos morais de sociedade” que os frades de s. Francisco elaboraram a fim de responder à demanda urbana por legitimidade e autoridade.

Ao dizer isso, seríamos levados a pensar que a política religiosa implementada pelos religiosos minoritas se referia, em verdade, a uma política comum aos mendicantes de modo geral, sobretudo aos frades Pregadores. Não é de todo um erro pensar dessa forma, mas também não é acertado. Frades Menores e Pregadores conheceram, de fato, uma inspiração fundacional semelhante, a chamada *vita vere apostolica* que não era mais nenhuma novidade no século XIII, inclusive em âmbito teológico, como bem mostrou Dominique Chenu<sup>28</sup>. Contudo, os modos de se interpretar a vida apostólica no início do século já não se confundiam com aquele estilo de

---

<sup>26</sup> Cf. TODESCHINI, Giacomo. “Ordini mendicanti e linguaggio etico-religioso”. In: *Etica e politica: le teorie dei Frati Mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale. Spoleto: C.I.S.A.M., 1999. p. 4-27.

<sup>27</sup> Aqui fazemos apenas um rápido aceno à já citada obra de THOMPSON, *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo*, cujo principal objetivo é rever a historiografia do movimento conhecido por *Alleluia*, durante o qual os frades foram encarregados pelas autoridades comunais de redigirem estatutos para as comunas e, algumas vezes, de serem, eles mesmos, os magistrados municipais. Antes dessa obra, é imperioso acenar a VAUCHEZ, André. “Uma campagna di pacificazione in Lombardia verso il 1233. L’azione politica degli Ordini Mendicanti nella riforma degli statuti comunali e gli accordi di pace”. In: *Ordini mendicanti e società italiana. XIII-XV secolo*. Roma: Il Saggiatore, 1990. p. 120-161.

<sup>28</sup> CHENU, Marie-Dominique. “Moines, clerics, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique”. In: *La Théologie au XIIe siècle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006. p. 225-251.

evangelismo proposto pela Regra de são Bento ou pela *Charta Charitatis* da Ordem cisterciense ou mesmo pelo modelo canonical da Regra de santo Agostinho.

Apesar dessa proximidade de intentos, Menores e Pregadores divergiam quanto às bases de seus modelos: para os primeiros, a pobreza era concebida como valor absoluto, enquanto os segundos consideravam-na uma estratégia funcional. Os Menores nasceram de uma inspiração laica e penitencial, cujo fundamento se respaldava numa leitura bíblica que tendia à literalidade e ao repúdio à glosa; os Pregadores, ao contrário, surgiram de uma necessidade clerical e pastoral bastante precisa, a oposição aos considerados heréticos do sul da França, cuja luta provocou o aprofundamento de uma exegese bíblica sofisticada que fizesse frente ao ensino heterodoxo. E não só isso, os Menores perseguiram um ideal de penitência que era entendido como uma tentativa de adequar a vida ordinária à vida exemplar de Cristo e seus apóstolos por meio de um reordenamento da vontade; os Pregadores, sem deixar de pretender o mesmo referencial crístico e apostólico, privilegiaram a retidão da doutrina e acabaram por acentuar o aspecto racional. Esses acentos que são visíveis ao extremo na produção teológica dos principais mestres mendicantes da universidade de Paris, são também identificáveis no agir pastoral das referidas Ordens, sobretudo na lida com as cidades italianas.

Insistir que o acento voluntarista que caracterizou os minoritas advinha de um suposto “agostinismo” no século XIII é algo muito mais exigente do que falar que os frades Menores foram assíduos leitores de santo Agostinho. Seria ingenuidade supor que os eruditos e demais religiosos minoritas tinham acesso direto à obra do bispo de Hipona, como hoje a podemos encontrar nas melhores bibliotecas. Toda referência a ela geralmente se dava de maneira indireta e fragmentada, uma vez que os códices das obras nem sempre estavam dispostos na íntegra nos *studia* dos frades. E ainda que pudéssemos apontar a quantidade de códices agostinianos divididos pelos conventos minoríticos, não seria possível afirmar que determinado escritor, hagiógrafo, cronista ou tratadista, os leu de modo direto ou por meio de comentários, prática muito comum no período. Não obstante

essas dificuldades, é notória a relação entre as principais ideias políticas dos frades Menores com os argumentos sustentados pelo bispo de Hipona e seus principais continuadores, como s. Gregório Magno, no século VI, Jonas de Orleans, no século IX, s. Pedro Damiano, no século XI, e s. Bernardo de Claraval, no século XII.

Por causa disso, optamos por trabalhar segundo os critérios de uma leitura diacrônica das ideias políticas que a historiografia contemporânea associou e denominou agostinismo. Mais uma vez, procuramos evitar toda violência textual e interpretativa das várias autoridades eclesiásticas mobilizadas e envolvidas neste trabalho. Junto a uma exegese historicamente orientada, isto é, atenta às armadilhas do anacronismo, buscamos orientar a leitura das obras históricas segundo os critérios da racionalidade do período sem projetar sobre elas questões que escapavam à lógica de seus autores, o que não significa imobilismo interpretativo, pois, segundo Reinhart Koselleck, aquilo que para nós é sobreposição de tempo não era visto da mesma forma pelos eruditos anteriores ao século XVIII, e isso fazia com que, por exemplo, as ideias de santo Agostinho ou de Cícero fossem tão condizentes com o pensar da sociedade do século XIII que os contemporâneos não sentiam incômodo ao interpretá-los como homens de seu tempo<sup>29</sup>.

As relações que os frades Menores estabeleceram com o pensamento agostiniano são bem visíveis em obras como as de Alexandre de Hales, santo Antônio de Pádua, Rogério Bacon e são Boaventura, este último, aliás, nos parece um caso exemplar. Porém, de que agostinismo se trata? Em Boaventura, por exemplo, há um nítido “caminho místico” de deificação do homem, muito estranho ao pensamento de santo Agostinho. Tais discrepâncias nos obrigam a pensar nos níveis de absorção das ideias agostinianas pelo minoritismo.

Tomemos um rápido exemplo. No capítulo 23 do Livro XIX do *De civitate Dei*, Agostinho define a cidade justa como aquela em que o culto de Deus é plenamente respeitado, em que o único Deus impera sobre a cidade exclusivamente. O culto de Deus, cuja lógica anatematiza todo outro

---

<sup>29</sup> Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad.: Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC Rio, 2006.p. 22-23.

tipo de culto, referencia o povo a Deus, de cujo ser dimana a caridade. No capítulo XVII do mesmo livro, Agostinho afirma que a autoridade política termina quando começa o direito da religião; ou seja, a Cidade não pode ameaçar a religião (o culto, a piedade). Isso, de certa forma, faz pensar na importância que a religião exerce dentro da cidade política, cuja paz, ainda que relativa (por ser meramente instrumental) é um bem a ser perseguido, pois, ao manter a eminência religiosa que torna justa uma república, o governante mantém a própria república.

Já no Livro V, capítulo 24, Agostinho escreve que os “imperadores cristãos” são chamados felizes “se imperam com justiça, se não se pavoneiam entre as línguas pródigas em sublimes louvores e entre os obséquios dos que humildemente os saúdam, mas se lembram de serem homens, se colocam seu poder aos pés da Majestade divina para, principalmente, estender-lhe o culto, se temem, amam e adoram a Deus [...]” (grifos nossos)<sup>30</sup>. O imperador justo e cristão é aquele que promove o culto de Deus. Com isso fazemos um salto. Nas poucas cartas de São Francisco que conhecemos dirigidas às autoridades políticas, podemos ler que sua única preocupação era com o incremento e a manutenção do culto religioso, sobretudo o “sacrifício eucarístico”. São Francisco, ainda que indiretamente, estaria a propor a mesma ideia de Santo Agostinho que, aliás, no Livro XIX, capítulo 23 da mesma obra, fala de culto em termos sacrificiais?

A questão não é tão simples. Para Agostinho, o empenho em preservar e aumentar a *paz terrena*, embora legítimo e recomendável, é meramente funcional, pois serve para assegurar certa tranquilidade aos cidadãos peregrinos enquanto aguardam a plena posse da *paz eterna e absoluta* junto de Deus. Aqui entram em descompasso a paz terrena e a paz eterna: os bons usam de uma aguardando a outra, pois sabem que a terrena, por ser temporal, é intermitente. Desse modo, ainda que as ações em prol da paz terrena sejam de enorme magnitude, esta, por sua própria condição, não subsistirá e nem será completa: a paz terrena supõe uma natureza terrena, isto é, permeada de vícios, desordenada e desorientada, em outras palavras, incapaz de transcendência.

---

<sup>30</sup> *De civ. Dei*, V, XXIV: (...) *si iuste imperant, si inter línguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extollunt, et se homines esse meminerunt; si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciunt; si Deum timent diligunt colunt* (...). In: PL, vol. 41, col. 171.

A origem desse descompasso, segundo santo Agostinho, está no fato de que os cidadãos de ambas as cidades experimentam, em grau maior ou menor, a cisão da vontade: uma vontade cindida impede a total e irrevogável opção pelo bem. Isso quer dizer que o sumo amor a Deus (condição das virtudes) não subsiste, por enquanto, em nenhum dos cidadãos: em graus diversos, ambos os tipos de cidadãos estão carentes e precisam da graça. Segundo Agostinho, o homem que experimentasse já nessa vida o sumo amor a Deus gozaria, inevitavelmente já aqui, da verdadeira paz. Tal não acontece devido aos vícios que nunca são absolutamente submetidos ou erradicados durante o tempo do exílio. Convém lembrar a radical insuficiência humana advogada pela teologia de Agostinho: o homem precisa se submeter e obedecer a Deus, como fundamento de seu ser, submeter o seu corpo à sua alma, e seus vícios à razão. Além disso, precisa pedir a graça e reconhecer todos os bens que de Deus recebe<sup>31</sup>.

São Boaventura e, antes dele, Tomás de Celano, partiam dos mesmos pressupostos agostinianos até o momento em que, para santo Agostinho, a “absorção” do homem em Deus é patentemente impossível. Os dois pensadores minoritas, ao contrário, acreditavam que o homem, pela graça [e talvez até com o concurso da vontade] podia alcançar um estado de deificação de tal modo grandioso que até mesmo o corpo humano entraria num processo místico de identificação com o corpo glorioso de Cristo e isso já na vida presente. São Francisco de Assis, segundo os dois, teria sido o primeiro a conseguir alcançar o máximo desse processo, mas isso não seria privilégio dele, pois tanto Boaventura quanto Tomás o propõem como modelo de deificação ou, a rigor, de cristificação do gênero humano.

Daí nos perguntamos: se o homem pode alcançar tamanha identificação com o ser supremo a ponto de conseguir domesticar todos os vícios, não gozaria ele, já no estado de vida mortal, daquela paz verdadeira que Agostinho dizia só ser acessível na eternidade? Tudo leva a crer que os

---

<sup>31</sup> Todo o aporte interpretativo à obra *De civitate Dei*, de santo Agostinho, bem como as discussões em torno de seus aspectos políticos nos vieram das seguintes obras: REVELLI, Marco. *Cicerone, Sant'Agostino, San Tommaso*. Turim: G. Giappichelli Editore, 1989; SILVA FILHO, Luiz Marcos. *A definição de populus n' A cidade de Deus de santo Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*. São Paulo, 2008. 205 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.



dois minoritas acreditavam que são Francisco havia fruído plenamente dessa paz no tempo de sua vida mortal. Então, se assim for, talvez se possa dizer que o raciocínio agostiniano foi levado às últimas consequências pela chamada “escola franciscana” e que tal processo significou a superação de pontos importantes da teologia de santo Agostinho.

O caso da paz nos parece ser paradigmático. Agostinho dizia que a paz perpétua, absoluta e perfeita só era dada à fruição na vida eterna. Os minoritas, aproximando o estado de eternidade da temporalidade, propunham uma identificação entre homem e Deus. Portanto, a paz eterna não seria de todo estranha à vida terrena. Se a paz eterna, como o estado de cristificação, são encontráveis no mundo terreno, então, de certa forma se pode dizer que, para eles, a cidade celeste também pode ser encontrada sensivelmente já no mundo terreno. Se assim for, os ensejos pastorais pela paz e pela conversão dos homens e das sociedades não são só uma maneira de contribuir para a “paz de Babilônia” até que venha a eterna salvação, mas uma tentativa de edificar a cidade de Deus na terra.

Caso essa observação corresponda a uma crítica mais minuciosa das fontes, teremos de admitir que os minoritas não eram tão agostinianos como se acredita e que o plano missionário que elaboraram se revestia de um alcance não só geográfica e socialmente extenso, mas, além disso, portava também um novo enfoque sobre as relações políticas concebidas segundo os ditames da vida sobrenatural. A isso se pode acrescentar ainda o fato de santo Agostinho não possuir nenhum “ideal histórico-político”, pois sua preocupação residia na “mística” cidade de Deus. Em Agostinho não há projetos de transformação da cidade terrena segundo os moldes da cidade celeste, não há desejo de fazer com que os impérios ou repúblicas se identifiquem com a Igreja ou que as leis civis sejam feitas segundo as leis da cidade de Deus. Essa preocupação, ao contrário, estava bem presente nos intentos pastorais dos frades minoritas, e é isso que faz com que os esforços por uma pastoral socialmente eficiente não só não prescindam, mas exija a presença constante e os usos propositais das Vidas e do culto aos santos mendicantes como instrumentos de propaganda.

Para entendermos tudo isso, dividimos a tese em quatro capítulos: no primeiro, procuramos apresentar as engrenagens oratórias do gênero hagiográfico conforme podem ser observadas pelo estudo dos prólogos das principais Vidas de santos no Ocidente. O critério para escolhermos qual Vida considerar deveu-se à autoridade que essa ou aquela Vida exerce sobre as Vidas de Francisco de Assis e as de Antônio de Pádua ou ainda por se tratar de textos cuja autoria remete aos nomes mais determinantes da oratória sacra cristã – como são Jerônimo – ou cujos santos biografados constituíam referência do pensamento cristão – como santo Ambrósio e santo Agostinho – ou, enfim, cujas Vidas gozaram de grande divulgação pelo Ocidente.

Dados esses critérios, poder-se-á observar que trafegamos por uma vasta temporalidade que, se bem considerada, não é de todo sem propósito. Como obra de edificação e de engenho oratório, a Vida de santo amiúde dialoga mais com seus modelos do passado do que com suas coetâneas, uma vez que os eruditos cristãos do medievo, *grosso modo*, viviam sob a égide das autoridades e estas compunham o acervo principal de referências, de matérias e de formas. Não raro encontramos nas Vidas de Francisco ou de Antônio perífrases e períodos inteiros em larga dependência das Vidas de Martinho ou de Antão e não identificamos nenhuma proximidade com as Vidas de outros santos do século XIII, a não ser o mesmo respeito pelas autoridades e pelas preceptivas teológicas da edificação. Portanto, nessa primeira etapa, preferimos seguir e, de certo modo, obedecer aos mecanismos do gênero hagiográfico a fim de entender o seu *proprium* a despeito da almejada facticidade historiográfica.

No segundo capítulo, procuramos investigar algumas relações causais entre as intenções político-pastorais do papado com relação à Lombardia do século XIII e o respectivo empenho minorítico em “converter” as cidades, o que redundou numa hagiografia civicamente comprometida. Para tanto, procedemos a uma análise das bulas de canonização de são Francisco, santo Antônio e são Domingos, todos canonizados pelo papa Gregório IX que antes, como cardeal, havia sido legado pontifício na Lombardia, território que esperava manter sob os auspícios do

papado. Tais bulas foram importantes como escopos das Vidas dos referidos santos e, em grande medida, ditaram o tom “escatológico-reformista-pastoral” da hagiografia mendicante; além do mais, as relações estreitas que Gregório IX manteve com os Pregadores e Menores acabaram por condicionar os frades aos intentos pontifícios de modo a termos dificuldade de interpretar as duas instâncias do poder eclesiástico separadamente.

No capítulo terceiro, queremos avançar a análise da “retórica religiosa” em suas relações com a “retórica cívica”, tendo como base argumentativa as hagiografias mendicantes que serão destacadas no desenrolar do texto. Esperamos abordar, então, o grosso das hipóteses iniciais que motivaram esta pesquisa. Por isso, dedicamos amplo esforço para precisar o grau de importância da retórica na prática política das cidades italianas; procuramos distinguir dentro desta retórica, duas sub-retóricas: a propriamente cívica (a *concio*) e a propriamente religiosa (a *praedicatio*). No final do capítulo, apresentamos as relações diretas destas duas sub-retóricas com a questão hagiográfica e o culto dos santos.

O quarto capítulo é dedicado a verificar as devidas relações entre a retórica hagiográfica e a oratória mendicante do ponto de vista das práticas moralizantes no interior da política cidadina. Para tanto, procuramos avaliar o alcance social do vocabulário empregado pelos hagiógrafos das Vidas mais representativas de São Francisco. Estivemos atentos, sobretudo à semântica dos termos, procurando entender a gramática sócio-moral dos hagiógrafos minoritas para, num segundo momento, confirmarmos as hipóteses que levantamos a fim de transcendermos os textos hagiográficos e atingirmos o cerne da questão no grosso do pensamento mendicante.

## Capítulo I

### Aspectos gerais da constituição do gênero hagiográfico do ponto de vista retórico

“Celebramos as festas dos santos para aprendermos o modelo de sua vida (...). A vida de santo é o “fio de prumo” pelo qual se deve medir a vida dos fiéis”. (Santo Antônio de Pádua, *Sermo Dominica IV post Pascha*)

Na década de 1970, a *Fondazione Lorenzo Valla* editou, em quatro volumes, a coleção *Vidas de santos*, sob a coordenação de Christine Mohrmann<sup>32</sup>. Essa edição tem o grande mérito de estabelecer o texto crítico, antes só acessível em grandes coleções documentais, além de oferecer uma tradução criteriosa. Começando pela Vida de Antônio do Egito, composta por Atanásio e vertida ao latim por Evágrio de Antioquia<sup>33</sup>, passando pela Vida de Cipriano de Cartago, de Pôncio, Vida de Ambrósio de Milão, de Paulino, Vida de Agostinho de Hipona, de Possídio<sup>34</sup>, Vida de Martinho de Tours, de Sulpício Severo, Vida de Hilarião, de Jerônimo<sup>35</sup> e toda a chamada História Lausíaca, de Paládio<sup>36</sup>, a supracitada coleção contemplou algumas das principais hagiografias da tradição cristã, ocidental e oriental.

Essa publicação insere-se no “espírito renovador” que perpassou boa parte da historiografia e estudos literários durante o século XX e que possibilitou a revisitação do gênero hagiográfico, não de todo esquecido, porém preterido das pesquisas em história, sobretudo pelas dificuldades

---

<sup>32</sup> MOHRMANN, Christine (org.). *Vite dei Santi*. Turim: Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, 1974. 5 vol.

<sup>33</sup> Id., *Vita di Antonio*. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink. Trad.: Pietro Citati e Salvatore Lilla. Turim: Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, 1974. Vol. 1.

<sup>34</sup> Id., *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*. Testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen. Trad.: Luca Canali e Carlo Carena. Turim: Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, 1975. Vol. 3.

<sup>35</sup> Id., *Vita di Martino, Vita de Ilarione, In Memoria di Paola*. Testo critico e commento a cura di A. A. R. Batiensen e Jan W. Smit. Trad.: Luca Canali e Claudio Moreschini. Turim: Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, 1975. Vol. 4.

<sup>36</sup> Id., *Palladio. La Storia Lausiaca*. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink. Trad.: Marino Barchiesi. Turim: Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, 1974. Vol. 2.

interpretativas que oferece<sup>37</sup>. O caso da coleção *Vidas de santos* é um entre tantos outros, na França<sup>38</sup>, Bélgica<sup>39</sup> e Itália<sup>40</sup>, pelo menos, que lançaram outras várias coleções de Vidas, inéditas ou não, compondo assim, uma própria biblioteca hagiográfica disponível ao pesquisador contemporâneo e ao público de modo geral.

*Pari passu* às edições críticas, os estudos hagiográficos receberam fôlego de colóquios internacionais e publicações monográficas que fizeram das Vidas de santos o centro e o tema de acaloradas discussões, contribuindo sobejamente para o amadurecimento dos métodos e das linhas interpretativas<sup>41</sup>. Alguns desses estudos estiveram atentos às proximidades compositivas entre o gênero hagiográfico e o gênero biográfico antigo<sup>42</sup>. Entretanto, pudemos constatar por meio de levantamentos bibliográficos que, embora haja estudiosos que pensem as relações formais e as implicações entre esses dois gêneros, tais trabalhos não chegam a proceder a uma exaustiva exploração das possibilidades de interpretação nesse campo. A nosso ver, os historiadores mantiveram-se arredios a esse tipo de estudo, talvez por acreditarem que tal atividade extrapolasse

---

<sup>37</sup> Sobre o histórico dos estudos hagiográficos no século XX, remetemos ao texto de BARCELLONA, Francesco. “Les études hagiographiques au 20e siècle: bilan et perspectives”. In: *Révue d’Histoire Ecclésiastique*. Vol. 95, n. 3, 2000. p. 17-33.

<sup>38</sup> Pensamos, sobretudo, nas Vidas publicadas na coleção *Sources Chrétiennes* das Éditions du Cerf de Paris: ANONYME. *Vie de sainte Mélanie*. Paris: 1962. vol. 90; CONSTANCE DE LYON. *Vie de saint Germain d’Auxerre*. Paris, 1965. vol. 112; Sulpice Sévère. *Vie de saint Martin*. Paris, 1967. vol. 133-135; ANONYME. *Vie des Pères du Jura*. Paris, 142. vol. 142; JÉRÔME. *Vie d’Hilarion, Vie de Malchus, Vie de Paul*. Paris, 2007. vol. 508, entre outros.

<sup>39</sup> Gostaríamos de destacar a coleção *Hagiographies*, editada em 4 volumes pela editora Brepols-Turnhout, 1986.

<sup>40</sup> Na Itália são várias as coleções de *Vidas* editadas com aparato crítico. Chamamos a atenção para a coleção *Fonti Agiografiche Antoniane*, coordenada por Vergílio GAMBOSO, publicada em Pádua pela Edizioni Messaggero em 1986, constando de 6 volumes; *Biblioteca Agiografica Italiana* (BAI), a cargo da École Française de Rome e da Fondazione Ezio Franceschini iniciada em 2003. *Fontes Franciscani*, organizada por S. BRUFANI, E. MENESTÒ e outros, e publicada em 1995 pela Edizione Porciuncola de Assis.

<sup>41</sup> Pensamos, sobretudo, no Colóquio organizado pela École Française de Rome: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, 1991; no volume 251 (1998) da *Révue des Sciences Humaines*, intitulado *Hagiographie*, composto por dez artigos concentrados na busca de uma nova abordagem à questão hagiográfica; no volume 95 (2000) da *Révue d’Histoire Ecclésiastique*, que apresenta uma série de artigos relacionados com a questão da santidade e da escrita hagiográfica.

<sup>42</sup> Destacamos Christine MOHRMANN, “Introduzione Generale”. In: *Vita di Antonio*. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink. Trad.: Pietro Citati e Salvatore Lilla. Turim: Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, 1974. Vol. 1. p. LXXIV-LXXV; MATEO-SECO, Lucas (org.). GREGORIO DE NISA. *Vida de Macrina; Elogio de Basílio*. Trad.: Lucas F. Mateo-Seco. Biblioteca de Patrícia. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995. nº 31. p. 16; VITZ, Evelyn Birge. *Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires des saints*. In: *Poétique* vol. 72, p. 387-401, 1987. p. 388.

sua área de atuação, ou então, por se preocuparem em demasia com as “relações extratextuais” que, supostamente revelariam “o real social” para além da literalidade dos textos<sup>43</sup>.

Ao submeter a hagiografia aos ditames da historiografia contemporânea, com tudo o que essa expressão comporta, os estudiosos perceberam que o gênero santoral mantém certa relutância diante das hodiernas noções de “fato histórico”, “historicidade”, “verdade”, etc. Incapaz de responder a contento sobre a “veracidade dos fatos”, a hagiografia passou a ser lida como repositório de “crenças” e/ou “sentimentos religiosos” amiúde entendidos como produtos de certo “espírito folclórico” ou até mesmo irracional, no mínimo pré-lógico<sup>44</sup>. Diante disso, não é difícil entender porque os historiadores olharam desconfiados para as centenas de Vidas de santos que o medievo, sobretudo, legou para a posteridade.

Para trabalhar historiograficamente com os textos santorais, acreditamos que se deva tomar um outro caminho, não de todo ignorado por vários eruditos. Sem fazer tábula rasa dos estudos recentes, pretendemos analisar o gênero hagiográfico segundo suas preceptivas formais, suas normas de composição, sua poética própria. As engrenagens da composição santoral, em parte herdadas da biografia e do panegírico antigos, em parte advindas das idiosincrasias da literatura judaico-cristã<sup>45</sup>, constituem uma parcela não desprezível de toda produção retórica que o cristianismo, desde seus alvares, formulou com o intuito de estabelecer a verdade revelada como a única instância interpretativa do mundo.

Entender a hagiografia como retórica nos leva a interpretá-la como parte de um conjunto maior de práticas letradas que, por sua vez, obedecem a cânones precisos de composição,

---

<sup>43</sup> Sobre isso, conferir: WHITE, Hayden. “El valor de la narrativa en la representación de la realidad”. In: *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona/Buenos Aires/México: Ediciones Paidós, 1992. p. 17-39.

<sup>44</sup> Cf. DELEHAYE, Hippolyte. *Les Légendes Hagiographiques*. 4ª ed. Bruxelas: Société des Bollandistes, 1955. Reimpressão em 1973; LEONARDI, Claudio. “L’agiografia latina dal tardoantico all’altomedioevo”. In: *La cultura italiana fra tardo e alto medioevo*. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio nazionale delle Ricerche. Roma: 1981. vol. II. p. 650-655; MICCOLI, Giovanni. “Da hagiografia à história: considerações sobre as primeiras biografias franciscanas como fontes históricas”. In: *Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã*. Trad.: Ary E. Pintarelli. Petrópolis: FFB, 2004. p. 203-278. p. 212-213.

<sup>45</sup> HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred Biography. Saints and their biographers in the Middle Ages*. Nova Iorque/Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 15.

elaborados ao longo de séculos por autoridades consagradas pela arte e pela erudição; tudo isso constitui uma verdadeira jurisprudência<sup>46</sup> das belas letras segundo a qual os textos eram pensados, escritos e lidos antes do século XIX, pelo menos. Ainda que os eruditos cristãos, da Antiguidade ou da Idade Média, não tenham redigido uma própria *ars hagiographica*, não se pode deixar de notar que as Vidas eram compostas dentro das normas estéticas e retóricas da literatura, entendida no seu sentido antigo, correspondendo aos preceitos formais e aos usos implícitos ou explícitos do gênero. Nas páginas que se seguem, pretendemos mostrar sucintamente algumas das principais engrenagens dessa “máquina”<sup>47</sup>, destacando os fundamentos da escrita hagiográfica, sua proximidade e distanciamento em relação à biografia e ao panegírico antigo, para, de alguma forma, poder relacionar essa produção à retórica eclesiástica maior, empenhada que estava em triunfar das letras profanas.

A oratória sacra ocidental deve a santo Agostinho o reconhecimento de autoridade e o tributo de seu sucesso<sup>48</sup>. Por muitas razões, o bispo de Hipona pode ser invocado como o corifeu das letras sagradas no Ocidente: seus sermões, frequentemente lidos e emulados pelos pregadores eclesiásticos, fizeram fortuna pelos séculos subsequentes<sup>49</sup>. Seus tratados acerca de como ensinar e transmitir a fé foram tomados como programáticos da catequese cristã. Entretanto, não consta nenhuma Vida entre as obras redigidas por Agostinho o que, de certa forma, o faz destoar de seus congêneres contemporâneos, Jerônimo e Gregório de Nissa, que também praticaram a escrita biográfica santoral<sup>50</sup>.

Não obstante, é curioso observar que Agostinho reservou um destacado papel para o texto hagiográfico no livro oitavo de suas *Confissões*, no qual relatou como dois oficiais da corte do

---

<sup>46</sup> Tomamos a expressão de empréstimo a HANSEN, João Adolfo. “Introdução”. In: PÉCORA, Alcir (org.). *Poesia Seiscentista*. “Fênix renascida” e “Postilhão de Apolo”. São Paulo: Hedra, 2002. p.19-74. p. 27.

<sup>47</sup> A inspiração para considerar o gênero hagiográfico dentro das preceptivas formais da poética antiga, ou como “máquina”, adveio da obra de PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.

<sup>48</sup> O exemplo de santo Agostinho é tomado aqui como sintomático da produção maior da oratória cristã ocidental.

<sup>49</sup> Uma súpula da “retórica agostiniana” e suas repercussões no cristianismo ocidental podem ser lidas em: MURPHY, James. *La retorica nel medioevo*. Una storia delle teorie retoriche da sant’Agostino al Rinascimento. Nápoles: Liguori Editore, 1981.

<sup>50</sup> Teremos oportunidade de analisar as Vidas compostas por Jerônimo e Gregório de Nissa, nas páginas subsequentes, a fim de avaliar os fundamentos e alcances da retórica hagiográfica.

imperador foram imediatamente convertidos ao monasticismo após terem lido a Vida de Antônio<sup>51</sup>. O ímpeto da conversão daqueles jovens veio a fornecer um *exemplum* eloqüente para a ulterior mudança de Agostinho, ressaltando, ainda que de modo indireto, a função persuasiva das Vidas de santos<sup>52</sup>. Não à toa, o episódio foi descrito com propriedade no livro VIII, dedicado a expor o processo de conversão do próprio autor das *Confissões*. O texto agostiniano será aqui referido apenas para ressaltar aqueles elementos constituintes da biografia santoral, de modo que os fundamentos, pressupostos e efeitos da hagiografia sejam também confirmados pela autoridade de Agostinho, incontestado orador eclesiástico do Ocidente.

Conversando, certa feita, com seu conterrâneo Ponticiano, Agostinho ouviu-o falar sobre dois funcionários do palácio imperial que, algum tempo antes, em Tréveris, encontraram um códice da Vida de Antônio dentro de uma cabana, não longe da cidade, onde viviam alguns eremitas. Não é espantoso notar que se tratava da “biografia” de Antônio, asceta egípcio, cuja vida e virtudes haviam alcançado grande fama desde que o bispo Atanásio de Alexandria, pelos idos de 360, redigira sua Vida em língua grega. Não muito tempo depois, por volta de 365, esse texto foi traduzido para o latim pelo amigo de s. Jerônimo, Evágrio de Antioquia; graças a essas duas versões, a *Vita Antonii* passou, então, a gozar de ampla divulgação nos dois hemisférios do império romano<sup>53</sup>.

Um daqueles jovens tomou do códice que estava na cabana:

E começou a ler e a admirar-se, a abraçar-se, e, enquanto lia, pensava em abraçar tal vida, e, deixada a milícia do século, servir a ti. Com efeito, eles eram daqueles que são chamados agentes de negócios. Então, de repente, cheio de santo amor e sóbrio pudor, irado consigo mesmo, pousou os olhos no amigo e disse-lhe: ‘Peço-te que me digas: onde pretendemos nós chegar com todos estes trabalhos? Que buscamos? Por qual causa militamos? Que esperança maior podemos conceber no palácio, do que sermos amigos do imperador?’<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Esse exemplo é meramente ilustrativo da capacidade persuasiva do gênero hagiográfico, embora possamos inferir que “conversões” motivadas pelas Vidas tenham sido muito comuns durante os séculos do medievo. Cf. SANT’AGOSTINO. *Le Confessioni*. Testo latino dell’Edizione di M. Skutella riveduto da Michele Pellegrino. Traduzione e note di Carlo Carena. 6ª ed. Roma: Città Nuova Editrice, 1993.

<sup>52</sup> Pierre COURCELLE sugere que um desses funcionários palacianos seja o próprio s. Jerônimo que, tal como Agostinho, ficara impressionado quando veio a saber da existência dos monges egípcios, aos quais quis se juntar. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: E. de Boccard Editeur, 1950. p. 183.

<sup>53</sup> Cf. MOHRMANN, Christine. “Introduzione generale”. In: *Vita di Antonio*, op. cit., p. p. LXXVI.

<sup>54</sup> *Conf.*, VIII, 6, 15, op. cit., p. 232. “*Quam legere coepit unus eorum et mirari et accendi et inter legendum meditari arripere talem vitam et relictam militiam saeculari servire tibi. Erant autem ex eis, quos dicunt agentes in rebus. Tum*



A Vida de Antônio havia comovido os dois jovens tanto quanto o relato de Ponticiano comovia a Agostinho: nenhum deles saiu incólume ao contato com o exemplo. Entretanto, se era possível a Agostinho manter-se ainda resistente a dar o assentimento final à fé, esses funcionários do palácio foram mais decididos; um deles, “deixando-se abrasar” pela mensagem lida, sentiu em si a “parturição de uma vida nova”, após o que:

[...] transformava-se interiormente, onde Tu o vias, e sua mente se despojava do mundo, como logo se mostrou. Ao ler, se lhe revolveram as entranhas do coração e sentiu de vez em quando frêmitos; viu o melhor partido a tomar e, resolvido a segui-lo, disse, já todo teu, para o amigo: ‘Já rompi com todas as nossas esperanças; decidi servir a Deus, aqui e agora. Vou entrar nesse lugar. Se não tens força para me imitares, não queiras me impedir’<sup>55</sup>.

A narrativa agostiniana nos permite observar os imediatos efeitos que a leitura da Vida produziu na alma daquele funcionário imperial, disposto a, doravante, imitar o comportamento de Antônio, preterindo a milícia secular para fazer parte de uma outra milícia que já não pelejava nos palácios, mas nos desertos: a isso o texto chama de “parturição de uma nova vida”, processo esse que, como bem notou o bispo de Hipona, começava no ‘interior’ do homem, local do encontro da alma com Deus, segundo a ótica agostiniana. *Grosso modo*, pode-se dizer que a hagiografia é entendida como o relato da vida de um santo que se destina a transformar a vida dos leitores no seu aspecto interior e exterior, convencendo-os a mudarem de comportamento.

A Vida, portanto, não pode ser entendida apenas como repositório de informações biográficas de um santo, mas, sobretudo, como fonte de exemplos tão bem articulados que são capazes de abrasar os corações arrefecidos, tirando-os da letargia. O recurso ao exemplo não é originário e nem exclusivo da literatura cristã, pois também o encontramos nas Vidas gregas e latinas e em outros tratados morais. Porém, não se pode ignorar que os eruditos cristãos se valeram

---

*subito repletus amore sancto et sobrio pudore iratus sibi coniecit oculos in amicum et ait illi: "Dic, quaeso te, omnibus istis laboribus nostris quo ambimus pervenire? Quid quaerimus? Cuius rei causa militamus? Maior ne esse poterit spes nostra in palatio, quam ut amici imperatoris simus?"*

<sup>55</sup> Conf., VIII, 6, 15, op. cit., p. 234: “*Dixit hoc et turbidus parturitione novae vitae reddidit oculos paginis: et legebat et mutabatur intus, ubi tu videbas, et exuebatur mundo mens eius, ut mox apparuit. Namque dum legit et volvit fluctus cordis sui, infremuit aliquando et discrevit decrevitque meliora iamque tuus ait amico suo: "Ego iam abrui me ab illa spe nostra et Deo servire statui et hoc ex hac hora, in hoc loco aggredior. Te si piget imitari, noli adversari"*”.

desse artifício retórico antigo para disseminar eficazmente suas idéias, fazendo dele um instrumento de convencimento da fé e das vantagens espirituais do monasticismo.

Se notarmos a eficiência com que as Vidas de santos convencem, a despeito dos níveis de erudição de seus leitores, e como a estrutura compositiva delas tem por escopo a beleza do discurso, podemos compreender porque relacionar hagiografia e retórica pode ser um bom caminho de trabalho. Articulando-se dentro de um engenhoso artefato retórico, a hagiografia cristã soube aliar a grandiloqüência das belas letras com os propósitos da divulgação da fé. Arte e pregação conjugadas para o ornamento do templo místico de Cristo, portanto, um duplo trabalho oratório. Talvez por isso não seja espantoso que grandes nomes da literatura cristã, como veremos, tenham sido também autores de biografias santorais, incluindo-as entre as suas práticas letradas.

As páginas que se seguem ensejam entender ou propor o entendimento da hagiografia do ponto de vista do fazer retórico. Se aparentemente a relação entre uma e outro parece “natural”, podemos nos perguntar por que a moderna historiografia abriu tão pouco espaço para essa discussão. Nossa proposta é partir de uma suposta constatação evidente para destacar os pontos de possível interpretação que a evidência pretendida não foi suficiente para relevar.

### *1.1 A hagiografia de um ponto de vista genérico*

Por volta do ano 260, Pôncio, um diácono da igreja cartaginesa, escreveu a Vida de seu eloqüente líder espiritual e corajoso mártir, cultuado com o nome de são Cipriano, bispo de Cartago<sup>56</sup>. A data remota de sua composição nos leva a considerar possível que a *Vita Cypriani*, de Pôncio, seja uma das precursoras do gênero hagiográfico tal como se convencionou considerar o

---

<sup>56</sup> PONTIUS. *Vita Cypriani*. In: MOHRMANN, Ch. *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*. Testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen. Trad.: Luca Canali e Carlo Carena. Turim: Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, 1975. Vol. 3. p. 1-49. Tomaremos essa edição da vida como base de nosso estudo. Mário Santos, tradutor da edição portuguesa da *Vida de Cipriano*, propõe que a hagiografia tenha sido composta em meados do século III, por volta de 260. PÔNCIO. *A verdadeira vida de são Cipriano*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 8.

termo, isto é, o relato mais ou menos pormenorizado sobre a vida, os feitos e a morte (martirial ou não) de homens e mulheres que viveram, em elevado grau, a heroicidade das virtudes cristãs e foram venerados como santos<sup>57</sup>. De certa forma, podemos observar nessa Vida a primeira constituição daqueles elementos narrativos que nos séculos seguintes participariam das engrenagens do gênero hagiográfico: a recuperação da ‘memória’ do santo, a proposição de sua vida como ‘exemplo’ de virtude, a lembrança de sua ‘doutrina’ como via de edificação, a rememoração de seus feitos como forma de se prestar uma justa homenagem (encômio) ao personagem santificado. O prólogo da *Vita Cypriani*, pois, pode ser tomado como síntese das preceptivas compositivas desse gênero que, por sua matéria, forma e usos, veio a ser sobremaneira abundante por todo o período que nos acostumamos a chamar de Idade Média.

Para o diácono Pôncio, o principal intuito de uma Vida é dar a conhecer aos vindouros os atos heróicos e dignos de emulação daquele fiel que soube dar razão de sua fé não só pela morte sangrenta, mas também pela retidão de sua conduta:

[...] visto que às suas obras e aos seus méritos é devido esse privilégio, me pareceu justo escrever sumariamente poucas coisas, não porque seja desconhecida, mesmo entre os gentios, a vida de um homem tão ilustre, mas também para que um incomparável e grande modelo seja oferecido aos nossos pósteros em imortal memória, e, pelas letras, seu exemplo seja absorvido.<sup>58</sup>

Esse autor tinha diante de si um público local que não havia conhecido Cipriano, cuja memória ilustre, segundo ele, não podia ser esquecida. Contudo, Pôncio não ignorava que aos méritos insignes dos homens de Deus deve corresponder um discurso igualmente insigne, isto é, uma narrativa construída dentro dos paradigmas formais característicos da arte poética praticada em seu tempo. A Vida, para esse hagiógrafo, não era apenas uma atividade anamnética, um discurso

<sup>57</sup> Hagiografia é o gênero de escrita edificante e laudatório que se manifesta em obras denominadas: *Legenda, Vida, Atos, Paixão, Espelho*, entre outros, dependendo do período e da finalidade direta da mesma. A. HARNACK foi o primeiro a advogar que a *Vida de Cipriano* não é apenas a primeira biografia santoral cristã, como pode ser tomada como modelo para toda produção hagiográfica. Cf. *Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie*. In: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, vol. 39, 3, 1913. p. 78.

<sup>58</sup> *Vita Cypriani*, I, 1, op. cit., p. 4: “(...) tamen, quia operibus eius ac meritis etiam haec praerogativa debetur, placuit summatim pauca conscribere, non quo aliquem vel gentilium lateat tanti viri vita, sed ut ad posteros quoque nostros incomparabile et grande documentum in inmortalem memoriam porrigatur et ad exemplum sui litteris digeratur”. As referências diretas aos textos hagiográficos serão anotadas de acordo com a numeração das edições consultadas. Para as referências completas das edições, pedimos que consultem a bibliografia.

rememorativo; era também um tributo, uma homenagem cuja finalidade exigia a mobilização de todo um acervo de práticas letradas que fizesse resplandecer a sublimidade do personagem “biografado”. Podemos dizer, em síntese, que a hagiografia, desde seus alvares, se nos apresenta antes de tudo como uma arte, no sentido antigo do termo, e como discurso refinado que procura ilustrar a memória de um santo e propô-lo como modelo de conduta.

Do entendimento ponciano de hagiografia como arte do bem-dizer dimana a estreita relação que o diácono de Cartago estabeleceu com a ‘eloquência’, ou a arte oratória de seu tempo. Pôncio havia convivido com Cipriano muito de perto; havia sido seu secretário. E Cipriano, além de bispo, era excelente conhecedor da retórica greco-latina, tendo empregado seus conhecimentos na defesa da fé ortodoxa no Norte africano em momentos de dubiedade e incertezas. Como bispo, Cipriano escreveu diversas obras apologéticas e morais que o próprio Pôncio recorda em sua Vida. O bispo, portanto, era duplamente eloquente: por sua vida virtuosa e martírio, visto que as boas obras proclamam as excelências da fé, e por seus escritos, redigidos dentro das formalidades compositivas da época.

A magnitude “literária” da Vida, monumento escrito das excelências dos santos, possivelmente trazia à cabeça de Pôncio que também ele, ao narrar os feitos de seu bispo, deveria adequar seu discurso à retórica professada nos círculos letrados do mundo romano. Em Pôncio, podemos dizer, portanto, que a hagiografia é uma arte retórica que procura o refinamento da linguagem para apresentar à memória do santo o tributo eloquente de sua vida igualmente eloquente. Talvez seja por isso que o diácono cartaginês, fazendo uso da norma retórica da época, tenha escrito ao final de seu prólogo que nem mesmo a ‘própria eloquência’ seria capaz de fazer um digno panegírico e um preciso relato da vida de Cipriano, bispo e mártir<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> *Vita Cypriani*, I, 5-6, op. cit., p. 6: “*In qua parte si dixero nos opibus facundiae defici, minus dico; facundia enim ipsa deficitur digna facultate, quae desiderium vestrum pleno spiritu satiet*”. Perceptível aqui é o emprego da tópica da modéstia, como podemos encontrar, por exemplo, na *Rhetorica ad Herennium*. RETÓRICA A HERÊNIO. Trad: Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005. p. 58-59.

O hagiógrafo, pois, não ignora que seu ofício lhe exige o conhecimento das belas letras. Contudo, não podemos olvidar que os eruditos cristãos, desde os primeiros séculos, consideravam a arte da palavra como atributo de Deus e, nesse sentido, toda obra que se propusesse a perseguir apenas um objetivo retórico estaria fadada à esterilidade<sup>60</sup>. De Paulo apóstolo, os mestres cristãos haviam aprendido que ‘a letra mata, o espírito vivifica’, ou seja, toda composição letrada, entendida nos moldes cristãos primitivos, deveria servir ao enaltecimento da fé, à unidade do ‘corpo místico’ de Cristo, a Igreja, e à exortação moral dos fiéis. A beleza das letras serviria como ilustração da beleza de Deus refletida em suas criaturas e não como finalidade em si. Dentro dessa lógica, o principal elemento era o conteúdo do escrito, a sua matéria, a sua ‘res’<sup>61</sup>.

No século seguinte (c.398), outro corifeu da hagiografia cristã, Sulpício Severo, conhecedor das letras antigas, escreveu a Vida de são Martinho bispo de Tours. No prólogo dessa Vida, Severo destacou aquilo que considerava pertinente à composição santoral: dar a conhecer as virtudes dos grandes homens para a edificação da fé. De maneira mais explícita que Pôncio, Severo insiste na subserviência da ‘forma’ em relação à ‘matéria’<sup>62</sup>, pois, nas belas letras o fiel deve buscar, em primeiro lugar, a salvação de sua alma e não o requinte da palavra. Segundo ele, “o reino de Deus não se radica na eloquência, mas, sobretudo na fé [...] pois a salvação foi pregada ao mundo não por oradores [...], mas por pescadores”<sup>63</sup>.

De igual modo, Paulino, clérigo de Milão e autor da Vida de Ambrósio (c. 420), registrou que, em sua obra, não se valeu dos “artifícios das palavras” e nem das “pompas da elegância”, pois essas coisas podem afastar os fiéis do conhecimento das virtudes, uma vez que “convém olhar mais a virtude das coisas e a graça do Espírito Santo do que o ornamento das palavras e a pompa dos

---

<sup>60</sup> Sobre isso, acreditamos que a maior autoridade seja santo Agostinho, no livro IV de seu *De Doctrina Christiana*, onde discute os fundamentos da oratória cristã que, embora seja uma arte baseada no saber clássico, possui outros pressupostos, como por exemplo, a edificação e o serviço de difusão da palavra sagrada.

<sup>61</sup> HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred Biography*, op. cit., p. 5, disserta acerca da sobreposição cristã da matéria sobre a forma nos escritos hagiográficos. Para ele, os hagiógrafos procuravam valorizar a *res* mais do que as *uerba*, pois o foco da *Vida* era a emulação das virtudes e não da beleza.

<sup>62</sup> *Vita Martini*, I, 3, op. cit., p. 4: “[...] *ut res potius quam verba perpendant*”.

<sup>63</sup> Id., I, 3-4, op. cit., p. 4 e 6: “[...] *quia regnum Dei non in eloquentia, sed in fide constat. Meminerint etiam salutem saeculo non ab oratoribus, cum utique, si utile fuisset, id quoque Dominus praestare potuisset, sed a piscatoribus praedicatam*”.

discursos”<sup>64</sup>. Nessa afirmação de Paulino encontramos a apologia do ideário cristão em detrimento da retórica antiga, questionada já aqui, pelo clérigo milanês, e alhures por Severo.

Em Sulpício Severo, podemos entrever aquela peculiar dialética que abalava os eruditos cristãos frente aos desafios que a “cultura” greco-romana impunha aos convertidos à fé apostólica. Essa fé, que outrora “fora anunciada por pescadores”, parecia não se render aos ditames da produção letrada antiga, não-cristã, por conseguinte, passível de ser abolida. Entretanto, o acervo textual antigo, todo o patrimônio discursivo, narrativo e filosófico permanecia no horizonte dos cristãos cultos como referência de autoridade, baluarte de conhecimento. Os *Pais da Igreja*, na esteira da escola alexandrina, por exemplo, consideravam que o Verbo divino já estava latente na “ciência” grega de modo que o cristão, ao ler suas Escrituras, não podia preterir as ferramentas interpretativas dos pensadores helênicos<sup>65</sup>.

No *Panegírico em agradecimento a Orígenes* (c. 240), Gregório Taumaturgo, insigne representante da escola filosófica origenista<sup>66</sup>, nos fornece alguns elementos para entendermos a dimensão que os mestres cristãos queriam dar à retórica enquanto arte da palavra: tal como vimos em Severo, o orador cristão, em primeiro lugar, não deveria priorizar a elegância estética do discurso; esta é posterior e instrumental. Segundo ele, os mestres eclesiásticos têm:

“por pouco a eloquência como a boa aparência dos termos, e pospondo para o segundo lugar as dicções, se esforçam para examinar a realidade mesma, como é em si, e logo a dão a conhecer com todo o rigor”<sup>67</sup>.

Pode-se observar que Gregório repete aquela sobreposição de *res* sobre *verbum*, que já vimos em outros autores. Contudo, o discípulo de Orígenes apresenta um elemento novo que o destaca em relação aos seus congêneres: os eruditos cristãos, na ótica gregoriana, não são

<sup>64</sup> *Vita Ambrosii*, I, 3, op. cit., p. 56: “[...] quem non magis verborum phaleras pompasque sermonum quam virtutem rerum gratiamque Spiritus Sancti spectare conveniat”.

<sup>65</sup> Cf. CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura européia e Idade Média Latina*. Trad.: Paulo Rónai e Teodoro Cabral. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1996. p. 75.

<sup>66</sup> Aspectos gerais da Escola Alexandrina e Origenista podem ser encontrados em JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 71-99.

<sup>67</sup> GREGORIO TAUMATURGO. *Elogio del Maestro Cristiano*. Discurso de Agradecimiento a Orígenes. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1990. p. 104. Por se tratar de um texto escrito em grego, apresentaremos apenas a tradução espanhola aqui citada.

“oradores”, mas “filósofos” e, por deterem a ‘verdadeira filosofia’, não estão preocupados em demasia com os enunciados, mas com a ‘verdade’ da coisa. A arte da palavra, portanto, só interessa na medida em que por ela é que se pode ‘dizer’ a ‘realidade’, pois, para ele, melhor que a “dicção do discurso” é a “virtualidade divina do pensamento”<sup>68</sup>.

Não nos deve escapar que Gregório Taumaturgo, sendo um origenista, é também, em grande medida, um platônico. No parágrafo oitavo de seu *Panegírico* isso fica patente ao registrar que as palavras e as expressões são apenas imagens daquilo que a alma experimenta e, nesse sentido, não estão no mesmo pé de igualdade com a própria coisa experimentada. Com efeito, Gregório parece assentir à diferenciação platônica entre filosofia e retórica, a primeira entendida como a busca pela ‘verdade’ e a outra, como tentativa de ‘convencimento’ ou ‘persuasão’. As reticências que o Taumaturgo lança sobre a oratória pode estar indicando a preeminência que a enunciação da verdade do discurso religioso deveria ter sobre o simples convencimento de ‘verdades’ mundanas, logo, passageiras. A oratória sacra, por conseguinte, lida com a persuasão, porém com aquela que tem em vista a verdade da fé e que, portanto, não pode recorrer aos ‘artifícios falaciosos’ de que falava Paulino de Milão. Pois, se como diz Gregório, falar é como “saber pintar quadros e dominar toda sorte de cores e tons”<sup>69</sup>, pode ser que o orador reproduza um discurso que não corresponda à verdade daquilo que deve anunciar.

Desta feita, Sulpício Severo se ressentia por aqueles cristãos que privilegiavam a ciência profana em detrimento da sagrada. O primeiro capítulo de sua *Vida* nos permite observar que, para ele, a “escrita biográfica”, desde longa data praticada pelos antigos, não era capaz de produzir frutos duradouros, uma vez que tais relatos não passavam de discursos desprovidos do espírito divino. O hagiógrafo procurava acentuar que os leitores das antigas biografias, bem como aqueles que as mandavam redigir, estavam buscando a imortalidade da memória dos feitos de homens poderosos e grandes. E nisso residia o problema que Severo queria resolver: não é a imortalidade da ‘memória’

---

<sup>68</sup> Idem.

<sup>69</sup> Id., op. cit., p. 106.

que deve ser desejada, mas a imortalidade da ‘vida’, a qual não se consegue longe dos preceitos da fé<sup>70</sup>.

A referência que Sulpício Severo faz, em seguida, aos ‘combates de Heitor’ e à ‘filosofia de Sócrates’ nos reenvia para um costume letrado desde longa data presente nas práticas cristãs subsequentes. Os primeiros hagiógrafos, ao que tudo indica, tinham conhecimento do acervo “biográfico” antigo e dele se serviam para ilustrar sua composição santoral<sup>71</sup>. Contudo, Severo não deixa de ressaltar que o conteúdo desses relatos era incapaz de proporcionar a saúde da alma, pois eles se concentravam nos bens passageiros e na glória perecível. Daí se destacaria, então, a sobreeminência da “hagiografia cristã” diante da “biografia antiga”: enquanto a primeira propunha modelos de conduta que iriam produzir frutos de vida imortal, a segunda, ao contrário, dissertava sobre os feitos efêmeros de homens mortais<sup>72</sup>.

A despeito do rechaço da glória passageira advinda dos relatos meramente retóricos, os hagiógrafos cristãos não ignoravam que para falar da imortalidade da vida necessitavam de uma elocução aprimorada. Desse modo, a ‘arte literária’ antiga e a própria ‘gramática’ proposta pelos eruditos “gentios” permaneceram no horizonte compositivo cristão. Severo não hesitou em pedir que seu interlocutor advertisse os leitores de sua Vida que não prestassem atenção e perdoassem os “solecismos” que ele, “por falta de cultivo” viesse a cometer<sup>73</sup>. Nessa passagem, pode-se entrever o

---

<sup>70</sup> *Vita Martini*, I, 1, op. cit., p. 6: “*Plerique mortales, studio et gloriae saeculari inaniter dediti, exinde perennem, ut putabant, memoriam nominis sui quaesierunt, si vitas clarorum virorum stilo inlustrassent. Quae res non perennem quidem, sed aliquantulum tamen conceptae spei fructum adferebat, quia et suam memoriam, licet incassum, propagabant, et propositis magnorum virorum exemplis non parva aemulatio legentibus excitabatur*” [“Muitos mortais inutilmente dedicados às glórias seculares procuraram com afinco tornar perene, como pensavam, a memória de seu nome, ilustrando com seu estilo as vidas dos homens ilustres. Não há dúvida de que esta atividade não trazia um fruto perene, porém minúsculo às esperanças concedidas, porque transmitiam sua lembrança, ainda que em vão, e ao oferecer o exemplo de grandes homens, promovia não escasso afã de emulação nos leitores. Mas, todavia, esta preocupação deles não se referia à vida eterna e bem-aventurada”].

<sup>71</sup> Amiúde, as referências às biografias antigas nas hagiografias cristãs aparecem diluídas no discurso geral, sobretudo do ponto de vista da divisão das matérias que, comumente segue os modelos biográficos clássicos.

<sup>72</sup> Sobre as biografias não cristãs, Severo afirma: “*Quid enim aut ipsis occasura cum saeculo scriptorum suorum gloria profuit?*” [“(…) de que os serviu a glória de seus escritos destinada a desaparecer com o mundo?” *Vita Martini*, I, 1, op. cit., p. 6.

<sup>73</sup> Idem: “*Ego enim, cum primum animum ad scribendum appuli, quia nefas putarem tanti viri latere virtutes, apud me ipse decidi ut soloecismis non erubescerem: quia nec magnam istarum umquam rerum scientiam contigissem et, si quid ex his studiis olim fortasse libassem, totum id desuetudine tanti temporis perdidissem*” [“Eu, pois, como me decidi escrever pela primeira vez, porque considerava nefando ocultar as virtudes de tão grande homem, prometi a mim



emprego da tópica de modéstia, muito comum nas regras oratórias antigas e que, tanto Severo quanto outros hagiógrafos, entre os quais Pôncio, Venâncio Fortunato, Tomás de Celano, farão contínuo uso. Em suma, aquela mesma prática letrada repreendida pelos eruditos eclesiásticos foi importante na constituição das letras cristãs.

A esse respeito vale lembrar o esforço epistemológico de Agostinho de Hipona, no Livro IV de sua obra *De Doctrina Christiana* (c. 427), para aproveitar os recursos retóricos antigos, portanto, não cristãos, de maneira tal que não ferissem a verdade da revelação, antes a elucidassem ainda mais. Dessa forma, Agostinho propunha que a retórica fosse serva da verdade, para ilustrar, com arte, aquilo que o Verbo de Deus havia dado a conhecer pelas palavras da Escritura. Mais uma vez, o acento não estava no invólucro da matéria, a forma, mas na própria coisa, a palavra revelada, a qual devia ser entendida de tal maneira que produzisse a virtude naquele que cresce. Não sem razão o aforismo agostiniano: “o nosso orador [...] deve ser orante antes de ser eloquente”<sup>74</sup>.

Não muito diferente de Agostinho é a opinião de seu contemporâneo, Basílio de Cesareia. Versado nas letras profanas e sagradas, como escreve Gregório de Nissa<sup>75</sup>, Basílio empenhou-se em mostrar a maneira útil com que o cristão pode se acercar da sabedoria secular sem prejuízo para sua fé<sup>76</sup>. Segundo ele, basta que o fiel saiba selecionar, entre as matérias gentílicas, aquelas coisas que contribuem para a edificação, deixando para trás todo o resto. Basílio, inclusive, emprega a metáfora da abelha que da flor retira apenas o que lhe é necessário a fim de confeccionar o mel, sem ferir a integridade da mesma<sup>77</sup>.

---

mesmo não me enrubescer pelos solecismos, porque jamais alcancei grande conhecimento dessas coisas e, se alguma coisa de tais estudos eu consegui, eu a perdi toda pelo desuso delas durante muito tempo”].

<sup>74</sup> Esta foi a tradução mais aproximada que encontramos para as expressões latinas empregadas por Agostinho: “*ut orando pro se ac pro illis quos est allocuturus, sit orator antequam dīctor*”. (grifos nossos). In: *De doc. christ.*, IV, 15, 32.

<sup>75</sup> Cf. GREGÓRIO DE NISSA. *Vida de Macrina; Elogio de Basílio*. Trad.: Lucas F. Mateo-Seco. Biblioteca de Patrística. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995. n.º 31. p. 121.

<sup>76</sup> SAINT BASILE. *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Ed. e Trad.: Fernand Boulenger. Paris: Les Belles Lettres, 2002. Por se tratar de texto escrito em grego, fornecemos aqui apenas a versão francesa.

<sup>77</sup> Id., op. cit., p. 45.

O discurso de Basílio de Cesareia pode ser tomado, a nosso ver, como sintomático da sensibilidade dos cristãos cultos durante a chamada Antiguidade Tardia. Com efeito, tanto Basílio quanto os outros *Pais da Igreja* estão empenhados em sedimentar na mente dos fiéis aqueles valores que lhe são caros, como a preeminência da vida eterna sobre a terrena. O texto basiliano, pois, não dissimula esse empenho:

Nós outros, meus pequenos, consideramos como absolutamente sem valor essa vida humana, e nós não vemos de jeito nenhum como um bem, e nem chamamos com esse nome um objeto cuja utilidade para nós se limita a essa vida<sup>78</sup>.

Desse modo, a esperança cristã, dirigida para a vida no além, só deve se voltar para as coisas do século na medida em que forem úteis para a aquisição da vida eterna, cujo acesso é franqueado pela obediência à escritura sagrada. Tudo o mais que vier a dificultar essa vida, precisa ser preterido pelos fiéis. O bispo de Cesareia, inclusive, propõe os modos de se emular os autores antigos naquilo que eles têm de conveniente à fé. Na arte poética, por exemplo, não convém imitar aqueles autores que propõem personagens viciados e que representam cenas de amor, embriaguez, lascívia ou qualquer desonestidade. Ainda mais repugnante seria segui-los quando falam dos deuses e de seu comportamento fratricida, parricida, incestuoso, etc<sup>79</sup>. Afora esses, a arte poética antiga é boa quando ensina os cristãos a louvarem a Deus como convém e ele merece.

A escrita hagiográfica cristã, tal como a biografia antiga, se apoia sobre modelos e autoridades. Ao darmos crédito a Paulino de Milão, podemos inferir que já no século V, senão antes, havia se estabelecido um costumeiro hagiográfico próprio que fornecia aos hagiógrafos de então em diante as ferramentas compositivas básicas do fazer hagiográfico. Deveras, Paulino registrou no prólogo de sua obra que a Vida de Ambrósio foi escrita segundo as preceptivas que santo Atanásio, são Jerônimo e Sulpício Severo haviam sugerido na Vida de Antônio, na Vida de Paulo e na Vida de Martinho, respectivamente<sup>80</sup>. Paulino, pois, colocava-se na soleira da

<sup>78</sup> Id., op. cit., p. 42.

<sup>79</sup> Id., op. cit., p. 45.

<sup>80</sup> *Vita Ambrosii*, I, 1, op. cit., p. 54: "*Hortaris, venerabilis pater Augustine, ut sicut beati viri Athanasius episcopus et Hieronymus presbyter stilo prosecuti sunt vitam sanctorum Pauli et Antonii in eremo positorum, sicut etiam Martini venerabilis episcopi Turonensis ecclesiae Severus servus Dei luculento sermone contexuit, etiam ego beati Ambrosii*

experiência hagiográfica que seus antecessores e modelos já haviam provado. O caminho aberto por aqueles homens de letras, imbuídos de ardor pela transmissão da fé ortodoxa, tornou-se uma espécie de fonte de autoridade para as vindouras gerações de hagiógrafos. Também o bispo Possídio, anos mais tarde (c. 439), na sua *Vida de Agostinho*, escreveu que a sua obra inspirava-se naquilo que, antes dele, havia sido redigido por:

“ [...] homens religiosíssimos da santa mãe Igreja católica, os quais sob o influxo do Espírito, com a própria palavra ou com a pena, dizendo e escrevendo, inferiram coisas semelhantes do relato dos estudiosos [...]”<sup>81</sup>.

Atanásio, Jerônimo e Severo eram, para Paulino, “baluartes das igrejas e fontes de eloquência”<sup>82</sup>. Como procuramos mostrar, a eloquência cristã sedimentou-se no acervo retórico comum aos pensadores não cristãos, tanto gregos quanto romanos. Por conseguinte, a posteridade dos eruditos eclesiásticos, consoante a preeminência do espírito sobre a letra, optaram por filiar-se àqueles modelos de retórica que já haviam experimentado a difícil coalizão de preceptivas “pagãs” e cristãs, como os supracitados autores haviam feito.

O bispo Possídio, por sua vez, além do costume letrado cristão, elucida o papel efetivo de Deus no processo compositivo: é o Espírito divino quem inspira o escritor e lhe concede a palavra. Uma vez que a *Vida* é concebida como obra de edificação, cujo intuito é fazer “crescer a santa e verdadeira Igreja católica”<sup>83</sup>, é sob inspiração de Deus, “pai das luzes”, que o hagiógrafo se põe a escrever. Portanto, à missão divina, segue-se o mandato divino. Dentro dessa mesma lógica, Venâncio Fortunato, “chamado o último poeta romano”<sup>84</sup>, ao escrever a *Vida de São Martinho* bispo de Tours (c. 576), pedia às suas interlocutoras que rezassem “ao Verbo para que lhe concedesse o

---

*episcopi Mediolanensis ecclesiae meo prosequar stilo*” [“Venerável pai Agostinho, tu me exortas a escrever, também eu, de minha parte, a vida do bem-aventurado Ambrósio, bispo da igreja de Milão, como os bem-aventurados Atanásio, bispo e Jerônimo, presbítero, escreveram a vida dos santos postos no deserto Paulo e Antônio, e como Severo, servo de Deus, narrou com estilo claro a vida do bem-aventurado Martinho, venerável bispo da igreja de Tours”].

<sup>81</sup> *Vita Augustini*. Praefatio, 2, p. 130: “*Id enim etiam ante nos factitatum fuisse a religiosissimis sanctae matris ecclesiae catholicae viris legimus et comperimus, qui, divino adflati Spiritu, sermone proprio atque stilo et auribus et oculis scire volentium dicendo et scribendo similia studiosorum notitiae intulerunt [...]*”.

<sup>82</sup> *Vita Ambrosii*, op. cit., p. 54: “[...] *qui muri ecclesiarum sunt et eloquentiae fontes [...]*”.

<sup>83</sup> *Vita Augustini*, op. cit., p. 130: “[...] *studens ex qualicumque adcepto ingenio et sermone aedificationi prodesse sanctae ac verae Christi Domini catholicae ecclesiae, de vita et moribus [...]* sacerdotis optimi Augustini [...]”.

<sup>84</sup> CURTIUS, op. cit., p. 55.

verbo”<sup>85</sup>. A eloquência, pois, era atributo de Deus que o hagiógrafo recebia como dom e a utilizava para a glória e o louvor daquele que a havia doado.

De modo geral, podemos observar que os hagiógrafos, desde Pôncio (séc. III) até Tomás de Celano (séc. XIII), pelo menos, perseguiram uma noção de verdade que, diferentemente da acepção iluminista e pós-iluminista, pouco tinha a ver com comprovação científica. Em primeiro lugar, queriam eles servir à causa da Igreja (no sentido local e universal), divulgando o exemplo de homens e mulheres que viveram sob o influxo de Deus: trabalho de evangelização, em última instância. Em segundo lugar, pretendiam tirar do esquecimento o exemplo de pessoas heróicas na fé, cuja imitação podia produzir a salvação da alma, a verdadeira imortalidade. O relato que compunham baseado nos costumes consagrados pela prática hagiográfica tinha por escopo o estabelecimento de condutas adequadas a certo paradigma moral que pretendia se impor frente a outros paradigmas. Por isso, o discurso precisava ser convincente. O objetivo hagiográfico, nesse sentido, não visava o simples relato do passado, mas a efetivação da moral cristã que procurava se tornar universal.

Não se tratava pura e simplesmente de inculcar valores cristãos que podiam ser observados por todos sem exceção. A hagiografia logo se viu a serviço de causas cristãs específicas, como, por exemplo, a monástica. Na introdução desse trabalho foi comentado sobre a Vida de Antônio, composta por santo Atanásio. Essa obra pode ser vista como uma espécie de panfleto pró-vida monástica que, como vimos, rapidamente se disseminou pelos confins do império romano, contribuindo, por sua vez, para a própria dispersão do monaquismo. A hagiografia cristã deve muito de seu desenvolvimento à chamada Vida dos eremitas e *pais do deserto*, cuja sobeja produção constitui farta parcela dos textos que ora possuímos<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> VENANCE FORTUNAT. “Vie de Saint Martin”. In: *Oevres*. Trad.: Solange Quesnel. Paris: Les Belles Lettres, 1996. p. 5: “*Ferte precanter opem et de Verbo poscite uerba*”.

<sup>86</sup> Sobre isso, veja-se a Introdução que Christine MOHRMANN apresenta à edição da *História Lausiaca* de Paládio. In: PALLADIO. *La Storia Lausiaca*. Testo critico e commento a cura de G. J. M. Bartelink. Trad.: Marino Barchiesi. Turim: Fondazione Lorenzo Valla, 2001. p. IX-XXIII.

O presbítero são Jerônimo foi um dos grandes adeptos da causa monástica. Grande conhecedor das letras seculares e tradutor da Bíblia para o latim, Jerônimo trocou a carreira intelectual intensa na cidade para viver como monge nos desertos do Oriente, sobretudo em Belém, onde fundou um mosteiro. Entretanto, os deveres monásticos não o impediram de continuar a faina de erudição no campo bíblico e “teológico”. Dentre sua vasta produção letrada, destacam-se a Vida de Paulo<sup>87</sup>, a Vida de Malcho<sup>88</sup> e a Vida de Hilarião<sup>89</sup> e o Epitáfio de santa Paula<sup>90</sup> feito ao modo de panegírico hagiográfico. As Vidas escritas por Jerônimo não trazem nenhuma alteração ao quadro geral da hagiografia que procuramos apresentar; participam do *corpus* narrativo santoral de defesa do monaquismo e são todas muito breves. Se compararmos essas Vidas à grande obra hagiográfica de Paládio, a História Lausíaca, podemos inferir que Jerônimo não as redigiu para um público exclusivamente monástico. Sabemos de sua farta correspondência com as nobres matronas romanas, como Paula<sup>91</sup>; mulheres que, a despeito de sua colocação social nobiliárquica, praticavam um cristianismo urbano aos moldes dos *pais do deserto*. Jerônimo era mentor de muitas dessas mulheres e, desse modo, não nos parece absurdo pensar que as Vidas, tais como as cartas que endereçava a elas, compunham um todo pedagógico de doutrinação para a causa monástica.

No epílogo da Vida de Paulo, Jerônimo interpela aos “que desconhecem a extensão de seu patrimônio”<sup>92</sup> a que olhem o exemplo do santo eremita e se comparem com ele. Desse modo, Jerônimo espera levar os ricos a reconhecerem que a riqueza mundana pode impedir o acesso à riqueza espiritual e eterna. Apelando para a parábola evangélica do “Homem rico e do pobre

---

<sup>87</sup> *Vita s. Pauli primi eremiteae*. In: PL, 23, p. 18-30.

<sup>88</sup> *Vita Malchi monachi captivi*. In: PL, op. cit., p. 56-62.

<sup>89</sup> *Vita Hilarionis*. In: MOHRMANN, Christine (org.). *Vita di Ilarione*. Testo Critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen e Jan W. Smit. Trad.: Claudio Moreschini. Turim: Fondazione Lorenzo Valla, 2007. p. 68-143.

<sup>90</sup> SAN JERONIMO. “Epitáfio de santa Paula”. In: *Cartas de san Jeronimo*. Edición bilíngüe. Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 1962. vol. 2. p. 253-298. *Epitaphium Sanctae Paulae*. In: MOHRMANN, Christine (org.). *In memoria di Paola*. Testo Critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen e Jan W. Smit. Trad.: Luca Canali. Turim: Fondazione Lorenzo Valla, 2007. p. 145-237.

<sup>91</sup> Destacamos a *Epistola XXII* endereçada a Eustóquia, filha de Paula, que havia feito opção de vida religiosa virginal permanecendo na casa materna. Nessa carta, Jerônimo traça as principais linhas de seu pensamento espiritual que recomendava serem observadas por Eustóquia. Cf. *Epistola XII ad Eustochium, Paulae Filiam*. In: PL, 22, p. 394-425.

<sup>92</sup> *Vita s. Pauli primi eremiteae*, op. cit., p. 28: “*Libet in fine opusculi eos interrogare, qui sua patrimonia ignorant [...]*”.

Lázaro”<sup>93</sup>, Jerônimo afirma que os ricos desse mundo, que se vestem com pompa, perdem as vestes dignas do paraíso, e, enquanto o eremita triunfa no céu, os ricos são lançados no inferno<sup>94</sup>. Se, como vimos, toda a narrativa santoral prevê a proposição de um personagem digno de emulação e de honra, poderíamos perguntar qual o sentido que Jerônimo quis dar com essa peroração, aparentemente repetitiva. Talvez pudéssemos pensar num público amplo de eremitas e seculares; e, consoante às outras Vidas então em voga, Jerônimo quisesse evitar que sua versão da Vida de Paulo que, por exemplo, era do conhecimento de Paulino e de Agostinho<sup>95</sup>, não fosse confundida com mais um modelo para monges, mas tivesse um alcance maior. A *peroratio* de Jerônimo parece indicar esse caminho: os ricos leitores são interpelados a mudarem de vida sob risco de perdição eterna.

De certa forma, pode-se dizer que o caso da hagiografia jeronimiana é paradigmático dos usos e apropriações da hagiografia pelos eruditos cristãos. Nesses textos, a elocução da fé impõe-se sobre as demais elocuições e, por conseguinte, o aspecto miraculoso e taumatúrgico que se atrelou desde cedo aos relatos santorais só confirmam a superioridade de seu discurso, pois, diferentemente da retórica antiga, a retórica hagiográfica ensejava dar mostras de que aquilo que dizia se realizava, de fato.

Por ser um discurso produzido dentro da jurisprudência das belas letras e por depender da pena e da cultura de homens letrados, clérigos em sua maioria, a escrita hagiográfica esteve a serviço de uma causa precisa, a religiosa, e de uma política determinada, a eclesiástica. Como tal, seu aspecto político ressalta como dimensão implícita ao gênero, o qual não convém negligenciar ao procurarmos entender o passado segundo seus próprios termos.

---

<sup>93</sup> Essa parábola pode ser encontrada no Evangelho segundo são Lucas, capítulo 16, versos 19-31.

<sup>94</sup> *Vita s. Pauli primi eremitae*, op. cit., p. 29: “Mas, ao contrário, o paraíso se abre para o pobrezinho, e vós serei recebido pela geena vestidos de dourado”. [*“Sed e contrario illi pauperculo paradisu patet, vos auratos gehena suscipiet”*].

<sup>95</sup> Paulino cita a Vida de Paulo, de Jerônimo, no prólogo de sua Vida de Ambrósio, referindo que também Agostinho, que motivou Paulino a escrever, conhecia a obra hagiográfica jeronimiana.

Além dessa ‘dimensão política implícita’, precisamos destacar, também, os usos políticos explícitos da hagiografia que os clérigos passaram a fazer desde, pelo menos, o século VII<sup>96</sup>. Em meio a uma elite social já grandemente cristianizada, sobretudo nas regiões da península Itálica e das Gálias, os relatos hagiográficos serviam para justificar a dominação de certas igrejas ou mosteiros em determinados locais, bem como para dar respaldo espiritual às ideologias que se formavam dessas políticas regionais. Nas disputas pela ingerência local, pela primazia de uma sede episcopal sobre outra, de uma abadia sobre outra, as Vidas de santos eram utilizadas para mostrar e provar a ligação desses grupos e/ou lugares com algum santo mais relevante, como, por exemplo, um apóstolo ou mártir da Igreja primitiva, e para negar as prerrogativas defendidas por outros grupos<sup>97</sup>. Pode-se dizer que as Vidas foram empregadas para fornecer a alguns setores da sociedade ideologias adaptadas àquilo que se esperava implementar. Mais uma vez, o que está em questão, no gênero, não é a simples narração de uma ‘vida’, mas o convencimento e a implantação de uma política específica nem sempre concorde com o sentir geral dos clérigos.

Outro grande aspecto da dominação operacionalizada pela hagiografia foi a legitimação de certos discursos eclesiais mais preocupados com a reforma de alguns setores da instituição, como, por exemplo, os objetivos da chamada reforma cluniana, de que fala Giulia Barone<sup>98</sup>. O monasticismo reformado, que se desenvolveu no século X, encontrou na hagiografia um canal importante para a difusão de suas idéias. Colocando-se na contracorrente de um cristianismo centrado na excepcionalidade dos milagres e prodígios, os clunianos procuraram apresentar santos cuja relevância situava-se nas virtuosidades de suas práticas, na retidão de suas condutas e na fidelidade aos preceitos da Regra beneditina. O mesmo se deu na reforma lotaringiana, para a qual

---

<sup>96</sup> LE JAN, Régine. “Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la France du VIIe siècle”. In: *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*. Paris: Picard, 2001. p. 89-107. Pelo que já apontamos até aqui, não nos parece cabível procurar uma especificidade formal nas hagiografias do século VII para além dos mecanismos compositivos indicados. Acerca dos “fatos” envolvidos nessas Vidas, não é matéria de nossa pesquisa.

<sup>97</sup> LAUWERS, Michel. “Récits hagiographiques, pouvoirs et institutions dans l’Occident Médiéval. Note bibliographique”. In: *Révue d’Histoire Ecclésiastique*, vol. 95, n. 3, p. 71-96, 2000. p. 85.

<sup>98</sup> BARONE, Giulia. “Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du Xe siècle”. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe – XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”. Roma: EFR, 1991. p. 435-446.

os sinais de santidade deviam ser procurados na vida efetiva e não na capacidade taumatúrgica. Nesse sentido, o abade Foulques dizia que a narração de milagres era necessária no processo de conversão dos pagãos, mas desnecessária numa sociedade já cristianizada.

São Bernardo de Claraval, por sua vez, não ficou de fora desse debate eclesiástico, onde a hagiografia desempenhou um papel de suma envergadura como panfleto de idéias reformadoras. Na única Vida que redigiu, por volta de 1151, o abade de Claraval pretendia fazer de são Malaquias, arcebispo primaz da Irlanda, o protótipo do monge-bispo, adepto das propostas da chamada *Reforma Gregoriana* que, em muitos aspectos, contou com intensa adesão das famílias monásticas. O santo irlandês, portanto, não era apenas um entre os grandes nomes do século XII, mas defensor, tal como Bernardo, dos ideais reformistas da política eclesiástica. Não à toa, Bernardo inicia o prólogo da Vida ressaltando a escassez de santos em sua época, cuja constatação levava o hagiógrafo a temer pelo iminente desfecho do mundo<sup>99</sup>. O tom reformista perpassa todo o prólogo, marcado por afirmações desgostosas sobre a situação da vida religiosa daquele tempo.

Os exemplos aqui apontados servem para mostrar que, embora a hagiografia possua uma “gramática” estabelecida e consagrada, os autores não se encontravam enrijecidos diante dela, mas mantinham-se livres para rearranjarem as regras dentro de narrativas que também serviam às intenções que esperavam efetivar. O talento do hagiógrafo, como, em geral, de todo orador cristão, podia ser medido na sua capacidade de elaborar narrativas novas, respeitando as tópicas e, ao mesmo tempo, sem preterir o aspecto “artístico” de uma obra erudita.

---

<sup>99</sup> *De vita et rebus gestis s. Malachiae*. In: PL, 182, p. 1075-1118. p. 1075: “*Verum nunc maxime id requirit raritas sanctitatis, et nostra plane aetas inops virorum. Quam sane inopiam super nos adeo invaluisse sentimus, ut nulli sit dubium illa sententia nos feriri: ‘Quoniam abundabit iniquitas, refrigescet charitas multorum’*” [“Verdadeira agora é a enorme escassez de santidade e nosso tempo claramente é privado de santos homens. Certamente, sentimos que esta carência sobre nós nos fortalece até esse ponto que não há dúvida de que aquela sentença nos fere: ‘Pois que a iniquidade abundará, e esfriará a caridade de muitos’”].



1.2. *Biografias antigas, Discursos Epidícticos e Hagiografia: os entrecruzamentos formais da narrativa santoral*

Não é nossa intenção proceder a uma leitura comparada dos textos hagiográficos cristãos com as biografias e panegíricos da Antiguidade não cristã. Pretendemos tão-somente refletir sobre os desdobramentos formais e materiais que a literatura santoral precisou desenvolver quando se impôs como gênero. Em alguns momentos, será preciso fazer rápidas incursões em textos biográficos e encomiásticos clássicos a fim de elucidar melhor as proximidades e diferenças entre os três *corpora* textuais.

Ao longo deste trabalho, empregamos a expressão ‘hagiografia’ para designar as Vidas de santos em seu sentido estrito, isto é, as obras de caráter biográfico que explicitamente estão empenhadas em promover o culto ou a emulação de um santo reconhecido como tal pela comunidade cristã. Entretanto, há que se ter em mente que a produção letrada santoral não se restringe às Vidas, mas abarca um conjunto maior de obras que, necessariamente, não estão circunscritas ao aspecto biográfico. Desse *corpus* fazem parte os panegíricos ou epitáfios e os sermões em forma de discursos epidícticos; igualmente participam outras composições que tratam da morte dos mártires, tais como os *Atos e Paixões*, que, embora estejam relacionados com o culto dos santos, não estão com sua ‘biografia’. Como lembra Christine Mohrmann, “a literatura hagiográfica precede o culto dos santos e [...] se apresenta sob formas diversas” que podem ou não descender da biografia greco-latina<sup>100</sup>. Os livros neo-testamentários, como os *Evangelhos* e os *Atos dos Apóstolos*, embora redigidos em língua grega, parecem mais próximos da literatura judaica do que da helenística e, no entanto, influenciaram em demasia a escrita hagiográfica.

A nosso ver, o fator diferencial entre as Vidas, as Paixões e os Atos, por um lado, e os Encômios, Epitáfios e Sermões epidícticos, por outro, é tênue e se encontra nos usos dos mesmos,

---

<sup>100</sup> MOHRMANN, Christine. “Introduzione Generale”. In: *Vita di Antonio*, op. cit., p. VIII.

se foram ou não proferidos em público, e nas formas em que foram redigidos, se com narrativa breve ou longa. O *Elogio de Basílio*, de Gregório de Nissa, foi feito para ser proferido como um sermão, diante de um público atento; embora o escrito tenha prevalecido, foi o desempenho do autor frente ao público, sua *actio*, que constituiu o próprio de seu discurso, pelo qual Gregório conseguiu referendar a festa litúrgica de São Basílio entre as festas dos santos; ou seja, o *Elogio* alcançou os propósitos que procurava. O mesmo se pode dizer de outros sermões com caráter acentuadamente biográfico e epidíctico, como a Vida de Santo Honorato, de Santo Hilário. O *Epitáfio de Santa Paula*, de Jerônimo, mesmo sendo declaradamente um discurso epidíctico, não dissimula a proximidade narrativa com uma Vida, *tout court*.

O que se percebe é que aquilo que nos convenciamos a chamar de hagiografia não se rende a este ou aquele tipo de composição literária santoral. A despeito das dificuldades terminológicas que encontramos, a própria leitura desses textos nos permite vê-los interligados não apenas por uma temática comum ou propósitos muito próximos, como por fontes e métodos intercambiáveis, cujos modelos, em maior ou menor grau, são tomados da cultura letrada greco-latina. É desse ponto que gostaríamos de partir.

Vários estudiosos do pensamento antigo têm mostrado que o gênero biográfico greco-romano descende dos primitivos discursos encomiásticos entrecruzando-se, em alguma medida, com a literatura poética e histórica<sup>101</sup>. Para Jiménez, a biografia ocupa um lugar intermédio entre o encômio e a história: do encômio, a biografia aproveita o caráter íntimo e as virtualidades específicas dos personagens; da história, a biografia valoriza os critérios de pesquisa e averiguação das fontes testemunhais, realçando a participação do personagem no entorno social do qual faz

---

<sup>101</sup> MOMIGLIANO, Arnaldo. “História e biografia”. In: FINLEY, M. I. (org.). *O legado da Grécia*. Uma nova avaliação. Brasília: Editora UnB, 1998. p. 181-210; GENTILI, Bruno e CERRI, Giovanni. *History and Biography in Ancient Thought*. Amsterdam: J. C. Gieben Publisher, 1988. p. 61-85; JIMÉNEZ, Aurelio Pérez. “Introducción General” a PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Teseo – Romulo; Lucurgo – Numa. Introducción General, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Editorial Gredos, 1985. p. 7-135; DE VERGER, Antonio Ramírez. “Introducción General” a SÜETONIO. *Vida de los Doce Césares*. Trad.: Rosa Agudo Cubas. Madrid: Editorial Gredos, 1992. p. 7-59.

parte. Em contrapartida, não pactua com a história o gosto por generalizações descritivas ou observações sociais: o centro narrativo é sempre a vida do personagem biografado<sup>102</sup>.

Se buscarmos nas orientações oratórias as preceptivas do encômio, podemos notar que o acento do discurso recai sobre as ações virtuosas que determinada pessoa praticou ou que tem o caráter de praticar<sup>103</sup>. No caso do vitupério, os vícios do personagem é que serão relevados e, pela arte da palavra, maximizados. Na *Rhetorica ad Herennium*, por sua vez, encontram-se os pontos a serem observados no discurso demonstrativo que, tanto no elogio quanto no vitupério, prevê a ‘demonstração da vida’ através de uma seqüência ordenada que disponha as matérias de tal forma que sejam acentuadas as forças ou as fraquezas de caráter, conforme se queira elogiar ou vituperar<sup>104</sup>. As Vidas e os Encômios greco-latinos, em geral, não fogem a esse esquema.

Por conseguinte, a literatura hagiográfica cristã, nas Vidas e nos Panegíricos, manteve-se afinada com as preceptivas da arte retórica do discurso demonstrativo. Porém, o discurso santoral não comportava a possibilidade de vitupério ou de qualquer reprimenda ao comportamento do santo, senão na medida em que isso mostrasse o elevado grau de virtude que ele conquistou após sua conversão. A reprimenda, nesse caso, nos pareceria mais endereçada aos antigos vícios do biografado, que podem ser, dependendo da ótica do biógrafo, aqueles mesmos vícios que ele quer combater através da escrita de seu texto.

Essas linhas gerais ora apresentadas podem nos dar a falsa impressão de que as normas retóricas eram inadvertidamente seguidas pelos hagiógrafos cristãos. Para lançar luz sobre esse problema, vale lembrar os pudores e as reticências que os eruditos eclesiásticos tinham frente à retórica secular, o que, em alguma medida, já mencionamos na seção anterior deste estudo.

Em sua obra ‘sobre como os cristãos podiam tirar proveito das letras profanas’, Basílio de Cesareia não deixou de mencionar as produções dos oradores e historiadores antigos. Todas elas são úteis para o fiel na medida em que reforçam as verdades da fé e não ofendem a moral cristã. Desse

---

<sup>102</sup> JIMÉNEZ, op. cit., p. 73.

<sup>103</sup> Cf. ARISTOTE. *Rhétorique*. Livre I et II. Texte établi et traduit par Médéric Dufour. Paris: Gallimard, 1991. p 63.

<sup>104</sup> RETÓRICA A HERÊNIO. Trad: Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005. p. 165-167.

modo, Basílio acreditava circunscrever um campo de trabalho erudito que não afastasse o cristão das obras dos gentios cultos. Por exemplo, no campo da oratória:

Dos oradores nós não imitaremos a arte da mentira: nem no tribunal, nem nos outros negócios nos convém mentir, pois é a via direita e verdadeira que nós escolhemos para a nossa vida. [...] Deles nós tomaremos de preferência o que eles disseram sobre o elogio da virtude ou a descrição do vício [...] <sup>105</sup>.

A desconfiança lançada sobre a arte retórica recai sobre a possibilidade que ela tem de mentir enquanto faz o elogio de alguém, embelezando com palavras uma vida que bem pouco mereceria ser louvada. Essa crítica que os próprios pensadores não cristãos já endereçavam aos sofistas e oradores da época tornou-se imperiosa no seio do cristianismo. Elencada como um vício, a mentira não podia ser empregada para exaltar as virtudes que a religião reclamava para seus adeptos. Aliás, pudemos observar ao longo da seção anterior, que o motivo maior da escrita hagiográfica não era simplesmente fazer o louvor do santo biografado, mas das virtudes que ele capitaneava. No século XII, são Bernardo falará que as Vidas devem apresentar “espelhos” e “exemplos” de santidade para os homens afastados de Deus <sup>106</sup>. Antes dele, o bispo Paládio, em sua *História Lausíaca*, não deixou de diferenciar os que redigiam Vidas para a “edificação e fortalecimento daqueles que, com propósito de fé, seguem a doutrina do Salvador” daqueles outros que, tomados por um “propósito perverso de agradar aos homens, são dados a uma fecundidade delirante, para conforto de quantos anseiam por uma glória vazia” <sup>107</sup>.

Se, do ponto de vista formal, os cristãos letrados dos primeiros séculos aproveitaram os modelos retóricos clássicos, do ponto de vista moral eles insistiam em se distanciar de seus contemporâneos não cristãos. As censuras que os eruditos eclesiásticos lançavam sobre a cultura antiga tinham a ver com o aparente desprezo dos gentios para com a vida após a morte e para com os valores que os cristãos acreditavam necessários para a aquisição dessa vida. A nosso ver, pois, a questão não é formal, mas teleológica ou soteriológica.

<sup>105</sup> SAINT BASILE, op. cit., p. 45.

<sup>106</sup> *De vita et rebus gestis s. Malachiae*, op. cit., p. 1075.

<sup>107</sup> PALLADIO, op. cit., p. 5.

Sulpício Severo, por sua vez, arremessa uma reprimenda ainda mais mordaz contra o elogio retórico e os esforços dos eruditos em querer registrar a vida dos grandes homens para imortalizar a memória deles e a sua. O erro dos oradores, segundo Severo, está em preferir a “vida eterna” em nome de uma “memória eterna”. Tal escolha não podia ser bem vista pelo hagiógrafo. Com efeito, ele não ignora que mesmo aquelas Vidas gentílicas tinham o intuito de provocar a emulação dos leitores, porém, para Severo, seria estultice imitar os feitos de homens mortais que não souberam fazer de suas vidas uma preparação para a eternidade. Assim, nem o biógrafo pode tirar proveito da obra que fez e nem os leitores o podem obter, já que aqueles que colocam a “esperança nos relatos colocam igualmente suas almas nos sepulcros”<sup>108</sup>.

Os cristãos letrados dos primeiros séculos haviam passado pelas escolas de oratória e gramática comuns aos homens cultos do império romano; a esse respeito, o exemplo de Agostinho, nas *Confissões*, é muito eloquente. Portanto, esses homens conheciam as teorias e as técnicas retóricas de composição de discursos e não há motivo para duvidar que as aplicaram nas obras que produziram<sup>109</sup>. Nas ditas escolas, por exemplo, constava do currículo o aprendizado das normas do discurso epidíctico, tais como as propostas por Hermógenes, em seus *Progymnasmata*. Nessa obra, encontra-se um modelo de escrita biográfica que deveria narrar o nascimento, a instrução, a índole do ânimo, a natureza do corpo, as ocupações e ações, os recursos externos do biografado, a duração de sua vida, o modo como morreu e os eventos após a sua morte<sup>110</sup>. Essa estrutura narrativa, em grande medida, pode ser encontrada nas Vidas de Suetônio, Plutarco e Tácito<sup>111</sup> e, com algumas ressalvas, as vemos também nas biografias cristãs. Se tomarmos a Vida de Augusto, de Suetônio, e a compararmos com a Vida de Ambrósio, de Paulino, é possível observar o emprego de tópicos

<sup>108</sup> *Vita Martini*, op. cit., p. 8: “[...] spes suas fabulis, animas sepulcris dederint”.

<sup>109</sup> Gregório Taumaturgo e Gregório de Nissa ressaltaram a exímia formação escolar de seus mentores; os dois panegíricos que compuseram, igualmente dão mostras de que seus autores dominavam a arte retórica epidíctica.

<sup>110</sup> Cf. MURPHY, James. *La retórica nel Medioevo*, op. cit., p. 48. Essas mesmas observações encontram-se no terceiro livro da *Rhetorica ad Herennium*.

<sup>111</sup> PLUTARCO. *Vidas Paralelas*, op. cit., p. 71. SUETONIO. *Vida de los Doce Césares*, op. cit., p. 8. CORNELIO TÁCITO. *Agrícola*. Introducciones, traducción y notas de J. M. Requejo. Madrid: Editorial Gredos, 1999. p. 45 [Edição francesa bilíngüe: TACITE. *Vie d'Agricola*. Traduction et présentation d'Anne-Marie Ozanam. Paris: Les Belles Lettres, 1997].

semelhantes e, ao mesmo tempo, uma sequência de narração parecida. Séculos mais tarde e num contexto bastante diferente, Eginhardo redigirá a Vida de Carlos Magno inspirando-se nas preceptivas suetonianas<sup>112</sup>. O mesmo é justo dizer dos discursos epidícticos cristãos e gentios. O *Elogio de Orígenes*, de Gregório Taumaturgo, o *Elogio de Basílio*, de Gregório de Nissa e o *Epitáfio de santa Paula*, de Jerônimo, obedecem formalmente às regras da mais pura retórica epidíctica explícita nos manuais de oratória do período.

Mais uma vez, a especificidade da produção letrada cristã não estava posta na forma, mas na matéria, ou melhor, na sobreposição moral que o cristianismo procurava fazer quando se comparava com a cultura erudita não cristã: o conhecimento ‘secular’ jamais podia ser sobreposto ao conhecimento ‘divino’ por uma razão aparentemente simples, o primeiro é perecível, o segundo, eterno.

Gregório Taumaturgo, por exemplo, em seu *Panegírico de Orígenes*, se propôs a fazer um encômio diferente dos aprendidos nas escolas, pois, segundo ele, não iria exaltar a origem de seu mestre, nem seu vigor ou a formosura de seu corpo, pois essas características são passageiras e inconstantes. Tal como Severo, o Taumaturgo pretende atingir, com seu discurso, aquelas virtudes imutáveis e imarcescíveis, próprias da ‘verdadeira filosofia’:

Essas qualidades<sup>113</sup> são encômios de adolescentes, que, tendo uma capacidade reflexiva inferior, não falam conforme aos merecimentos. Jamais nos proporemos a falar com aparente solenidade e com aspecto de certo decoro sobre coisas instáveis e inconsistentes, que fenecem rapidamente e de mil maneiras; nem sequer falaríamos pausadamente, para que não se dissesse que o fazemos de forma estéril e frívola. Em verdade, nunca nos proporíamos a falar involuntariamente do inservível, vazio e inútil<sup>114</sup>.

Com essa afirmação, Gregório pretendia fazer valer ainda mais a eficiência de seu encômio, uma vez que o pronunciava diante do próprio Orígenes, cuja escola filosófica desprezava a retórica laudatória secular. O esmero cristão na arte da palavra requeria a escolha daquilo que edificaria. A

---

<sup>112</sup> Esse exemplo não espanta se tivermos presente que Carlos Magno, coroado como novo Augusto de Roma, em 800, tornou-se cabeça do Império Romano do Ocidente. ÉGINHARD. *Vie de Charlemagne*. Éditée et traduite par Louis Halphen. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

<sup>113</sup> Gregório está se referindo à sequência narrativa sugerida pelos manuais de retórica epidíctica a que os alunos deveriam praticar nas escolas do período republicano e imperial.

<sup>114</sup> GREGÓRIO TAUMATURGO, op. cit., p. 107-108.

retórica cristã, portanto, não podia falar de qualquer tema; não ousaria adornar com palavras decorosas aquilo que não era digno de decoro. Ela privilegiaria o que fosse útil para a alma e, nesse sentido, não poderia se aplicar a temas inferiores e se importar com aquilo que não subsiste no tempo. O encômio, do ponto de vista cristão, deveria ter por tema aquela capacidade da alma humana de se assemelhar a Deus, ao Verbo encarnado. Segundo Gregório Taumaturgo, convém que a matéria do panegírico cristão se refira preferencialmente ao que há de divino no homem.

Porém, agora desejo recordar o que há de mais divino nesse homem, o que por natureza se assemelha nele a Deus, que tende com violência por assemelhar-se a Deus. Tenho, pois, a intenção de deter-me nas coisas mais importantes que recordo dele, e assim dar graças à divindade por haver-me oferecido o encontro com este homem, contra toda suspeita humana, minha ou alheia, jamais imaginada ou esperada<sup>115</sup>.

Igual que o Taumaturgo, Gregório de Nissa, no *Elogio de Basílio*, pretende inverter a lógica do encômio antigo, desvalorizando aquela sequência narrativa proposta pelos manuais para priorizar as virtudes que tornam o santo semelhante a Deus.

Qual é, pois, a linhagem e a pátria de Basílio? Sua linhagem é pertencer à família de Deus; sua pátria é a virtude, pois quem recebeu a Deus, como diz o evangelho, tem o poder de ser feito filho de Deus. Que linhagem melhor pode buscar alguém, a não ser o parentesco com Deus? Quem está adornado pela virtude, a cultiva e recebe seus frutos, converte em sua pátria aquela em que vive<sup>116</sup>.

Para o bispo de Nissa, portanto, a melhor forma de se prestar homenagem ao santo é elogiar, em sua vida, aquelas mesmas coisas que ele amou e que, por amor à virtude, praticou. Na ótica gregoriana, o discurso elogioso não pode carecer da apresentação das boas obras, sob o risco de se fazer um discurso vazio.

As especificidades da hagiografia frente à biografia antiga poderiam ficar ainda mais justas se arrematássemos esse estudo com uma comparação entre as Vidas santorais e a Vida de Agrícola, de Tácito, o que escaparia aos objetivos da tese. Contudo, a nosso ver, a maioria dos elementos constituintes da literatura hagiográfica cristã, aqueles que os críticos supõem como exclusivos da escrita santoral, se encontram na biografia taciteana, sobretudo a direção moral que se acentuou ao

---

<sup>115</sup> Idem.

<sup>116</sup> GREGÓRIO DE NISSA, op. cit., n. 60, p. 159.

longo de nossa reflexão e a conseqüente proposição do personagem como modelo. Talvez se possa aproximar o viés taciteano de biografia com aquele cristão de hagiografia e dizer que o que Tácito e os hagiógrafos pretendiam era oferecer uma espécie de ‘retrato da alma’, enquanto os pintores e escultores ofereciam o mero retrato da face. Afora as manifestações taumatúrgicas e extraordinárias, abundantes nas Vidas de santos, mas ausentes, com raras exceções, nas biografias antigas, a Vida de Agrícola apresenta o perfil de um homem virtuosamente elevado. Tácito não chega a propor a sobrevivência da alma após a morte, porém, escreve ele, caso os filósofos estivessem certos com relação a isso, seu sogro Agrícola certamente estaria entre os imortais<sup>117</sup>.

No epílogo da Vida, Tácito emprega as tópicas comuns ao gênero epidíctico para sobreexaltar Agrícola, escrevendo:

Melhor é que te honremos com admiração e louvores imortais e, se nossa natureza nos permite, com a imitação de ti; esta é a autêntica honra, esta a piedade dos que te eram íntimos<sup>118</sup>.

Em seu desfecho, Tácito não deixa de confirmar a máxima retórica de que convém que os justos sejam elogiados e louvados, contudo, melhor honra advém da imitação de suas virtudes, o que não é dado a muitos. De igual modo, Gregório de Nissa confirma a preceptiva taciteana, fazendo, por assim dizer, eco às palavras do biógrafo romano; recomenda, pois, aos que honram a memória dos santos que se tornem melhor do que são, pois:

Se um exaltasse a virtude do mestre com seu discurso apenas e outro lhe imitasse em sua própria vida, será muito mais válido o louvor que se faz através da própria vida que o que se faz por meio do mero discurso<sup>119</sup>.

Na comparação entre Tácito e os hagiógrafos, os temas são praticamente intercambiáveis, a não ser pelo fato de que a hagiografia não se propõe confeccionar apenas modelos de virtudes, mas pretende ser um monumento para a honra de Deus, um tributo à sua glória e um auxílio no crescimento da Igreja. Tendo em Cristo, o Verbo encarnado, o ápice da história e da transcendência humana, as Vidas de santos, em última instância, exprimem, nos rostos dos santos, o rosto de

<sup>117</sup> TACITE. *Vie d'Agricola*. XLVI, 2, op. cit., p. 84.

<sup>118</sup> Idem: “*Admiraciones te potius et immortalibus laudibus et, si natura suppeditet, similitudine colamus: is uerus honos, ea coniunctissimi cuiusque pietas*”.

<sup>119</sup> GREGORIO DE NISA, op. cit., n. 62. p. 160.



Cristo-Arquétipo, autor e origem do tempo. A atemporalidade do Verbo reflete, pois, a recorrente atemporalidade dos santos, cujas Vidas amiúde esfumaçam a cronologia nas brumas da eternidade. A hagiografia, portanto, está a serviço de uma causa que transcende o aprimoramento individual e se conecta a uma leitura teleológica e salvacionista do mundo e da história. No *Apocalipse de São João*, derradeiro livro bíblico, há uma referência aos santos mártires como aqueles que “sobreviveram à grande tribulação; tendo lavado suas vestes no sangue do Cordeiro”<sup>120</sup>, se fizeram, por assim dizer, outros Cristos porque deram suas vidas pela causa da fé. Retornam aqui os conteúdos dogmáticos que o cristianismo forjou ao longo dos primeiros séculos e que se tornaram, por fim, irrenunciáveis para a compreensão de toda atividade literária eclesial.

### *1.3. Ars hagiographica em Tomás de Celano e Juliano de Espira: o ornamento da palavra a serviço da memória, da prédica e da política*

Após percorrermos esse caminho por obras e autores externos ao movimento mendicante, convém lançarmos agora um olhar sobre a técnica e a concepção de hagiografia que os frades minoritas mobilizaram quando se puseram a elogiar seus próprios santos. Este exercício nos levará a constatar a extrema acuidade com que estes últimos procuraram imitar as autoridades das belas letras cristãs. Começemos pelo *Liber de laudibus beati Francisci*, composto pelo frade Bernardo de Bessa.

Ora, quando o então secretário de Boaventura de Bagnorégio, escreveu a sua versão da *Vida de São Francisco*, por volta de 1279, já se conheciam, pelo menos, outras cinco Vidas do fundador da Ordem dos frades Menores. Bernardo não só tinha conhecimento dessas Vidas, como, ao escrever a sua, preferiu manter-se na imitação – no sentido retórico antigo – dos seus predecessores hagiográficos. No prólogo de sua obra podemos ler o seguinte testemunho:

---

<sup>120</sup> *Apocalipse*, capítulo 7, verso 14.

Frade Tomás, homem de saborosa eloquência, sob as ordens do senhor papa Gregório IX, escreveu, na Itália, a Vida plena de virtudes do bem-aventurado Francisco; também aquela, que começa pelas palavras *Quasi stella matutina*, foi escrita, como dizem, pelo venerável senhor João, notário da Sé apostólica. E, na França, escreveu-a frade Juliano, notável em ciência e santidade, que também compôs em letra e música o Ofício noturno do Santo, além dos hinos e algumas antífonas e responsórios, que o próprio Pontífice e certos cardeais haviam publicado em louvor do Santo. Por fim, sendo plenamente mais conhecido o decurso da vida, frade Boaventura, vaso admirável de graças, celeiro de virtudes e ciência, ministro geral, que antes fora excelente mestre de teologia em Paris, e depois bispo de Albano e cardeal da santa Igreja Romana, homem de tanta autoridade, discrição e santos costumes, que o mundo aclamou digníssimo da suma prelatura, escreveu com palavras seguramente autênticas e discretas, providenciando Deus um digno pregoeiro dos méritos celestes do Santo<sup>121</sup>.

Segundo Bernardo, os quatro autores de Vidas se destacavam pela exímia capacidade de escrita [*erudição*] e, alguns ainda, pela santidade. Frade Tomás é louvado pela eloquência que dava sabor às palavras e frade Juliano, músico e poeta do *studium* parisiense, é elogiado pela ciência das letras; João, sendo notário da Cúria romana, provavelmente não devia ser menos erudito e Boaventura, o mais elogiado de todos, mestre de teologia, e homem de grande facúndia. E tal talento na escrita não podia deixar de ser ressaltado, uma vez que aos méritos espirituais do santo deviam corresponder os méritos, senão espirituais, ao menos literários de seus arautos, os hagiógrafos.

Designação certamente imprecisa para o medievo<sup>122</sup>, o hagiógrafo era, com maior propriedade, chamado de autor, escritor, doutor ou tratadista [*auctor, scriptor, doctor, tractator*]<sup>123</sup>, pois seu ofício se inseria no âmbito das práticas letradas do período. François Dolbeau ajunta ainda que as obras santorais não eram separadas dos demais gêneros literários como se se tratassem de um

<sup>121</sup> *Liber de Laudibus Beati Francisci*, “Prologus”. In: FF, p. 1253: “*Plenam virtutibus beati Francisci vitam scripsit in Italia exquisitae vir eloquentiae frater Thomas, iubente domino Gregorio Papa nono; et eam, quae incipit Quasi stella matutina, vir venerabilis dominus, ut fertur, Iohannes apostolicae Sedis notarius. In Francia vero frater Iulianus, scientia et sanctitate conspicuus, qui etiam nocturnale Sancti Officium in littera et cantu posuit praeter hymnos et aliquantas antiphonas ac responsoria, quae summus ipse Pontifex et aliqui de Cardinalibus in Sancti praeconium ediderant. Postremo compertum plenius vitae decursum vas admirabile gratiarum, virtutum et scientiae apotheca, frater Bonaventura, Generalis Minister, prius excellens in theologia magister Parisius, postmodum sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis et Albanensis episcopus, vir tantae auctoritatis, discretionis et morum, ut orbis. eum clamaverit summo dignissimum praesulatu, authentico nimirum discretoque sermone descripsit, coelicis Sancti meritis dignum Deo providente praeconem*”.

<sup>122</sup> Para um debate sobre o surgimento e os usos do termo “hagiografia” e “hagiógrafo”, veja-se o artigo de PHILIPPART DE FOY, Guy. “L’hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes ?” In: *Révue des Sciences Humaines*. Vol. 251, 1998, p. 11-39.

<sup>123</sup> DOLBEAU, François. “Les hagiographes au travail: collecte et traitement des documents écrits (IXe-XIIe siècles). Avec annexe: Une discussion chronologique du XIIe siècle (édition de BHL 5824e). In: HEINZELMANN, Martin (org.). *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*. Sigmaringens: Jan Thorbecke Verlag, 1992. p. 49-76. p. 50.

ramo especial. Ao contrário, a escrita de Vidas de santos tomava parte no todo da “literatura” ao lado da historiografia, epistolografia ou poesia épica e, por conseguinte, participava da ‘sensibilidade’ literária da época, sendo receptiva às novas tendências de composição.

Dessa forma, quando hoje dizemos “hagiógrafo” nos referimos a um personagem erudito que, ciente das engrenagens da produção escrita e das preceptivas retóricas de seu tempo, dominava a arte do bem dizer, ou melhor, das belas letras, e a colocava a serviço da suma Beleza<sup>124</sup>. Portanto, não é de se estranhar que nomes como o de Atanásio de Alexandria, Sulpício Severo, Jerônimo, Gregório de Nissa, Venâncio Fortunato, Pedro Damiano, Bernardo de Claraval, Boaventura de Bagnorégio, grandes autoridades oratórias do mundo eclesiástico e que foram importantes tratadistas, teólogos e apologistas, tenham sido igualmente talentosos hagiógrafos. Inclusive, João de Salisbury, conhecido por redigir obras de teor político, como o *Policraticus*, dedicou-se também ele, por duas vezes, ao mister santoral, escrevendo a Vida de santo Anselmo de Cantuária e a Vida de são Tomás Becket. Assim, se nem todos esses autores de Vidas primaram pela fama de santidade, não se pode dizer o mesmo do seu talento literário. E tal característica, a nosso ver, já é suficiente para colocar o que chamamos de gênero hagiográfico entre as mais importantes produções de toda a retórica eclesiástica do mundo antigo.

Se pensamos que os manuscritos hagiográficos recolhidos pelos padres Bollandistas desde o século XVII podem ser contados aos milhares e que desses, uma boa parcela ainda não foi editada, podemos ter uma idéia da magnitude da produção santoral que sobreviveu às intempéries dos séculos e às intransigências da história. Os números são espantosos. Apesar de termos visto, pelo testemunho de Bernardo de Bessa, que os autores de Vidas eram homens eloquentes e instruídos nas belas letras, permanece o fato de não termos encontrado, no tempo, nenhuma obra que trate especificamente de uma *ars hagiographica* ou que se intitule *De vitae sanctorum scribendo* como

---

<sup>124</sup> Para maiores informações, cf. FROVA, Carla. “Problemi e momenti della presenza della letteratura agiografica nella scuola medioevale”. In: BOESCH GAJANO, Sofia (org.). *Raccolte di Vite di santi dal XIII al XVIII secolo*. Strutture, messaggi, fruizioni. Brindisi: Schena Editore, 1990. p. 101-109.

encontramos sobre a arte poética, a arte epistolar, a arte oratória, a arte do governo [*ars gubernandi*], do amor, da caça, da falcoaria, entre tantas.

Conhecemos vários tratados oratórios que, desde a *Rhetorica ad Herennium*, dedicaram, com frequência, uma seção para o gênero epidíctico ou demonstrativo, colocado logo após os gêneros deliberativo e judicial<sup>125</sup>. Entre esses tratados e as Vidas de santos estabeleceu-se uma relação de procedência que, como vimos nas seções anteriores, foi decisiva para o estabelecimento das engrenagens do gênero. Isso porque, para os antigos, a *aemulatio* e a *imitatio* eram procedimentos recomendáveis e louváveis; e não só isso, a imitação consistia em exercícios para suscitar a habilidade do orador e levá-lo a sublimar o discurso, tornando-o um “arte-fato”, isto é, um produto da arte. O não quer dizer que os discursos e/ou obras fossem repetições estanques dos mesmos modelos e que as variações inexistissem. Ao contrário, o autor antigo mostrava seu engenho quando conseguia não apenas atingir os afetos, mas, ao mesmo tempo, demonstrar grande capacidade de trabalhar as regras do discurso através da variação de suas formas.

As Vidas de são Francisco, compostas no século XIII, não fugiram a essa regra: pela forma e pelo conteúdo, demonstram grande proximidade dos modelos hagiográficos mais destacados, como a Vida de Martinho, cujos traços podem ser encontrados, sobretudo na *Vita beati Francisci* de Tomás de Celano. No entanto, o *corpus hagiográfico* relativo a são Francisco constitui um momento específico e complexo na história das Vidas de santos: em primeiro lugar, pela quantidade e variedade das versões e dos autores, chegando a, pelo menos, dez Vidas só no século XIII; em segundo lugar, pelo visível interesse de controle que o papado manifestou desde a primeira redação, encomendando e aprovando o texto, coisa inusual para o período; em terceiro lugar, pela contradição interpretativa que muitas dessas versões apresentam entre si, a ponto de o Capítulo Geral dos frades Menores, em 1263, ordenar a inaudita destruição de todas as outras Vidas de Francisco, onde quer que fossem encontradas, a fim de impor tão-somente a Legenda escrita por são

---

<sup>125</sup> *Retórica a Herênio*. Tradução e introdução Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005. p. 150-196.

Boaventura. Desse modo, observamos que as Vidas de são Francisco, em suas múltiplas formas, não serviram apenas para a edificação e propagação de um culto, mas para a contenção dos problemas internos de uma Ordem religiosa altamente numerosa e dilatada por toda a cristandade, incluindo as terras do Oriente.

Tomás de Celano foi o inaugurador da hagiografia sãofranciscana, pois se deve a ele a redação da *Vita beati Francisci*, escrita alguns meses após a canonização do santo, ocorrida em 16 de julho de 1228. De sua autoria também são a *Legenda ad usum chori* (1230), o *Memoriale in desiderio animae* (1247) e o *Tractatus de miraculis sancti Francisci* (1254); a ele ainda se atribui a *Legenda sanctae Clarae Virginis* (1256), perfazendo, assim, o número de cinco narrativas, duas das quais de grandes dimensões.

Nascido na região dos Abruzzos, por volta de 1190, Tomás deve ter pertencido a uma família minimamente abastada a ponto de ele ter podido receber, antes de se tornar frade Menor, uma apurada educação nas letras. Sua entrada na ordem deu-se em 1215 e ele mesmo indica que foi admitido pelo próprio são Francisco quando, ao voltar da Espanha, o santo acolheu “alguns homens letrados e nobres”<sup>126</sup> junto à igreja da Porciúncula, na planura de Assis. Por meio do cronista Jordão de Giano, sabemos que Tomás fez parte da missão dos minoritas na Germânia, em 1221, e que assumiu o cargo de custódio dos frades em Mainz [Mogúncia], Worms, Colônia e Espira; posteriormente, foi também vigário provincial quando Cesário de Espira, ministro da Ordem na Germânia, viajou à Itália<sup>127</sup>. Portanto, frade Tomás, além de letrado, era um homem ligado ao poder e ao governo de sua instituição religiosa.

A leitura do terceiro livro da *Vita beati Francisci*, nos permite supor que Tomás esteve pessoalmente presente à cerimônia de canonização de Francisco, em 1228, e que tenha também

<sup>126</sup> VbF 56, 6. In: FF, p. 331: “*Sed bonus Deus, cui mei et multorum sola benignitate placuit recordari, cum iam ivisset usque in Hispaniam, in faciem ei restitit, et ne ultra procederet, negritudine intentata, eum a coepto itinere revocavit. Revertente quoque ipso ad ecclesiam Sanctae Mariae de Portiuncola, tempore non multo post, quidam litterati viri et quidam nobiles ei gratissime adhaeserunt*”.

<sup>127</sup> Cf. PACIOCCO, Roberto. “Come ho potuto e con parole improprie”. In: PACIOCCO, R. e ACCROCCA, Felice. *La leggenda di un santo di nome Francesco*. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1999. p. 15-135.

assistido à transladação de seus despojos para o novo convento de Assis, em 1230, o que nos leva a pensar que ele tenha composto sua primeira obra em ambiente assisano. Uma análise interna de sua narrativa santoral nos permite perceber a amplidão de sua cultura letrada: conheceu e empregou os elementos estilísticos clássicos, embora não desdenhasse palavras derivadas do vulgar. Usou com grande talento o *cursus*, uma técnica de difícil domínio e que consistia na escolha de palavras que, colocadas no fim dos períodos, produzia efeitos sonoros capazes de prender a atenção dos ouvintes. Se se considera a data da primeira e da última Vida composta por ele (1228-1256), conclui-se que tenha passado cerca de vinte e oito anos como hagiógrafo oficial da Ordem minorítica. Sua ligação com a cultura erudita não se restringe ao universo da prosa e inclui a poesia; dele é a autoria de três hinos litúrgicos, de datação incerta: o *Fregit victor virtualis* e o *Sanctitatis nova signa*, em louvor de são Francisco e que faziam parte do ofício solene do santo, e o famoso hino *Dies irae, dies illa*<sup>128</sup>, que se incorporou à liturgia fúnebre da Igreja romana até à reforma litúrgica de 1963.

Se tomarmos a Vida de são Martinho como o modelo hagiográfico mais autorizado e difundido na cristandade latina e a compararmos com as obras de Tomás de Celano, podemos avaliar o quanto este último foi fiel às regras da arte biográfica. No prólogo à *Vita beati Francisci*, o autor confessa ter produzido uma obra segundo suas “capacidades e sem a perícia das palavras”, pois, para ele, a ‘simplicidade’ do discurso convinha à Vida de um santo que sempre “evitou as palavras enigmáticas e ignorou os ornamentos oratórios”. Por escrever sobre são Francisco, que se autodenominava iletrado e ignorante, Tomás esperava ainda “ser discípulo daquele que desconheceu os recursos da retórica”<sup>129</sup>. Lida à luz das regras do bem falar, a presumida imperícia tomasiana apela, de imediato, à tópica da modéstia que era muito apropriada para a *captatio benevolentiae* dos leitores e ouvintes<sup>130</sup>. Se fosse, de fato, um imperito na escrita, Tomás não teria sido capaz de empregar, no mínimo, doze figuras oratórias diferentes, conforme pudemos averiguar,

<sup>128</sup> FACCHINETTI, Vittorino. *Tomaso da Celano. Il primo biografo di s. Francesco*. Quaracchi: Tipographia del Collegio di s. Bonaventura, 1918. p. 21.

<sup>129</sup> VbF 1, 1. In: FF, p. 275: “[...] prout potui, verbis licet imperitis, studui explicare. Sed utinam eius merear esse discipulus qui semper locutionum vitavit aenigmata et verbo rum phaleras ignoravit!”.

<sup>130</sup> Cf. *Retórica a Herênio*, op. cit., p. 58-59.

conjugando-as com um discurso fluido e elegante: são metonímias<sup>131</sup>, agnominações<sup>132</sup>, comparações e comutações<sup>133</sup>, interrogações<sup>134</sup>, hipérbatos<sup>135</sup>, exclamações<sup>136</sup>, apóstrofes<sup>137</sup>, quiasmos<sup>138</sup>, assíndetos<sup>139</sup>, retratos<sup>140</sup>, epizeuxis<sup>141</sup>, entre outros.

<sup>131</sup> Conferir, por exemplo, o parágrafo VbF 37, 1-2. In: FF, p. 311: “Radiabat velut stella fulgens in caligine noctis et quasi mane expansum super tenebras: sicque factum est ut in brevi totius provinciae facies sit immutata et laetiore vultu appareret ubique, deposita pristina foeditate. Fugata est prior ariditas et seges in squalenti campo cito surrexit; coepit etiam inculata vinea germinare germen odoris et honestatis pariter parturivit”.

<sup>132</sup> VbF 76, 1. In: FF, p. 351.: “Pater pauperum pauper Franciscus, pauperibus omnibus se conformans, pauperiorem se quempiam conspiciere gravabatur, non inanis gloriae appetitu, sed solius compassionis affectu”.

<sup>133</sup> Mem. 5, 4-7. In: FF, p. 447: “Quid minus hic a Martino illo sanctissimo gessit, nisi quod, licet unius propositi et operis forent, in modo tamen dissimiles? Hic primus vestes quam reliqua; ille, primo datis omnibus, vestimenta dedit extremus: uterque pauper et modicus vixit in saeculo, uterque dives ingressus est caelum. Ille, miles sed pauper, pauperem veste truncata contexit; iste, non miles sed dives, pauperem militem perfecta veste vestivit. Uterque, Christi perfecto mandato, visitari a Christo per visionem commeruit, unus de perfectione laudatus, alter ad id quod deerat dignantissime invitatus”.

<sup>134</sup> VbF 80, 2: “Quis enim umquam posset summum eius affectum exprimere, quo in omnibus quae Dei sunt ferebatur? Quis enarrare sufficeret dulcedinem quae fruebatur, contemplans in creaturis sapientiam Creatoris, potentiam et bonitatem eius?”; VbF 80, 8: “Quid de aliis inferioribus creaturis dicam, cum et apibus in hieme, ne frigoris algore deficerent, mel sive optimum vinum faceret exhiberi?”; VbF 81, 1: “Quantam putas eius menti exhilarationem florum speciositas importabat, cum eorum venustatis cerneret formam et suavitatis olentiam praesentiret?” In: FF, p. 356; VbF 119, 2-3: “Revera quid illi poterit denegari, in cuius sacrorum stigmatum pressura forma resultat illius, qui coaequalis Patris existens, sedet ad dexteram maiestatis in excelsis, splendor gloriae et figura substantiae Dei, purgationem faciens peccatorum? Quidni exaudiatur, qui configuratus morti Christi Iesu in societate passionum eius, manuum, pedum atque lateris sacra vulnera repraesentat?” In: FF, p. 398-399.

<sup>135</sup> VbF 80, 1. In: FF, p. 356: “Longum esset nimis et impossibile omnia numerare ac recolligere, quae gloriosus pater Franciscus fecit et docuit in carne vixit”; VbF 120, 4. In: FF, p. 400: “Quis enumerare sufficiat quanta, quis dicere valeat qualia per eum ubique Dominus dignatur miracula operari?”.

<sup>136</sup> VbF 80, 5. In: FF, p. 356: “O pietas simplex, et o simplicitas pia!”; VbF 83, 1. In: FF, p. 358: “O quam pulcher, quam splendidus, quam gloriosus apparebat in vitae innocentia, in simplicitate verborum, in puritate cordis, in delectione Dei, in charitate fraterna, in flagranti obedientia, in concordii obsequio, in aspectu angelico”; VbF 114, 1-7. In: FF, p. 392.: “O singulare donum et praerogativae dilectionis indicium, iisdem gloriae armis militem adornari quae soli Regi excellentissima dignitate conveniunt! O aeterna memoria dignum miraculum, et sine omni intermissione admirabili reverentia memorabile sacramentum, quod oculata fide illud misterium repraesentabat, in quo Agni immaculati sanguis, per quinque foramina copiosissime manans, lavit crimina mundi! O sublime decus crucis vivificae, mortuis vitam praestans, cuius onus tam premit suaviter et tam dulciter pungit, ut in ea mortua caro vivat, et infirmus spiritus roboretur! Hic te dilexit multum, quem sic gloriosissime decorasti! Gloria et benedictio soli sapienti Deo, qui innovat signa et mutat mirabilia, ut infirmorum mentes novis revelationibus consoletur, et ut per visibilium mirabile opus ipsorum corda amore invisibilium rapiantur! O mira et amabilis dispositio Dei, quae, ut nulla de miraculi novitate posset oriri suspicio, primo misericorditer ostendit in eo qui de caelis erat, quod mirabiliter paulo post facturus erat in eo qui degebat in terris!”.

<sup>137</sup> VbF 50, 5-7. In: FF, p. 325: “Quam aegre, pater sancte, tuam debent absentiam ferre qui omnino desperant in terris ultra tui similem invenire. Iuva, quaesumus, intercessione, quos obvolutos cernis noxia labe peccati”; VbF 54, 5. In: FF, p. 328: “Heu nobis, qui sic te amisimus, digne pater, totius beneficentiae ac humilitatis exemplar: iusto quippe iudicio amisimus, quem habentes cognoscere non curavimus!”; VbF 81, 6. In: FF, p. 357: “Nunc in caelis, o bone Iesu, te admirabilem laudat cum angelis, qui certe in terra positus, amabilem omnibus te praedicabat creaturis”. VbF 82, 1. In: FF, p. 357: “Nam supra hominum intellectum afficiebatur, cum nomen tuum, sancte Domine, nominaret, et totus existens in iubilo ac iucunditate castissima plenus, novus certe homo et alterius saeculi videbatur”; VbF 83, 12. In: FF, p. 358: “Adiuvata igitur peccatores, peccatorum amator, pater sanctissime, et quos cernis miserabiliter in delictorum sordibus iacere, dignare, quaesumus, misericordissime tuis gloriosissimis suffragiis relevare”; VbF 111, 1-7. In: FF, p. 389: “O vere mundi lucerna, sole splendidius lucens in Christi Ecclesia, ecce iam lucis tuae radios subtraxisti et in illa luminosa patria secedens, pro nobis miseris Angelorum et Sanctorum frequentiam commutasti! O insignis praeconii almitas gloriosa, noli filiorum te cura exuere, licet exutus iam sis consimili carne! Nosti, revera nosti, in quanto eos discrimine positos reliquisti, quorum labores innumeros et frequentes angustias sola tua praesentia felix omni hora misericorditer relevabat. O vere misericors, pater sanctissime, qui peccantibus filiis ‘misereri semper ac parcere’

Cada uma dessas figuras oratórias mereceria uma atenção particular. Contudo, por força da brevidade e para reforçar os argumentos apresentados, gostaríamos de privilegiar especificamente a descrição moral e física de São Francisco que o referido hagiógrafo constrói com engenhosa perícia.

No capítulo XXIX, parágrafo 83, podemos ler o seguinte:

Ó quão belo, quão esplêndido, quão glorioso [Francisco] aparecia na inocência de vida, na simplicidade das palavras, na pureza de coração, no amor de Deus, na caridade fraterna, na ardente obediência, no serviço cordial, no aspecto angélico. Nos costumes, doce, na natureza, plácido, na palavra, afável, convenientíssimo na exortação, fidelíssimo no que lhe era confiado, providente na deliberação, eficaz nas ocupações, gracioso em todas as coisas. Sereno de mente, doce de ânimo, sóbrio de espírito, suspenso na contemplação, assíduo na oração e fervoroso em tudo. Constante no propósito, estável na virtude, perseverante na graça e sempre o mesmo em tudo. Veloz para perdoar, lento para se irritar, livre na inteligência, iluminado na memória, sutil no discutir, circunspecto na escolha e simples em tudo. Rígido consigo, piedoso com os outros, discreto em tudo.<sup>142</sup>

---

*benigne paratus eras! Tibi ergo benedicimus, digne pater, cui benedixit Altissimus, qui semper est Deus super omnia benedictus. Amen*".

<sup>138</sup> VbF 80, 5. In: FF, p. 356: "*O pietas simplex, et o simplicitas pia!*".

<sup>139</sup> VbF 83, 2. In: FF, p. 358: "*Dulcis in moribus, natura placidus, affabilis in sermone, commodissimus in exhortatione, fidelissimus in commisso, providus in consilio, in negotio efficax, graciosus in omnibus. Mente serenus, animo dulcis, spiritu sobrius, contemplatione suspensus, orationi assiduus et in omnibus fervens. Constans proposito, virtute stabilis, gratia perseverans, et in omnibus idem. Ad indulgendum velox, ad irascendum tardus, liber ingenio, memoria luculentus, subtilis in disserendo, circumspectus in eligendo et in omnibus simplex. Rigidus in se, pius in aliis, discretus in omnibus*".

<sup>140</sup> VbF 18, 7. In: FF, p. 294: [Clara] "*Nobilis parentela sed nobilior gratia; virgo carne, mente castissima; aetate iuvenula sed animo cana; constans proposito et in divino amore ardentissima desiderio; sapientia praedita et humilitate praecipua: Clara nomine, vita clarior, clarissima moribus*". Observação: talvez se possa ver nesse trecho de Tomás, a assimilação de uma fórmula comum ao gênero retórico, de modo geral, e ao hagiográfico, de modo particular, que é presente na obra "*De uita et miraculis uenerabilis Benedicti abbatis*" de Gregório Magno: "*Fuit uir uitae uenerabilis, gratia Benedictus et nomine, ab ipso pueritiae suae tempore cor gerens senile. Aetatem quippe moribus transiens, nulli animum uoluptati dedit, sed dum in hac terra adhuc esset, quo temporaliter libere uti potuisset, despexit iam quasi aridum mundum cum flore*" [*Liber Dyalogoum, II, prol. 1*]. VbF 83, 7-11. In: FF p. 358: "*Facundissimus homo, facie hilaris, vultu benignus, immunis ignaviae, insolentiae expers. Statura mediocris parvitati vicinior, caput mediocre ac rotundum, facies utcumque oblonga et protensa, frons plana et parua, mediocres oculi, nigri et simplices, fuscii capilli, supercilia recta, nasus aequalis, subtilis et rectus, aures erectae sed paruae, tempora plana, lingua placabilis, ignea et acuta, vox vehemens, dulcis, clara atque sonora, dentes coniuncti, aequales et albi, modica labia atque subtilia, barba nigra, pilis non plene respersa, collum subtile, humeri recti, breuia brachia, tenues manus, digiti longi, ungues producti, crura subtilia, parvuli pedes, tenuis cutis, caro paucissima, aspera vestis, somnus brevissimus, manus largissima. – Et quia erat humillimus, omnem mansuetudinem ostendebat ad omnes homines, omnium moribus utiliter se conformans. Sanctior inter sanctos, inter peccatores quasi unus ex illis*".

<sup>141</sup> VbF 111, 5. In: FF, p. 389: "*Nosti, reuera nosti, in quanto eos discrimine positos reliquisti, quorum labores innumeros et frequentes angustias sola tua praesentia felix omni hora misericorditer relevabat*".

<sup>142</sup> VbF 83, 1-6. In: FF, p. 358: "*O quam pulcher, quam splendidus, quam gloriosus apparebat in vitae innocentia, in simplicitate verborum, in puritate cordis, in dilectione Dei, in charitate fraterna, in flagranti obedientia, in concordia obsequio, in aspectu angelico! Dulcis in moribus, natura placidus, affabilis in sermone, commodissimus in exhortatione, fidelissimus in commisso, providus in consilio, in negotio efficax, graciosus in omnibus. Mente serenus, animo dulcis, spiritu sobrius, contemplatione suspensus, orationi assiduus et in omnibus fervens. Constans proposito, virtute stabilis, gratia perseverans, et in omnibus idem. Ad indulgendum velox, ad irascendum tardus, liber ingenio, memoria luculentus, subtilis in disserendo, circumspectus in eligendo et in omnibus simplex. Rigidus a se, pius in aliis, discretus in omnibus*".



Como já apontamos acima, a primeira parte da citação constitui um exemplo cabal do emprego oratório da “exclamação”, que vem encadeado por uma série de “Ós” que introduz, na sequência, uma lista abundante de ablativos de qualificação e de modo. Do ponto de vista morfológico, vale a pena observar ainda que o autor alterna o uso dos ablativos com os nominativos, ora começando com um, ora, com outro, evitando a sensação de repetição e de redundância. Do ponto de vista do conteúdo, convém lembrar que Tomás inicia a descrição de seu personagem pelas virtudes morais, que incluem disposições e comportamentos que relevam a grandeza de caráter do santo. Se repararmos bem, não se pode dizer que, até aqui, há uma especificidade deste santo, em particular, relativamente a qualquer outro santo: as virtudes destacadas por Tomás poderiam, de certa forma, ser aplicadas a outros santos, pois tais características fazem parte de uma espécie de “perfil” hagiográfico conveniente – comumente chamado de *topos* – que realça o santo em questão, colocando-o dentro de um “costumeiro”<sup>143</sup> hagiográfico consagrado pela escrita santoral. Nesse caso, uma suposta “especificidade” sãofranciscana somente poderia ser encontrada após essa descrição moral, quando o hagiógrafo deixa de mapear as “virtudes espirituais” de São Francisco e se põe a falar de seus “dotes físicos”.

Homem eloquentíssimo, de face alegre, aspecto benigno, imune à indolência, livre de insolência. Mediano na estatura, mais próxima da pequena, cabeça mediana e redonda, rosto um pouco oval e alongado, testa plana e pequena, olhos médios, negros e simples, cabelos escuros, sobrancelha reta, nariz proporcional, fino e reto, orelhas eretas, porém pequenas, têmporas planas, língua suave, abrasadora e penetrante, voz veemente, doce, clara e sonora, dentes juntos, proporcionais e brancos, lábios pequenos e finos, barba negra, não plenamente preenchida de pelos, pescoço fino, ombros retos, braços curtos, mãos tênues, dedos longos, unhas compridas, pernas magras, pés pequenos, pele fina, pouquíssima carne, vestes ásperas, sono brevíssimo, mão generosíssima. E porque era humílimo, mostrava a mansidão para com todos os homens, conformando-se utilmente a todos os costumes. Entre os santos, o mais santo, vivia entre os pecadores como se fosse um deles. Portanto, Pai santíssimo, ajuda os pecadores, tu que és amante deles, e digna-te,

---

<sup>143</sup> Preferimos utilizar o termo “costumeiro” a fim de evitar qualquer confusão com as muitas acepções do termo “tradição”, no sentido de “tradição hagiográfica”. Além disso, na historiografia estudada, frequentemente encontramos quem acusasse o gênero hagiográfico de ser composto por grande número de *topoi* como se isso fosse um critério desmerecedor da matéria; tais historiadores se esquecem de que o “discurso”, como a Antiguidade o entende, é sempre composto por *topoi* e são as diversas elaborações dos lugares comuns que facultam ornamento ao texto e notoriedade ao seu autor.

pedimos, reerguer misericordiosissimamente, por tuas gloriosíssimas orações, os que vêm fazer miseravelmente na sordidez dos delitos<sup>144</sup>.

Com o que foi dito, será que podemos encontrar algo especificamente sãofranciscano, um retrato do “verdadeiro” são Francisco? Esta pergunta não pode ser devidamente respondida se se ignoram as regras oratórias do elogio e do vitupério. Talvez não se possa depreender uma representação realista da descrição tomasiana, como muitos poderiam esperar: os caracteres e os adjetivos empregados pouco indicam de uma suposta “beleza” física correspondente à “beleza” moral. Apesar disso, salta aos olhos a proporcionalidade das partes que compõem o todo: Francisco é um asceta pobre, portanto, magro, insone e mal vestido, que, por ser um asceta, não pode ostentar os delicados arranjos dos homens seculares. Todavia, não podia ser bruto: à falta de adjetivos como *speciosus*, *formosus* ou *bellus* o hagiógrafo preenche com a descrição de traços suaves e medianos, preferindo um vocabulário que traduza a harmonia entre as partes, o que nos impede de pensar que o santo fosse feio, e nem o poderia ser, pois, se Francisco não era o mais belo entre os homens, era, ao contrário, o “mais santo entre os santos”, e era isso que importava ao hagiógrafo que esperava, ao menos implicitamente, superar os demais hagiógrafos.

Pela maneira com que Tomás de Celano expõe sua matéria, o encadeamento entre as exposições das “virtudes do ânimo” e das “vantagens do corpo”, podemos dizer que o dito hagiógrafo não agia aleatoriamente, movido por um desejo de “retratar o real”, mas se inspirava nas normas oratórias do gênero demonstrativo como podem ser lidas nos manuais de retórica baseados no *Retorica ad Herennium*, bastante difundidos no Ocidente durante o primeiro e o segundo milênios da Era cristã, sobretudo na Península Itálica<sup>145</sup>. Corroborar essa afirmação o fato de o autor,

<sup>144</sup> VbF 83, 7-12. In: FF, p. 359: O texto latino já foi citado anteriormente; aqui acrescentamos apenas o verso 12 omitido na referida nota: “*Adiuva igitur peccatores, peccatorum amator, pater sanctissime, et quos cernis miserabiliter in delictorum sordidus iacere, dignare, quaesumus, misericordiosissime tuis gloriosissimis suffragiis relevare*”.

<sup>145</sup> Não estamos ingenuamente afirmando que o referido hagiógrafo leu ou estudou as obras oratórias da Antiguidade, mormente as de tradição ciceroniana; entretanto, a maneira com que ele trabalha sua matéria torna notório seu talento retórico que não poderia se adequar tanto às preceptivas retóricas se não fosse por um conhecimento senão direto, ao menos indireto das mesmas. Além disso, não se deve esquecer que a Península Itálica se destacou pela manutenção das obras e das escolas retóricas, seja para a pregação seja para finalidades cívicas e que Tomás de Celano, sendo um frade Menor erudito, recebeu sólida formação na área da eloquência, ministrada nos *studia* dos frades espalhados pelas cidades italianas e também em Paris. Sobre a questão da permanência e do recurso aos manuais de retórica, sobretudo o *Retorica ad Herennium*, remetemos para as obras especializadas no assunto: MICHEL, Alain. “La rhétorique au Moyen

no episódio em questão, ter omitido qualquer referência aos inúmeros problemas físicos que, nessa altura, o santo já enfrentava. De fato, para o elogio, as regras obrigavam ressaltar as “*vantagens do corpo*”: beleza, aspecto nobre, força e saúde<sup>146</sup>. As debilidades corporais eram matérias de vitupério, quando o orador podia, então, destruir seu adversário retirando dele qualquer qualidade: moral ou física<sup>147</sup>. Tomás estava em meio a um enlevo discursivo importante que, como vimos, havia se iniciado com o uso da “exclamação” e que se encerrou com outra figura retórica, a apóstrofe, pela qual o narrador suspende o fio da história e se dirige ao personagem principal, falando diretamente com ele. A descrição de todo sofrimento físico do santo, da perda do viço, da beleza e da saúde, o autor reservou para o capítulo imediatamente anterior ao de sua morte, quando enfim encontrou justificativa honrosa para tais tormentos: por meio deles, o santo se tornava duplamente mártir, no desejo e na agonia<sup>148</sup>. São Francisco, agora, podia rivalizar com os demais

---

Âge: l’idéal, l’être et La parole”. In: *Rhétorique et Poétique au Moyen Âge*. Actes du Colloque organisé à l’Institut de France les 3 mai et 11 décembre 2001. Turnhout: Brepols, 2002. p. 13-28; ALBERTE, Antonio. *Retórica medieval*. História de las artes predicatorias. Madri: Centro de Linguística Aplicada/Atenea, 2003. MURPHY, James. *La retórica nel Medioevo*. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento. Trad.: Vincenzo Licitra. Barra: Liguori Editore, 1988. p. 102: “O mais importante fato individual que se deve ter presente no estudo da teoria medieval do discurso é que a máxima parte dos antigos documentos relativos à tradição preceptista continuou a ser estudada e usada durante todo o medievo”; REYNOLDS, Leighton e WILSON, Nigel. *Copistas e filólogos*. Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina. Trad.: Manuel Sánchez Mariana. Madri: Editorial Gredos, 1986. p. 81-117.

<sup>146</sup> Cf. *Retórica a Herênio*. Tradução e introdução de Ana Paula Celestino FARIA e Adriana SEABRA. São Paulo: Hedra, 2005. p. 164-165: “*Deinde transire oportet ad corporis commoda: natura si sit dignitas atque forma, laudei fuisse eam, non quemadmodum ceteris detrimento atque dedecori; si uires atque uelocitas egregia, honestis haec exercitationibus et industriis dicemus comparata; si ualetudo perpetua, diligentia et temperantia cupiditatum (...)*” [“Finalmente, convém passar para as vantagens do corpo: se tem beleza e proporção naturais, diremos que lhe serviram para o elogio e não, como em outros, para desonra e degradação; se é de força e velocidade excelentes, diremos que foram alcançadas com exercício e dedicação recomendáveis. Se tem boa saúde, deve-se ao cuidado de si e à moderação dos desejos”].

<sup>147</sup> Ibid.: “*(...) in uituperatione, si erunt haec corpora commoda, male his usum dicemus, quae casu et natura tamquam quilibet gladiator habuerit; si non erunt, praeter formam omnia ipsius culpa et intemperantia afuisse dicemus (...)*” [“(…) No vitupério, se existirem essas vantagens físicas, diremos que fez mau uso daquilo que, como qualquer gladiador, tem por natureza e acaso; se não existirem, diremos que carece não só de beleza, mas de todas as outras vantagens, por sua própria culpa e intemperança (...)”].

<sup>148</sup> Cf. VbF 107, 5-7. In: FF, p. 384: “*O martyr et martyr qui ridens et gaudens libentissime tolerabat quod omnibus erat acerbissimum et gravissimum intueri! Reuera ‘nullum in eo remanserat membrum absque nimio passionis dolore’, et calore naturali sensim amisso, ad extrema quotidie propinquabat. Stupebant medici, mirabantur fratres, quomodo spiritus vivere posset in carne sic mortua, cum consumptis carnibus, sola cutis ossibus adhaereret*” [“Ó mártir e mártir que, rindo e se alegrando, tolerava de muito boa vontade aquilo que a todos era totalmente duro e insuportável olhar. De fato, ‘nenhum membro nele permanecera sem a excessiva dor da paixão’, e, esvaído o calor natural, aproximava-se dia-a-dia da hora extrema. Espantavam-se os médicos, admiravam-se os frades de como podia viver o espírito numa carne assim morta, quando, consumidas as carnes, só a pele aderira aos ossos”].

santos, uma vez que ele, segundo Tomás, “tomou o caminho da perfeição e atingiu o cume da santidade perfeita”<sup>149</sup>.

É provável que o hagiógrafo não pretendesse, com isso, mostrar apenas seus dotes oratórios. Tratava-se de biografar Francisco de Assis, um santo que até mesmo o papa Gregório IX confessava não precisar de nenhuma comprovação processual ou miraculosa para reconhecer-lhe a santidade<sup>150</sup>; um santo que, conforme as testemunhas oculares, havia recebido os cravos da paixão de Cristo e a chaga aberta de seu peito, milagre inaudito que deixava estupefato o letrado hagiógrafo. Tomás tinha diante de si um conjunto de dados biográficos difícil de se encaixar nos modelos de Vidas anteriores e um personagem que havia estremecido as estruturas da Igreja da época, como reconheceu o papa que lhe tinha canonizado<sup>151</sup>. Diante disso, o hagiógrafo empregou toda a sua maestria literária para apresentar Francisco de Assis não só como o mais perfeito dentre os homens<sup>152</sup>, mas, sobretudo, como o mais santo dentre os santos<sup>153</sup>. E, se a elevação do discurso deve corresponder à altura moral do biografado, Tomás não podia deixar por menos: segundo ele, Francisco superou Martinho<sup>154</sup> e, portanto, Tomás precisava tentar superar Severo. É assim que no *Memoriale in desiderio animae*, o hagiógrafo apresenta a relação “Francisco-Martinho” usando um recurso retórico muito comum em Plutarco, nas *Vidas Paralelas*, sobretudo na comparação entre Licurgo e Numa.

Não é difícil pensarmos numa possível supervalorização tomasiana do papel de são Francisco. Contudo, se levarmos em conta os entrecruzamentos entre a *Vita beati Francisci* e a *Bulla Mira circa nos*, percebemos que Tomás estava amparado pela autoridade do papa Gregório IX. Este papa que não só canonizou Francisco de Assis, Antônio de Pádua e Domingos de Gusmão,

<sup>149</sup> Cf. VbF 90, 1. In: FF, p. 366: “(...) totius perfectionis arripuit viam, perfectae sanctitatis apprehendit summam (...)”.

<sup>150</sup> Bula *Mira circa nos*. In: *Bull. Franc.*, p. 44.

<sup>151</sup> Cf. Bula *Mira circa nos*, op. cit., p. 42-43.

<sup>152</sup> VbF 89, 1. In: FF, p. 365: “[...] gratia et virtute Altissimi, super omnes tempore suo repertos divina sapientia est repletus”.

<sup>153</sup> VbF 89, 6. In: FF, p. 366: “Et quidem gloriosa vita ipsius priorum sanctorum perfectionem illustrat lumine clariore [...]”

<sup>154</sup> Cf. *Mem.* 5. In: FF, p. 447.

mas que foi também o principal promotor da causa e o articulador dos processos canônicos, tinha profundos interesses em usar a santidade dos santos mendicantes em favor da implantação de suas idéias reformistas<sup>155</sup>. Não à toa, foi Gregório quem encomendou a primeira Vida de Francisco e, após escrita, a aprovou<sup>156</sup>.

Tomás de Celano, escolhido para a tarefa, certamente devia compartilhar da mesma visão eclesiológica do papa Gregório; é o que se pode apreender da leitura do primeiro capítulo do Livro segundo, em que o hagiógrafo procurou estabelecer o lugar de são Francisco no plano da história da salvação: Francisco é o mais sábio de todos os homens de seu tempo<sup>157</sup>. Homem novo, de missão universal, tornou-se, pela sua pregação, um “novo evangelista”. Como fizera Gregório, Tomás não se furta a um vocabulário que ousaríamos chamar de escatológico, atribuindo a Francisco um papel culminante no desfecho da história, uma vez que, graças à sua empresa missionária, a mensagem do evangelho teria chegado aos confins da terra. O “homem novo”, “novo evangelista”, renovou o mundo com a sua pregação e a prova de que o seu ministério era querido por Deus é que ele fundou uma “nova religião”, isto é, a Ordem dos Menores, que renovou a vida religiosa de seu tempo. Segundo Tomás, a perfeição alcançada pelo santo de Assis foi tal e tamanha que “ele alcançou o cume da santidade perfeita e viu o fim de toda consumação”<sup>158</sup>. Portanto, não acreditamos que essa renitente insistência em apresentar Francisco como o ápice da perfeição se deva apenas a uma simples tópica hagiográfica adotada por Tomás. A nosso ver, o hagiógrafo filia-se aqui aos intentos pastorais de Gregório IX que, como vimos, esperava aproveitar a santidade romano-apostólica de

<sup>155</sup> Cf. PACIOCCO, Roberto. “*Sublimia negotia*”. Le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori. Padova: Centro Studi Antoniani, 1996.

<sup>156</sup> É o manuscrito de Paris 3817 que traz a indicação da aprovação pontifícia: “*Apud Perusium felix dominus Papa Gregorius nono, II gloriosi Pontificatus sui anno, quinto kalendas Marcii, Legendam hanc recepit, confirmavit et censuit fore tenendam. Gratias omnipotenti Deo et Salvatori nostro super omnia dona sua nunc et per omne saeculum. Amen*”. Cf. Apud MICHETTI, Raimondo. “La ‘Vita beati Francisci’ di Tommaso da Celano: storia di un’agiografia medievale”. In: *Franciscana*. Bollettino della Società internazionale di Studi francescani. Vol. I. Spoleto: Fondazione C.I.S.A.M., 1999. p. 123-235. p. 131.

<sup>157</sup> VbF 89, 1. In: FF, p. 365: “*super omnes tempore suo repertos divina sapientia est repletus*”.

<sup>158</sup> VbF 90, 1. In: FF, p. 366: “*totius perfectionis arripuit viam, perfectae sanctitatis apprehendit summam, et omnis consummationis vidit finem*”.

são Francisco para implementar a política papal de grande centralização e exacerbação do poder pontifício sobre a cristandade inteira.

Juliano de Espira, por sua vez, não tomou parte nessa disputa hagiográfica italiana; sua obra santoral, apesar de grande, manteve-se atrelada aos aspectos litúrgicos e até mesmo internos à Ordem dos frades Menores<sup>159</sup>. Apesar de sua origem germânica, Juliano passou boa parte de sua vida na França, onde trabalhou como mestre de canto junto à corte dos reis capetíngios, provavelmente entre os anos de 1223-1227. Com alguma segurança, podemos dizer que foi após essa data que ele tomou o hábito minorítico e, vivendo no *studium generalis* de Paris, tornou-se mestre de canto e corretor “oratório” dos frades<sup>160</sup>. Portanto, foi em ambiente universitário e escolástico que Juliano escreveu suas quatro obras hagiográficas: as duas primeiras foram justamente os Ofícios rítmicos de são Francisco (c.1234) e de santo Antônio (c.1235) que, segundo o testemunho de Jordão de Giano, foram escritos com “estilo nobre e bela melodia”<sup>161</sup>; esses ofícios, aliás, permaneceram em vigor na liturgia da Igreja romana até à reforma do Concílio Vaticano II. As outras duas obras são, respectivamente, a *Vita sancti Francisci* (c.1234), que o cronista Nicolau de Glassberger disse ter sido escrita com “requintada elegância”<sup>162</sup>, e a *Vita sancti Antonii confessoris* (c.1235). Entretanto, essas duas Vidas não gozaram da simpatia dos estudiosos franciscanistas, pois, segundo eles, o frade teutônico teria apenas resumido as Vidas de Tomás de Celano. Julgamento sem dúvida injusto e que revela um extremo apego da moderna historiografia pelo ineditismo e pelos “fatos”.

---

<sup>159</sup> Cf. GAMBOSO, Vergílio. *Officio ritmico e Vita Secunda di Giuliano da Spira*. Introduzione, testo critico, versione italiana e note. Fonti Agiografiche Antoniane. Padova: Edizioni Messaggero, 1985.

<sup>160</sup> Essa função conventual consistia em ensinar pronúncia para os frades que deviam ler em voz alta no refeitório, durante as refeições da comunidade religiosa. Esse testemunho é reportado por Nicolau de Glassberger, cronista minorita do século XV. In: *Chron. Glass.*, p. 361.

<sup>161</sup> Apud GAMBOSO, Vergílio, op. cit., p. 12.

<sup>162</sup> *Chron. Glass.*, p. 46-47: “Frater Simon autem, cum venisset ad Theutonium cum fratre Iuliano de Spira, qui postmodum historiam beati Francisci et beati Antonii nobili stylo et pulchra melodia, quas modo cantamus, et Legendam sancti Francisci, quae incipit ‘Ad hoc quorundam’, urbana elegantia distavi et composuit...” [“Frade Simão, como tinha ido a Teutônia com frade Juliano de Espira, o qual compôs a “história” [no sentido de ‘ofício rítmico ou cantado’] do bem-aventurado Francisco e do bem-aventurado Antônio com estilo nobre e bela melodia, às quais cantamos, e com requintada elegância compôs a Legenda de são Francisco que começa *Ad hoc quorundam*”].

É certo que Juliano se inspirou na obra de seu confrade Tomás, como, em se tratando da Vida de santo Antônio, havia se baseado na chamada *Legenda Assidua*. Contudo, o talento literário de Juliano ultrapassou os limites da síntese e, apesar de não trazer “dados inéditos”, o frade poeta pode ser visto também como uma referência na arte hagiográfica.

No prólogo à *Vita sancti Francisci*, encontramos expostos os propósitos que o autor pretendia atingir, bem como a sua metodologia de trabalho. Juliano perseguia, pelo menos, três finalidades: “louvar e exaltar a Deus”<sup>163</sup>, autor da conversão de são Francisco, “fazer crescer a piedade e a humildade dos que são inocentes”<sup>164</sup> e “dar esperança de perdão àqueles que caíram em pecados”<sup>165</sup>; enquanto o primeiro objetivo é comum a praticamente todo o gênero santoral, os dois últimos apresentam uma especificidade característica: Juliano não tinha como principal interesse narrar a vida de um santo desde seu sentido biográfico, mas tecer uma espécie de tratado da ação da graça que triunfa do pecado. Desse modo, a vida de Francisco facultou ao autor o motivo [*exemplum*] para que compusesse um discurso acerca da ação de Deus sobre os pecadores, donde se apreende um sentido parenético grande: incentivar a piedade de quem é inocente, para que não venha a pecar e não se vanglorie da inocência, e exortar quem pecou à esperança para que não se desespere e que consiga, a partir do exemplo de Francisco, vencer os próprios vícios. É por isso que Juliano compara a vida de Francisco à vida de são Pedro que, embora tendo negado a Cristo, se tornou o seu vigário, ou à de Paulo que perseguiu a Igreja antes de se tornar “um vaso de eleição”, ou à de Mateus, apóstolo e evangelista, que foi antes um publicano ou ainda à de Maria Madalena, que antes de ser a discípula predileta de Cristo, foi possuída por sete demônios<sup>166</sup>. No jogo das comparações, encontramos uma proximidade objetiva entre a argumentação juliana e os propósitos da pregação dos frades mendicantes.

<sup>163</sup> VsF, prólogo, 5. In: FF, p. 1025: “[...] sic quoque stupenda in omnibus et laudanda magnificentiae Domini gloria praedicatur [...]”.

<sup>164</sup> VsF, prólogo, 2. In: FF, p. 1026: “[...] nec innocentes quasi de sua confisi iustitia in imo vitiorum prostratos despiciant [...]”; VsF, prólogo, 10: “[...] pia innocenti bus humilitas augeatur [...]”.

<sup>165</sup> VsF, prólogo, 10. In: FF, p. 1026: “[...] firmiorque prolapsis de venia spes donetur”.

<sup>166</sup> VsF, prólogo, 6-7. In: FF, p. 1025: “Hinc Christum negasse primum eiusdem vicarium; hinc et ipsum vas electionis Christi legimus Ecclesiam persecutum; ob hoc etiam publicanus ille, qui et apostolus et evangelista vocatur; sed et illa specialis Christi discipula septem daemniis obsessa narratur”.

Tal como os frades da Ordem dos Pregadores, os minoritas de Paris se dedicavam ao estudo tendo em vista o ofício da pregação. Aliás, o período em que Juliano compunha suas Vidas [1230-1240] coincide com o período de grande produção de sermões pelos frades minoritas, como Jean de la Rochelle, Gregório de Nápoles e Haimo de Faversham. Na obra sermonária desses pregadores podemos encontrar os sermões para a festa dos santos, nos quais é possível verificar o quanto a hagiografia tomasiana e juliana foram importantes fontes de inspiração para a composição dos sermões *ad sanctos*.

Desse modo, ambas as Vidas concedem amplo espaço àqueles episódios em que o santo manifesta sua grandeza taumatúrgica por meio do ofício da pregação. Em ambas se pode encontrar um verdadeiro “espelho dos pregadores”, útil manual de como a prédica podia demover os ouvintes de seus vícios e incitá-los às virtudes. Juliano de Espira, entretanto, faz desse ofício a espinha dorsal de sua narrativa. O tema da pregação está, por sua vez, relacionado aos métodos e finalidades da oratória eclesiástica em sentido amplo. Desse modo, a maneira com que os hagiógrafos expõem a ‘doutrina sãofranciscana’ da pregação nos permite captar as linhas mestras do caminho percorrido por eles na busca de compor uma Vida retoricamente construída sem deixar de ser espiritualmente edificante. Persiste aqui a antiga questão do “espírito e da letra” que atormentava o apóstolo Paulo e que se tornou a marca característica da produção literária cristã: havia que se insistir no espírito não obstante a necessidade da letra. A solução encontrada por Tomás de Celano e Juliano de Espira nada tem de original em comparação com os outros eruditos da Igreja: usar da palavra humana para incutir a Palavra divina sob o influxo do espírito e não da letra. Apesar de preterida, a letra efetivamente não significava a menor parte.

Na *Vita sancti Francisci*, o santo de Assis é propriamente o homem da palavra, cujo discurso arrebatava as multidões e as encaminhava à penitência. Inspirando-se nos livros evangélicos, protótipo de toda hagiografia, e na *Vita beati Francisci*, frade Juliano constrói um discurso laudatório em que a pregação de são Francisco alcança inteira aplicação eclesial, bastante



próxima daqueles interesses reformistas do papa Gregório IX. No capítulo décimo da referida hagiografia, o poeta escreve:

Entrando ele em alguma cidade ou castelo, era recebido solenemente pelo toque dos sinos, e com enorme alegria, unanimemente vinham todos ao encontro dele aplaudindo, e algumas vezes acorriam com ramos das árvores. Confundia-se a perversidade herética, exaltava-se a fé católica, a qual não só esse santo engrandeceu com sua vida e palavras, mas exaltou com os prodígios dos milagres. Com efeito, [Francisco] curou todo tipo de doença pela invocação da força do nome divino; expulsou os demônios com sua palavra magnífica e, quando orava, nenhuma necessidade ou perigo podiam subsistir.<sup>167</sup>

Como é frequente acontecer na matéria hagiográfica, Juliano procura mostrar que são Francisco não se deixava prender pelas lidas da vida ativa, mas buscava, apesar de todo trabalho pastoral, a solidão da vida contemplativa para abastecer-se espiritualmente. Assim, a força persuasiva da palavra de Francisco dependia, em última instância, da assiduidade com que se punha em silêncio. No recolhimento, ele “primeiro aprendeu o que depois ensinou aos outros”<sup>168</sup>. O ensino, nesse caso, se relacionava com aqueles métodos predicativos que eram ensinados nas escolas clericais em que os frades se exercitavam no domínio da palavra: nesse caso, aprendizado oratório. Mas, o santo de Assis, como “espelho de perfeição” de seus discípulos, não podia deter uma oratória condicionada às ferramentas escolares, ao contrário, sua retórica tinha de possuir outras bases: “Aprendeu, pois, não para forjar curiosamente as palavras que falaria, mas, bebendo sobejamente da afluência da doutrina celeste, que supera a medida da erudição humana, estava pronto para derramar sobre o próximo, não tanto as palavras, mas a virtude do Espírito”<sup>169</sup>.

Silêncio que produz palavras, oração que torna fértil a pregação, espírito que faculta melhores resultados do que o engenho oratório, todos esses são temas comuns aos tratados homiléticos inspirados no Livro IV da obra *De Doctrina Christiana* de santo Agostinho; como

---

<sup>167</sup> VsF 46, 3-5. In: FF, p. 1068: “*Introeunte ipso civitatem aliquam vel castellum, pulsatis illum campanis solemniter exceperunt, et cum ingenti gaudio adventui eius unanimiter applaudentes, obviam sibi quandoque cum ramis arborum processerunt. Confundebatur haeretica pravitas, fides extollebatur catholica, quam non solum his sanctus vita magnificavit et verbis, sed et plurimus extulit miraculorum prodigiis. Nam et omnem languorem, divini nominis invocata virtute curavit, verbo magnifice daemones effugavit, nullaque oranti necessitatis seu periculi difficultas obsistere potuit*”.

<sup>168</sup> VsF 57, 6. In: FF, p. 1077: “*(...) ibi prius didicit, quae postmodum alios docuit*”.

<sup>169</sup> Ibidem: “*Didicit autem non ut curiose quae loqueretur verba confingeret, sed sic supra modulum eruditionis humanae ex affluentia doctrinae caelestis uberrime bibens, ut non tam verbis quam virtute Spiritus ad eructandum proximis opportuno tempore plenus esset*”.

vimos, lá escreve-se que o orador cristão deve ser orante, mais do que eloquente. Do mesmo modo, o papa Gregório Magno, em sua não menos conhecida *Regula Pastoralis*, exortava os pregadores a serem, também eles, contemplativos, isto é, a terem a mente elevada em Deus, mas sem se esquecer de que, pela “escada de Jacó”, os anjos subiam e desciam, “trazendo a misericórdia” do alto aos que estão embaixo<sup>170</sup>. Portanto, o discurso de Juliano em favor de uma oratória menos escolástica e mais ascética não revela simplesmente a especificidade da pregação sãofranciscana, mas propugna um modelo cristão de apropriação dos recursos retóricos antigos aplicados ao anúncio da mensagem cristã de modo que ela não perca seu caráter “insondável” e indizível, e, ao mesmo tempo, não deixe de ser compreendida por todos<sup>171</sup>.

Tomás de Celano é tomado pelo mesmo ímpeto: para ele, a retórica de São Francisco nada tem a ver com retórica mundana: ele não conhece “qualquer adulação, qualquer lisonja de palavra sedutora”<sup>172</sup>; fala a todos a verdade sem medo de ferir os ouvidos ou magoar os ânimos, sem medo de esconder os vícios de quem quer que fosse, pois, antes de falar em público, Francisco havia se corrigido, em particular. Segundo Tomás, era por isso que até mesmo “homens letradíssimos, poderosos em glória e dignidade, admiravam os sermões dele e na presença dele eram tomados de salutar temor”<sup>173</sup>. Tal como o santo biografado, seus hagiógrafos esperavam oferecer uma narrativa assentada em bases espiritualmente construídas. Porém, o próprio esforço em mostrar a sublimidade do espírito sobre a letra já indica o quanto esta última significava para o horizonte intelectual de ambos. Interessante notar, como indica Laura Gaffuri, que os conselhos dos hagiógrafos sobre a pregação e sobre a própria forma de apropriação dos recursos oratórios pela *sapientia christiana* coincide com a entrada do “método dialético em todas as disciplinas e, em particular, na exegese” de modo que, a partir de inícios do século XIII, a pregação passou por um processo de renovação de

<sup>170</sup> Cf. Gregório Magno. *Regla Pastoral*. Introducción, traducción y notas de Alejandro Holgado Ramírez y José Rico Pavés. [Biblioteca de Patristica vol. 22]. Madrid: Ciudad Nueva, 2001. p. 83.

<sup>171</sup> Cf. MICHEL, Alain. “La rhétorique au Moyen Âge: l’idéal, l’être et La parole”, op. cit., p. 15.

<sup>172</sup> VbF 36, 2. In: FF, p. 310: “(...) nullis utens adulationibus, nullis seductoriis blandimentis”.

<sup>173</sup> Ibid.: “(...) ita ut enim litteratissimi viri, gloria et dignitate pollentes, eius mirarentur sermones et timore utili eius praesentia terrerentur”.

seus instrumentais que contou com o uso disseminado de manuais que compilavam todo o acervo exegético patrístico anterior<sup>174</sup>. Segundo a referida autora, o local privilegiado das inovações predicativas, contando com o desenvolvimento de novas técnicas e elaboração de novos materiais, foi as escolas dos frades Pregadores e Menores, tanto em Paris como em Oxford. Pregar havia se tornado um ofício da mais alta erudição: parecia a completa vitória da letra sobre o espírito.

As duas Vidas de Juliano de Espira, além disso, apresentam forte acento apologético com relação à Ordem minorítica; e não só isso, Juliano procura associar a ela as outras duas Ordens que, segundo ele, foram fundadas por são Francisco: a Ordem das Damas Pobres, ou clarissas, e a Ordem da Penitência. Esse acento apologético, a nosso ver, testemunha o empenho dos frades parisienses em defender a especificidade da instituição religiosa dos frades e do patrimônio espiritual de são Francisco frente aos problemas internos da Ordem e frente aos problemas externos a ela: convém lembrar que, durante a década de 1230, as autoridades minoríticas recorreram aos mestres parisienses para que dessem uma interpretação exata da Regra dos frades Menores e que foi a *Vita sancti Antonii confessoris*, de Juliano, que inseriu santo Antônio no contexto da santidade minorítica, amenizando o eminente caráter cívico da *Legenda Assidua*.

A história da hagiografia sãofranciscana testemunha o vendaval interpretativo que envolveu Francisco de Assis, sua vida e significado eclesial, o papado, a Ordem minorítica, as versões oficiais e não oficiais, os manuscritos destruídos, a contínua procura por novas informações e as muitas outras novas Vidas. De todos os lados, a santidade franciscana permanecia a um só tempo inapreensível e sedutora. Talvez, seja essa inapreensibilidade que tenha dado origem à crença de que Francisco era um outro Cristo, como encontramos em boa parte da literatura hagiográfica minorítica, a começar por Tomás de Celano, no século XIII, até Bartolomeu de Pisa, no final do XIV. Se são Francisco era um outro Cristo, seus primeiros quatro hagiógrafos deveriam ser outros

---

<sup>174</sup> GAFFURI, Laura. “Nell ‘Officina’ del predicatore: gli strumenti per la composizione dei sermoni latini”. In: *La predicazione dei Frati dalla metà del ‘200 alla fine del ‘300*. Atti del XXII Convegno internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1995. p. 81-112. p. 85. Sobre isso, dedicamos toda uma seção particular no terceiro capítulo deste trabalho.

evangelistas, como Arnaldo de Sarrant acreditava e expunha em sua obra *De cognatione sancti Francisci ad Christum*: frade Juliano, “como outro Lucas, pode ser figurado pelo boi, porque foi todo dedicado a Deus, notável em ciência e santidade, que, pelo mérito de Lucas, pode-se dizer que iluminava [*lucendo*]; Tomás de Celano, “homem curial, agradável e muito educado, por cujo mérito pode, como Mateus, ser figurado pelo homem, porque, sob o mandato do senhor papa Gregório IX, descreveu a afeição de Francisco pelos seus e suas aflições carnis”<sup>175</sup>.

Novos evangelistas ou não, Tomás de Celano e Juliano de Espira foram respeitados como autoridades pelos seus pares e entraram para a história por haverem empreendido a difícil tarefa de traduzir, em letra e em arte, uma memória que não se vergava inteiramente à retórica hagiográfica; mas, paradoxalmente, o que sabemos dessa memória, em boa medida, nos veio da hagiografia e por ela foi trabalhada.

A maneira como os dois escritores o fizeram demonstra a habilidade com que dominavam seu ofício e a persuasão de seu discurso. O fato de são Francisco permanecer ainda hoje uma questão aberta, um caleidoscópio sedutor e instigante, continuamente revisitado, polemizado, e, diríamos até, torturado pela moderna historiografia se deve à capacidade retórica desses dois frades letrados convencidos de que produziam obra de arte e piedade.

---

<sup>175</sup> Apud MICHETTI, Raimondo, op. cit., p. 148, nota 39: “*Secundus scriptor fuit sue vite Iulianus Theotonicus qui, ut alter Lucas, potest per vitulum figurari, quia totus fuit Deo dedicatus, scientia et sanctitatis conspicuus, ut merito Lucas a ‘lucendo’ possit dici [...]. Tertius scriptor fuit frater Thomas, totus curialis et gratus ac multum humanus, quo merito posttest, ut Matheus, per hominem figurari, qui de mandato domini Gregorii pape noni descripsit Francisci ad suos affectionem et eius carnales afflictiones [...]*”.

## Capítulo II

### Os usos da hagiografia franciscana e antoniana na política papal e cívica do século XIII

*“O nascimento dos santos traz alegria a muitos, porque é um bem comum; isto é, os santos nascem para a utilidade comum”.* (Santo Antônio de Pádua, *Sermo in nativitate s. Ioannis Baptistae*)

#### 2.1 Cardeal Hugolino/Gregório IX

A recente historiografia franciscanista tem relevado cada vez mais criteriosamente o papel decisivo do cardeal-diácono Hugolino dei Conti di Segni, bispo de Óstia-Veletri, para os rumos da Ordem dos frades Menores<sup>176</sup>. A ingerência direta desse conselheiro de são Francisco e protetor oficial de sua Ordem tornou-se maior quando ele, em março de 1227, foi eleito papa, sob o nome de Gregório IX<sup>177</sup>. A avaliação do peso institucional de suas manobras mereceria um estudo a parte. Por ora, pretendemos apontar pistas que relacionem a política reformista do “cardeal-papa” ao seu empenho por canonizar são Francisco, santo Antônio e são Domingos e, por conseguinte, aos propósitos e conteúdos das principais hagiografias desses santos e seus usos dentro da política papal. Se levarmos em conta que Hugolino de Óstia havia conhecido muito de perto os referidos santos e que, após a morte deles, já como papa, havia tomado a peito a causa e o processo da canonização dos mesmos, pode-se já entrever qual o tamanho de sua importância para os rumos da chamada hagiografia mendicante.

---

<sup>176</sup> Gostaríamos de destacar apenas os trabalhos mais recentes que tivemos contato: MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de são Francisco*, op. cit., p. 32-48; RIGON, Antonio. *Dal libro alla folla*, op. cit., p. 21-45; PACIOCCO, Roberto e ACCROCCA, Felice. *La leggenda di un santo di nome Francesco*, op. cit., p. 85-90.

<sup>177</sup> As referências sobre a vida de Gregório IX foram coligidas da obra de SABA, Agustín. *Historia de los Papas*. Desde S. Pedro a Celestino V. Barcelona: Editorial Labor, 1948. p. 634-642.

Hugolino havia sido sobrinho do cardeal-diácono Lotário di Segni que, em janeiro de 1198, subira ao s6lio pontif6cio sob o nome de Inoc6ncio III. Foi seu pr6prio tio que o nomeara cardeal-diácono e bispo de 6stia e lhe confiara miss6es diplomáticas relevantes, como a de 1199, junto a Marcovaldo de Anweiler, ou as outras duas que desenvolveu na Alemanha na 6poca da disputa pelo trono imperial entre Filipe de Suábia e Oto de Braunschweig<sup>178</sup>. O contato com a parte germânica do imp6rio, enquanto legado papal, foi determinante para as rela66es que, como papa, manteria com Frederico II, a quem antes apoiara para se tornar imperador. Com a morte de seu tio e a elei66o de Hon6rio III em 1216, Hugolino nada perdeu de seu peso pol6tico. Ao contráριο, foi nomeado legado apost6lico na Itália setentrional e na Toscana, durante os anos de 1217 e 1221, com plenos poderes da parte do papa e do imperador que, por aquela 6poca, mantinha boas rela66es com o papado.

Seus atributos de legado papal consistiam na pacifica66o das cidades beligerantes, imersas nas “revolu66es comunais”, na prega66o da cruzada, na implanta66o das determina66es conciliares de Latrão IV (1215), na repress6o às heresias e na defesa dos direitos e da “liberdade da Igreja”; em suma, o cardeal visava fortalecer o poder temporal do papado nas regi6es onde o imp6rio germânico reivindicava a hegemonia<sup>179</sup>. Decidido a levar a bom termo os cânones do conc6lio presidido por seu tio Inoc6ncio, Hugolino investiu aten66o em acompanhar de perto as novas funda66es religiosas no norte Italiano, tanto as de estilo predicativo quanto as de estilo monástico. Tomou para si a cura pastoral sobre numerosos mosteiros femininos que, por aqueles anos, foram fundados e constru6dos no interior das cidades e reclamavam uma regra que fizesse jus ao novo estilo de vida religiosa que esperavam p6r em prátic<sup>180</sup>. Para alguns desses mosteiros, Hugolino mesmo redigiu regras nas quais se podem ler as linhas mestras da reforma eclesial que advogava e propunha.

---

<sup>178</sup> MANSELLI, Raoul. “O problema de Hugolino de 6stia”. In: *São Francisco*. Trad.: Celso Márcio Teixeira. Petrópolis : Vozes/FFB, 1997. p. 178-187. p. 179.

<sup>179</sup> Cf. THOUZELLIER, Christine. “La légation en Lombardie du cardinal Hugolin (1221). Un épisode de la 5<sup>e</sup>. Croisade”. In: *Révue d’Histoire Ecclésiastique*. Vol. 45, 1950. p. 508-542; VICAIRE, Marie-Humbert. *Histoire de saint Dominique*. Paris: Éditions du CERF, 1957. vol. II. p. 673.

<sup>180</sup> Entre esses mosteiros “eremítico-citadinos”, numerosos pela Itália cententrional, conta-se o de são Damião, em Assis, onde santa Clara viveu com suas monjas por mais de 40 anos. O mosteiro de Clara observou, por um tempo curto, a Regra de São Bento, depois, a Regra de Hugolino, a Regra de Inoc6ncio IV e, por fim, em 1253, conseguiu a

O contato com os minoritas ocorreu em 1217, na cidade de Florença, quando Francisco e alguns frades se dirigiam para a *Francia*<sup>181</sup>, onde esperavam iniciar uma campanha de pregação penitencial arquitetada em consonância com as decisões do Capítulo Geral daquele ano, celebrado em Assis, que determinara o envio de frades para algumas províncias do ultramar. A *Compilatio Assisiensis* nos oferece um relato desse encontro, inclusive precisando que o cardeal havia sido enviado “pelo Papa Honório em delegação ao Ducado<sup>182</sup> e à Toscana, à Lombardia e à Marca de Treviso até Veneza”<sup>183</sup>. O cardeal dissuadiu Francisco de prosseguir com a viagem alegando que os clérigos ultramontanos eram avessos ao seu modo de vida e, portanto, poderiam prejudicá-lo junto à cúria romana; segundo o relato, Hugolino poderia proteger Francisco mais eficientemente se ele permanecesse na Itália setentrional.

De acordo com a compilação, Hugolino não era contrário à expansão da Ordem para além dos Alpes, tanto é que não impediu que os companheiros de Francisco partissem para lá. O cardeal pretendia reter Francisco nas regiões lombardas, onde ele mesmo, como legado plenipotenciário, poderia protegê-lo e, certamente, arregimentá-lo para a causa reformista que procurava implementar. Na condição de fundador de uma Ordem pauperista, evangelista e expansionista, Francisco aparecia aos olhos de Hugolino como o cabeça de um batalhão de homens que podia combater a favor de seus intentos. Dois anos antes, Domingos de Gusmão havia conseguido de Inocêncio III a aprovação de sua Ordem e, assim como acontecera com o fundador dos minoritas, Domingos também se encontrou com Hugolino, em 1221, na cidade de Veneza e, desde então, os frades Pregadores estiveram a serviço da política papal capitaneada pelo bispo de Óstia na grande Lombardia.

---

aprovação de uma regra própria, redigida pela própria santa fundadora e inspirada na Regra dos frades Menores de 1223. Cf. BARTOLI, Marco. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes/FFB, 1998.

<sup>181</sup> A fim de evitar qualquer problema com a denominação da região que hoje é chamada de França, optamos por manter o apelativo que aparece na *Compilatio Assisiensis*: ‘*Francia*’ ou ‘*Provincia Francie*’.

<sup>182</sup> Isto é, à região de Spoleto.

<sup>183</sup> CA 108, 35-39. In: FF, p. 1660-1661: *Cumque pervenisset beatus Franciscus Florentia[m], invenit ibi dominum Hugonem, episcopum Hostiensem, qui postea fuit papa, qui missus fuerat a papa Honorio in legationem per Ducatum et Tusciam et Lombardiam et Marchiam Trevisanam usque Venetias [...]*”.

Convém reparar que as finalidades da legação papal no norte italiano em muito coincidiam com os objetivos pastorais dessas duas Ordens: combate à heresia e reforma da Igreja. Além do mais, a efetiva expansão dos frades mendicantes pelas diversas províncias, dentro e fora da cristandade, deu-se justamente naqueles anos em que Hugolino trabalhava como legado pontifício e mantinha contatos sólidos com os fundadores das duas Ordens. Assim, desde pelo menos 1221, os Menores e os Pregadores do Vale do Pó estiveram de braços dados com Hugolino e, por sua vez, com a cúria romana, a fim de efetivar o controle papal sobre os movimentos heréticos, a reforma do clero e conseqüentemente da pastoral, propósitos estes já previstos nos cânones de Latrão IV<sup>184</sup>. Segundo os documentos conciliares, a pregação controlada pela cúria romana, logo, ortodoxa, passou a ser considerada eficiente arma de defesa e de ataque aos pregadores heterodoxos<sup>185</sup>. Assim, os mendicantes foram decisivos para os intentos de reforma nas regiões em que Hugolino era legado papal, uma vez que a fidelidade à cúria e aos cânones conciliares era algo desejado pelas ditas Ordens religiosas.

Datam dos anos de Hugolino como embaixador pontifício a fase predicativa mais intensa de São Francisco e a grande expansão de sua Ordem pelos centros urbanos de numerosas províncias italianas e estrangeiras<sup>186</sup>. Os relatos hagiográficos de “pacificação de cidades”, como teremos ocasião de ver nos casos de Perugia, Arezzo, Assis e Greccio remetem-se todos a essa fase<sup>187</sup>. Se

---

<sup>184</sup> Pensamos, sobretudo no cânon III [Dos heréticos], cânon VII [Da correção dos excessos], cânon X [Da nomeação dos pregadores], cânon XI [Dos mestres], cânones XIV e XV [Do castigo aos clérigos incontinentes e Da repreensão aos clérigos bêbados], cânon XXI [Da confissão, do segredo da confissão e da obrigação da comunhão pascal], cânon XLIV [As constituições dos príncipes não devem prejudicar às igrejas], cânon LXII [As relíquias dos santos devem ser expostas num relicário; não se deve venerar a outras novas sem a prévia autorização da Igreja romana], cânones LXIII, XLXIV, LXV, LXVI [sobre os vários tipos de simonia]. Cf. FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: Editorial Eset, 1972. p. 155-209.

<sup>185</sup> O cânon X, sobre a nomeação de pregadores, não menciona a questão das heresias, tratada no cânon III; contudo, não há como deixar de ver que a pregação era concebida como meio eficaz de saúde espiritual do povo cristão, enquanto a heresia, uma doença nefasta; portanto, os bispos não podiam descuidar desse mister. Para sanar as deficiências dos bispos, o concílio os obrigou a nomearem pregadores eficientes para percorrer os povoados e instruir os leigos com “palavras e exemplos” e socorrer-lhes “de maneira que a privação desses meios não obrigue a suspensão da obra empreendida”. Cf. *Idem*, p. 168.

<sup>186</sup> Desse mesmo período são as graves transformações internas à Ordem, como, por exemplo, o debate sobre a mitigação da Regra, que redundaram na demissão de Francisco como ministro geral, ocorrida em 1222.

<sup>187</sup> Os exemplos de “pacificação” apontados configuram-se nos mais eloquentes gestos do fundador da Ordem minorítica em prol da política cidadina, como esperamos mostrar no capítulo IV. A hagiografia dominicana também



cruzarmos a documentação cardinalícia, como as cartas enviadas às cidades, e os episódios narrados pelas Vidas, podemos observar que não se tratava apenas de uma coincidência de intentos, mas de uma própria adequação entre os princípios norteadores da missão hugoliniana e da mendicante.

Eleito papa, Hugolino não se esqueceu dos objetivos de antes. A historiografia mais recente tem mostrado a estreita, mas não harmoniosa relação que se estabeleceu entre papado e império, mormente Gregório IX e Frederico II, e as cidades da Itália centro-setentrional tendo como primeiro objetivo restabelecer a paz no interior das comunidades urbanas e estas entre si<sup>188</sup>. Andrea Piazza, inclusive, ressalta o fato de que nos *Registros* deste papa “o tema da paz constitui o tecido fundamental das relações entre o papado e as cidades da Itália”<sup>189</sup>. Sucede que, na visão do papa Gregório, tanto a paz urbana quanto o equilíbrio da ordem social decorriam da extirpação de toda e qualquer raiz herética e da afirmação inquestionada dos preceitos da religião cristã; o vocabulário empregado nas epístolas gregorianas, quanto a isso, afirmam a proximidade querida pelo papa entre a “reforma da paz” [*pax reformanda*] e a defesa da fé [*negotium fidei*]<sup>190</sup>. Desse modo, pode-se avaliar o quanto Gregório IX pretendia, a uma só vez, fazer valer sua autoridade no centro da vida cidadina, corrigindo, por um lado, seus aspectos religiosos [*negotium fidei*], mas, por outro, suas questões sócio-políticas próprias [*pax reformanda*]. Daí que o papa exigia da parte do império o seu comprometimento no combate aos heterodoxos da Lombardia e da parte das autoridades municipais, o juramento de que se empenhariam na defesa da fé sob risco de tornar ilegítima a sua forma de governo.

---

oferece vários relatos similares de pacificação urbana, porém uma análise comparativa entre os relatos de uma e outra Ordem escaparia aos objetivos deste trabalho.

<sup>188</sup> Destacamos os trabalhos de: KELLER, H. “Tradizione normativa e diritto statutario in ‘Lombardia’ nell’età comunale”. In: ROSSETTI, G. (org.). *Legislazione e prassi istituzionale nell’Europa medievale*. Tradizioni normative, ordinamenti, circolazione mercantile (secoli XI-XV). Nápoles, 2001. p. 159-173; RIGON, Antonio. “Idea di pace e cristianità europea da Onorio III a Innocenzo IV”. In: DE ROSA, G. e CRACCO, G. (org.). *Il Papato e l’Europa*. Soveria Mannelli, 2001. p. 177-199; PIAZZA, Andrea. “Paix et hérétiques dans l’Italie communale: les stratégies du langage dans les Registres du Pape Grégoire IX”. In: DESSÌ, Rosa Maria (org.). *Prêcher la paix et discipliner la société*. Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe siècle). Turnhout: Brepols, 2005. p. 103-122.

<sup>189</sup> PIAZZA, op. cit., p. 106.

<sup>190</sup> GREGÓRIO IX, carta de 9 de dezembro de 1233, apud PIAZZA, op. cit., p. 113: “(...) *mandamus quatenus, inquisita super premissis diligentissime veritate, tam circa predictos et alios quos culpabiles inveneris in hac parte, quam erga fidei negotium et alia ipsum contingentia, et specialiter circa pacem reformandam in civitate predicta, habito prudentum consilio, auctoritate nostra procedas prout secundum Deum et honorem Ecclesie ac exaltationem fidei noveris expedire*” [grifos nossos].

Há um mês de sua eleição para a sé de Roma, isto é, em abril de 1227, Gregório expediu uma “carta aos potentados e habitantes das cidades lombardas” cobrando atitudes sérias dos governantes com relação ao retardo da implementação das decisões de Latrão IV. Para o pontífice, as cidades da Itália setentrional estavam demorando a observar os estatutos contra os hereges, assegurar a “liberdade da Igreja” e combater os usurários<sup>191</sup>. Em julho desse mesmo ano, o papa expediu outra carta, aos arcebispos e bispos da Lombardia na qual, segundo Rigon, se “delineava propriamente um programa de intervenção pastoral naquelas regiões”<sup>192</sup>. Constavam desse programa a correção do clero, aí incluso os bispos, monges, monjas e clérigos seculares e a correção dos fiéis por meio de pregadores eficientes e de boa fama, em obras e palavras. Sabendo que a pregação era atributo clerical e que, como foi visto, o clero estava incluído no programa reformista, coube aos frades mendicantes o desempenho dessa função enquanto os clérigos locais, isto é, os curas das várias cidades lombardas, se preparavam para esse serviço, conforme recomendavam os preceitos do Concílio lateranense<sup>193</sup>.

Na opinião dos hagiógrafos minoritas, sua Ordem havia sido instituída por Deus para suprir exatamente as deficiências do clero secular; nas Vidas de são Francisco encontramos exortações expressas do santo fundador que visavam coibir qualquer espírito de concorrência entre os religiosos e os clérigos, pois acima da dignidade eclesiástica estava o cuidado das almas. Segundo o autor do *Memoriale in desiderio animae*, os clérigos e os frades dividem a responsabilidade pela salvação das almas que seria mais efetiva caso houvesse paz entre eles. Porém, na continuação do relato, Tomás de Celano junta estas palavras de são Francisco:

---

<sup>191</sup> André VAUCHEZ acredita que os termos dessa carta estiveram na base do movimento de pacificação que os mendicantes empreenderiam em 1233, na época da chamada Grande Devoção e, portanto, apontariam ainda mais para a ligação entre Hugolino de Óstia e os frades em âmbito político-pastoral. Cf. *Ordini mendicanti e società italiana*. Milão: Il Saggiatore, 1990. p. 131-132.

<sup>192</sup> RIGON, Antonio. *Dal libro alla folla*, op. cit., p. 30.

<sup>193</sup> Cf. Cânon XI [Dos mestres]: nesse cânon, o concílio decreta a fundação de escolas catedrais e paroquiais por todo o território diocesano a fim de se ensinar gramática e outras disciplinas aos clérigos; as sées metropolitanas, por sua vez, precisavam oferecer formação exegética e teológica aos sacerdotes e outros clérigos. A intenção do concílio era aperfeiçoar o efetivo eclesiástico por meio da facilitação do acesso ao saber, inclusive pela gratuidade das aulas. Pelo texto do cânon se observa que não só os que se preparam para o sacerdócio deviam frequentar essas escolas, mas também o sacerdote já ordenado e estabelecido em uma paróquia.

Porque se eles [os clérigos seculares] impedem a salvação dos povos, a vingança é de Deus, e ele mesmo lhes retribuirá em tempo oportuno. Portanto, sede submissos aos prelados [...]. Se fordes filhos da paz, lucrareis o clero e o povo para o Senhor, pois o Senhor julga mais aceitável do que lucrar só o povo, com o clero escandalizado. Escondei – disse – as quedas deles, supri os muitos defeitos e, quando tiverdes feito isso, sede ainda mais humildes<sup>194</sup>.

Na opinião do hagiógrafo, não raro o clero secular precisa também ter os costumes reformados segundo a doutrina dos mendicantes a fim de que não venham a impedir a salvação dos leigos pelas deficiências que apresentam. De modo ainda mais enfático com relação a isso, o narrador da *Compilatio Assisiensis* assim coloca nos lábios de são Francisco:

Pois eu quero primeiramente, por meio da humildade e reverência, converter os prelados, e, quando eles virem vossa vida santa [a dos frades Menores] e reverência para com eles, eles mesmos vos rogarão para que pregais e convertais o povo. E espontaneamente chamarão [o povo] a vós melhor do que os privilégios que quereis e que vos conduzirão à soberba. E se fordes separados de toda a avariza e conduzirdes o povo a doarem seus direitos às igrejas, eles vos rogarão para ouvirdes a confissão de seu povo; embora com isto não devais preocupar-vos, porque, se eles [os clérigos] forem convertidos, bem que encontrarão confessores<sup>195</sup>.

No caso mostrado pela compilação, o santo fundador considerava a conversão do clero algo ainda mais premente e necessário, pois, o empenho pastoral junto aos leigos seria infrutífero caso não se investisse igualmente junto aos clérigos de quem dependia, canonicamente, o cuidado das almas. Assim, vemos que os minoritas, tanto quanto Gregório IX, esperavam reformar a totalidade da Igreja, isto é, o corpo clerical e o corpo laico e, para tanto, investiam na pregação e no testemunho pauperista. Forçoso é reparar que não apenas a pregação efetiva, mas também a confissão, que são mencionadas no texto, foram sancionadas como obrigação canônica pelos preceitos do Concílio lateranense e foram atribuídas aos párocos locais<sup>196</sup>. Talvez por isso é que se

<sup>194</sup> Cf. *Mem.* 146, 5-8. In: FF, p. 573: “*Quod si ipsi salutem impediunt populorum, Dei est ultio et ipse retribuet eis in tempore. Ideo estote subiecti praelatis [...]. Si filii pacis fueritis, clerum et populum Domino lucrabimini, quod acceptabilius iudicat Dominus, quam populum solum, clero escandalizato, lucrari. Tegite, inquit, eorum casus, múltiplices supplete defectus, et cum haec feceritis, humiliores estote*”. Encontramos a narração do mesmo episódio também na *Compilatio Assisiensis* com vocabulário muito semelhante e com o mesmo sentido dado por Tomás. Cf. CA 19, 1-8. In: FF, p. 1498-9.

<sup>195</sup> Cf. CA 20, 1-8. In: FF, p. 1499-1500: “*Nam ego volo per humilitatem et reverentiam primo convertere prelatos, et cum ipsi viderint sanctam vitam vestram et reverentiam ad eos, ipsi rogabunt vos, quod predicetis et convertatis populum. Et ipsum vocabunt vobis melius, quam privilegia, que vultis, que vos ducent ad superbiam. Et si fueritis separati ab omni avaritia et inducat is populum quod reddant ecclesiis iura sua, ipsi rogabunt vos quod audiat is confessionem populi sui; licet de hoc non debeatis curare, quia si conversi fuerint, bene invenient confessores*”.

<sup>196</sup> No cânon XXI, o mister da confissão anual obrigatória é conferido aos párocos, o que deveria restringir sobremaneira o acesso dos fiéis ao sacramento e também o exercício da função sacramental de outros sacerdotes não-párocos (como os mendicantes). Contudo, o cânon X, sobre a pregação, prescreve que os bispos nomeiem clérigos

pode dizer que o santo esperava primeiro convencer os prelados da eficiência pastoral de seus frades para depois serem convidados por eles para atuarem na cura das almas, inclusive como confessores. O controle do sacramento da confissão, confiada aos clérigos seculares pelo Concílio, esteve entre os principais pontos de disputa entre os clérigos e os mendicantes na metade do século XIII<sup>197</sup>. É possível que a Compilação e o Memorial estejam aqui apenas dando indícios de um problema posterior à vida de Francisco, época da composição das duas narrativas, mas, mesmo durante a vida do santo os frades tiveram de enfrentar o dilema de como levar a cabo sua missão pastoral tendo que “semear em seara alheia”<sup>198</sup>.

A despeito da proibição de Francisco de se pedir privilégios à cúria romana para se franquear os caminhos da pastoral aos frades<sup>199</sup>, a solução veio do papado. Os mendicantes se tornaram os principais agentes da aplicação dos cânones conciliares, pelo menos na região da grande Lombardia. A favor deles, o papado expediu uma série de documentos assegurando o livre acesso aos trabalhos pastorais, subtraindo-os à ingerência dos bispos e colocando-os diretamente sob a guarda da sé apostólica<sup>200</sup>. A historiografia tem mostrado que o foco de resistência não foi o episcopado, mas os clérigos que, graças às intervenções pontifícias, se viram ameaçados em seus

competentes como auxiliares e coadjutores dos bispos para que não apenas cuidem da pregação, mas inclusive da confissão e da penitência dos fiéis: os mendicantes, possivelmente, foram assimilados em regime de exceção.

<sup>197</sup> Tamanhos os embates entre os polemistas seculares, como os clérigos de Paris, e os apologistas mendicantes que uma série de tratados foram redigidos para acusar ou defender cada um dos lados da questão. Sobre a possibilidade do atendimento de confissões por meio dos clérigos mendicantes, basta ler o tratado pseudo-boaventuriano *Quare fratres minores praedictent et confessiones audiant*. In: PELTIER, A. *Sancti Bonaventurae Opera Omnia*. Paris: Ludovicus Vives, 1868. T. XIV. p. 543-555, que será tratado na próxima etapa da presente pesquisa.

<sup>198</sup> Sobre a historiografia do conflito entre os mendicantes e os párocos, cf. PELLEGRINI, Luigi. “Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della “cura animarum”. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel’200*. Atti del’VIII Convegno Internazionale. Assis: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 129-167.

<sup>199</sup> O documento mais sintomático dessa recusa por privilégios ainda que fossem em benefício da cura das almas é o *Testamentum sancti Francisci*, ao qual as narrativas citadas parecem dever a súmula do preceito que prescrevem: “*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 (...)*” [“Ordeno firmemente por obediência a todos os frades, onde quer que estejam, que não ousem pedir à cúria Romana alguma carta, nem por si nem por pessoa intermediária, nem em favor de igreja nem em favor de outro lugar nem sob pretexto da pregação, nem por perseguição de seus corpos (...). In: FF, p. 230.

<sup>200</sup> Referimos às bulas de Honório III, *Cum dilecti* [1218], *Pro dilectis* [1220]. Porém, a bula mais incisiva na defesa da *cura animarum* dos frades minoritas foi a *Nec insolitum* [1254] de Alexandre IV, pela qual o pontífice invalidava as decisões de seu predecessor, Inocêncio IV, que havia estipulado limites à pastoral dos frades em favor dos clérigos seculares. Cf. Documenti della Cúria romana. In: *Fonti Francescane*. Tradução de Feliciano Olgiati. Assis: Movimento Franciscano, 1978. p. 2172-2205.

atributos principais, ou seja, naquilo que justificava sua condição específica no corpo eclesial, a *cura animarum*<sup>201</sup>.

No que se refere ainda à região lombarda, o completo triunfo dos intentos papais e mendicantes sobre a sociedade citadina se deu quando da morte dos fundadores e de alguns grandes nomes das duas Ordens. Tanto o processo de canonização e os trâmites jurídicos da investigação canônica, quanto os textos das Vidas compiladas em vista da proclamação oficial dão mostras de que o culto dos santos mendicantes também foi fartamente utilizado para a consecução dos propósitos reformistas do papado e das respectivas Ordens<sup>202</sup>.

A fim de matizarmos o que acaba de ser dito, analisaremos as bulas emitidas pela sé romana por ocasião da canonização de são Francisco, santo Antônio e são Domingos e confrontaremos as linhas-mestras dos três documentos com a estrutura compositiva das principais Vidas compiladas durante o pontificado de Gregório IX.

## 2.2 Gregório IX e as bulas de canonização de Francisco, Antônio e Domingos

Nas últimas décadas, os pesquisadores têm destacado abundantemente a transformação jurídico-canônica por que passou o culto dos santos na virada do século XII para o século XIII, sobretudo no pontificado de Inocêncio III<sup>203</sup>. Rompendo uma antiga tradição que deixava, por assim dizer, a cargo de prelados locais e ao *sensus fidei* a última palavra sobre a veneração dos santos, o papado inocenciano procurou tornar o direito de canonização mais um dos atributos da *plenitudo potestatis* que reivindicava. Segundo Paciocco, a razão do controle pontifício sobre o acesso dos defuntos à glória dos altares residia no fato de a cúria romana pretender abolir os particularismos

<sup>201</sup> E, possivelmente, no acesso às prebendas eclesiásticas a que tinham direito pelo exercício da *cura pastoralis*.

<sup>202</sup> Cf. PIAZZA, op. cit., p. 105.

<sup>203</sup> Os estudos referentes à história santidade e do culto aos santos durante o medievo devem a André Vauchez o tributo de reconhecimento. Cf. VAUCHEZ, A. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma : Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 1981.

regionais e centralizar as demandas pela canonização a fim de usar as oportunidades pastorais provenientes do culto ao santo para os interesses curiais naquele preciso momento histórico: o que foi chamado de “pastoral da santidade”, dentro da qual os santos seriam modelos universalmente propostos à imitação e seriam capazes de responder às “novas exigências religiosas da sociedade”<sup>204</sup>.

Ainda segundo Paciocco, as bulas emanadas da chancelaria inocenciana para a canonização dos santos Homobono de Cremona, Cunegundes da Alemanha, Gilberto de Sempringham e Wulstan de Worcester formam uma própria “teoria da santidade” que visava responder aos tais interesses pontifícios, sobretudo o controle da heresia e a defesa da fé católica<sup>205</sup>. Assim podemos ler na bula *Quia pietas promissionem*, exarada em 12 de janeiro de 1199, para oficializar o culto de Homobono:

Para as memórias deles [dos santos] [o Senhor] renova os sinais e transforma as maravilhas segundo o profeta [Eclo 36, 6], para que, quem é santo junto dele, seja tido como santo também pelos homens. E especialmente nisso seja confundida a perversidade dos heréticos, quando virem pulular prodígios junto aos túmulos dos católicos. Embora, pois, na Igreja triunfante, segundo o testemunho da Verdade somente se exige a perseverança final para a santidade da alma – porque, aquele que perseverar até o fim, esse será salvo – entretanto, na Igreja militante, duas qualidades são requeridas para aquele que se reputar santo, isto é, a virtude dos costumes e a virtude dos sinais, obras sem dúvida da piedade durante a vida e sinais dos milagres após a morte<sup>206</sup>.

Em 1200, Inocêncio publicou a bula *Cum secundum evangelicam veritatem*, pela qual divulgava a canonização de santa Cunegundes; os termos dessa bula são familiares aos do texto anterior, para Homobono. Em ambos os documentos, o papado esperava que o culto servisse “para que seja confundida a depravação herética e seja confirmada a fé católica”<sup>207</sup>. No caso da bula de 1199, o papa insistia ainda na ideia de que a santidade dependia da retidão dos costumes e das obras

<sup>204</sup> PACIOCCO, Roberto. “Nondum post mortem beati Antonii annus effluxerat”. La santità romano-apostolica di Antonio e l’esemplarità di Padova nel contesto dei coevi processi di canonizzazione”, op. cit., p. 111.

<sup>205</sup> Id., “Teoria della santità e canonizzazioni da Innocenzo III a Gregório IX”. In: *Da Francesco ai “Catalogi sanctorum”*, op. cit., p. 30.

<sup>206</sup> Apud PACIOCCO, Roberto. “Da Francesco ai ‘Catalogi sanctorum’”, op. cit., p. 28: “Ad memorias eorum innovat signa et mirabilia iuxta prophetam immutat, ut, qui sanctum est apud ipsum, sanctum etiam ab hominibus habeatur. Et in hoc praesertim hereticorum confudatur perversitas, cum ad catholicorum tumulos viderint prodigia pullulare. Licet autem iuxta testimonium Veritatis sola finalis perseverantia exigatur ad sanctitatem anime in ecclesia triumphanti – quoniam, qui perseverarit usque in finem, hic salvus erit –, duo tamen, virtus videlicet morum et virtus signorum, opera scilicet pietatis in vita et miraculorum signa post mortem, ut quis reputetur sanctus in militanti ecclesia, requiruntur.

<sup>207</sup> Idem: [...] per que pravitas confundatur heretica et fides catholica confirmetur”.

virtuosas praticadas pelo candidato a santo durante sua vida; os sinais espetaculares, se houvesse, deveriam se referir ao período *post-mortem*. A aparente desvalorização da taumaturgia como critério para a santidade era de todo ausente das declarações pontifícias anteriores a Inocêncio III, como lembra Paciocco<sup>208</sup>. E mesmo que, como já apontava Giulia Barone<sup>209</sup>, tivesse havido uma “hagiografia sem milagres” durante o século X, isso ainda não chegou a fazer parte de uma “teoria” que consolidasse a retidão dos costumes como quesito majoritário para a declaração papal da santidade. Em suma, a luta contra os dissidentes eclesiais que reivindicavam um cristianismo moralmente reformado e institucionalmente evangélico acabou por provocar mutações até mesmo numa área até então pouco relacionada com a questão das heresias. Os candidatos à canonização, doravante, precisavam apresentar um perfil condigno ao modelo de santidade arquitetado pela cúria romana e que satisfizesse às demandas de uma Igreja reformada.

Como pudemos verificar, a bula inocenciana declarava que, para a *ecclesia Triumphans*, constituída pelos habitantes do céu, bastava a perseverança do fiel até a morte para assegurar sua assunção junto aos santos glorificados; entretanto, o bem da *ecclesia Militans*, constituída pelos peregrinos na terra, exigia a prova de uma vida virtuosa que, após a morte, deveria ser coroada de sinais comprobatórios. A um só tempo, pois, se salvaguardava a veracidade da *fama sanctitatis* do fiel defunto e se apresentava aos heréticos um exemplo de como Deus podia operar maravilhas por intermédio daqueles que perseveraram na fé.

Durante o pontificado de Gregório IX, a teoria da santidade proposta por Inocêncio III não sofreu nenhuma alteração sensível, apenas se acentuaram aqueles elementos que desde então se tornaram mais fortemente evidentes, como, por exemplo, a imperiosa necessidade da aprovação papal para a declaração de novos santos e o reconhecimento de relíquias. Foi com o papa Gregório que a cúria romana assegurou definitivamente a prerrogativa de controlar de modo direto o culto dos santos graças às *Decretales Gregorii IX* que, *grosso modo*, haviam anexado o princípio jurídico

---

<sup>208</sup> Id., op. cit., p. 32.

<sup>209</sup> BARONE, Giulia. “Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du Xe siècle”, op. cit., p. 435.

defendido por Inocêncio<sup>210</sup>. No que tange à veneração das relíquias, a exclusividade papal prevista pelo procedimento canônico já havia sido proposto pelo IV Concílio de Latrão; de um lado, esperava-se combater o problema da simonia restando a venda das relíquias de santos antigos; de outro, evitar abusos com novas relíquias e, sobretudo, impedir a invenção de relíquias falsas<sup>211</sup>.

Nos documentos de Gregório IX acerca da canonização dos três santos de que agora vamos nos ocupar, podemos encontrar a mesma relação entre as duas Igrejas – a triunfante e a militante – e, em grande medida, os mesmos propósitos que Inocêncio III expusera em suas bulas. Francisco de Assis havia morrido aos três de outubro de 1226; sua morte foi descrita por todas as Vidas como um acontecimento teofânico, diríamos até, cristofânico ou cristomimético<sup>212</sup>. Além de ter sido um episódio cívico, como sói acontecer em grande parte das narrativas hagiográficas que descrevem a mobilização de todas as camadas da sociedade, o trânsito de Francisco foi também um acontecimento “teológico”, isto é, um evento que serviu para os religiosos acentuarem ainda mais o papel que o fundador e sua Ordem exerceriam na história da salvação. Ademais, Francisco fora próximo de Gregório IX com quem desfrutou de longo convívio. A bula que o pontífice exarou para oficializar a canonização dá mostras de que a amizade entre os dois já servia de prova suficiente para que o papa conhecesse as virtudes do santo fundador.

Assim, na bula *Mira circa nos*, de 19 de julho de 1228, encontramos escrito:

<sup>210</sup> Trata-se do decreto *Audivimus*, no qual consta que “*sine papae licentia non licet aliquem venerari pro sancto*”. Cf. PACIOCCO, op. cit., p. 42).

<sup>211</sup> Cf. DENZINGER-HÜNERMANN. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et moru* – Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007. p. 290: “(...) *cum ex eo, quod quidam Sanctorum reliquias exponunt venales et eas passim ostendunt, christianae religioni detractum sit saepius, ne in posterum detrahatur, praesenti decreto statuimus, ut antiquae reliquiae amodo extra capsam nullatenus ostendantur nec exponantur venales. Inventas autem de novo nemo publice venerari praesumat, nisi prius auctoritate Romani Pontificis fuerint approbatae. Praelati vero de cetero non permittant illos, qui ad eorum ecclesias causa venerationis accedunt, vanis figmentis aut falsis decipi documentis, sicut et in plerisque locis occasione quaestus fieri consuevit*” [“(…) como disse se segue que alguns expõem as relíquias dos santos e, aqui e ali, as mostram a fim de vendê-las de modo que muitas vezes a religião cristã é depreciada; para que no futuro ela não seja prejudicada, estabelecemos que, pelo presente decreto, as relíquias antigas de agora em diante não sejam apresentadas fora de seu relicário, nem sejam colocadas à venda. Que ninguém presuma venerar publicamente as relíquias recém-descobertas a não ser que antes tenham sido aprovadas pela autoridade do Pontífice Romano. Além disso, os prelados não permitam que eles – os leigos – que acodem às suas igrejas para venerá-las, sejam enganados com vãos e falsos documentos, como sucede em muitos lugares por causa de lucro”].

<sup>212</sup> Sobre o tema do “cristomimetismo” hagiográfico, veja-se o trabalho de G. PENCO. “L’imitazione di Cristo nell’agiografia monastica”. In: *Collectanea Cistercensia*. Vol. 28, 1966. p. 17-34.



Embora, realmente, sua vida, tão santa, operosa e luminosa, tenha sido suficiente para que conquistasse a companhia da Igreja triunfante, a Igreja militante, no entanto, que somente vê a face, não se presume disso ao julgar por sua própria autoridade aqueles que não são de sua alçada; para que a veneração deles associe a sua vida, principalmente porque algumas vezes o anjo de satanás se transforma em anjo de luz, o Onipotente e misericordioso Deus, de quem vem o poder, ao qual o predito servo de Cristo dignamente e louvavelmente serviu, não permitindo que uma tão grande lâmpada ficasse escondida embaixo do alqueire, mas querendo colocá-la sobre o candelabro para oferecer o conforto de sua luz a todos aqueles que estão no Senhor, declarou com múltiplos e grandiosos milagres que a vida dele era agradável para ela e que sua memória devia ser venerada na Igreja militante<sup>213</sup>.

A vida virtuosa de Francisco, embora notória, não era suficiente para que a Igreja militante pudesse afirmar sua santidade; posto que ela vê apenas o aparente, podia ser confundida pelas forças demoníacas, inimigas do povo cristão. Assim é que, como já exigia Inocêncio, os milagres deviam apenas confirmar a santidade construída antes pelas virtudes e pela luminosidade de uma vida irrepreensível.

Além disso, Gregório se vale da figura bíblica de Sansão que venceu mil filisteus com uma queixada de burro<sup>214</sup>, para mostrar o quanto Francisco, através de uma pregação simples e sem os requintes da oratória, venceu os adversários da Igreja<sup>215</sup>; embora sem mencionar a *pravitatem hereticorum*, como fizera Inocêncio, Gregório não deixa de comparar os dissidentes aos filisteus abatidos por Sansão, agora igualmente abatidos pela pregação de Francisco. “Como luz colocada sobre o candelabro”, o santo é posto no alto da construção eclesial para dissipar as trevas que rondam a Igreja e pretendem escurecer-lhe o brilho. As palavras e os exemplos de Francisco, novo

<sup>213</sup> Cf. *Bull. Franc.*, p. 44a: *Sane licet ejus vita tam sancta, tam strenua, et praeclara sibi sufficeret ad obtinendum consortium Ecclesiae Triumphantis; quia tamen Militans, quae solummodo videt in facie, non praesumit de his, qui de suo foro non sunt, auctoritate propria judicare; ut illos pro vita tantum venerando assumat, praesertim quia nonnunquam Angelus Satanae in lucis Angelum se transformat; Omnipotens et misericors Deus, de cujus munere venit, quod praedictus famulus Christi digne sibi et laudabiliter deservivit, tantam lucernam absconditam sub modio remanere non patiens, sed eam volens super Candelabrum collocari, his, qui sunt in Domino, luminis solatium praebituram, vitam ejus sibi fuisse acceptam, et ipsius memoriam esse a militanti Ecclesia venerandam, multis, et praeclaris miraculis declaravit.*

<sup>214</sup> Cf. Livro dos Juízes, capítulo 15, verso 19.

<sup>215</sup> Cf. *Bull. Franc.*, p. 42b: “(...) *quasi alter Sampson gratia divina praeventus dirupit, et Spiritu fervoris concepto, asinique arrepta mandibula, praedicatione siquidem simplici, nullis verborum persuasibilium humanae sapientiae 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 servitutum rededit carnis illecebris antea servientes*” [“(...) [Francisco] como um outro Sansão prevenido pela graça divina e, repleto do Espírito de fervor, pegou uma mandíbula de asno, com uma pregação simples, não adornada 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 daquele que toca os montes e os faz fumegar, e reduziu à servidão do espírito os que antes serviam às impurezas da carne”].

Sansão, mas, também, novo Noé, cuja barca salvou os justos, serviriam de propaganda para a proposição dos valores caros ao papado gregoriano. Na hora undécima, isto é, no fim do dia interpretado escatologicamente, como se vê na perícopes evangélica<sup>216</sup>, o santo de Assis teria sido divinamente chamado para “estirpar da vinha de Deus os espinhos e espinheiros a fim de reconciliá-la novamente com ele”<sup>217</sup>.

Inspirado na teoria da santidade inocenciana, Gregório interpreta que Francisco brilhava no céu da Igreja como o sol a fim de “atrair para a graça os humildes com as provas de suas obras luminosas, e retirar os calejados no mal de suas graves culpas aterrando-os com uma dura reprovação”<sup>218</sup>. Essa teoria da santidade aliada aos propósitos papais de reforma e defesa da *libertas ecclesiae* acabou por achatar o específico da vida de Francisco e criar uma representação ao gosto de Gregório IX. O que se acaba de dizer fica patente quando, ao lermos a *Mira circa nos*, verificamos que não houve destaque para aqueles elementos de *vida religiosa mendicante* tidos por fundamentais e que o próprio santo coligiu em seu *Testamento* e na *Regra* dos frades Menores. Nenhuma menção explícita do mandato da pobreza absoluta, da não propriedade e da fuga dos privilégios; nada sobre a condição laica do santo pregador. Gregório IX construiu uma imagem de Francisco como herói, um homem de Igreja, escolhido por Deus para invadir o “acampamento dos madianitas, isto é, aqueles que evitam o juízo da Igreja por desprezo”<sup>219</sup> e instaurar o tempo da graça que aqui se confunde com o tempo da Igreja; um homem, em suma, em plena consonância com os ideais reformistas do Concílio lateranense e com aqueles defendidos em sua época de cardeal-legado na Lombardia.

<sup>216</sup> Cf. Evangelho de Mateus, capítulo 20, versos 1-16. A expressão “undécima hora” aparece duas vezes na bula e sempre com o mesmo sentido escatológico que associa o aparecimento de Francisco com os últimos tempos da história.

<sup>217</sup> Cf. *Bull. Franc.*, p. 42b: “(...) *ut ex ipsa spinas et vepres evelleret, prostratis illam impugnantibus Philisthaeis illuminando Patriam, et reconcillaret Deo exhortatione sedula commonendo*”.

<sup>218</sup> Id., p. 43b: “(...) *attrahaeret ad gratiam, et protervos a noxiis retraheret excessibus dura increpatione terrendo*”.

<sup>219</sup> Idem: “*Ac sic virtute charitatis afflatus, in castra Madianitarum Ecclesiae judicium declinantium per contemptum [...] intrepidus irruit*”.

Na bula *Cum dicat Dominus*, de 11 de junho de 1232, pela qual Gregório IX fazia conhecer a canonização de santo Antônio de Pádua/Lisboa ocorrida em 30 de maio daquele ano, podemos ler as seguintes palavras:

De fato, para manifestar admiravelmente o poder de sua força e operar com misericórdia a causa da salvação, coroa sempre no céu os seus fiéis e, com freqüência, também os honra no século, fazendo sinais e prodígios para a memória deles, por esses sinais e prodígios é confundida a maldade herética e confirmada a fé católica; os fiéis, sacudido o torpor da mente, são estimulados ao cumprimento das boas obras; os heréticos, removida a caligem da cegueira em que jazem, dos descaminhos retomam o caminho; os judeus e os pagãos, conhecida a verdadeira luz, correm ao encontro de Cristo luz, caminho, verdade e vida<sup>220</sup>.

Podemos perceber, nessa bula, a permanência daqueles mesmos objetivos que Inocêncio III perseguia com a sua “teoria da santidade” e que já Gregório deixava explícito na bula *Mira circa nos*. Em alguns momentos, períodos inteiros foram retomados literalmente, como a expressão “*pravitas haeretica confundatur et fides catholica confirmetur*”, citada mais de uma vez; tornada praticamente um *topos* diplomático-pontifício, essa expressão resume as expectativas papais acerca dos graves problemas eclesiais que rondavam a sé petrina e para os quais se esperava encontrar solução inclusive no culto dos santos<sup>221</sup>. É interessante observar que, mesmo estando em meio à grande época da pregação em que, malgrado os vários movimentos heterodoxos predicativos, a Igreja viu surgir as Ordens dos Pregadores e a dos Menores dedicadas exclusivamente à prédica, o papado acreditava que os milagres, sinais e prodígios dos santos eram tão eloquentes para converter os hereges e reavivar a fé quanto o era a pregação itinerante, pauperista e evangélica dos referidos frades mendicantes.

Além de performáticos, os milagres instituíam uma situação extraordinária e impunham aos gestos de piedade um efeito divino imperioso e incontestável. O que a palavra pregada dizia, o

<sup>220</sup> Cf. *Bull. Franc.*, p. 80a: “*Ut enim suae virtutis potentiam mirabiliter manifestet, et nostrae salutis causam misericorditer operetur; fideles suos, quos semper coronat in Coelo, frequenter etiam honorat in seculo, ad eorum memorias signa faciens, et prodigia, per quae pravitas confundatur haeretica, et fides catholica confirmetur; fideles mentis torpore discusso ad boni operis excitentur instantiam; haeretici, depulsa, in qua jacent, caecitatis caligine, ab invidia reducantur ad viam; et judaei, atque pagani vero lumine cognito currant ad Christum lucem, viam, veritatem et vitam*”.

<sup>221</sup> *Idem*: “(...) *quod diebus nostris ad confirmationem Catholicae Fidei, et ad confusionem haereticae pravitatis evidenter innovat signa et mirabilia potenter immutat, faciens illos coruscare miraculis, qui Fidem Catholicam tam corde, quam ore, nec non et opere roborarunt*”.

milagre confirmava. Pelo testemunho das bulas papais e dos relatos hagiográficos, temos notícia que Francisco de Assis e Antônio de Pádua, como também, como veremos, Domingos de Gusmão, foram combativos e aguerridos contra todo tipo de dissidência religiosa, seja a que levava à heterodoxia seja a que provocava a tibieza nos fiéis<sup>222</sup>. Esses três santos, pregadores por antonomásia, não se furtaram a demonstrar o poder da verdade em que acreditavam apelando para o indizível miraculoso. Não obstante os milagres feitos pelos santos em vida, as bulas papais se referem aos milagres emanados das sepulturas desses homens e, a uma só vez, reafirmam aquilo que os dissidentes negavam: o poder das relíquias e a validade do culto aos santos.

Diferentemente dos outros dois textos aqui analisados, a bula *Cum dicat Dominus* acrescenta ainda os judeus e os pagãos como beneficiários dos sinais prodigiosos operados pelos santos. Na mesma lógica de convencimento dos hereges, esses seriam conduzidos a Cristo e assentiriam a ele graças às evidências da ação de Deus por meio dos santos. Percebe-se nisso a inventiva crença na capacidade elocutória do milagre que, a despeito dos esforços eclesiais para implementar uma pregação eficiente, permanecia solidamente enraizada nas práticas pastorais do papado que orbitava em torno do IV Concílio lateranense, cujos cânones não deixaram à margem a preocupação com os judeus<sup>223</sup>.

Por outro lado, a *Cum dicat Dominus* certificava, com a chancela pontifícia, o culto universal que Pádua pretendia render ao santo que não viu nascer, mas que adotou durante a breve temporada em que esteve na cidade como pregador e missionário. A cidade de Pádua localiza-se naquela região vêneta em que Hugolino de Óstia, como representante pontifício, havia pelejado para manter sob a guarda papal e imune às heresias; cidade que, desde longa data, se orgulhava de ser fiel à sé de Roma e que, portanto, facilmente tinha acolhido a pregação dos frades Pregadores e Menores, ciosos defensores dos intentos papais. Pelo texto da bula, sabemos que o pedido de

<sup>222</sup> Cf. MERLO, Grado Giovanni. “Controllo ed emarginazione della dissidenza religiosa”. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel'200*. Atti del'VIII Convegno Internazionale. Assis: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 366-388.

<sup>223</sup> Cf. Cânones LXVII-LXX, que tratam especificamente da condição dos judeus no interior da cristandade. FOREVILLE, op. cit., p. 201-203.

canonização de Antônio não partiu das instâncias da Ordem, mas da própria igreja paduana e das autoridades comunais que, em comitiva, recorreram ao papa Gregório, com quem tinham familiar amizade, poucos meses após o passamento do santo. A urgência com que os paduanos esperavam ter Antônio elevado às honras dos altares foi correspondida pela rapidez com que Gregório IX atendeu aos rogos da cidade. Certamente Pádua tinha interesses cívicos para pretender assegurar que a cidade vêneta se tornasse um santuário capaz de rivalizar com os principais santuários do Ocidente; o papado, por sua vez, devia olhar a canonização de Antônio com um olhar não menos desejoso de aurir benefícios, primeiro, através da aliança com uma cidade importante regionalmente e fiel à Roma, depois, pelo perfil do santo como pregador experimentado nas lides anti-heréticas, e, por fim, pela extrema taumaturgia que se verificou após a sua morte.

A junção dos interesses cívicos e pontifícios fica ainda mais patente pela bula *Litteras quas* que Gregório enviou à igreja e à municipalidade de Pádua em primeiro de junho de 1232, comunicando a aprovação dos prelados da cúria ao pedido de canonização<sup>224</sup>. O texto papal deixa evidente que o culto de Antônio propiciaria o combate aos hereges e a fortificação da Igreja, como acabamos de ver<sup>225</sup>. Porém, não só o santo com seus milagres tornaria isso possível, mas a própria cidade de Pádua daria sua contribuição por meio da fidelidade à sé romana. Se na bula *Mira circa nos*, Francisco era apresentado como “luz colocada sobre o candelabro” a fim de iluminar os circundantes, na *Litteras quas* Gregório emprega a mesma expressão para falar de Pádua, cidade que deveria “preceder às demais pelo exemplo”<sup>226</sup>. Pádua, antiga colaboradora de Roma, é exortada a “persistir imutavelmente no temor do nome de Deus e no amor e devoção para com a sé Apostólica”<sup>227</sup>. A rápida canonização de Antônio, embora necessária à causa pontifícia, parece ter sido concedida a Pádua como recompensa pelo exemplo de fidelidade à Igreja, numa região

<sup>224</sup> Cf. *Bull. Franc.*, p. 79a-b.

<sup>225</sup> Idem: “(...) *Nos (...) ad confundendam haereticam pravitatem et Fidem Catholicam roborandam ipsum Catalogo Sanctorum ex Fratrum nostrorum consilio, et omnium Praelatorum apud Sedem Apostolicam existentium duximus adscribendum*” [“(…) nós e todos os prelados que estão junto à sé Apostólica, para confundir a perversidade herética e corroborar a fé católica, decidimos escrever, pelo conselho de nossos irmãos, o mesmo [Antônio] no Catálogo dos Santos”].

<sup>226</sup> Idem: “(...) *ut Civitas Paduana quae lucerna super candelabrum posita lumen prebeat aliis per exemplum (...)*”.

<sup>227</sup> Idem: “(...) *quatenus in timore Divini nominis, et amore, ac devotione Apostolicae Sedis immutabiliter persistatis*”.

permeada de focos contestadores e cidades contrárias à ingerência política do papa. Assim, o culto a Antônio acabou se tornando peça irrenunciável no jogo de poder local e universal, beneficiando a um e a outro<sup>228</sup>.

Não é por mera ilustração que precisamos incluir em nossa análise a bula *Fons Sapientiae*, de 9 de julho de 1234, pela qual Gregório IX divulgava a canonização de São Domingos<sup>229</sup>. A leitura desse documento proporciona um eloquente arremate para a trajetória que vimos percorrendo e onde se percebe a conexão íntima entre Ordens mendicantes, papado, culto de santos, combate às heresias e reforma da Igreja. De maneira mais explícita do que na *Mira circa nos*, o texto gregoriano deixa entrever o peso da teologia da história que não só rondava a reflexão papal acerca do advento das novas Ordens, mas que, após isso, tornou-se recorrente nas hagiografias de Francisco e Domingos por todo o século XIII.

Ora, a *Fons sapientiae* propõe uma leitura da história da evangelização na Igreja dividida em quatro etapas, inspirada no texto bíblico do profeta Zacarias (cap. 6, 1-8). O profeta, pois, havia tido uma visão na qual se lhe apresentavam quatro carros puxados por cavalos de cores diferentes e que se dirigiam cada qual aos quatro pontos cardeais. O primeiro carro era puxado por cavalos vermelhos, o segundo, por negros, o terceiro, por brancos e o quarto, por malhados.

O texto gregoriano percorre a história da Igreja desde as origens e atribui o primeiro carro, de cavalos vermelhos, ao tempo da primeira evangelização, quando predominou a coragem e o sangue dos mártires. Ao segundo carro, de cavalos negros, corresponde o período da “presunção e da liberdade da malícia”; esse carro representa a evangelização efetivada pelos monges seguidores de São Bento que restauraram a penitência e a vida comunitária. A cor preta dos hábitos monásticos se coadunava, assim, ao preto da dor e da compunção, cujos exercícios penitenciais livraram o novo

<sup>228</sup> Na bula *Cum de summo*, de 1231, Gregório se dirigiu ao potentado, ao conselho e ao povo paduano (“*populus Paduano*”) chamando-os de “zeladores fervorosos da fé ortodoxa, e amantes da justiça”: [“*ferventes orthodoxe fidei zelatores, iustitiae amatores*”]. Apud PACIOCCO, Roberto. “Nondum post mortem beati Antonii annus effluxerat”, op. cit., p. 128. Segundo Paciocco, Pádua representava, para os interesses papais, um ponto de equilíbrio na Marca Trevisana: não só do ponto de vista religioso e eclesiástico, mas também político. Os paduanos, de longa data, eram fiéis ao papado e se opuseram a Ezzelino da Romano, aliado do imperador.

<sup>229</sup> ACTA CANONIZATIONIS sancti Dominici. In: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*. Vol. XVI. Roma: Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, 1935. p. 188-194.

Israel, isto é, a Igreja do pecado. O terceiro carro, de cavalos brancos, representa os monges cistercienses e florenses, em cujas fileiras militou são Bernardo. Esses novos monges que, em verdade, se vestiam de branco, teriam surgido para reforçar as tropas fatigadas da Ordem de São Bento.

Segundo a bula, todos os três carros vislumbrados pelo profeta Zacarias e interpretados por Gregório IX haviam combatido em favor do novo Israel, isto é, a Igreja. Porém, quanto mais avançavam os tempos, mais se aproximava seu fim. Comparando a história da evangelização à parábola da vinha para cujo trabalho o vinhateiro havia contratado vários trabalhadores em diferentes momentos do dia, o papa acreditava ter chegado à undécima hora, ao último momento do dia no qual Cristo enviou os derradeiros lavradores para cultivar a vinha que era a própria Igreja. Esses vinhateiros estavam representados naquele quarto carro visto pelo profeta e que era puxado por cavalos vigorosos e malhados de cor. Para Gregório, tais cavalos significavam os frades Pregadores e Menores que se vestiam com hábitos de cores mescladas e cujas Ordens haviam surgido justamente naquela época extrema em que o papado se embatia com dificuldades pastorais imensas<sup>230</sup>. Não é difícil imaginar que a “multidão de raposas”, mencionada no texto, se refira aos hereges que, na opinião de Gregório, pretendiam devastar o corpo eclesial. A Ordem dos Pregadores, representada por são Domingos, constituía, pois, uma proteção à integridade da Igreja, posto que o santo, “lançando para longe as delícias da carne e iluminando as mentes petrificadas dos ímpios, fez tremer a seita dos heréticos e fez exultar toda igreja dos fiéis”<sup>231</sup>.

São Domingos, como antes são Francisco e santo Antônio, havia sido preparado por Deus para combater em favor da *ecclesia militans*. A principal forma de combate para esses frades era a

---

<sup>230</sup> Id., p. 192: “(...) *quia vineam, ad quam paterfamilias operarios diversis temporibus denarii conductos conventione promiserat et quam sua dextra platarat non solum vitiorum vepres et spine pervaserant, sed iam propemodum vulpecule demolientes convertere in aliene vitis amaritudinem intendebant, adversus infestissimam multitudinem, militiam adunare voluit promptiorem*” [“(...) porque a vinha que sua mão direita tinha plantado e para a qual o pai de família, em tempos diversos e com o pagamento combinado, havia enviado operários, não apenas invadiram os espinhos e espinheiros de vícios, mas já as raposas demolidoras pretendiam converter a videira em amargura estéril, quis mais prontamente reunir a milícia contra essa infestadíssima multidão”].

<sup>231</sup> Id., p. 193: “(...) *sagittante delicias carnium et fulgurante mentes lapideas impiorum omnis hereticorum secta contremuit, omnis ecclesia fidelium exultavit*”.

prédica evangélica, pauperista e ortodoxa que punha obstáculos aos inimigos da Igreja. As três bulas de Gregório IX têm em comum uma específica leitura da história que justifica divinamente o advento das Ordens mendicantes ao mesmo tempo em que encontra para elas um lugar proeminente no corpo eclesial. Como bem lembra H. Vicaire, não era costume entre os contemporâneos de Gregório IX considerar os mendicantes uma etapa decisiva na história da Igreja, cujo posto era ocupado pelos monges cistercienses. Vemos, assim, o emergir dos mendicantes e o conseqüente eclipse dos antigos pregadores atrelados a uma eclesiologia monástica, fundiária e nobiliárquica.

Tal como no caso de Antônio, o ensejo de canonização de Domingos não partiu de sua Ordem que, ao contrário do que fizera os minoritas, havia relegado a sepultura e o culto ao fundador a um lugar secundário e pouco notório. Jordão da Saxônia, o primeiro cronista-hagiógrafo de Domingos, relata que os frades, a título de simplicidade, evitaram promover o culto de seu santo<sup>232</sup>. Porém os leigos, acorrendo em grande número ao túmulo, atribuíam milagres diversos a Domingos e a ele ofereciam ex-votos. Os Pregadores, desgostosos com as manifestações de culto, procuraram impedir a devoção laica e, transcorridos doze anos após sua morte, nada se fez para canonizá-lo.

O ensejo se deu a contragosto dos religiosos. Ora, devido a uma reforma na igreja dos frades em Bolonha, onde jazia Domingos, foi preciso transportar seu corpo para um lugar mais adequado e, para tanto, pediram autorização ao papa. Jordão relewa o fato de que não havia lei canônica que obrigava o pedido de autorização, mas que, feito o pedido, deu-se ocasião para a abertura do processo de canonização. Segundo o relato jordaniano, Gregório IX teria repreendido os Pregadores por tanto descaso e afirmou que não tinha dúvidas que Domingos, no céu, dividia a glória dos apóstolos. O próprio papa tomou a peito os preparativos para a transladação das relíquias, nomeando os encarregados e decidindo os procedimentos; o mesmo se fez com relação aos trâmites canônicos para a canonização. A transladação propiciou o surgimento de inúmeros milagres que

---

<sup>232</sup> IORDANUS DE SAXONIA. "Libellus de principiis ordinis praedicatorum". In: *Monumenta Ordinis Fratrum praedicatorum Historica*. Tomo XVI. Roma: Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum, 1935. p. 25-88. p. 84; VICAIRE, Marie-Humbert. *Historia de Santo Domingo*. Trad.: A. Velasco e A. Conchado. Barcelona: Juan Flors, 1964. p. 601.



confirmaram a santidade do fundador e deram condições de se concluir o processo canônico, como pretendia Gregório IX.

A canonização de Domingos foi um intento do pontífice. Seu culto, apesar de menos concorrido do que o de Francisco e Antônio, possibilitou a Gregório completar aquele quadro de relação que já havia se iniciado quando esses homens viviam e mantinham relações diretas com ele. Com isso, a cúria romana assegurou para si não apenas o controle sobre as duas Ordens mendicantes, mas também sobre o culto de seus santos, um culto que, como veremos, nasceu com propósitos universalistas e em nome de uma causa universalista, isto é, a causa da Igreja católica capitaneada por um papa como Gregório IX. Não à toa, os demais santos mendicantes que tiveram relevância apenas local não lograram alcançar a canonização.

### 2.3 *Hagiografia mendicante: a difícil conciliação entre ‘forma vitae’ e papado*

Na seção anterior, pudemos acompanhar como Gregório IX aplicou a “teoria de santidade” inocenciana ao promulgar o culto dos três mais destacados santos mendicantes do século XIII. Em termos gerais, foi possível perceber o quanto a interpretação pontifícia, presente nas bulas, pretendeu colocar os referidos santos a serviço da causa papal e, ao fazê-lo, acabou por dar novo significado à imagem que as Ordens dos Pregadores e dos Menores projetavam de si e da memória de seus fundadores<sup>233</sup>.

As bulas pontifícias tornaram-se canais das considerações sobre o sentido teológico da santidade, no seu sentido genérico, e sobre o lugar eclesial de cada santo. Mas, não é só isso: uma bula, *grosso modo*, é um documento emanado de uma instância do poder, no caso, o religioso, cujo conteúdo se propõe jurídico, político, obrigatório e determinante. Em se tratando de canonização, a bula manifestava, ao mesmo tempo, a oficialidade de um culto e o divulgava por entre as instâncias

---

<sup>233</sup> Essa imagem ou representação de si que as Ordens mendicantes e os fundadores elaboraram pode ser vista, em nossa opinião, nos documentos legislativos e outros documentos que foram compostos antes da morte dos referidos santos, como a *Regula non Bullata* (1221), a *Regula Bullata* (1223) e o *Testamentum sancti Francisci* (1226), onde se encontram propostas as linhas mestras da *forma vitae* e da pastoral das respectivas Ordens.

competentes que se pretendiam atingir. Todas as bulas que analisamos possuem destinatários identificáveis, também eles, no âmbito do poder: “Aos veneráveis irmãos Arcebispos, bispos, aos diletos filhos abades, priores e outros prelados da Igreja”<sup>234</sup>. A esses homens de alta clerezia, o papado fazia saber a elevação dos novos santos à honra dos altares. Assim, a bula também se tornava veículo de propaganda: primeiramente, de um novo culto e, depois, de uma específica concepção de santidade, cujo teor pode ser reconhecido pela leitura do texto.

A concepção de santidade própria desse período acabou por redundar num respectivo “modelo de santidade” apto a responder às demandas da época e que, por sua vez, encontrou em Francisco, Antônio e Domingos, sua mais efetiva manifestação. Talvez seja por isso que Gregório IX tenha tomado para a si a responsabilidade de encaminhar diretamente os trâmites do processo de canonização desses santos com uma rapidez pouco comum em assuntos dessa natureza<sup>235</sup>.

Contudo, em se tratando de culto dos santos, sabemos que as bulas nem sempre foram importantes ou imprescindíveis, posto que o costume de se emitir bulas de canonização não se generalizou senão a partir do pontificado de Inocêncio III. A proposição, divulgação e defesa do culto dos santos, em grande escala e desde o primeiro milênio, estavam a cargo das Vidas ou legendas que propagavam a devoção aos “servos de Deus” e justificavam o posto sagrado que estes ocupavam na chamada *ecclesia triumphans*.

---

<sup>234</sup> Cf. “*Cum dicat Dominus*”. In: *Bull. Franc.*, p. 79: “*Venerabilibus fratribus Archiepiscopis et Episcopis; ac dilectis filiis Abbatibus, Prioribus, et aliis Ecclesiarum Praelatis (...)*”. Na bula *Fons sapientiae* encontramos mais detalhes sobre os destinatários: “*Archiepiscopis et episcopis, abbatibus, prioribus, archidiaconis, archipresbiteris, decanis et aliis ecclesiarum prelati*” [“Arcebispos, Bispos, abades, priores, arcediagos, arcepresbiteres, decanos e outros prelados da Igreja”]. Cf. ACTA CANONIZATIONIS sancti Dominici. In: *Monumenta Ordinis Fratrum praedicatorum Historica*. Tomo XVI, op. cit., p. 190.

<sup>235</sup> No processo de canonização de santo Antônio, por exemplo, Gregório IX ordenou uma investigação apenas sobre os milagres e não sobre as virtudes, pois, segundo a bula *Cum dicat Dominus*, a familiaridade que o papa manteve com o santo já constituía evidência suficiente. Com isso, o papa permitiu que o processo se acelerasse de modo considerável a ponto de se ter concluído em apenas um ano; algo parecido havia já acontecido no caso de são Francisco. No caso de são Domingos, ao contrário, os trâmites seguiram o fluxo convencional: investigação das virtudes e dos milagres, mas, mesmo assim, o processo foi ágil. Cf. PACIOCCO, Roberto. “*Nondum post mortem beati Antonii annus effluerat*”, op. cit., p. 121. Segundo o mesmo autor, do pontificado de Alexandre IV a Bonifácio VIII só houve duas canonizações, a de Ricardo de Chichester (+ 1253) e a de Edwirges de Slesia (+1243), e, mesmo assim, os processos eram lentos e difíceis devido aos altos custos e às dificuldades canônicas impostas à investigação. Cf. Id., *Da Francesco ai ‘Catalogi sanctorum’*, op. cit., p. 81.

As Vidas e/ou legendas, como escritos oratórios de beleza literária e teológica, supunham compiladores amestrados na arte da escrita e, ao mesmo tempo, versados nos fundamentos doutrinários da religião. Homens de letras e de doutrina trabalhando em prol de um culto – local ou geral – a serviço de específicas “teorias de santidade” que sofreram rearranjos ao longo dos séculos e que, por sua vez, se prestaram aos mais distintos intuitos. Portanto, o gênero hagiográfico possui igualmente raízes no poder, na maior parte das vezes no poder eclesiástico, mas também no secular, como se observa no caso de Vidas de santos reis, príncipes ou nobres. E, sabendo que esses textos divulgavam um culto, podemos dizer que se constituíam, outrossim, em propagandas do poder que representavam<sup>236</sup>.

A relação entre Vida de santo, poder e propaganda política é bastante notória especialmente no caso da hagiografia mendicante<sup>237</sup>. Com efeito, entre os diversos fatores que patentearam essa relação, podemos destacar os seguintes:

De modo geral, no período anterior a Inocêncio III, eram as próprias Vidas, *testemunhos escritos*, que autenticavam e/ou documentavam a existência e o culto de um santo, certamente em conexão com as honras prestadas junto às suas relíquias; não raro, as Vidas eram redigidas para facilitar a canonização do santo, tornando a cúria papal benevolente ao pedido através da apresentação das virtudes e dos sinais miraculosos do candidato<sup>238</sup>. Com o papa Inocêncio e, sobretudo com Gregório IX, os trâmites usuais para a declaração da santidade passaram a exigir a

---

<sup>236</sup> Em 2001, o Centro italiano de estudos sobre a Baixa Idade Média reuniu um congresso histórico para discutir a questão da ‘propaganda política’ medieval. Entre os temas apresentados, destaca-se o que trata da hagiografia como “veículo de propaganda do poder” (clerical e secular); desse modo, as Vidas de santos, pelos menos no que se refere à Itália, podem ser habilitadas, com o devido método, aos estudos sobre a propaganda política, bem como sobre a política *tout court*. Cf. GOLINELLI, Paolo. “Da santi ad eretici. Culto dei santi e propaganda política tra Due e Trecento”. In: *La propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi 14-17 de outubro de 2001. Spoleto: CISAM, 2002. p. 471-510. p. 472. Sobre o tema da hagiografia como propaganda e instrumento de poder, vejam-se os artigos: MENESTÒ, Enrico. “Vite dei santi e processi di canonizzazione come proposta di un modello di santità”. In: *Dalla ‘sequela Christi’ di Francesco d’Assisi all’apologia della povertà*. Atti del XVII Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani. Spoleto: CISAM, 1992. p. 31-58; DEPLOIGE, J. “Intériorisation religieuse et propagande hagiographique dans les Pays-Bas méridionaux du 11<sup>e</sup> au 13<sup>e</sup> siècle”. In: *Révue d’Histoire Ecclesiastique*. Vol 95, 2000. p. 808-831.

<sup>237</sup> Até o momento, não encontramos material bibliográfico relevante que discuta a “hagiografia mendicante” em sua relação com o poder e a propaganda política, o que nos parece confirmar a relevância do tema de nosso doutoramento.

<sup>238</sup> Paolo GOLINELLI apresenta diversos casos em que as Vidas serviam como prova para a canonização; *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, op. cit., p. 181-182.

realização de um processo jurídico-canônico que encontrava sua autoridade na nomeação papal dos promotores da “causa do santo” e no testemunho coligido sob juramento e posto por escrito com o máximo rigor descritivo e investigativo: a força da letra, nesse caso, não era um aspecto secundário.

As Vidas compiladas a partir dessa época e que se referiam aos santos oficialmente canonizados puderam contar com essa irrenunciável fonte de informações: as atas do processo de canonização. Mas, com isso, podemos perceber uma inflexão no papel “oficial” das Vidas, pois se antes elas serviam como prova da santidade, tornaram-se, desde então, consequência de um processo jurídico-investigativo anterior<sup>239</sup>. Essa inflexão, porém, não tirou das Vidas seu aspecto de propaganda de poder, embora tenha instituído uma outra relação: de promotoras da causa dos santos, elas se tornaram divulgadoras de um modelo específico de santidade atrelado, por sua vez, aos intentos político-pastorais do papa que canonizou determinado santo.

Ademais, Francisco, Antônio e Domigos estiveram entre os primeiros a passarem pelo crivo de um próprio processo de canonização, numa época em que o papado esperava fazer do culto dos santos um instrumento de controle da dissidência religiosa e de reforma eclesiástica. Isso quer dizer que as Vidas desses santos, além de responderem às proposições comuns ao gênero, tiveram de se adequar, de alguma maneira, aos novos pressupostos do culto. E não só isso: Francisco e Domingos foram também os fundadores das duas principais Ordens mendicantes; suas Vidas, por conseguinte, não representavam apenas a propagação de um culto, mas definiam inclusive uma cartilha de conduta religiosa destinada aos membros das Ordens, constituindo uma espécie de “espelho de frades”<sup>240</sup>. Desse modo, quanto mais a hagiografia mendicante conseguiu ser capaz de sintetizar os valores ordenadores da instituição religiosa, que caminhava *pari passu* às orientações do papado, mais instrumento de poder ela se tornou.

---

<sup>239</sup> Essa inflexão da hagiografia fez com o gênero se tornasse peça da política curial e, portanto, sujeito à “burocracia” pontifia. Paciocco, inclusive, denomina esse processo de “burocracia hagiográfica”. Cf. *La leggenda di un santo di nome Francesco*, op. cit., p. 35.

<sup>240</sup> PACIOCCO, Roberto. *Da Francesco ai “Catalogi sanctorum”*, op. cit., p. 83.

Outro aspecto não negligenciável da hagiografia diz respeito à sua encomenda<sup>241</sup>. Na grande maioria dos casos, há sempre um *comitente* por trás do hagiógrafo e, frequentemente, esse comitente pertence às altas camadas do poder, seja um bispo, um abade, um superior de Ordem, um rei ou rainha<sup>242</sup>. Em muitos casos, aquele que encomendava a Vida também se inscrevia entre os destinatários do discurso, o público que o hagiógrafo tinha em vista atingir. Desse modo, o autor de Vidas procurava atender às expectativas dos comitentes e, não raro, corresponder aos pressupostos ideológicos do mesmo.

Graças à preservação dos prólogos das principais hagiografias mendicantes, sabemos que a *Vita beati Francisci* (1228-1230) foi encomendada por Gregório IX; a legenda antoniana '*Assidua*' (1232), pelas autoridades provinciais da Ordem; o *Memoriale in desiderio animae*, a *Compilatio Assisiensis* e o *Dialogus sanctorum fratrum Minorum* (c.1247), pelo ministro geral, Crescêncio de Jesi; o *Tractatus de Miraculis s. Francisci* (1250-53), pelo sucessor de Crescêncio, João de Parma; a *Legenda ad usum chori*, da mesma época, pelo provincial Benedito de Arezzo; a *Legenda Maior sancti Francisci* (1263), pelo capítulo geral da Ordem. Todas essas Vidas, portanto, tiveram por base uma encomenda oficial e a maioria delas passou pelo crivo da aprovação das respectivas autoridades (papal, provincial e geral) antes de serem postas em circulação. No fundo, as Vidas expressam o caráter público que se pretendia dar à interpretação hagiográfica de Francisco e Antônio, uma interpretação não isenta de compromissos políticos tanto com o papado e a Ordem, quanto com as cidades maximamente interessadas no culto desses santos.

A *Vita beati Francisci* e a legenda *Assidua*, de santo Antônio, podem ser tomadas como as matrizes de todas as demais Vidas franciscanas e antonianas compostas no século XIII. Ainda que novos motivos institucionais, como, por exemplo, os conflitos internos da Ordem, tenham dado

<sup>241</sup> Cf. GOLINELLI, Paolo. *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, op. cit., p. 175.

<sup>242</sup> No caso da *Vita Ambrosii*, o comitente foi o bispo Agostinho; na *Vita Martini*, de Venâncio Fortunato, foi escrita sob os rogos de Inês e Radegunda, esposa do rei Clotário I. Cf. QUESNEL, Solange. *Venance Fortunat. Oevres. Vie de Saint Martin*. Paris: Les Belles Lettres, 1996. p. 67 : “*Sic ego de modicis minimus, uenerabilis Agnes, cum Radegunde sacra quas colo sorte pia*” [“E eis-me aqui, o mais humilde dos humildes, venerável Inês e santa Radegunda, a quem eu voto uma piedosa afeição (...)”].

ensejo a novas compilações, nenhuma delas invalidou o conteúdo e a forma narrativa das duas primeiras. É nessas duas Vidas que podemos encontrar os fortes vínculos que ligavam o “modelo de santidade” de Gregório IX à autorepresentação dos minoritas italianos, numa junção praticamente homogênea de bula e hagiografia.

A título de exemplo, tomemos a expressão *miles/milites Christi* e suas similares, convencionalmente empregadas para designar os religiosos, monges ou cavaleiros, que trabalhavam pela causa de Cristo e/ou da Igreja. O bispo Jacques de Vitry, um dos primeiros a documentar a história dos minoritas em 1216, utilizou termos como *militare* e *servire* ao descrever a vida da primeira comunidade minorítica. Gregório IX, por sua vez, empregou um vocabulário muito próximo disso ao falar do engajamento predicativo de Francisco, Antônio e Domingos: todos os três santos foram corajosos ‘combatentes da fé’. Tomás de Celano, na *Vita beati Francisci*, faz eco a esse vocabulário monástico-militar já consagrado pelos usos literários da época e aplica a expressão ‘*miles Christi*’/‘*milites Christi*’ ao falar de Francisco e de seus frades.

Entretanto, nenhum dos termos relacionados ao universo bélico-cavaleiresco, como, por exemplo, *miles e militare*, aparece nos chamados *Opuscula sancti Francisci*, como o *Testamentum*, as *Admonitiones*, as *Epistulae* ou as *Regulae*, todos anteriores à Vida tomasiana<sup>243</sup>. Ao contrário, a expressão predominante para designar os frades é *servi Dei/servitores Dei*, cuja atitude religiosa é grafada com o verbo *servire*. Assim, enquanto o vocabulário monástico tradicional, incluindo o texto das bulas, parece remeter para um universo de dominação, o vocabulário dos opúsculos se mantém resistente a esse conceito. Sabendo que Tomás de Celano teve o *Testamentum sancti Francisci* entre suas principais fontes, não se pode dizer que ele ignorava o vocabulário de seu fundador, mas que, deliberadamente, preferiu adequar a memória sãofranciscana aos ditames da época e aos pressupostos da Igreja, sobretudo os de Gregório IX.

---

<sup>243</sup> Cf. PACIOCCO, Roberto. “Come ho potuto e con parole improprie”. In: PACIOCCO, R. e ACCROCCA, Felice. *La leggenda di un santo di nome Francesco*. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1999. p. 15-135. p. 123.

Ao apontarmos essas discrepâncias não queremos entrar no mérito da procura pelo “verdadeiro franciscanismo”, o que esperamos ter deixado patente na introdução deste trabalho; pelo contrário, queremos mostrar que as hagiografias, ao “canonizarem” os santos mendicantes, estavam igualmente canonizando sua interpretação dos fatos, interpretação essa que nem sempre conferia com o ideário presente em fontes de retórica diversa, como os opúsculos de São Francisco.

As grandes afinidades entre a hagiografia mendicante e o modelo papal de santidade podem ainda ser vistas na oposição/sobreposição “virtudes-milagres” que todas elas mantêm. Em se tratando de Vidas compostas após a canonização, não há como faltar o “tratado dos milagres”, o mesmo que era lido por ocasião da solene proclamação pontifícia<sup>244</sup>. Esse tratado dos milagres, por sua vez, constava em uma seção separada, geralmente a terceira, e nem sempre estava em explícita conexão com a seção biográfica, na qual os eventos miraculosos e extraordinários eram pospostos aos exemplos de virtude, práticas penitenciais e contemplativas, a perseverança do santo na fidelidade à Igreja hierárquica e seu apreço pela salvação das almas. Os milagres narrados se referiam aos ocorridos após a morte do santo e tinham por escopo confirmar a eleição divina, eram, portanto, funcionais.

Do que foi dito, a aliança entre hagiografia e papado nos parece a mais evidente. Contudo, esperamos mostrar que as Vidas franciscanas e antonianas serviram também aos interesses políticos citadinos. Nos últimos anos, Paolo Golinelli e seus discípulos se dedicaram à questão através do estudo de outras hagiografias e desde outras perspectivas metodológicas. Tais trabalhos serviram de ponto de partida para aventarmos a hipótese de que as Vidas mendicantes podem servir de maneira ainda mais satisfatória para enriquecer esse debate historiográfico.

---

<sup>244</sup> Tomás de Celano, o anônimo autor da *Assidua* e Pedro Ferrando, autor da *Vita sancti Dominici*, por exemplo, registram que os milagres que eles narram foram proclamados diante do papa e, portanto, foram submetidos à análise investigativa e aprovadas pelas autoridades competentes.

Só para termos uma ideia, vejamos o quadro geral dos minoritas cultuados como santos no século XIII<sup>245</sup>: Francisco de Assis, Antônio de Pádua, Egídio de Assis, Benvenuto de Gubbio, Ambrósio de Massa, Simão de Collazzone, frade Rogério, Graciano, Adão Rufus, Mateus de Narni, Oto de Pola, Paulo da Marca, Martinho, Ermano, Pedro de Trani, Tiago de Assis, Domingos, Bernardo, Pedro, Leonardo e Guilherme de Cordela. Desses 21 santos, apenas Francisco e Antônio tiveram seus cultos oficializados e universalizados pela cúria papal; porém, todos eles foram honrados pela redação de uma Vida e tiveram importantes cultos em âmbito local ou municipal, como Benvenuto de Gubbio, na cidade de Corneto, Ambrósio de Massa, em Orvieto e Simão de Collazzone, em Spoleto.

Roberto Paciocco apresenta alguns motivos para a não canonização dos outros dezoito minoritas<sup>246</sup>: o primeiro motivo deve-se ao fato de o culto ter permanecido restrito às cidades onde os frades atuaram o que exacerbava o particularismo que o papado procurava evitar, senão combater; isso quer dizer que a cúria papal procurava elevar às honras dos altares apenas aqueles homens que pudessem beneficiar – com sua vida, exemplos e milagres – a Igreja universal e não apenas uma comunidade particular. Além disso, os referidos frades, enquanto viveram, mantiveram-se restritos ao estereótipo da santidade taumatúrgica que, por sua vez, se chocava com aquele modelo inocenciano que propugnava a superioridade da virtude sobre os milagres, reservando esses para o período *post-mortem*.

Assim, a recusa pontifícia em canonizar os outros frades nos põe de frente às discrepâncias entre dois modelos de santidade: o papal e o cívico. Para o primeiro, importava fazer o culto do santo colaborar para a manutenção da ortodoxia dogmática e eclesial da cristandade, enquanto para o segundo, importava assegurar para a cidade o benefício das intervenções extraordinárias que, ao fim e ao cabo, tornariam o santuário dos respectivos “servos de Deus” centros de peregrinação e,

---

<sup>245</sup> Cf. GALLETI, Anna Imelde. “I francescani e il culto dei santi nell’Italia centrale”. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel’200*. Atti del’VIII Convegno Internazionale. Assis: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 313-363.

<sup>246</sup> PACIOCCO. *Da Francesco ai “Catalogi sanctorum”*, op. cit., p. 73.



por conseguinte, evidenciariam a relevância político-regional que a sua cidade procurava ter sobre as demais.

O interesse cívico em canonizar os santos era tamanho que Orvieto, empenhada no culto de Ambrósio de Massa, recomeçou várias vezes o processo devido às reiteradas recusas da cúria pontifícia<sup>247</sup>. E ainda que o papa negasse a proclamação oficial, o número e a intensidade do culto urbano não decrescia. A *Vita fratris Aegidii viri sanctissimi et contemplativi*, constante da *Chronica XXIV Generalium*, por exemplo, nos permite avaliar a relação que os cidadãos estabeleciam com seus possíveis candidatos à canonização. Frade Egídio, terceiro discípulo de São Francisco, vivera em Perugia por décadas e sua fama de santidade tinha se feito conhecer para além dos limites da Úmbria. Pressentindo o fim de sua vida,

os peruginos enviaram até ele muitos homens armados para que o vigiassem, temendo que talvez, após a morte, fosse levado para outro lugar, isso porque ele [Egídio] queria muito ser sepultado em Santa Maria dos Anjos [na cidade de Assis]. Como ouviu isso, o santo homem disse no fervor do espírito: ‘Dizei aos peruginos que jamais irão fazer soar os sinos, nem por causa da canonização, nem por causa de grandes milagres; nenhum sinal será dado a não ser o de Jonas<sup>248</sup>’.

O fato de o próprio frade negar profeticamente que um dia viria a ser canonizado não foi suficiente para sossegar os peruginos que, diante da recusa, assim responderam: “embora não seja canonizado, nós o queremos”<sup>249</sup>. As razões dos habitantes de Perugia em “querer” frade Egídio parecem apontar para a crença de que possuir um corpo santo significa possuir, de algum modo, a sua virtude sobrenatural. Os peruginos, contentes por reter as relíquias do minorita, ergueram em sua honra um santuário e seu culto foi assimilado ao culto que a cidade prestava aos demais santos de seu panteão cívico.

Mas, o caso de Egídio de Assis nos parece emblemático e uma explicação satisfatória sobre o veto à sua canonização ainda está por ser dada. Ora, afirmar que se tratou de um frade milagreiro

<sup>247</sup> Id., op. cit., p. 76.

<sup>248</sup> VfAe. In: *Chron. XXIV Gen.* AF, III, p. 113: “(...) *Perusini ad ipsum custodiendum multos homines armatos transmiserunt timentes, ne forte post mortem alibi portaretur, maxime quia ipse volebat multum in sancta Maria de Angelis tumulari. Quod cum audisset vir sanctus, in fervore spiritus dixit: ‘Dicite Perusinis, quod nec propter canonizationem nec propter magna miracula unquam pulsabuntur campanae; signum non dabitur nisi Ionae’.*”

<sup>249</sup> Ibid.: “*Etsi non canonizetur, nos volumus eum*”.

conhecido apenas em sua região de origem não parece ser uma boa resposta, pois este homem gozou de tamanha fama entre seculares, religiosos e clérigos a ponto de levar o rei são Luís IX de França, que “ouvira falar da santidade de frade Egídio”, a querer conhecê-lo pessoalmente, ou ainda provocar a viagem de Boaventura de Bagnoregio, na época ministro geral da Ordem, para encontrá-lo em Perugia<sup>250</sup>; ademais, Egídio, enquanto viveu, também manteve proximidade pessoal com o papa; sua Vida refere episódios em que o dito frade recebeu diversas vezes a visita do pontífice ou visitou este último. Num desses colóquios com o soberano da Igreja, este perguntou a Egídio:

‘dize-me, pelo menos, como devo ser?’ Depois de longa escusação, respondeu: ‘Deves ter dois olhos, o direito e o esquerdo; e deves ter o direito aberto para contemplar as coisas superiores e o esquerdo para estar à disposição das inferiores’<sup>251</sup>.

A resposta de Egídio agradou tanto ao papa que, como relata sua Vida, fez com que este percebesse que o frade era “verdadeiro servo de Deus” e “teve por ele grande devoção, reverência e amor”. As respostas sagazes do frade eremita eram famosas e fartamente reconhecidas; muitas destas foram recolhidas numa coleção de *dicta* espirituais que condensa os principais aspectos da escola ascética minorítica e que, ao lado de suas duas Vidas, fez fortuna durante boa parte dos séculos XIII e XIV<sup>252</sup>; portanto, não se poderia “acusar” Egídio de não ter possuído uma doutrina espiritual definida ou de não contar com o beneplácito papal. É provável que a inexistência de milagres comprobatórios após a morte, como o próprio texto da Vida o afirma, o aparente descaso dos frades da Ordem e a limitação perugina do culto tenham colaborado para que a cúria pontifícia não conseguisse utilizá-lo para os intentos universalistas que vinha perseguindo desde o começo do século XIII.

O aspecto cívico acentua-se ainda mais quando levamos em conta que a Ordem minorítica não se envolveu com o processo de canonização de seus candidatos a santos, preferindo avalizar a

<sup>250</sup> Para um rápido conhecimento desse curioso personagem das origens minoríticas, veja-se o trabalho de PINTARELLI, Ary. *Cavaleiros da Dona Pobreza*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 61-87.

<sup>251</sup> VfAe. In: *Chron. XXIV Gen. AF, III*, p. 105: “*“Dic mihi saltem, qualis esse debeo’. Et post longam excusationem respondit: ‘Debes habere duos oculos, dextrum et sinistrum; et debes habere dextrum apertum ad contemplandum superiora, sinistrum vero ad disponendum inferiora’”*.

<sup>252</sup> Cf. DA CAMPAGNOLA, Stanislao. “La ‘legenda’ di frate Egidio d’Assisi nei secoli XIII-XV”. In: NICOLINI, Ugolino (org.). *Francescanesimo e società cittadina: l’esempio di Perugia*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1992. p. 113-146.

decisão pontifícia. Toda demanda processual, inclusive os altos estipêndios, ficavam a cargo das cidades; alguns frades, quando muito, foram os autores das Vidas, como no caso do anônimo autor do *Dialogus sanctorum fratrum Minorum*. Se dermos crédito ao testemunho de Salimbene de Parma, pode-se dizer que os frades procuravam até mesmo invalidar esses cultos municipais em prol da afirmação do culto de Francisco, Antônio e Domingos. A crônica salimbeniana nos permite entender que os mendicantes dominavam o culto dos santos de tal forma que suscitava a insatisfação do clero secular<sup>253</sup>.

O episódio descrito por Salimbene se refere ao culto de Alberto de Cremona, um profissional cidadão que trabalhava no transporte do vinho, chamado, por isso, de Alberto “*vini portator*” ou “*Brentatore*”. Esse homem gozava de fama de taumaturgo nas cidades de Cremona, Parma e Reggio onde também passou a receber culto público com direito a procissões, irmandades, ofertas, veneração de suas relíquias e entronização de imagens nas igrejas do clero secular<sup>254</sup>. Em pouco tempo, o culto de Alberto atingiu não só as igrejas dos clérigos seculares, mas também a municipalidade, pois as imagens dele foram expostas nos muros e nas portas das cidades, castros e vilas<sup>255</sup>. Para Salimbene, o culto era ilegítimo por não ter recebido a chancela papal: “não se deve venerar relíquias de quem antes não foi reconhecido e inscrito no catálogo dos santos; nem se deve pintar a figura de alguém em nenhum lugar à maneira dos santos se antes não foi publicada a canonização pela Igreja”<sup>256</sup>. O apreço do cronista pela autoridade papal era tamanho que ele dizia que os bispos que promovessem o culto de Alberto mereceriam ser retirados do episcopado; percebe-se nisso não só a fidelidade ao papa, mas também o medo do minorita frente à concorrência

---

<sup>253</sup> *Chron. Salimb.*, II, p. 761-764.

<sup>254</sup> *Id.*, op. cit., vol. II, n. 733, p. 761: “*Item eodem millesimo apparuerunt miracula truffatoria cuiusdam Alberti qui stabat Cremonae et fuerat unus vini portator simul et potator nec non et peccator. Post cuius mortem, prout dicebatur, Deus multa fecit miracula in Cremona, Parma et Regio. In Regio ad ecclesiam Sancti Georgii et Beati Iohannis Baptistae. In Parma in ecclesia Sancti Petri, que est iuxta Novam plateam*”.

<sup>255</sup> *Idem*: “*Et non solum in ecclesiis tempore illo fiebat eius ymago, sed etiam in multis muris et porticus civitatum atque villarum seu castrorum*”.

<sup>256</sup> É possível que o cronista esteja apelando para a decisão do Concílio lateranense IV, cânon LXII, que trata sobre a veneração das relíquias e sobre o controle papal acerca do reconhecimento de novas, ou então para outros documentos pontifícios que assimilaram a decisão conciliar.

que Alberto oferecia aos santos da Ordem, uma vez que o seu culto era controlado pelo clero secular.

A disputa entre as duas facções do clero era tão grande que os seculares diziam aos minoritas: “vós acreditais que ninguém possa fazer milagres a não ser os vossos santos; porém, estais enganados, como agora se demonstra [em Alberto]”<sup>257</sup>. Na lógica de Salimbene, os mendicantes, de algum modo, eram superiores aos clérigos seculares; é por isso que Deus não deixou impunes as reprimendas que os frades receberam dos clérigos envolvidos num culto não reconhecido e “falso”.

De fato, tendo chegado de Cremona um tal que dizia portar uma relíquia deste Alberto, isto é, o dedo mínimo do pé direito, se juntaram todos os parmenses, do pequeno até ao maior, homens e mulheres, jovens e rapazes, velhos com jovens, clérigos e leigos, e todos os religiosos e com uma grandiosa procissão e cantos levaram aquele dedo para a igreja catedral, que é dedicada à Virgem gloriosa. E tendo sido posto aquilo sobre o altar maior, se aproximou o senhor Anselmo de São Vital, cônego da catedral e várias vezes vigário do bispo, e o beijou. E tendo percebido odor – ou melhor, pus – de alho e tendo falado aos outros membros do clero, viram também esses e constataram ter sido enganados e ludibriados, porque não encontraram nada além de um dente de alho. E assim foram zombados e ridicularizados os parmenses, porque caminharam atrás da vaidade e se tornaram vãos<sup>258</sup>.

Em torno das relíquias de Alberto *Brentatore* se ajuntaram as camadas sociais da cidade, numa descrição que segue a tópica narrativa de um evento cívico da maior relevância; inclusive, Salimbene utilizou, várias vezes, a mesma estrutura ao narrar o sucesso dos santos mendicantes nas cidades da Lombardia. Para o cronista, o culto de Alberto era tão prejudicial quanto o era o culto de Antônio Peregrino, reverenciado em Pádua; o motivo parece ser o mesmo: a falta da aprovação papal. O mais curioso é que Antônio Peregrino havia sido frade Menor e, como os demais minoritas não canonizados, recebera um culto cívico de grande importância local. Não obstante a *fama*

<sup>257</sup> *Chron. Salimb.*, vol. II, n. 734, p. 762: “*Et fratribus Minoribus et Predicatoribus seculares clara et viva voce dicebant: ‘Vos creditis quod nullus possit miracula facere nisi sancti vestri, sed bene estis decepti, ut nunc apparet in isto’*”.

<sup>258</sup> *Chron. Salimb.*, vol. II, n. 733, p. 761: “*Nam cum venisset quidam de Cremona qui dicebat se portasse reliquias sancti istius Alberti, scilicet minimum digitum pedis dextri, congregati sunt simul omnes Parmenses a parvo usque ad maximum, tam viri quam mulieres, iuvenes et virgines, senes cum iunioribus, clerici et layci et religiosi omnes, et cum magna processione et cantilenis portaverunt digitum illum ad matricem ecclesiam, que est Virginis Gloriose. Cum autem positus fuisset digitus ille super altare maius, accessit dominus Anselmus de Sancto Vitale, canonicus maioris Ecclesie et vicarius quandoque episcopi, et osculatus est illum. Cumque sensisset odorem allii seu fetorem et hoc aliis clericis divulgasset, viderunt et ipsi et cognoverunt se esse deceptos pariter et confusos, quia non nisi unum spicum allii invenerunt post vanitatem et vani facti sunt*”.

*sanctitatis*, o papado não lhe reconheceu o culto oficial da Igreja. Na opinião do cronista Salimbene, a existência desses cultos locais não era indício de veracidade, autenticidade ou autoridade, pois, para ele, os santos dignos de culto cívico eram apenas Francisco, Antônio e Domingos:

Verdadeiramente o Senhor veio nesse mundo não apenas na própria pessoa, mas também na pessoa do bem-aventurado Francisco e do bem-aventurado Antônio e de S. Domingos e dos seus filhos, aos quais os pecadores devem acreditar para merecerem conseguir a salvação. E, por não ter feito, por isso serão punidos<sup>259</sup>.

Segundo Salimbene, os três santos e os seus respectivos filhos (os frades) são necessários à salvação dos pecadores e, portanto, devem ser acreditados por eles sob o risco de punição divina<sup>260</sup>. Se os frades participam da mesma missão escatológica de seus santos, devemos nos perguntar por que Salimbene era contrário ao culto de Antônio Peregrino. Entre as possíveis respostas, está aquela que aponta para o particularismo de seu culto: Antônio era reverenciado pela cidade, independentemente da intervenção da Ordem; seu caráter miraculoso e local servia pouco ao universalismo que também a Ordem, ao lado do papado, esperava alcançar. Além disso, Antônio Peregrino não acrescentava nenhuma característica nova ao quadro geral do modelo de santidade mendicante construído *pari passu* ao modelo papal e, ao contrário, oferecia dificuldades ao modelo defendido pelo papado. Em suma, Salimbene esperava fortalecer de maneira mais efetiva os liames que uniam sua Ordem à sé petrina e, por outro lado, assegurar a essa mesma Ordem sua relevância escatológica muito bem visível nas hagiografias de Francisco de Assis e Antônio de Pádua.

Para completar esse quadro, observemos como um “culto universalista”, como o de santo Antônio, foi usado para as finalidades locais sem ferir as prerrogativas papais e minoríticas com relação ao modelo de santidade que ambas propunham. O caso de Pádua pode ser bastante eloquente nesse sentido.

---

<sup>259</sup> Idem: “[...] *revera Dominus venit non solum personaliter in se ipso, verum etiam in beato Francisco et beato Antonio et sancto Dominico et in istorum filiis, quibus credere peccatores debebant, ut salutem consequi mererentur*”.

<sup>260</sup> Essa afirmação de Salimbene serve para confirmar o alcance epistemológico da escatologia minorítica que já mencionamos em vários momentos deste trabalho.

A primeira Vida de santo Antônio recebeu o apelativo de “*Assidua*” devido à palavra que inicia o texto, e tudo indica que ela foi composta por um autor minorita anônimo e paduano<sup>261</sup>. A Vida obedece aos cânones da escrita hagiográfica, mas, não contente com isso, concede amplo espaço às vicissitudes históricas da cidade, sobretudo na seção em que apresenta a morte e o sepultamento do santo. Com efeito, a narrativa reserva um espaço exíguo para os trinta e quatro primeiros anos da vida de Antônio (nascimento, instrução intelectual, vida monástica entre os cônegos, entrada na Ordem minorítica, os anos de eremitério) e dedica um grande espaço para os últimos dois anos, justamente os transcorridos em Pádua (a pregação quaresmal, a morte e o sepultamento).

Segundo o texto, Antônio havia adotado Pádua como sua cidade justamente porque os paduanos eram fiéis à ortodoxia da Igreja; nesses motivos já se pode entrever o quanto o autor queria apresentar a cidade guelfa, antiga aliada do papado, bem afinada àqueles propósitos de Gregório IX para a grande Lombardia<sup>262</sup>, atitude que já o papa elogiara na bula *Litteras quas*, em junho de 1232. Além disso, todo o percurso biográfico e geográfico da Vida parece culminar com a estada do santo em Pádua e com o subsequente sepultamento no interior da mesma. Pádua desponta, assim, como uma “nova Jerusalém”, nas palavras de Gamboso, cujo novo santuário, comporta uma relíquia igualmente poderosa. Tal como na antiga Jerusalém, onde a pregação de Cristo ecoara, na nova, os sermões quaresmais de Antônio operaram a “regeneração cristã” da cidade<sup>263</sup>. Segundo Gamboso:

[...] em silenciosa contraposição com a ambígua ideologia das cruzadas além-mar, o movimento franciscano instila a convicção cristã de que toda a tumba de um homem de Deus é “santo sepulcro”, premissa e promessa de ressurreição, lugar que aponta para

<sup>261</sup> Se o anônimo autor não tiver sido propriamente cidadão paduano, ao menos parece ter sido da região padana (Vale do Pó), onde se localiza Pádua; isso é observável, sobretudo devido aos acentos característicos que coloca em questões pertinentes ao minoritismo que se formou naquela região e sem fazer ligação com o minoritismo da região umbra. Sobre isso, veja-se GAMBOSO, Vergílio. *Vita Prima di s. Antonio o “Assidua” (c. 1232)*. Introduzione, testo critico, versione italiana e note. Fonti Agiografiche Antoniane. Padova: Edizioni Messaggero, 1995. Vol. I. p. 21-22.

<sup>262</sup> Cf. RIGON, Antonio. *Dal libro alla folla*, op. cit., p. 29.

<sup>263</sup> Diante disso é que RIGON (op. cit., p. 36) prefere analisar a campanha predicativa de Antônio como preanunciadora do movimento da Grande Devoção, ou o *Alleluia*, que atingiu aquelas regiões peninsulares, sobretudo no ano de 1233, um ano após a composição da Vida e dois anos depois da morte do santo. Veja-se também VICAIRE, Marie-Humbert. *Historia de Santo Domingo*, op. cit., p. 597.

reuniões fraternas de oração. Não por acaso, na basílica antoniana se erguerá, ao centro e mais alta de todas, uma cúpula [...] apresentando o santo sepulcro de Jerusalém<sup>264</sup>.

Esses e outros motivos fizeram com que os eruditos cunhassem a expressão “patavocentrismo da *Assidua*”<sup>265</sup> e viram, nessa Vida, uma função eminentemente cidadina<sup>266</sup>, afirmação esta que estamos dispostos a subscrever. A posição de Pádua como aliada do papado gregoriano e sua “conversão” às propostas reformistas pregadas por Antônio ao longo da quaresma de 1231 mereceram a ela o elogio pontifício: Pádua constituía um exemplo de cidade onde o triunfo mendicante foi total e, portanto, a cidade passou a ser proposta como modelo para os demais centros urbanos da Lombardia. Por outro lado, a universalidade da missão eclesial de Antônio, chamado por Gregório IX de “arca do testamento” e “martelo dos hereges” e sua postura de exemplo de pregador mendicante perfeito o elevaram a um posto não alcançado pelos demais frades Menores com fama de santidade. Assim, Pádua e Antônio eram, simultaneamente, “canonizados” pela legenda *Assidua* e propostos como arquétipos de uma política com pendores totalizantes, isto é, que esperava triunfar totalmente, de todas as formas e por todos os meios, inclusive, pelo controle da santidade e pela propaganda hagiográfica.

---

<sup>264</sup> GAMBOSO, op. cit., p. 75.

<sup>265</sup> Idem, p. 30-31.

<sup>266</sup> TILATTI, Andrea. “L’ “Assidua”: Ispirazione francescana e funzionalità patavina”. In: *Il Santo*. Rivista Francescana di Storia Dottrina Arte. Vol. 36, n. 1-2, 1996. p. 45-69.

## Capítulo III

### Retórica religiosa e cívica na atuação pastoral dos frades Menores

*“Mostrei-te o exemplo de meu Filho para que com o modelo de sua vida regules o modo do teu viver e assim formado, recebas a luz”. (Santo Antônio de Pádua, Sermo Dominica in Quinquagesima)*

#### 3.1 História das cidades italianas e o poder da palavra

Embora se saiba, desde Aristóteles, que a vida política, isto é, a vida socialmente organizada na *polis*, supõe e exige o uso da palavra como instrumento de poder e de ordenamento social, são recentes os estudos historiográficos referentes à questão da eloquência política, sobretudo quando se trata da chamada Idade Média ocidental. Enrico Artifoni, um dos principais estudiosos do assunto no que tange ao medievo, destaca que a eloquência política começou a ser estudada enquanto objeto próprio apenas em meados do século XX, quando os pesquisadores passaram a diferenciar a *palavra política* da *oratória sacra*.

Dentre os autores, Artifoni, sem dúvida, é um dos pioneiros: seus artigos, *I Podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale*, de 1986<sup>267</sup>, e *Gli uomini dell'assemblea: l'oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale*, de 1995<sup>268</sup>, se tornaram referências para os demais especialistas. Antes dele, talvez o autor mais citado e conhecido tenha sido James J. Murphy, com sua obra *Rhetoric in the Middle Ages*, de 1974<sup>269</sup>, um clássico dos estudos retóricos medievais. Apesar disso, é surpreendente observar que, num trabalho que pretende discorrer sobre a “história das teorias retóricas de santo Agostinho ao Renascimento”, não haja sequer um capítulo dedicado à questão da “oratória cívica” ou da “palavra política” afora

---

<sup>267</sup> In: *Quaderni Storici*. Vol. 63, ano XXI, fasc. 3, 1986. p. 687-719.

<sup>268</sup> In: *La predicazione dei Frati*. Dalla metà del'200 alla fine del'300. Atti del XXII Convegno internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, 1995. p. 141-188.

<sup>269</sup> Dispomos apenas da edição-tradução italiana da referida obra, cujo título é: *La retorica nel Medioevo*. Una storia delle teorie retoriche da s. Agostino al Rinascimento. Trad.: Vincenzo Licitra. Napoli: Liguori Editore, 1983.



as referências indiretas possíveis de serem estabelecidas quando se trata da *ars dictaminis*. Daí que Artifoni observa a “desproporção entre a importância do objeto e as pesquisas até agora desenvolvidas”<sup>270</sup>.

Ora, tal desconsideração da historiografia deve mesmo causar espanto quando se tem em vista que o desenvolvimento do mundo urbano durante o medievo se constituiu em torno da ideia peculiar de *communitas* [comuna, no sentido político] a qual, dentre outras coisas, supunha a livre associação de profissionais dos mais diferentes setores organizados em confrarias interligadas e unidas pelo *juramento cívico*<sup>271</sup>. Assim, a vida urbana que se estabelece a partir do século XI e alcança o apogeu no século XIII contou, acima de tudo, com a força política advinda das *assembleias de cidadãos*, cuja existência e prática não podiam prescindir do uso da palavra. Tomemos um exemplo emblemático. Giovanni Villani (1280-1348), um dos mais célebres cronistas florentinos, escreveu em sua *Nuova Cronica* que:

No dito ano de 1294 morreu um valente cidadão, cujo nome era Brunetto Latini, o qual foi um grande filósofo e foi sumo mestre de retórica, tanto no *bem saber falar* como no *bem escrever*. Ele foi aquele que expôs a *Retórica de Túlío* e fez o bom e útil livro chamado Tesouro, ou *Tesoretto*, e a Chave do Tesouro, e mais outros livros de filosofia, de vícios e de virtudes, e foi notário público de nossa comuna. Foi homem mundano, mas dele fizemos menção porque ele foi o iniciador e mestre no refinar os florentinos e fazê-los *peritos no bem falar* e em saber guiar e reger a nossa república segundo a Política<sup>272</sup>.

Segundo a informação de Villani, Brunetto Latini, apesar de ter sido homem mundano, colocado, por Dante, no inferno<sup>273</sup>, foi um “valente cidadão” porque ensinou os florentinos a pautar o exercício do poder político segundo o bem falar e o bem escrever. Além disso, foi ele o autor dos *Li Livres dou Tresor*, cuja fortuna, já nos anos de sua composição, foi incontornável. Ora, Latini, no

<sup>270</sup> ARTIFONI, “Gli uomini dell’assemblea. L’oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale”, op. cit., p. 144.

<sup>271</sup> Cf. BOUCHERON, Patrick e MENJOT, Denis. “La ville médiévale”. In: PINOL, Jean-Luc (org.). *Histoire de l’Europe Urbaine*. De l’Antiquité au XVIIIe siècle. Paris: Éditions du Seuil, 2003. p. 287-594. p. 494-499.

<sup>272</sup> GIOVANNI VILLANI, *Nuova Cronica*. Libro IX, cap. X. Apud BRUNETTO LATINI. *Tresor*. A cura di Pietro Beltrami, Paolo Squillaciotti, Plinio Torri e Sergio Vatteroni. Testo a fronte. Turim: Giulio Einaudi Editore, 2007. p. IX: *Nel detto anno 1294 morì in Firenze uno valente cittadino il quale ebbe nome ser Brunetto Latini, il quale fu gran filosofo, e fue sommo maestro in rettorica, tanto in bene sapere dire come in bene dittare. E fu quegli che spuose la Rettorica di Tulio, e fece il buono e utile libro detto Tesoro, e il Tesoretto, e la Chiave del Tesoro, e più altri libri in filosofia, e de vizi e di virtù, e fu dittatore del nostro Comune. Fu mondano uomo, ma di lui avemo fatta menzione però ch’egli fue cominciatore e maestro in digrossare i Fiorentini, e farli scorti in bene parlare, e in sapere guidare e reggere la nostra repubblica secondo la Politica.* [grifos nossos].

<sup>273</sup> *Commedia*, Inferno, Canto XV.

primeiro capítulo do Livro I do *Tresor*, escreve que “assim como o ouro ultrapassa os outros metais, do mesmo modo a ciência do bem falar e de governar os povos é a mais nobre de todas as outras artes do mundo”<sup>274</sup>.

O nome de *Tesouro* dado à sua obra evidencia a extrema importância que Brunetto confere às técnicas do discurso e à sua aplicação na vida política, pois, se a *ciência teórica* pode ser comparada ao dinheiro, e a *ciência prática*, às pedras preciosas, a *retórica* se compara ao ouro puríssimo, visto que ensina “como o senhor deve governar os povos que lhes estão submetidos, em particular segundo os usos dos italianos”<sup>275</sup>. Existe aqui uma sutileza linguística no emprego dos termos difícil de traduzir para o vernáculo. Ora, *retorike/rectorique*<sup>276</sup>, em francês antigo, traduz o vocábulo latino *rhetorica*. Enquanto, em latim, se dá o nome de *rhetor* ao especialista na ciência do bem falar, Brunetto reclama o sentido que a tradição latina e cristã da *Ética Nicomachea*<sup>277</sup> atribui a *rector*, misturando, assim, dois sentidos primitivamente distintos: aquele propriamente *retórico* [*rhetorica, rhetor*] e aquele que se refere ao governo [*regere populum*]<sup>278</sup>; não é difícil observar a semelhança entre a compreensão de Brunetto e o que santo Isidoro diz em suas *Etymologiae*: o vocábulo *regere* procede de *recte agere*, isto é, conduzir (governar) retamente<sup>279</sup>. Assim, o *rector* de Latini é o homem que não apenas sabe falar com desenvoltura, mas que também sabe reger a cidade segundo a sabedoria<sup>280</sup>.

<sup>274</sup> *Tresor*, I, p. 17: “*Car si comme li ors sormonte toutes manieres de metal, autresi est la sience de bien parler et de gouverner gens plus noble de nul art du monde*”.

<sup>275</sup> *Ibidem*: “*La premiere partie de cest Tresor est autresi comme de deniers contans, pour despendre tousjours es choses besoignables [...]. La seconde partie ki traite des vices et des viertus est de precieuses pieres, ki donent a home delit et vertu [...]. La tierce partie du tresor est de fin or, c'est a dire k'ele enseigne a home parler selonc la doctrine de retorike, et comment li sires doit gouverner ses gens ki souz li sont, meismement selonc les us as ytaliens*”.

<sup>276</sup> Brunetto emprega ora *retorike* ora *rectorique* indistintamente, como se pode notar em *Tresor*, III, I, 2, p. 317, citado adiante.

<sup>277</sup> Veja-se *rector civitatis* in: MARCHESI, Concetto. “Il Compendio alessandrino arabo dell’*Ética Nicomachea*”. In: *L’Ética Nicomachea nella tradizione latina Medievale* (Documenti ed Appunti). Messina: Trimarchi, 1904. p. XLI-LXXXVI. p. LXXXV.

<sup>278</sup> Parece ser esse o sentido dado por Giovanni Villani, no trecho da *Cronica Nuova* há pouco citado, ao falar em *reggere la repubblica*.

<sup>279</sup> Cf. *Etym.*, p. 312.

<sup>280</sup> *Tresor*, III, I, 6, p. 318: “*Et la ou sapience est jointe a parleure, qui dirá que Il em puisse naistre se bien non?*” [“Lá onde a sabedoria está unida à eloquência, quem pode dizer que possa nascer algo que não seja o bem?”].

A menção aos italianos não é fortuita; Brunetto redigiu sua obra quando de seu exílio em *Francia* e o fez em *langue d'oïl*. O modo italiano de organizar a vida urbana, aquilo que a historiografia chama de movimento comunal, centrava-se na prática da palavra pública que reivindicava os conhecimentos da retórica. Giovanni Villani não exagerava ao dizer que Latini havia exposto a Retórica de Túlio Cícero aos florentinos. A autoridade ciceroniana, sobretudo de sua obra *De inventione*, se faz sentir em todo o Livro III do *Tresor*. Aí podemos ler que “a ciência mais elevada do governo da cidade é a retórica, isto é, a ciência do falar; de fato, se a eloquência não existisse, não existiria nem mesmo a cidade, nem algum ordenamento de justiça e ou convivência humana”<sup>281</sup>.

De acordo com tal pensamento, há que se observar que a oratória civil não se referia somente à governação da vida urbana; muito mais do que isso, ela é que possibilitava as decisivas condições para a existência da própria cidade, para o funcionamento das engrenagens da justiça ou, em outras palavras, para a constituição de qualquer convivência humana. Portanto, temos duas artes, a do *bem falar* e a do *governar*, pensadas e interpretadas como uma só ação, dentre todas, a mais valiosa, a política que, segundo Latini, “é a ciência mais alta e aplicada às mais nobres necessidades que existem entre os homens, porque nos ensina a governar os estrangeiros de um reino ou de uma cidade, um povo ou uma comuna em tempo de paz e de guerra, segundo a razão e a justiça”<sup>282</sup>.

Esta definição de Latini encontra eco contemporâneo na sentença de Enrico Artifoni que, referindo-se ao medievo cristão, pode escrever:

Quem domina está investido do direito/dever de falar, de fazer penetrar na sociedade a palavra legítima, de um modo direto ou com a mediação de um aparato; por outro lado, possuir a palavra significa possuir o principal instrumento de fundação de toda a prática

---

<sup>281</sup> *Tresor*, III, I, 2, p. 317: “*Tuilles dist que la plus haute science de cité gouverner si est rectorique, c’est a dire la science du parler; car se parleure ne fust cités ne seroit, ne nus establissemens de justice ne de humaine compaignie*”.

<sup>282</sup> *Tresor*, I, IV, 5, p. 21: “*La tierce est politique; et sans faille c’est la plus haute science et dou plus noble mestier ki soit entre les homes, car ele nos enseigne gouverner les estranges gens d’un regne et d’une vile, un peuple et une comune en tens de pes et de guerre, selonc raison et selonc justice*”.

política, o modo de argumentar sob o plano sugestivo ou persuasivo todo discurso de legitimação da autoridade<sup>283</sup>.

Seguindo esta opinião, podemos dizer que o exercício de relacionar retórica e política é um procedimento imperativo que dimana de uma leitura/interpretação historicamente orientada. A julgar o todo pela parte, e o caso de Brunetto Latini não é o único, a história das práticas políticas e da constituição mesma de cidade como categoria sociopolítica exige a consideração dessa aliança que só a muito custo tem sido levada em conta pela historiografia tradicional. Se tomamos, por exemplo, obras como *Les Villes du Moyen Âge* (1927), de Henri Pirenne, *La ville au Moyen Âge, paysages, pouvoirs et conflits* (1990), de Jacques Heers, *La ville médiévale* (2003), de Thierry Dutour, ou ainda a seção dedicada à *La ville médiévale*, assinada por Patrick Boucheron e Dennis Menjot, que consta do volume *Histoire de l'Europe urbaine* (2003), organizado por Jean-Luc Pinol, não encontramos sequer um capítulo dedicado à política urbana que considere aqueles elementos que os pensadores cristãos e os eruditos dos séculos ditos medievais tinham por irrenunciáveis em matéria política. O problema que nos é posto não é identificar as causas desse silêncio historiográfico, mas, tentar contornar a situação trazendo à tona um modo de conceber as relações institucionais, em campo cívico e eclesiástico, que contemple os critérios que foram relevantes à época em questão e que contribuíram para a configuração daquilo que chamamos de história.

Ora, as modalidades dos usos políticos da palavra legítima variaram muito ao longo do tempo e consoante os lugares. *Grosso modo*, no Ocidente cristão percebemos que o monopólio do discurso, oral ou escrito, restringiu-se sobremaneira às mãos da camada clerical da instituição eclesiástica fazendo com que a palavra divina dirigisse e, de certo modo, sobrepujasse a palavra profana<sup>284</sup>. Assim, não é estranho que a “retórica sacra” tenha tido, desde o século V, profissionais

---

<sup>283</sup> ARTIFONI, Enrico “I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale”. In: *Quaderni Storici*. Vol. 63, ano XXI, fasc. 3, 1986. p. 687.

<sup>284</sup> Cammarosano, por exemplo, fala em “hegemonia da tradição eclesiástica” sobre os documentos escritos. Como fuge aos objetivos do presente trabalho, remetemos os leitores à obra fundamental: CAMMAROSANO, Paolo. *Italia Medievale*. Struttura e geografia delle fonti scritte. Roma: Carocci editore, 2005.

de acurada perícia, como santo Agostinho, enquanto a “retórica cívica”, em comparação com a Antiguidade greco-romana, tenha se encolhido e quase desaparecido.

Durante os séculos XII e XIII, a Península Itálica centro-setentrional, povoada de cidades mais ou menos autônomas e regidas por um modelo de governação bastante distinto das práticas monárquicas, constituiu um caso à parte. As cidades, ao despontarem como entidades políticas subsistentes enquanto um corpo de cidadãos, precisaram trazer para si o poder da palavra. Uma das primeiras e mais proíficas formas se deu com a composição de *histórias* ou *crônicas* que, pelo argumento de antiguidade, provavam a independência e pujança republicana das cidades desde sua fundação, fazendo das pequenas *civitates* italianas a extensão e a imagem da *gloriosa urbs*, Roma, não a dos cézares, mas a dos côsules. Ainda que não nos diga diretamente respeito, há que se notar que, na grande maioria dos casos, as crônicas citadinas eram redigidas por homens da Igreja que, não raro, faziam do texto histórico oportunidade de ação pastoral, o que, em si, já constitui um entrecruzamento da retórica cívica com a religiosa, por meio da alteração do gênero oratório<sup>285</sup>. Isso fica bastante evidente quando se trata das crônicas cívicas que, para imporem a supremacia ideológica de uma cidade sobre as demais recorrem à própria hagiografia, cujo argumento fornece o respaldo religioso de legitimação para determinado estado de coisas<sup>286</sup>, como teremos ocasião de ver a respeito da *Cronica in factis et circa facta Marchie trivixane*, de Rolandino de Pádua.

Uma outra forma que as elites citadinas encontraram para legitimar o modo republicano de política urbana foi o “discurso de assembleia”, a *concio*, que consistia numa exortação ou admoestação com finalidade política, geralmente pronunciado nas assembleias citadinas por autoridades cívicas, como o potentado [*podestat*]. Este, à semelhança de um orador da Antiguidade,

<sup>285</sup> Esse argumento é explorado com propriedade por Silvana VECCHIO e Carla CASAGRANDE, “Cronache, morale, predicazione: Salimbene da Parma e Jacopo da Varagine”. In: *Studi Medievali*. Vol. 30, n. 2, 1989. p. 749-788. Voltaremos a este texto na sequência.

<sup>286</sup> O trabalho de investigar o quanto as crônicas cívicas compartilham o universo [tema, finalidade e argumento] das hagiografias só será feito indiretamente por nós. E mesmo nesse caso, somos devedores, por exemplo, do artigo de Andrea TILATTI, “Dall’agiografia alla cronaca. Le *Inventiones* degli antichi patroni padovani fra interpretazione storiografica e sviluppo di una coscienza civica (secc. XI-XII)”. In: *La religion civique à l’époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Collection de l’École Française de Rome, 213. Roma: Palais Farnese, 1995. p. 47-64.

precisava mobilizar os ânimos dos ouvintes, convencendo-os de seus projetos políticos por meio do emprego de argumentos irrefutáveis. Nas comunas italianas, o potentado era sempre um profissional estrangeiro e itinerante, eleito e contratado para ser administrador público da municipalidade, concentrando em suas mãos o cargo de magistrado supremo, com poderes judiciais, militares e administrativos; era também o representante da cidade na política externa, estando, porém, submetido ao regimento municipal<sup>287</sup>. Se o potentado reunia, em si, a plenitude do poder executivo e judiciário, não era ele o responsável pelas leis, de modo que o exercício de seu cargo dependia do grau de convencimento que seu discurso conseguia atingir na assembleia dos maiores. Portanto, todo potentado precisava ser, além de bom administrador, um retórico profissional, perito na arte de dizer a palavra cívica, como Brunetto Latini que não só dominava a arte como se preocupou em ensiná-la.

Do ponto de vista formal, observamos que as *historiae civitatum* emulavam os modelos consagrados da escrita histórica da Antiguidade, como, por exemplo, o *Ab urbe condita*, de Tito Lívio<sup>288</sup>; do mesmo modo, os *concionatores* conheciam de antemão a sua arte, a chamada *ars concionandi* que se baseava nas regras dos discursos deliberativos encontradas nos manuais de retórica romana, tanto os de Cícero quanto de Quintiliano, cujos autores nunca deixaram de ser lidos e emulados durante o medievo<sup>289</sup>. Sabemos que, ao lado da *inventio* [a arte de propor o assunto] e da *elocutio* [a arte de acomodar as matérias], a *actio* [a arte de executar ou pronunciar o discurso] concluía as cinco partes de que se compunha o discurso deliberativo. É curioso observar que as regras da deliberação, propostas pelos oradores da Antiguidade para finalidades seculares, se tornaram também as regras do “discurso eclesiástico”, quando os clérigos precisaram enunciar a

<sup>287</sup> Cf. VIROLI, Maurizio. *Dalla politica alla Ragion di Stato*. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo. Roma: Donzelli, 1994. p. 4.

<sup>288</sup> GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier Montaigne, 1980. p. 28.

<sup>289</sup> A melhor obra que encontramos sobre a transmissão da literatura antiga para os escritores cristãos foi: REYNOLDS, Leighton e WILSON, Nigel. *Copistas y Filólogos: las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*. Madrid: Gredos, 1995.

interpretação do texto sagrado para converter os ouvintes, levando-os à fé<sup>290</sup>. Vendo por este lado, a *praedicatio* [o discurso eclesiástico] e a *concio* [o discurso cívico] descendem de uma mesma base discursiva que encontra suas raízes na oratória antiga.

Não se trata tão-somente de razões formais. Já Brunetto Latini sabia que a *ciência prática*, isto é, a segunda ciência da filosofia, aquela que nos ensina o que devemos e o que não devemos fazer, é composta de três partes. A primeira é a ética que trata do governo de si, isto é, da pessoa; a segunda, a econômica, que trata do governo da família ou da casa; e a terceira, a política que, como vimos, é a ciência mais elevada, pois ensina a governar as cidades<sup>291</sup>. A política se divide em duas grandes áreas: as profissões mecânicas e manuais e as profissões da palavra; esta última, se divide em três partes: gramática, dialética e retórica. Seguindo o pensamento ciceroniano, Latini afirma que

A terceira ciência é a retórica, esta nobre ciência que nos ensina a encontrar, dispor e pronunciar bons e belos discursos e ricas sentenças, de acordo com o que exige a matéria. É a mãe dos oradores, é a doutrina dos notários públicos [*diteours*], é a ciência que leva o mundo primeiramente a fazer o bem e que ainda o leva por meio da pregação dos santos homens, pelas escrituras divinas e pela lei que governa os povos com direito e justiça<sup>292</sup>.

Como podemos notar, Latini está a discorrer sobre a retórica e, sobretudo acerca daquela retórica que compõe a terceira parte da segunda área da política. Portanto, ele alude a uma atividade cívica por natureza e por definição. Entretanto, o orador insere nesse preciso mister político uma atividade comumente pensada como estranha a este meio, isto é, a pregação e, como se não bastasse, a pregação feita por “santos homens”: uma pregação que, claro está, refere-se às escrituras bíblicas e que não se afasta daquela compreensão de lei que constitui o direito e a justiça dos povos.

<sup>290</sup> Sobre isto, basta conferir o exemplo dado por Guilherme de Auvérnia, bispo de Paris (1228-1249), na obra *Rhetorica Divina*: “*Manifestum esse tibi debet necessariam esse (...) caelestem ac divinalem rhetoricam sive spiritualem et saluberrimam oratoriam, quae in causis animarum atque negotiis allegare doceat eos, qui causae huiusmodi patrocinium susceperunt*” [“Deve-se fazer evidente para ti a necessidade de uma retórica celestial e divina ou de uma oratória espiritual e salvífica que possa ensinar a prestar os devidos auxílios na defesa das almas a quem assumiram tal patrocínio”]. Apud ALBERTE, Antonio. *Retórica medieval*. Historia de las artes predicatorias. Madri: Centro de Linguística Aplicada/Atenea, 2003. p. 14.

<sup>291</sup> Esta divisão, de resto, obedece ao topos antigo baseado, sobretudo, na divisão aristotélica. São Boaventura de Bagnorégio, autoridade de primeira grandeza para o pensamento minorítico, adotará esta mesma divisão em seus sermões sobre o *Hexaëmeron*, como adiante analisaremos.

<sup>292</sup> *Tresor*, I, IV, 9, p. 21: “*La tierce science est retorique, cele noble science ke nous enseigne trover et ordoner et dire paroles bonnes et bieles et plaines de sentences selonc ce ke la nature requiert. C’est la mere des parliers, c’est l’enseignement de diteours, c’est la science ki adrece le monde premierement a bien fere, et ki encore l’adrece par les predications des sain homes, par les divines escriptures, et par la loi ki les gens gouverne a droit et a joustice*”.

Dando o devido peso às palavras de Brunetto e à lógica do livro terceiro, há que se destacar o fato de que o erudito escritor está comentando o *De inventione* de Cícero, o que cronologicamente o coloca para alguém de qualquer vocabulário eclesiástico. Assim, se Brunetto sente necessidade de alargar o sentido ciceroniano de retórica para incluir aí a dimensão religiosa, usando um vocábulo eminentemente eclesiástico, é porque a dita dimensão e o dito vocábulo estão intrincados de modo decisivo nas questões cívicas que ele pretende abordar. Daí é que a proximidade entre *concio* e *praedicatio*, vale dizer, entre retórica cívica e religiosa, não é apenas formal, mas também funcional: ambas, no caso italiano, estão envolvidas com a matéria vivente das cidades comunais de tal forma que as instituições, sejam cívicas, como as magistraturas urbanas, sejam religiosas, como o papado e as Ordens mendicantes, pretendem reter para si o controle desta junção.

### 3.2 A pregação em campo minorítico

Ao lermos a *Regula Bullata* [1223], o documento legislativo mais importante da Ordem dos frades Menores, nos deparamos com a seguinte determinação:

Que os frades não preguem na diocese de algum bispo, se este o tiver proibido. E que nenhum frade ouse pregar ao povo sem que tenha sido profundamente examinado e aprovado pelo ministro geral desta fraternidade, e por ele tenha sido concedido o ofício da pregação<sup>293</sup>.

Pelo que se pode depreender do texto, a *praedicatio* consiste numa atividade de tamanha distinção e importância que apenas os frades mais bem preparados é que podem desempenhá-la; além do mais, cabe ao governante máximo da Ordem, o ministro geral, a autoridade de designar e aprovar tais religiosos para o ofício. Reparemos no caráter negativo com que se inicia o capítulo *De praedicatoribus*: “Que os frades não preguem”. A princípio, poder-se-ia pensar que a pregação é

---

<sup>293</sup> RB IX [De praedicatoribus]. In: FF, p. 178: “*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*”.



vetada aos minoritas. Mas, o que se assiste é, mais propriamente, à delimitação do ofício predicativo que os ditos discípulos de São Francisco deveriam observar sob o risco de sua pregação extrapolar o espaço da eclesialidade, representada pela permissão do bispo, e da ortodoxia, representada pela acurada inquirição do ministro. A Ordem dos Menores se constitui, pois, como Ordem pregadora, muito embora não sejam todos os frades investidos do ofício da pregação.

Na sequência do mesmo capítulo, encontramos algumas considerações que vêm ao encontro de nossos interesses; pode-se ler no texto: “admoesto e exorto os mesmos frades a que na pregação que fazem suas palavras sejam ponderadas e castas, para o proveito e edificação do povo, anunciando-lhe os vícios e virtudes, a pena e a glória com palavra breve, pois o Senhor usou de palavra breve quando esteve na terra”<sup>294</sup>. Estes conselhos do autor da Regra representam uma síntese das normas formais da pregação minorítica; olhadas isoladamente, tais normas poderiam transparecer apenas o caráter piedoso e edificante do discurso dos frades; porém, sucede que estas coincidem com os preceitos dos manuais oratórios do período, como, por exemplo, o *Ars praedicandi* do já citado Guilherme de Auvérnia.

O bispo de Paris, entre os vinte procedimentos que propõe, recomenda que a *praedicatio* seja breve, suave e útil [*brevis et levis et utilis enarratio*], que contemple a refutação veemente dos vícios [*vitiorum vehemens detestatio*], o elogio das virtudes [*virtutum commendatio vel laudatio*] que encontre referência nos exemplos dos santos [*exemplificatio*] e que seja uma exposição das promessas da glória futura e uma ameaça das penas eternas [*promissio gaudiorum; poenarum comminatio*]<sup>295</sup>. Estas orientações, antes de serem sugestões de manual, correspondem às determinações canônicas, por exemplo, do Concílio de Tours, de 813 que, no Ocidente, foi dos primeiros a traçar diretrizes para a *praedicatio*:

---

<sup>294</sup> RB IX, p. 178: “Moneo quoque et exhortor eosdem fratres, ut in praedicatione, quam faciunt, sint examinata et casta eorum eloquia, ad utilitatem et aedificationem populi, annuntiando eis vitia et virtutes, poenam et gloriam cum brevitate sermonis; quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram”.

<sup>295</sup> Apud ALBERTE, Antonio. *Retórica medieval*. Historia de las artes predicatorias. Madri: Atenea, 2003. p. 72.

Unanimemente deliberamos que cada um dos bispos faça homilias que contenham as admoestações necessárias para instruir os súditos acerca da fé católica, segundo a sua capacidade de compreender, acerca do eterno prêmio aos bons e a eterna danação dos maus, e ainda acerca da futura ressurreição e do juízo final, e com quais obras possa merecer a felicidade ou então perder-se<sup>296</sup>.

Como se pode avaliar, as recomendações da *Regula Bullata* ratificam o que já era considerado lei comum da prática predicativa e, no dizer de Alberte, em se tratando de Guilherme de Auvérnia, representa a junção das normas retóricas gregorianas e os procedimentos da escolástica parisiense. Ora, o capítulo nono da *Regula Bullata* não foi escrito em Paris ou apenas para os frades que haviam passado pelo estúdio parisiense; no entanto, como veremos, serão os mendicantes de Paris os maiores representantes da pregação minorítica, cujos sermões serão tomados como modelos para os demais pregadores da Ordem.

As referências que apresentamos parecem minimizar em demasia a eufórica afirmação de Zelina Zafarana de que Francisco de Assis, em termos de pregação, oferece uma “originalidade absoluta<sup>297</sup>” ou que detém uma “radical originalidade”<sup>298</sup>. Afora o grave problema de se interpretar as sociedades antigas usando um conceito estranho ao período, é curioso observar que a autora dá mostras de conhecer as explícitas relações entre a pregação de são Francisco e as regras da oratória sacra, e, contudo, prefere afirmar o “absolutamente novo” do santo de Assis. A estudiosa em questão emitiu seu juízo amparada, sobretudo em testemunhos hagiográficos e cronísticos, tomando-os, sem mais, como retratos de época, desconsiderando os próprios artifícios retóricos com que são compostas as Vidas e as crônicas. Assim, quando Zafarana, ao ler as hagiografias, crê encontrar a “originalidade absoluta” de Francisco, preferimos admitir que tais relatos estejam fazendo alusão ao emprego do recurso oratório encomiástico, completamente recorrente em textos santorais, uma vez que os hagiógrafos precisavam encontrar uma maneira de fazer com que

<sup>296</sup> Apud RUSCONI, Roberto. “Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)”. In: VIVANTI, Corrado. *Storia d’Italia. Intelletuali e potere. Annali 4*. Turim: Giulio Einaudi editore, 1981. p. 950-1035. p. 951.

<sup>297</sup> ZAFARANA, Zelina. “La predicazione francescana”. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel’ 200*. Atti del’ VIII Convegno Internazionale. Assis: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 205-250. p. 206.

<sup>298</sup> Id., op. cit., p. 207.

Francisco, um simples leigo, embora fundador de uma Ordem aprovada, assomasse no universo conturbado dos pregadores como uma destacada referência de valor.

Se Zafarana afirma o novo da pregação de Francisco, Rusconi sabe valorar os limites dessa suposta originalidade<sup>299</sup>. Tal autor apresenta o desenrolar da história da pregação no Ocidente de modo que os temas e recursos da prédica do santo de Assis encontram respaldo nos temas e recursos utilizados por outros pregadores como, por exemplo, os da Ordem dos Humilhados. O problema está no fato de que Rusconi parece, também ele, supervalorizar a pregação de Francisco, desta vez em comparação com a pregação dos demais minoritas, como se o fundador da Ordem fosse detentor de uma aura mais pura e mais elevada que teria desaparecido com a clericalização dos frades Menores; neste particular, Rusconi não consegue ir além das considerações partidárias dos historiadores franciscanos envolvidos na chamada *Questão Franciscana*.

Ao pensarmos o estatuto da pregação minorítica como fenômeno social de longo alcance<sup>300</sup>, não podemos separá-lo da pregação sãofranciscana da qual depende e à qual, de certa forma, sempre se referencia. Seria arriscado contrapor uma e outra, atribuindo à primeira aspectos intelectuais e clericais e à segunda aspectos populares e laicos. Ambos os aspectos, geralmente tomados como impermeáveis entre si, estão por demais imbricados no desenrolar da pregação mendicante, a qual se configura e se constitui a partir da experiência dos respectivos fundadores. É aqui que percebemos como pode ser vantajosa a contribuição da hagiografia, posto que as Vidas não só nos reportam ao “mundo dos pregadores”, isto é, ao exercício, ao público, técnicas e recursos da pregação, como nos oferece uma leitura hagiográfica deste mundo por meio de um enredo narrativo que pretende ser significativo e instrutivo para aqueles leitores que exerciam, como frades, a pregação enquanto serviço eclesiástico.

---

<sup>299</sup> RUSCONI, op. cit., p. 974-975.

<sup>300</sup> Rusconi chega a falar que a pregação mendicante, durante o medievo, aproxima-se, em grande medida, daquilo que hoje chamamos de “comunicação de massa”. Cf. Id., op. cit., p. 984.

### 3.2.1 As modalidades da pregação minorítica

No capítulo XXVII do Primeiro Livro da *Vita beati Francisci*, Tomás de Celano registra que são Francisco, estando certo dia em Roma, queria discursar diante de Honório III e da cúria pontifícia. O cardeal Hugolino de Óstia, representante e protetor da Ordem junto à sé apostólica, serviu de mediador a fim de conseguir esta oportunidade ao santo. Como amigo e íntimo de Francisco, o dito cardeal temia que aquele não fosse capaz de fazer boa figura de pregador frente ao papa, pois grande era sua simplicidade [*simplicitas*]. Sucede que o frade, pondo-se de pé ante os cardeais, começou a falar intrepidamente [*intrepidus loqui coepit*]. O hagiógrafo não esconde seu entusiasmo: Francisco “falava com tanto fervor de espírito que não cabia em si de alegria e, como proferisse palavra com a boca, movia os pés como que dançando, não de modo lascivo, mas ardendo no fogo do amor divino, não provocando o riso, mas extraíndo o pranto da dor”<sup>301</sup>. Os estudiosos da matéria sãofranciscana estão acostumados a se deparar com os elementos dramáticos e plásticos mobilizados pelos hagiógrafos para descrever as pregações de são Francisco; a ele agradava a ideia de pregar usando recursos cênicos de tal modo que alguns historiadores contemporâneos, como Raoul Manselli<sup>302</sup> e Luigi Allegri<sup>303</sup>, não hesitaram em relacioná-lo à redescoberta do teatro no Ocidente.

Porém, se se pensa que a gestualidade da pregação de Francisco se deve à sua não formação intelectual e à sua não clericalização, corre-se o risco de não se entender o específico do próprio ato de pregar que, como vimos, depende das regras da arte. A oratória sacra, de fato, supõe que o pregador consiga dominar o modo de enunciar a matéria predicável de maneira tal que a enunciação

<sup>301</sup> VbF 73, 5. In: FF, p. 349: “*Et quidem cum tanto fervore spiritus loquebatur, quod non se capiens prae laetitia, cum ex ore verbum proferret, pedes quasi saliendo movebat, non ut lasciviens, sed ut igne divini amoris ardens, non ad risum movens sed planctum doloris extorquens*”.

<sup>302</sup> MANSELLI, Raoul. “Il Francescanesimo come momento di Predicazione e di espressione drammatica”. In: *Il Francescanesimo e il Teatro Medioevale*. Atti del Convegno nazionale di studi, San Miniato, 8-10 ottobre 1982. Castelfiorentino: Società storica della Valdelsa, 1984. p. 120-127.

<sup>303</sup> ALLEGRI, Luigi. *Teatro e Spettacolo nel Medioevo*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1995.

corresponda à natureza e às finalidades da pregação. Quanto a isso, há que se levar em conta o que Alexandre de Ashby escreveu em seu *De artificioso modo predicandi* (c. 1200): “o modo de dizer consiste nas partes do sermão e na sua pronúncia; embora o perito saiba aquilo que deve ser dito, se porventura não souber como o deve dizer, poderá mais facilmente prejudicar os ouvintes do que ajudá-los”<sup>304</sup>. Esta recomendação de Alexandre de Ashby não apresenta nenhuma novidade se a compararmos com os preceitos gregorianos de oratória sacra, presentes, por exemplo, na *Regula Pastoralis*. Nesta obra, podemos ler que a atenção ao *quomodo*, isto é, as formas de enunciação, leva o pregador a se preocupar com a melhor maneira de expor sua doutrina a fim de que uma descuidada loquacidade não viesse a ameaçar o valor do assunto<sup>305</sup>. Segundo tais orientações, o pregador deveria saber posicionar-se frente ao seu auditório e empregar os recursos que fossem mais convenientes para atingir seus propósitos: as possibilidades de gerir esses recursos em função das finalidades são definidas naquilo que a retórica antiga chamava de *actio*.

De fato, a *actio* da prédica supunha que o orador pudesse usar de recursos dramáticos para se fazer entender diante do público, sobretudo quando este era menos instruído; e como o pregador procurava levar os espectadores a atingir os fins que os interesses pastorais determinavam [*docere, delectare, movere*], os meios podiam variar consideravelmente<sup>306</sup>. Ademais, o uso de elementos cênicos ou gestuais não era exclusividade de São Francisco e, por conseguinte, o que deve espantar, no caso descrito por Tomás de Celano, não é o fato de o santo saltar ou dançar enquanto falava, mas o fato de que fazia isso diante de um público culto para o qual os costumes da arte não previam a

<sup>304</sup> Apud GAFFURI, Laura. “Nell’ “Officina” del predicatore: gli strumenti per la composizione dei sermoni latini”. In: *La predicazione dei frati: dalla metà del’ 200 alla fine del’ 300*. Atti del XXII Convegno internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’ Alto Medioevo, 1995. p. 81-111. p. 85.

<sup>305</sup> Cf. ALBERTE, op. cit., p. 46: “*Prouidendum quoque est sollicita intentione rectoribus ut ab eis non solum praua nullo modo, sed ne recta quidem nimie et inordinate proferantur (...)*”.

<sup>306</sup> Mesmo em se tratando de sermões latinos, declaradamente produzidos segundo os cânones da oratória, não podemos esperar uma rígida uniformidade de enunciação. Como lembra Gaffuri, a pregação latina forma uma realidade heterogênea, apesar da unidade linguística e manualística, pois resta sempre ao pregador farto espaço para empregar seus meios segundo sua iniciativa, desde que ele atinja o *thema*. Cf. GAFFURI, op. cit., p. 84.

necessidade de demonstrações tão plásticas, visto que os espectadores, pela cultura que tinham, seriam capazes de compreender a pregação pela força da própria palavra<sup>307</sup>.

De acordo com os elementos fornecidos pela narrativa tomasiana, podemos dizer que Francisco não fazia distinção entre público culto e simples ou entre público clerical e laico<sup>308</sup>; tal característica ajuda a mostrar que sua pregação correspondia menos à estrita observância da norma oratória e mais à consecução dos objetivos que se propunha atingir. Isso não faz do fundador dos Menores um imperito ou um “pregador popular” contrastado a um “pregador de elite”, coisa que nenhuma testemunha de época registra. Ao contrário, se levarmos em conta os relatos do minorita Salimbene de Parma, em sua *Cronica*, poderemos observar que vários grandes pregadores ditos profissionais, como Gerardo de Módena, João de Vicenza ou Bertoldo de Ratisbona, valiam-se dos mesmos recursos cênicos durante a *actio* de seus sermões. A nosso ver, o descumprimento de certas normas retóricas em prol de se atingir mais efetivamente a finalidade proposta marca uma característica central da pregação mendicante como um todo: há que se salvar as almas e, para isso, vale empregar os recursos que estiverem ao alcance da cultura deste ou daquele orador.

Ao falar da pregação de Francisco, Tomás de Celano empregou o termo *simplicitas*; por certo, o bispo Hugolino de Óstia temia que o dito frade fosse desprezado pelos cardeais por causa de sua simplicidade. Ora, o termo *simplicitas*, no contexto de pregação, não é um mero qualificativo. O sermão *simplex* designava o discurso sem adornos, sem o uso de arte, chão, desprovido de qualquer sutileza [*subtilitas*], que é outro conceito técnico que define um tipo de pregação oposto ao *sermo simplex*. Segundo as orientações da *ars praedicandi*, falar *subtiliter* [com

<sup>307</sup> Com relação a isso, Allegri (Id, op. cit., p. 66) parece concordar inteiramente. O dito autor, além do mais, relaciona a característica cênica de são Francisco àquela sua auto-definição de “jogral de Deus”, cujo estatuto, no medievo, supunha a capacidade de atuar em público provocando os afetos dos espectadores. Para os nossos intentos, não cremos necessário recorrer a este elemento biográfico.

<sup>308</sup> Este é um critério formal importante; os manuais de oratória sacra, desde Gregório Magno a Alexandre de Ashby, pelo menos, não se cansam de lembrar que o pregador não pode dizer seus sermões sem levar em conta a qualidade do auditório: se o público for laico, deve-se falar de um jeito, se for clerical, de outro, se for misto, de um outro ainda. Esta norma tem em vista aquele preceito gregoriano de que a pregação precisa “aproveitar” (*prodesse*) aos ouvintes e não prejudicá-los (*nocere*). Cf. ALBERTE, op. cit., p. 66.

sutileza] significava fazer relações de um “tema” bíblico, por exemplo, um trecho do Evangelho proposto para a missa do dia, com outras ocorrências do mesmo tema ao longo da Escritura. Esta classificação temática da prédica, aliás, é o que ajuda a definir o *sermo modernus* que, diferentemente da pregação homilética de inspiração patrística, foi desenvolvido e praticado pelos mendicantes pregadores do século XIII<sup>309</sup>: o sermão se constitui como pregação por “temas” porque parte de uma determinada perícopes bíblica e prossegue concordando esta com outras perícopes. Ao contrário, o pregador *simplex* fala sem fazer concordância seja porque desconhece a técnica ou porque não tem instrução suficiente para explorar os compêndios de concordâncias bíblicas que os centros universitários da época elaboravam a fim de auxiliar os frades em seu ofício predicativo<sup>310</sup>.

Desse ponto de vista, o sermão de São Francisco não podia deixar de ser *simplex*, como temia Hugolino, posto que o dito frade deliberadamente se manteve distante da escolaridade clerical. Contudo, o hagiógrafo anota que, diante do papa, Francisco fez um sermão *intrepidus*, isto é, sem medo ou hesitação, com língua desenvolta, perita. A ausência de concordância bíblica [*sermo simplex*] foi compensada pela atuação cênica do pregador, que levou os espectadores à comoção esperada. Com isso, podemos pensar que o que está em causa, na hagiografia sãofranciscana, não são os meios da pregação [*sermo simplex* ou *sermo subtilis*], mas os seus fins. Quanto a isso, o debate entre *simplex* e *subtilis* tornou-se tema de discussão no *Memoriale in desiderio animae*, pelo qual Tomás de Celano conclui que deve haver um equilíbrio entre estas duas expressões oratórias.

Não é de todo estranho que este assunto apareça nesta obra hagiográfica datada de 1247 e não na *Vita beati Francisci*, de 1229; ora, a terceira e a quarta décadas do século XIII foram decisivas para a Ordem dos frades Menores, momento em que entraram para a fraternidade homens

<sup>309</sup> Cf. RUSCONI, “Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)”, op. cit., p. 982.

<sup>310</sup> GAFFURI, op. cit., p. 91, lembra o quanto eram numerosos e facilmente encontráveis os livros de concordâncias bíblicas, índices e florilégios de sermões patrísticos nas bibliotecas dos frades mendicantes durante o século XIII, o que mostra o quanto deviam ser empregados na preparação dos sermões latinos.

cultos do mais alto escalão parisiense, como Alexandre de Hales (1235-36), Boaventura de Bagnorégio (1243), Gilberto de Tournai (1240), entre outros que não ocuparam a mesma posição de importância, mas foram numerosos o suficiente para forçar a Ordem laica de São Francisco a se clericalizar e se intelectualizar, justamente a partir daqueles anos<sup>311</sup>. A procura pelo equilíbrio, referendada por Tomás de Celano, também ele um frade douto, não era coisa pouca; significava a sobrevivência institucional dos frades Menores enquanto corporação de religiosos pregadores e mendicantes.

Em se tratando, sobretudo do *Memoriale*, é bastante difícil distinguir o que Tomás atribui a Francisco como santo e o que lhe atribui enquanto fundador. O fato é que, para ele, Francisco “queria unir os maiores aos menores, juntar em fraterno afeto os sábios aos simples, e associar nos laços do amor os distantes entre si”<sup>312</sup>. Para tanto, propôs uma parábola moral, na qual dois frades, um *sapiens* e um *simplex*, deveriam dirigir cada qual um sermão a uma assembleia formada de todos os religiosos que há na Igreja, “letrados e iletrados, homens sábios e aqueles que, sem ciência, sabem agradecer a Deus”<sup>313</sup>.

O frade sábio [*sapiens*] pensa consigo que não ficaria bem “ostentar ciência” diante de homens igualmente instruídos a fim de não parecer afetação o fato de dizer sutilezas àqueles que são sutilíssimos. Decide, então, agir como um *simplex*. Aqui há que se notar como é que o hagiógrafo apresenta a pregação de um *simplex*: o religioso, “vestido de saco, com a cabeça coberta de cinza, abrevia as palavras, pregando mais com a ação”<sup>314</sup>: o uso da palavra abreviada

<sup>311</sup> O tema da “clericalização” dos frades Menores é tão explorado historiograficamente que acreditamos não termos muito o que acrescentar ao debate; contudo, gostaríamos de registrar que, quanto a isso, a historiografia praticamente se compõe de apologistas do “franciscanismo”: sejam aqueles que “canonizam” os Espirituais como os “verdadeiros” franciscanos, como Nachman FALBEL (*Os Espirituais Franciscanos*, 1995), ou aqueles que querem “salvar” os não Espirituais, afirmando-os também “verdadeiros” franciscanos, como Kajetan ESSER (*Origens e Espírito primitivo da Ordem franciscana*, 1972). Obra menos partidária e mais sensível às questões de época, pode ser encontrada em Grado Giovanni MERLO (*Em nome de São Francisco*, 2005).

<sup>312</sup> *Mem.* 191, 2. In: FF, p. 611: “[Franciscus] uniri volebat maiores minoribus, germano affectu coniungi sapientes simplicibus, longinquos longinquis amoris glutino copulari”.

<sup>313</sup> *Ibid.*: “Quoniam igitur adsunt litterati et qui sine litteris sunt, scientes et qui sine scientia Deo placere sciunt [...]”.

<sup>314</sup> *Ibid.*: “Non est hic ostentandae scientiae locus, ubi sunt perfecti scientia, nec me inter subtilissimos dicentem subtilia reddere decet curiositate notabilem”.



corresponde ao preceito da Regra, que há pouco se evocou, bem como às normas da *ars praedicandi* de Guilherme de Auvérnia; a *actio* do sermão não dispensa o uso de um determinado figurino, como vestir-se de saco, e o recurso a certos gestos penitenciais, como lançar cinzas sobre a cabeça. Igualmente curioso é o conteúdo de seu discurso, que não faz referência direta à Escritura, como se pode notar nas palavras que dirige: “Grandes coisas prometemos, maiores as que nos foram prometidas, observemos estas, suspiremos por aquelas. O prazer é breve, a pena é perpétua, pequeno o sofrimento, infinita a glória. Muitos são chamados, poucos escolhidos, a todos a retribuição”<sup>315</sup>. O sermão do *letrado*, que agiu como um *simples*, surtiu o efeito que se esperava: “os corações compungidos dos ouvintes prorrompem em lágrimas”<sup>316</sup>.

O frade *simples*, por sua vez, ao ouvir o sermão do *letrado*, verifica que este usou seus argumentos e que, agora, ele terá de usar os do outro, isto é, terá de pregar como um sábio. Tomás anota que o dito religioso, por conhecer alguns versículos de um salmo, o propõe como tema e, “inflamado pelo Espírito divino, prega tão fervorosamente, sutilmente [*subtiliter*] e docemente, sob a inspiração de Deus, que todos, repletos de estupor, dizem: ‘as palavras de Deus estão com os simples’ (Prov. 3, 32)”<sup>317</sup>.

Neste relato, dois gêneros de pregação se nos apresentam: o “*simples*” e o “*erudito*”; a cada qual corresponde uma *actio* apropriada. Embora o fundador da Ordem tenha sido mais afeito ao primeiro tipo, ambos os gêneros eram legítimos em campo minorítico e facilmente intercambiáveis. Esta característica se torna ainda mais interessante se levarmos em conta o que Laura Gaffuri afirma acerca da pregação de Bartolomeu de Breganze, um frade da Ordem dos Pregadores, morto em 1270; analisando suas 270 pregações, a autora conclui dizendo que existe “uma estrutura ‘flutuante’ nos sermões de Bartolomeu que não é sempre determinada por separações rígidas entre pregação

<sup>315</sup> Ibid.: ‘*Magna, inquit, promissimus, maiora promissa sunt, servemus haec, suspiremus ad illa. Voluptas brevis, poena perpetua, modica passio, gloria infinita. Multorum vocatio, paucorum electio, omnium retributio*’.

<sup>316</sup> Ibid.: ‘*Erumpunt in lacrimas auditorum corda compuncta [...]*’.

<sup>317</sup> Ibid.: ‘*Advenit crastina sessio, surgit simplex, psalmum proponit in themate. Divino igitur afflatus Spiritu, tam ferventer, subtiliter, dulciter ex inspirato Dei dono perorate, ut omnes replete stupor vere dicant: ‘Cum simplicibus sermocinatio eius’*’.

latina e vulgar, solene ou popular”<sup>318</sup>. O que Gaffuri chama de pregação solene, dizemos *sermo subtilis*, o que chama de popular, dizemos *sermo simplex*. Cabe notar, então, que mesmo os frades Pregadores, em proximidade com seus colegas minoritas, atentavam antes às finalidades da pregação do que aos modos de sua enunciação, correndo-se o risco de se inventar uma pregação de estilo novo, a pregação propriamente mendicante.

Convém acompanhar o desenvolvimento dessa história a começar pela *Regula non Bullata*, de 1221. Este documento legislativo que regeu a vida da Ordem dos Menores desde, pelo menos, a aprovação canônica, em 1209, não pode ser considerado menos importante e decisivo do que a Regra Bulada pelo fato de não ter recebido o reconhecimento de uma bula pontifícia; a Regra de São Bento, por exemplo, nunca foi bulada e, contudo, representou a carta magna da vida monástica ocidental durante todo o medievo.

O texto da Regra de 1221, com efeito, dedica o capítulo XVII para orientar os pregadores. Ao lermos o capítulo, percebemos que muitos de seus preceitos foram depois retomados e canonizados pela *Regula Bullata*; apesar disso, as coincidências entre os textos não podem nos impedir de pensar as diferenças. De fato, a *Regula non Bullata* refere uma série de conselhos espirituais e morais que envolvem a prática da pregação e que ficou ausente da versão de 1223.

Em primeiro lugar, é dito que os frades pregadores e oradores [*fratres praedicatores, oratores*] exercem um ofício [*officium*] que lhes é confiado pela Ordem e, portanto, é regido por sua instância governativa que comissiona os frades de acordo com um exame prévio e meticuloso, que deve levar em conta a “forma e a instituição da santa Igreja”. Os demais frades que, por sua vez, não exercem a pregação, são chamados de “trabalhadores” [*laboratores*]. Em segundo lugar, nota-se que o *officium praedicationis* pode vir a colocar o frade pregador numa situação de destaque perante os demais membros da fraternidade, donde é provável que surjam sentimentos de

---

<sup>318</sup> GAFFURI, op. cit., p. 96.

superioridade e vanglória a ponto de o pregador querer apropriar-se deste ofício definitivamente. A regra adverte os frades contra esse perigo e recomenda que os pregadores não devem “se vangloriar nem se alegrar nem se exaltar interiormente das boas palavras e boas obras, ou melhor, de nenhum bem que Deus faz, diz e opera neles”<sup>319</sup>. Tamanha preocupação certamente decorre do risco moral relativo a um alto posto.

Em contrapartida, a *Regula non Bullata* possui um outro capítulo, o XXI, que ficou de todo ausente na versão bulada, de 1223 e que se chama: “Do louvor e exortação que todos os frades podem fazer”<sup>320</sup>. A ampla abrangência deste capítulo decorre do fato de que nem todos os minoritas eram pregadores ou gozavam da prerrogativa do *officium praedicationis*. Entretanto, todos eles indistintamente faziam parte de uma Ordem predicativa de modo que a instituição religiosa, até 1221, pelo menos, encontrou condições de assegurar o direito de “falar em público” a todos os religiosos, uns pela *praedicatio*, outros pela *exhortatio*.

É de se notar que, enquanto o capítulo XVII tratava dos “pregadores” [*De praedicatoribus*], o capítulo XXI menciona “todos os frades”, incluindo aqueles que anteriormente foram chamados de trabalhadores [*fratres laboratores*] para distingui-los dos que exerciam o ofício da pregação. Ora, nem o título e nem o corpo do capítulo XXI usam o termo *praedicatio*, preferindo, em vez disso, os termos vagos *laudes* e *exhortatio*, donde se conclui que pregação [*praedicatio*] possui sentido forte, institucional e doutrinário, visíveis na inquirição meticulosa, na nomeação oficial e na permissão explícita por parte dos superiores. A exortação [*exhortatio*], por sua vez, não incorre nesse esquema, podendo ser feita “sempre que agradar”<sup>321</sup> aos religiosos.

<sup>319</sup> RnB XVII. In: FF, p. 200: “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 [...]”.

<sup>320</sup> Id., p. 203: “De laude et exhortatione, quam possunt omnes fratres facere”.

<sup>321</sup> Ibid.: “Et hanc vel talem exhortationem et laudem omnes fratres mei, quandocumque placuerit eis, annuntiare possunt inter quoscumque homines cum benedictione Dei”[“E esta exortação ou louvor todos os meus irmãos, quando lhes agradar, podem anunciar a todos as pessoas, com a bênção de Deus”].

O capítulo dos pregadores não insinuava a matéria e nem o método do sermão, talvez porque, quanto a isso, os religiosos já dispusessem de convenientes manuais elucidativos. Em contrapartida, o capítulo XXI registra um completo modelo de exortação que deve nortear esse tipo de discurso. Acompanhemos o texto da Regra:

Temei e honrai, louvai e bendizeis, agradecei e adorai a Deus onipotente, na trindade e na unidade, Pai e Filho e Espírito Santo, criador de tudo. Fazei penitência, fazei dignos frutos de penitência, porque em breve morreremos. Dai e vos será dado. Perdoai e sereis perdoados. E se não perdoardes aos homens os seus pecados, o Senhor não perdoará os vossos pecados; confessai todos os vossos pecados. Bem-aventurados os que morrem em penitência, porque estarão no reino dos céus. Ai daqueles que não morrem em penitência, porque serão filhos do diabo, cuja obra fazem e irão para o fogo eterno. Guardai-vos e abstenede-vos de todo mal e perseverai no bem até o fim”<sup>322</sup>.

Como se pode ver, a exortação permitida a todos os religiosos mantém um forte teor penitencial e moral, eco do chamado *Sermão da Montanha*, presente no Evangelho segundo Mateus. É possível perceber ainda a grande relação deste texto legislativo com aquele sermão descrito por Tomás de Celano e que foi proferido por um frade erudito como se se tratasse de um *sermo simplex*. Desse modo é que podemos afirmar que a Regra não Bulada assegura aos religiosos minoritas ambas as possibilidades de sermão. Talvez pudéssemos pensar que a *exhortatio*, tal como aparece na Regra, fosse sinônima do *sermo simplex* referido nas hagiografias; esta relação não é desprovida de sentido desde que saibamos perceber que as Vidas, ao descrever o apostolado de São Francisco, emprega o termo *praedicatio*, o que exclui a possibilidade de ser uma exortação. Daí é que a distinção entre as duas modalidades de prédica não está posta na cultura letrada ou iletrada deste ou daquele frade, mas no mandato que alguns recebem de seu ministro e que, portanto, os torna pregadores, enquanto os demais exercem outros ofícios, segundo manda a Regra.

---

<sup>322</sup> RnB XXI, 2-9. In: FF, p. 204: “*Timete et honorate, laudate et benedicite, gratias agite et adorate Dominum Deum omnipotentem in trinitate et unitate, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, creatorem omnium. Agite poenitentiam, facite dignos fructus poenitentiae, quia cito moriemur. Date et dabitur vobis. Dimittite et dimittetur vobis. Et si non dimiseritis hominibus peccata eorum, Dominus non dimittet vobis peccata vestra; confitemini omnia peccata vestra. Beati qui moriuntur in poenitentia, quia erunt in regno caelorum. Vae illis qui non moriuntur in poenitentia, quia erunt filii diaboli, cuius opera faciunt et ibunt in ignem aeternum. Cavete et abstinete ab omni malo et perseverate usque in finem in bono*”.

Para Bert Roest, os anos de 1220 assistiram às mutações que a Ordem minorítica enfrentou no campo da pregação. A passagem da Regra de 1221, concedendo largo espaço para a *exhortatio*, distinta da *praedicatio*, para a Regra de 1223, que canonizou apenas a *praedicatio*, é sintomática daquele processo clericalizador que já havíamos mencionado<sup>323</sup>. A valorização da pregação ordinária elevou a importância institucional dos frades eruditos, trazendo para o seio da comunidade de São Francisco a distinção jurídica entre *clericos* e *laicos*, de todo ausente dos textos fundacionais, e colocando a Ordem dos Menores numa posição similar à Ordem dos Pregadores, na qual os frades *laicos* eram admitidos a condição subalterna de irmão converso. Entre os minoritas, tudo indica que tenha havido, durante a primeira metade do século XIII, um grande número de frades que faziam exortações sem o mandato de pregador, frades leigos, em sua maioria; isso porque até pelo menos 1239, ano término do generalato de Elias de Cortona, o último frade leigo a ser ministro geral, a Ordem dos Menores aceitava indistintamente candidatos leigos e clérigos, tanto para a vida religiosa quanto para o ministério sacerdotal. Os frades leigos, comumente responsáveis pelo trabalho doméstico no interior dos conventos, foram pouco a pouco afastados da exortação pública e de um eficiente trabalho apostólico.

Como crescessem a importância pastoral e a responsabilidade eclesial da Ordem, sobretudo pelas atribuições concedidas pela cúria pontifícia, os frades clérigos assomaram como mão-de-obra intelectual e verbal enquanto os frades leigos foram reduzidos à mão-de-obra tão-somente braçal<sup>324</sup>. As primeiras constituições da fraternidade, redigidas e confirmadas pelo Capítulo Geral de Narbona, em 1260, restringiram a admissão de candidatos leigos ao número estritamente necessário

<sup>323</sup> ROEST, Bert. *Franciscan literature of religious instruction before the Council of Trent*. Leiden/Boston: Brill, 2004. p. 4. O autor lembra acertadamente que a chegada dos Menores à França, Inglaterra e Alemanha, nos primeiros anos da década de 1220, foram fundamentais para a entrada de grande contingente de religiosos clérigos e estudantes universitários que, rapidamente, assumiram o trabalho da *praedicatio* nos moldes do Concílio lateranense IV.

<sup>324</sup> Concordamos com a posição de Giovanni MICCOLI (“Storia religiosa”. In: *Storia d’Italia*. Dalla caduta dell’Impero romano al secolo XVIII. Turim: Giulio Einaudi editore, 1974. Vol. II. p. 429-1079. p. 764) de que a “definitiva integração da ordem (dos frades Menores) nos quadros da tradição eclesiástica se deu em duas linhas”: de um lado, pela atuação externa do papado, com seus privilégios, concessões e isenções, e de outro, pela adoção de medidas internas segundo as quais o acúmulo de tarefas importantes exigia adaptações dos rigores regulares a fim de que se atendessem às tarefas. Com relação à primeira linha, basta ver as bulas exaradas da cúria pontifícia; sobre a segunda, basta ler as primeiras constituições de 1260 e o *Determinationes quaestionum*, de 1267, como veremos a seguir.

para os trabalhos domésticos e, nesse caso, só poderiam ser admitidos mediante direta autorização do ministro geral. Os candidatos clérigos, por sua vez, só deveriam ser admitidos se fossem “competentemente instruídos em gramática ou lógica” porque, como consta do capítulo primeiro das Constituições, a Ordem não havia sido chamada por Deus para a salvação dos próprios frades, mas para a edificação dos outros por meio de exemplo, conselhos e exortações<sup>325</sup>, isto é, por meio de um trabalho pastoral predicativo e eficiente.

O mesmo argumento foi retomado e desenvolvido na obra *Determinationes quaestionum circa Regulam fratrum Minorum*, escrita por volta de 1267. A *quaestio secunda*, por exemplo, procura responder por que os frades Menores pregam e ouvem confissões se não desempenham ordinariamente a cura pastoral, isto é, se não assumem paróquias<sup>326</sup>. A resposta é imediata: a Sé apostólica investiu os Menores do ofício predicativo porque a qualidade intelectual e moral do clero ordinário é inferior à necessidade da Igreja, a quantidade de clérigos abaixo do adequado e a disciplina eclesiástica pouco observada pelos bispos e demais homens da Igreja. Desse modo, os frades Menores encarregam-se de suprir a carência quantitativa e qualitativa do clero secular o que, de *per se* exigia que os religiosos fossem sacerdotes, posto que deviam celebrar missas, ouvir confissões e pregar ao povo no lugar dos sacerdotes seculares.

Com o confinamento dos frades leigos no interior dos conventos, os frades sacerdotes, pregadores eruditos, é que se tornaram notáveis no ofício predicativo, como se percebe ao lermos a Vida de santo Antônio de Pádua. Tais religiosos acabaram por produzir uma obra sermonária que pode ser interpretada como a síntese entre o *sermo simplex* e o *sermo subtilis* ou entre a *exhortatio* e

---

<sup>325</sup> *Const. Narb.*, [De religionis ingressu. Rubrica I, 3-4], p. 129: “*Et quia no solum propter nostram salutem vocavit nos Deus, verum etiam propter aliorum aedificationem per exempla, consilia et salubria hortamenta, ordinamus quod nullus recipiatur in Ordine nostro, nisi sit talis clericus quis it competenter instructus in grammatica vel logica (...). Si quem vero praeter hanc formam recipi oporteat propter familiaria officia exercenda, non recipiatur absque urgente necessitate, et hoc de Ministri generalis licentia speciali*” [“E porque Deus nos chamou não somente para a nossa salvação, mas também para a edificação dos outros pelo exemplo, conselhos e salutares exortações, ordenamos que ninguém seja recebido em nossa Ordem a não ser que seja clérigo competentemente instruído em gramática ou lógica (...). Se for preciso receber alguém para além dessa forma, para que exerça os ofícios domésticos, não seja recebido senão mediante urgente necessidade e isso com especial licença do Ministro geral”].

<sup>326</sup> *Determ. Quaest.*, II, p. 603.

a *praedicatio*, síntese esta que, segundo o nosso entendimento, constitui a própria definição de pregação mendicante.

Quanto a isso, o testemunho de um dos principais hagiógrafos minoritas do século XIII nos parece bastante eloquente. Ao escrever a *Vita sancti Antonii Confessoris*, Juliano de Espira situou santo Antônio no âmbito da *ars praedicandi*, mas não deixou de precisar as especificidades da pregação minorítica. Investido da autoridade de pregar, Antônio “percorria cidades, castelos e campos vizinhos” pregando “a palavra da vida, propondo segundo a diversidade dos ouvintes o que era conveniente a cada um”. A descrição de Juliano assevera que Antônio era um pregador perito: “homens letrados admiravam nele tamanha sutileza de engenho e tão clara eloquência da língua que todos o ouviam maravilhados com sua discrição e equilíbrio de suas palavras”<sup>327</sup>. O santo, a uma só vez, falava como *simplex* e como *sapiens*; pregava a palavra moral e a palavra ortodoxa, ensinando os bons costumes e a retidão da doutrina.

Esta distinção de público letrado e público iletrado é comumente empregada pelos cronistas e hagiógrafos para diferenciar o *sermo subtilis* do *sermo simplex*. O primeiro, destinado aos letrados, constitui a *praedicatio ad clericos*; o segundo, destinado aos não letrados, ou leigos, constitui a *praedicatio ad populum*. A pregação aos clérigos, desenvolvida pela exposição de temas e com o uso de concordância bíblica, exigia pregadores bem formados nos centros de estudos que os frades mantinham em cidades academicamente importantes, como Paris, Bolonha e Oxford. Em contrapartida, a pregação ao povo prescindia dos recursos da sutileza, concentrava-se nas questões

---

<sup>327</sup> VsAC 5, 1. In FA, p. 417: “*Antonius itaque, predicandi auctoritate suscepta, officium sibi iniunctum non segniter exequi studuit (...). Nam longe lateque per civitates, castella et rura circuiens, verbum vite ferventissime predicavit; celitusque instructus in omnibus, pro diversitate audientium, singulis congruentia sibi proposuit. Mirabantur in eo viri litterati tantam ingenii subtilitatem tamque luculentam disertitudinem linguae, quem in omnibus audiebant miro discretionis pondere verba librantem. (...) Non solum enim que ad morum informationem pertinent placido sermone disseruit, verum etiam cogentissimis rationibus perversa hereticorum dogmata confutavit*” [“Recebida a autoridade de pregar, Antônio empenhou-se em pôr em prática, o mais rápido possível, o ofício que lhe fora confiado (...). Ora, andando para cima e para baixo pelas cidades, castelos e campos, pregou com extremo fervor a palavra da vida; e instruído em todas as coisas pelo céu, propunha à diversidade dos ouvintes de acordo com a conveniência de cada um. Homens letrados admiravam nele tamanha sutileza de engenho e tão clara eloquência da língua que todos o ouviam maravilhados com a discrição e o equilíbrio de suas palavras. (...) Com brandura de palavras, não discorria apenas sobre o que se refere à instrução moral, mas também confutava com solidíssimos argumentos os dogmas perversos dos heréticos”].

morais e valia-se de argumentos comovedores, como as penas do inferno ou a glória do paraíso, como forma de atingir a sensibilidade dos ouvintes.

Em alguns casos, podemos encontrar religiosos que concentravam ambas as habilidades predicativas e temos, portanto, o modelo acabado de pregador, como Antônio de Pádua; o mais das vezes encontramos frades especialistas na pregação ao povo. Este apostolado, por exigir menos instrução e menos frequência às universidades, podia convencer alguns religiosos, empenhados em preservar a simplicidade primitiva da Ordem, de que tal seria o verdadeiro mister do frade Menor, o que não é de se estranhar já que os *opuscula* de São Francisco são unânimes em ressaltar as reticências do fundador para com a instrução universitária.

Quanto a isso, tomemos, como exemplo, o caso de Bertoldo de Ratisbona, que Salimbene de Parma descreve com abundância de detalhes em sua *Cronica*. Aliás, em meio a tantas descrições de pregadores passíveis de serem encontradas no relato salimbeniano, esta reveste, para nós, um significado particular na medida em que a narração dos feitos de Bertoldo possui nítido aspecto hagiográfico, podendo, inclusive, ser lida como uma espécie de *Vita* abreviada, mas não menos satisfatória desde o ponto de vista de uma narrativa santoral. Assim escreve o cronista Salimbene de Parma:

[Bertoldo da Alemanha] foi membro da Ordem dos frades Menores, sacerdote e pregador de vida honesta e santa, como convém a um religioso. Compôs uma exposição sobre o Apocalipse da qual eu copiei apenas o que trata dos sete bispos da Ásia que, no princípio do Apocalipse, são indicados pelo nome de anjos. E fiz isso para conhecer quem tinham sido aqueles anjos e também porque eu possuía uma exposição do abade Joaquim [de Fiore] sobre o Apocalipse, a qual eu reputava ser superior a todas as outras. [O dito frade Bertoldo] também compôs um grande volume de sermões para o ciclo do ano [litúrgico], tanto para as festas quanto para o tempo comum, isto é, os domingos do ano inteiro. Desses copiei apenas dois, nos quais ele tratava otimamente sobre o Anticristo (...). É coisa notória que frade Bertoldo tinha especial graça de Deus para pregar. Todos os que o escutaram dizem que, dos tempos dos apóstolos até os nossos dias, não houve outro semelhante a ele em língua teutônica<sup>328</sup>.

<sup>328</sup> *Chron. Salimb.*, II. n. 813. p. 840: “*Hic fuit ex Ordine fratrum Minorum, sacerdos et predicator et honeste et sancte vite, sicut religiosum decet. Apocalipsim exposuit, ex qua expositione non scripsi, nisi de septem episcopis Asiae qui in Apocalipsi principio sub angelorum nomine inducuntur. Et hoc ideo feci, ad cognoscendum quinam fuissent illi angeli, et quia expositionem abbatis Ioachym super Apocalipsim habebam, quam super omnes alias reputabam. Item per anni circulum fecit magnum volumen sermonum, tam de festivitibus quam de tempore, id est de Dominicis totius anni. Ex quibus non nisi duos scripsi, pro eo quod optime de Antichristo tractabat in illis. (...) Et nota quod frater Bertholdus*



Segundo este testemunho, o frade alemão não apenas destacava-se como pregador exímio, como ainda era autor de uma coletânea completa de sermões. Deste ponto de vista, Bertoldo podia ser comparado a seu confrade Antônio de Pádua, cujas prédicas para o ciclo do ano litúrgico o notabilizaram desde a época em que compunha o primeiro volume de sua obra. Bertoldo, além de perito sermonista, era também exegeta e escrevia comentários bíblicos não poupando inclusive as páginas mais complexas, como as do Apocalipse: este frade possuía uma instrução bíblica e teológica de tamanha envergadura que, certamente, fazia dele, como de Antônio, o pregador minorita por antonomásia.

Embora Salimbene não o anote, é muito provável que Bertoldo tenha dominado as técnicas da *praedicatio ad clericos e ad populum*, uma vez que os tais volumes de sermões destinavam-se aos usos de outros pregadores, tanto para o aprendizado destes quanto para fornecer modelos a serem emulados por eles<sup>329</sup>. A julgar pelos sermões antonianos e pelo *curriculum* apresentado por Salimbene, a coletânea de Bertoldo seguia os procedimentos básicos do *sermo modernus*, os quais combinavam as orientações patrísticas e a exegese convencional com as novas metodologias escolásticas, incluindo aí as autoridades do pensamento antigo então em voga, como Aristóteles, Cícero, Boécio, entre outros. Apesar desta característica comum a tantos pregadores mendicantes do século XIII, Salimbene preferiu destacar as pregações *ad populum* de Bertoldo, por cujo relato podemos saber que este frade pregava com frequência sobre “as penas do inferno e as glórias do paraíso”<sup>330</sup>, temas convencionais da prédica minorítica. No relato salimbeniano acerca de

---

*predicandi a Deo gratiam habuit specialem. Et dicunt omnes qui eum audiverunt, quod ab apostolis usque ad dies nostros in lingua Theotonica non fuit similis illi”.*

<sup>329</sup> É verdadeiramente espantoso o desconhecimento acadêmico da obra e da figura deste pregador. Apesar da edição de alguns de seus sermões datar do século XIX, os poucos trabalhos que existem estão escritos em alemão e são anteriores à metade do século XX. É provável que os historiadores que estão se ocupando, nos últimos anos, com a pregação medieval estejam estudando os sermões de Bertoldo, mas disso não tivemos conhecimento. As referências a ele, foram encontradas em MOORMAN, John. *A History of the Franciscan Order. From its origins to the year 1517*. Oxford: Clarendon Press, 1998. p. 272-277.

<sup>330</sup> *Chron. Salimb.*, II, n. 817, p. 844: “*Noveritis, frater Bertholde, quod super nos mortis sententia ab isto homine data fuit. Quapropter, si unquam bene predicastis de penis infernalibus et de gloria paradisi, nunc tali magisterio indigetis*” [“Deveis saber, frade Bertoldo, que sobre nós foi declarada, por este homem uma sentença de morte. Por esta razão, se alguma vez pregastes bem sobre as penas infernais e sobre a glória do paraíso, agora este ensinamento faz falta”].

frade Bertoldo, não há descompasso valorativo entre um tipo de pregação e outra: o pregador mostra ser digno deste nome quando sua vida corresponde às palavras que diz e não quando detém esta ou aquela modalidade de pregação.

No entanto, os descompassos entre uma pregação culta e uma pregação simples foram tomando aspectos institucionais decisivos com o passar do tempo e com o gradativo distanciamento dos ideais originários do santo fundador. Os frades minoritas, mais do que seus colegas da Ordem dos Pregadores, ressentiram-se com o esfriamento do projeto inicial de vida religiosa que propunham: a partir do generalato de Elias de Cortona, a fraternidade de são Francisco viu-se dividida em blocos antagônicos que lutavam entre si pela salvaguarda daquela herança ou modo de ser que, segundo pensavam os líderes desses blocos, teria sido a vontade do fundador. Com a expansão geográfica da Ordem, o crescimento numérico de frades e o aumento da confiança que o papado tinha por eles, a maioria das províncias minoríticas adotaram uma ação pastoral muito próxima à dos Pregadores da Ordem de são Domingos, cuja família religiosa se notabilizava pelos recursos intelectuais e pela predominância de frades clérigos.

Alguns setores da Ordem de são Francisco, descontentes com os rumos inovadores da fraternidade, começaram a protestar e a se opor a tais posições intelectualistas, usando, para tanto, a própria hagiografia como uma espécie de tribuna para a difusão de suas ideias. É devido a estas diferenças interpretativas sobre o significado efetivo da vida de são Francisco que os líderes da Ordem e os líderes das facções da Ordem ordenaram a composição de uma série de hagiografias sãofranciscanas que procuravam se impor umas às outras. A explicação para tamanha variedade de Vidas de são Francisco esteve no centro de toda a discussão da chamada *Questão Franciscana* que se iniciou no século XIX e perpassou todo o século XX, pela qual os eruditos franciscanistas procuravam tomar o partido desta ou daquela legenda afirmando a legitimidade de umas e negando a autenticidade de outras. A questão se torna problemática quando percebemos que o centro da discussão residia na tentativa de reconstrução do “verdadeiro são Francisco” por entre as supostas

brumas da matéria santoral, uma tarefa que, se tomada segundo os parâmetros contemporâneos de historicidade, nos parece bastante inoportuna quando aplicada aos textos hagiográficos do século XIII<sup>331</sup>.

Uma das narrativas usadas como tribuna de difusão das denúncias dos setores rigoristas foi os *Actus beati Francisci et sociorum eius*, compostos, ao que tudo indica, pelo frade Hugolino de Monte Santa Maria (hoje Montegiorgio, nas Marcas de Ancona), no primeiro quartel do século XIV. Como a querela entre os setores laxistas e rigoristas da Ordem atingiu também o exercício do trabalho predicativo, a dita narrativa não poderia deixar de dar sua contribuição no que tange a este aspecto fundamental da vida minorítica. E já que se tratava de identificar o núcleo das posições autenticamente compatíveis com a inspiração inicial da Ordem, os *Actus beati Francisci* optaram por descrever e afirmar como modelo de pregação o *sermo simplex*, banindo toda sutileza e refutando os recursos das técnicas escolásticas que previam a aplicação da *quaestio* e da *disputatio* na explicação dos textos bíblicos.

Ora, o capítulo 47 registra a passagem de dois minoritas pelo território de um certo castro povoado de “péssimos homens” e governado por um “grande tirano, muito cruel e ímpio”, “nobre de nascimento, mas péssimo e ignóbil de costumes”. Os ditos frades, ao receberem hospedagem e alimentação junto ao senhor desse castro, decidiram retribuir-lhe o favor fazendo uma pregação diante de todos os seus súditos. Um dos frades, que era sacerdote, tomou a palavra e começou a falar

da glória do paraíso: de como lá existe alegria perpétua, a sociedade dos anjos, a segurança dos bem-aventurados, a glória infinita, a abundância de tesouros celestes, a vida sem fim, a luz indescritível, a paz imperturbável, a saúde incorruptível, a presença de Deus, todo o bem e nenhum mal. Porém o homem, por causa de seus pecados e miséria, perdeu todos esses bens e adquiriu o inferno, onde a dor e a tristeza são sempiternas, onde há a companhia dos demônios, das serpentes e dos dragões, onde a miséria é infinita e a vida é sem vida, as trevas são palpáveis, e a presença de Lúcifer, onde há perturbação e ira, fogo sempiterno e gelo, vermes e raivas, fome e sede, onde a morte é sem morte, onde há

<sup>331</sup> Quanto a isso, vejam-se os importantes artigos de Emanuela Prinzivalli (“Un santo da leggere: Francesco d’Assisi nel percorso delle fonti agiografiche”) e de Enrico Menestò (“La ‘questione francescana’ come problema filologico”), ambos publicados na coletânea *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Turim: Giulio Einaudi Editore, 1997. p. 71-116; 117-144 (respectivamente).

gemidos e lágrimas, ranger de dentes e eternidade de tormentos; lá estão todos os males e há a carência de todos os bens. E, como pude compreender, todos vós correis depressa para esses males, pois em vós não aparece nenhuma boa obra ou palavra<sup>332</sup>.

Como se pode ver, trata-se do desenvolvimento completo do modelo de exortação [*exhortatio*] proposto no capítulo XXI da *Regula non Bullata* e das normas da pregação descritas no capítulo IX da *Regula Bullata*. A mobilização das imagens contrapostas de glória e perdição, orientada para demover aqueles homens considerados ímpios, surtiu o efeito esperado. O senhor do castro, compungido e arrependido, lançou-se aos pés do frade e todos os presentes começaram a chorar amargamente, arrependidos dos males praticados e condoídos pela condenação merecida. Segundo os preceitos canônicos da época, o caminho penitencial não podia ser outro senão o da confissão geral dos pecados ao sacerdote e o cumprimento da satisfação devida que, no caso descrito, incluía a peregrinação por santuários, a prática do jejum, vigílias, orações, esmola e outras obras de piedade. Para o autor dos *Actus beati Francisci*, a conversão daquele tirano e sua ulterior entrada na Ordem, tornando-se frade, bem como a conversão de seus súditos foram obras da pregação daquele minorita sacerdote anônimo, cuja “simplicidade frutificou pregando não sobre autores ou sobre Aristóteles, mas pregando as penas do inferno e a glória do paraíso, com palavra abreviada, assim como diz a santa regra”<sup>333</sup>. Percebe-se, aqui, o quanto os rigoristas rechaçavam completamente aquele tipo de pregação que os próprios mendicantes, no começo do século XIII, haviam criado e desenvolvido.

A menção aos autores, em geral, e a Aristóteles, em particular, é um detalhe importante na história das práticas predicativas do Ocidente cristão. Como comenta Laura Gaffuri<sup>334</sup>, os

<sup>332</sup> *Actus b. Franc.* 47, 12-15. In: FF, p. 2178: “*Et frater ille incepit de gloria paradisi loqui: quomodo ibi est letitia sempiterna, ibi societas angelorum, securitas beatorum, ibi gloria infinita, ibi copia celestium thesaurorum, ibi vita perpetua, lux inenarrabilis, pax impertubabilis, sanitas incorruptibilis, ibi Dei presentia et omne bonum et nullum malum. Et homo propter peccata et miseriam suam perdit tot et tanta bona, et acquirit infernum, ubi dolor est et tristitia sempiterna, societas demonum, serpentium et draconum, ubi miséria infinita et vita sine vita, tenebre palpabiles et Luciferi presentia, ubi turbatio et ira, sempiternus ignis et glacies, vermes et rabies, fames et sitis, ubi mors sine morte, gemitus et lacrimae, stridor dentium et eternitas tormentorum; ibi omne malum et carentia omnis boni! Et, ut comprehendi, omnes vos ad tanta mala curritis festinanter; nam nichil boni operis vel sermonis in vobis apparet.*”

<sup>333</sup> Id., 48. In: FF, p. 2180: “*Sic fructificavit sancta illorum fratrum simplicitas, non de auctoribus vel de Aristotile predicans, sed de penis inferni et gloria paradisi cum brevitate sermonis, sicut regula sancta dicit.*”

<sup>334</sup> GAFFURI, op. cit., p. 101.

mendicantes foram os primeiros responsáveis por aplicar as teorias aristotélicas à arte sermônaria, constituindo aquilo que se chamou de *ars nova*, a qual consistia no uso do método dialético na exposição do sermão. Bartolomeu de Breganze, por exemplo, cujos sermões há pouco evocamos, fazia largo emprego dos *Tópicos* e dos *Segundos Analíticos* de Aristóteles; de fato, as obras do Filósofo, tão logo foram recuperadas pelos escolásticos latinos, tornaram-se referência importante da cultura dos Pregadores e dos Menores, sobretudo dos frades cultos formados nos centros universitários que frequentaram durante os anos de sua formação<sup>335</sup>.

Donde se pode perceber que quando os *Actus beati Francisci* atribuem o completo sucesso daqueles frades anônimos ao não-uso das preceptivas aristotélicas e afirmam a fidelidade à Regra como critério de fecundidade pastoral, estão, em verdade, isolados no universo da pregação mendicante. Mesmo que digam que a “operação do espírito de Cristo elegerá os jovens sem erudição, sem condutor, simples, pessoas abjetas e desprezíveis e sem exemplo e doutor, até mesmo contra a doutrina e os costumes dos docentes”<sup>336</sup>, já não conseguem esconder que a Ordem dos Menores assentava-se sobre as cátedras mais egrégias da cristandade e nem de longe estava disposta a abrir mão delas. Pois, embora, como já acenamos, a síntese do *sermo simplex* e do *subtilis* caracterize a pregação mendicante, nunca mais a presença de autoridades eruditas deixará de fundamentar a prática predicativa dos frades, como se pode ver na *Ars Concionandi*, atribuída a são Boaventura.

---

<sup>335</sup> A edição crítica dos Sermões de santo Antônio de Pádua, por exemplo, contabiliza dezenas de citações de Aristóteles, em particular das seguintes obras: *De historia animalium*; *De partibus animalium*; *De generatione animalium*; *De somno et vigilia*; *De iuventute et senectute*; *De respiratione*; *Meteorologicum*; *Ethicorum*; *De plantis*. A edição crítica dos Sermões dominicais de são Boaventura, por sua vez, registra que Boaventura citou os *Analíticos posteriores*, *De anima*, *De caelo*, *De iuventute et senectute*, *Physica*, *Rhetorica*. COSTA, Beniamino et alii (ed.). *Sermones Dominicales et Festivi ad fidem codicum recogniti S. Antonii Patavini*. Pádua: Edizioni Messaggero, 1979. Vol. I-III. BOUGEROL, Jacques Guy et alii (ed.). *Sancti Bonaventurae Sermones Dominicales*. Sancti Bonaventurae Opera, vol. X. Roma: Città Nuova Editrice, 1992.

<sup>336</sup> *Actus b. Franc.* 64, 29. In: FF, p. 2213: “(...) quia spiritus Cristi operatio absque ductore ineruditos pueros, simplices, abiectos et contemptibiles personas, et sine exemplo et doctore, ymo contra doctrinam et mores docentium eliget (...)”.

Esta obra, composta por volta de 1260, constitui bem mais do que uma arte da pregação, pois representa “o primeiro tratado sobre o método do sermão temático desenvolvido e praticado no século XIII”<sup>337</sup>. Ora, o *sermo modernus*, que deveu aos mendicantes toda a sua pujança e seu alcance social, encontra neste tratado uma etapa fecunda de maturação. Os editores e comentadores, a começar pela edição dos Padres de Quaracchi, em 1901, puseram em dúvida a autoria boaventuriana desta obra, preferindo, em alguns casos, chamar o autor de Pseudo-Boaventura, como o faz Antonio Alberte, na *Retórica Medieval*<sup>338</sup>. Porém, da mesma forma que não é possível asseverar a paternidade de Boaventura, não há como afirmar categoricamente que ele não seja o autor, haja vista a estreita relação que esta obra mantém com o *De Reductione artium ad Theologiam*, esta sim de autoria boaventuriana<sup>339</sup>. De qualquer modo, ainda que são Boaventura não seja o autor deste tratado, é bem provável que tenha sido outro frade Menor a escrevê-lo, já que o manuscrito mais antigo contendo a indicação do nome de Boaventura pertence à biblioteca do Sacro Convento de Assis, um dos pólos produtores de conhecimento mais ativos da Ordem.

O *Ars concionandi* pertence, pois, àquela série de textos preceptivos que, em âmbito cristão, se remetem ao *De doctrina christiana*, de santo Agostinho, como base e referência. Além disso, a obra em questão participa igualmente da discussão escolástica em torno do aproveitamento da filosofia antiga, sobretudo de Aristóteles, em matéria de exposição dos dogmas da fé. Igual que os sermões de Bartolomeu de Breganze, o *Ars concionandi* depende muito dos *Tópicos* aristotélicos, em especial no que tange à teoria da expansão/dilatação [*dilatatio*] que o autor propõe de maneira inovadora como terceira parte da prédica. Vejamos o que escreve no prólogo da referida obra:

---

<sup>337</sup> HAZEL, Harry C. “The bonaventurian ‘Ars Concionandi’”. In: VV.AA. *S. Bonaventura. 1274-1974*. Roma (Grottaferrata): Collegio S. Bonaventura, 1974. p. 435-446. p. 436.

<sup>338</sup> ALBERTE, op. cit., p. 101.

<sup>339</sup> Hazel (op. cit., 438) é quem afirma e analisa as relações da “teoria da comunicação” proposta por são Boaventura no *De reductione artium* com as preceptivas sermonárias desenvolvidas no *Ars concionandi*. A nosso ver, este artigo tem o mérito de captar a imbricada conexão que existe entre obras de caráter filosófico-teológico de autoria boaventuriana com aquelas de caráter ascético-pastoral. Os historiadores sociais e os historiadores das ideias, de fato, costumam tomar um ou outro *corpus* documental e fazer inferências consoante análises estanques do pensamento de Boaventura de um modo que, segundo pensamos, parece mutilar sua efetiva concepção teórica e atuação histórica.

“Todo tratado acerca das escrituras”, como diz Agostinho no primeiro livro do *De doctrina christiana*, “consiste em encontrar o modo pelo qual se deve entender e o modo pelo qual se deve expor o que foi entendido”. E porque isso diz respeito principalmente à atividade de pregar, é preciso considerar algo de modo a particularmente vigiar, nisso e naquilo a dedicação e a intenção de pregar. É manifesto, pois, que este exercício se divide em três etapas, isto é, *divisões*, *distinções* e *expansões* ou progresso. Ora, na primeira, isto é, na divisão, deve-se atender à *propriedade*; na distinção, à *brevidade*; na expansão, à *utilidade*, como diz Agostinho, na mesma obra: “Quanto a isso o doutor deve ser atento a que ensine, deleite e comova, porque, como é dito, é necessário ensinar, suave deleitar, mas comover é a vitória”. Assim, pois, geralmente se consegue que, enquanto a divisão é *apropriada*, instrui, a distinção *breve*, deleita, a dilatação *útil*, comove<sup>340</sup>.

Apesar da autoridade de Agostinho ter sido invocada por duas vezes, há que se levar em conta que a tripartição emprestada por Agostinho a Cícero, qual seja, que o discurso deve ensinar, deleitar e comover, não corresponde, em seu sentido primeiro, à tripartição que o autor da *Ars concionandi* inaugura, isso porque não é de todo justificável, em termos agostinianos ou ciceronianos, que *docere* corresponda à *divisio*, *delectare* à *distinctio* e *movere animos* à *dilatatio*<sup>341</sup>.

Dividindo o exercício da prédica em três etapas, o autor prioriza com maior atenção a primeira e a terceira partes, isto é, a divisão e a expansão. Na primeira, estabelece um critério que, dependendo do auditório, permite fazer dois tipos de exposição sobre determinado tema: caso o auditório seja composto de pessoas leigas, o pregador deve usar a exposição externa [*divisio extra*], se for composto de homens do clero, a exposição interna [*divisio intra*].

Procuremos entender o que seja cada uma dessas divisões. Na externa, ao explicar a sentença de Cristo no Evangelho de Mateus (20, 18) ou Lucas (18, 31): *Eis que subimos a Jerusalém*, o pregador deveria ressaltar que o mistério da morte de Cristo é proposto *antes* da paixão (*Ecce ascendimus Ierosolyman*, Mt 20, 18), *durante* a paixão (*Attendite et videte si est dolor*

<sup>340</sup> *Ars Conc.*, prooemium, p. 8: “*Omnis tractatio scripturarum*” ut ait Augustinus in primo de *Doctrina christiana*, “*circa modum inveniendi quae intelligenda sunt, consistit, et circa modum proferendi quae intellecta sunt*”. Et quia in his principaliter praedicandi versatur negotium, ideo aliquid est videndum, qualiter in his sive in hoc praecipue pervigilet studium et intentio praedicantis. Fertur autem eius studium maxime circa tria, scilicet circa divisiones, distinctiones et dilatationes sive progressus. Sed in primo, scilicet in dividendo, est attendenda proprietates, in distinguendo brevitates, in dilatando utilitates; sicut dicit Augustinus in eodem: “*De his doctor debet esse sollicitus, ut scilicet doceat, ut delectet, ut flectat; quia docere, inquit, necessitatis est, delectare suavitatis, sed flectere victoriae*”. Sic itaque plerumque contingit, ut, dum est divisio propria, instruat; brevis distinctio delectet; dilatatio vero utilis flectat”.

<sup>341</sup> Como não é nosso intuito apresentar uma apreciação detalhada da referida obra, preferimos referendar as considerações emitidas por Antonio ALBERTE (op. cit., p. 102) que, quanto a isso, considera errôneo crer que, de fato, Cícero ou Agostinho tenham sido os pais deste tipo de esquematização que faz o autor da *Ars concionandi*.

*sicut dolor meus*, Lm 1, 12), e depois da paixão (*Per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa*, Hb 9, 12), de modo a deixar claro que a paixão de Cristo é voluntária, no primeiro caso, duríssima, no segundo, e salutar, no terceiro. Como se pode ver, a explicação desse sentido dependeu da evocação de outras passagens relacionadas com o mesmo tema e que possibilitaram desenvolver o sentido que o pregador esperava alcançar. Por sua vez, a divisão interna aprofunda os próprios termos da sentença pela explicitação dos sentidos contidos nela. Por exemplo, na sentença já citada: *Ecce, ascendimus Ierosolymam et consummabuntur omnia, quae scripta sunt per Prophetas de Filio hominis*, podem-se distinguir o tempo, o lugar e os efeitos gerais da paixão de Cristo, os quais constituem como que chaves [*claves*] de compreensão exegética do texto em questão<sup>342</sup>.

Contudo, é na terceira parte da obra que se pode verificar o grande peso que as obras de Aristóteles, Porfírio e Boécio exerceram na composição de sermões temáticos, pois a *dilatatio* recupera e repropõe os oito caminhos de desenvolvimento do sermão que já haviam sido explicitados por Ricardo de Thetford, em seu *de modis dilatandi sermonem*. Para este autor, é “conveniente, como adverte Aristóteles, possuir muitas e prontas definições para que, conforme a necessidade o exigir, possam ser usadas nas pregações e nas disputas”<sup>343</sup>. Estas definições podem se referir aos nomes próprios que aparecem em certas passagens bíblicas ou a determinada virtude que se menciona, bem como aos seus opostos, os vícios, à explicação dos topônimos e sua relação com a história sagrada, etc. É nesta terceira parte que o pregador mostra toda a sua argúcia argumentativa, mobilizando aqueles efeitos retóricos que os manuais de oratória sacra colocavam à

---

<sup>342</sup> Cf. *Ars Conc.*, pars prima, p. 9. Quanto ao tempo, pode-se entendê-lo na expressão “*ecce ascendimus*”; o lugar, pela menção do nome de Jerusalém; os efeitos gerais, pelo que se diz: “e se consumarão todas as coisas que os Profetas escreveram sobre o Filho do homem”, donde o sentido soteriológico da morte de Cristo.

<sup>343</sup> Apud ALBERTE, op. cit., p. 83: “*Conveniens est ergo, sicut monet Aristoteles, habere definitiones multas et promptas, ut, secundum quod necesse fuerit, in praedicationibus vel disputationibus sumi possint*”.



sua disposição. É por isso que, como escreve Hazel, o *Ars concionandi* supõe leitores preparados no trato com as Escrituras, mas também instruídos nos princípios gramaticais e retóricos<sup>344</sup>.

Em contrapartida, os minoritas, como são Boaventura, não se vergaram simplesmente às preceptivas aristotélicas, pois preferiram manter-se mais fiéis ao *De doctrina christiana*, de santo Agostinho, para o qual a melhor forma de explicar um texto bíblico se dá quando o pregador recorre, em primeiro lugar, à prece, em segundo lugar, aos dados da fé constantes na própria Escritura e, em terceiro lugar, à autoridade dos Pais da Igreja, relegando para o último momento os recursos da lógica. Não é de hoje que a historiografia reconhece o uso meramente instrumental que santo Agostinho fazia do patrimônio retórico antigo<sup>345</sup>: para ele, a eloquência que se ensinava nas escolas e que exigia a dedicação vitalícia do orador podia ser *útil* ao cristão, mas não *necessária*. Na medida em que ajudava a penetrar o sentido das escrituras bíblicas e a expandi-lo, aproveitava; na medida em que seus métodos podiam confundir o sentido, prejudicava<sup>346</sup>. Quanto a isso, Antônio de Pádua, no sermão para o XXI domingo após Pentecostes, afirmava que Cícero e Aristóteles, com a prata da eloquência e o ouro da sabedoria, não haverão de ficar livres no dia do juízo, pois não basta saber falar, é preciso crer e colocar em prática<sup>347</sup>.

<sup>344</sup> HAZEL, op. cit., p. 444.

<sup>345</sup> Cf. MARROU, Henri-Iréné. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard Éditeur, 1946. p. 514-515. Este autor, na página 520 da mesma obra, reforça a especificidade da retórica proposta por Agostinho ao dizer que a finalidade da eloquência antiga era natural (civil, política ou filosófica), enquanto a oratória sacra perseguia um fim sobrenatural, a vida eterna após a morte. Esta distinção já marca o tamanho da distância que Agostinho, em particular, e os demais Pais da Igreja, em geral, estabeleceram entre uma oratória e outra.

<sup>346</sup> Esta é uma tópica comum aos pensadores do cristianismo que aprenderam do apóstolo Paulo a máxima lapidar que atesta a desconfiança com que os cristãos olhavam para a ciência (2Cor 3, 6): “*littera enim occidit, Spiritus autem vivificat*” [“pois a letra mata, o Espírito, porém, comunica a vida”].

<sup>347</sup> COSTA, Beniamino et alii (ed.). S. ANTONII PATAVINI. *Sermones Dominicales et Festivi ad fidem codicum recogniti*. Pádua: Edizioni Messaggero, 1979. Vol. II. p. 367: “*Istud etiam moraliter potest intelligi, quia ‘argenteum eloquentiae et aurum sapientiae’ non liberabit Tullium et Aristotelem in die furoris Domini, qui dicit in Iob: ‘Non parcam ei et verbis potentibus et ad deprecandum compositis’.* Nota quod, prius dicit credit, et postea ibat, quia prius est credere corde, et postea ire opere”. [“Isso pode se entender no sentido moral, porque ‘a prata da eloquência e o ouro da sabedoria’ não libertarão Túlio e Aristóteles no dia do furor do Senhor, que diz em Jó: ‘Não o pouparei e as palavras potentes dispostas para a súplica’. Repara que disse primeiro: *acreditou*, e depois, *partiu*, porque primeiro se crê com o coração e depois se vai às obras”].

### 3.3. Santos pregadores e pregadores taumaturgos

Como tivemos ocasião de notar, as Vidas de são Francisco e santo Antônio se referem a santos prioritariamente pregadores, o que faz com que santidade e pregação, dois dados em si diversos, assomem, nestas Vidas, com um significado imperioso e contundente. Para autores como Tomás de Celano e Juliano de Espira, a eficácia da pregação dependia em maior medida da *santidade* do homem do que de sua *capacidade argumentativa*, donde a recorrência de exemplos de prédicas bem-sucedidas nas quais os santos pregadores pareciam ignorar ou, ao menos, relativizar as preceptivas oratórias.

Ora, o juízo emitido por ambos os hagiógrafos não fazia mais do que incrementar a já antiga opinião das autoridades cristãs, como santo Agostinho e são Gregório Magno; para o primeiro, o orador eclesiástico atingiria seus objetivos com maior eficiência se se amparasse na piedade da oração e desconfiasse de seus talentos de orador, conforme a célebre máxima já evocada: “assim, orando por si e por aqueles a quem falará, deve ser orante, antes que ser orador”<sup>348</sup>. Quanto a são Gregório Magno, podemos ler em sua *Regula Pastoralis* que os *praedicatores*, quando bons, são como Jacó e Moisés que mesclaram a contemplação com a ação; a exemplo deles, os pregadores são aqueles que distribuem aos ouvintes o que obtiveram no recolhimento da prece, e que estão próximos de cada um pela compaixão, mas destacados de todos, pela contemplação<sup>349</sup>. Sucede que Agostinho e Gregório não estão se referindo própria ou exclusivamente a um santo, isto é, àquele que, após a vida, gozou de um culto, particular ou público, mas ao pregador eclesiástico ordinário, cuja vida virtuosa deveria fazer dele senão um santo pregador, ao menos um pregador santo.

<sup>348</sup> *De doc. christ.*, IV, 15, 32, p. 138.: “(...) *ut orando pro se ac pro illis quos est allocuturus, sit orator antequam dicator*”.

<sup>349</sup> *Reg. Past.*, II, cap. V, p. 198: “*Hinc Jacob Domino desuper innitente, et uncto deorsum lapide, ascendentes ac descendentes angelos vidit; quia scilicet praedicatores recti non solum sursum sanctum caput Ecclesiae, videlicet Dominum, contemplando appetunt, sed deorsum quoque ad membra illius miserando descendunt. Hinc Moyses crebro tabernaculum intrat et exit; et qui intus in contemplationem rapitur, foris infirmantium negotii urgetur*” [“Donde Jacó, estando o Senhor em cima e a pedra ungida embaixo, viu os anjos subindo e descendo; do mesmo modo os bons pregadores não apenas desejam, pela contemplação, subir até a santa cabeça da Igreja, isto é, o Senhor, mas também, pela misericórdia, descem até seus membros. Donde Moisés frequentemente entrava e saía do tabernáculo, significando que quem é arrebatado ao interior da contemplação, é impelido para fora pelas necessidades dos necessitados”].

Quanto a nós, estamos no terreno da hagiografia e, em se tratando de matéria santoral, a questão se torna um pouco mais complexa, uma vez que, neste caso, o santo é muito mais do que um homem virtuoso: ele é um ser transfigurado, subsumido em Deus. Os hagiógrafos acrescentam ainda que essa característica não visava apenas o proveito próprio do homem ou mulher santificados, mas o bem de todos aqueles que Deus esperava trazer para si, pelo que se compreende que o santo e, por conseguinte, a santidade possuam um sentido soteriológico e escatológico bastante acentuado<sup>350</sup>. É isso que encontramos ao ler o *Dialogus sanctorum fratrum Minorum*, cujo autor escreve que:

Deus, de fato, em nosso tempo, assumiu em sua própria felicidade certos homens revestidos, como nós, de carne mortal, e os fez brilhar no século com milagres até agora inauditos; que outra coisa a mão potentíssima do Redentor há de operar nos corações dos predestinados, senão fortalecer e alimentar, pela distribuição admirável dos presentes sinais, a espera dos bens futuros já prometidos aos fiéis?<sup>351</sup>

Do que foi dito, compreende-se que a “santidade” aqui invocada não se refere tão-somente àquela condição de vida bem-aventurada suposta, por exemplo, no texto bíblico, sobretudo neotestamentário ou nas exortações dos Pais da Igreja e à qual deveria aspirar todo fiel cristão<sup>352</sup>. O anônimo minorita pensa a santidade muito além de seus aspectos morais, e relaciona o santo ao milagre e este ao bem dos fiéis, pois são sinais [*signa*] presentes de uma glória futura prometida aos que creem. Além disso, os santos são modelos exemplares concedidos por Deus para convencer os pecadores à mudança de conduta, para levá-los à embelezarem suas vidas com as virtudes e a limpem-se com as lágrimas da compunção<sup>353</sup>; são também “servos de Deus admitidos no júbilo de

<sup>350</sup> Pensamos, sobretudo, na escatologia individual das almas, na esteira do que escreveu Marc Van Uytfanghe: “(...) a hagiografia insiste muito sobre a imitação dos santos. Isso implica que, ao lhes imitar, pode-se chegar ao lugar onde eles já estão”. Cf. UYTFANGHE, Marc Van. “L’essor du culte des saints et la question de l’eschatologie”. In: VV.AA. *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”. Rome: École Française, 1991. p. 91-107. p. 106.

<sup>351</sup> *Dial. Sanct.* 2, 2-3. In: FA, p. 102: “*Dum enim nostri temporis quosdam homines, simili nobis mortalitatis carne vestitos, quosdam vero sorte sibi felicitatis assumptos, inauditis dudum seculo miraculis efficit corruscare, quid aliud in predestinatorum cordibus <operatur> manus potentissima Redemptoris, nisi quod prerogatione mirabili signorum presentium roboratur et alitur iam promissa fidelibus expectatio futurorum?*”.

<sup>352</sup> Que o cristão, clérigo ou leigo, deve, por exigência evangélica, fazer-se santo é uma tópica na literatura bíblica e eclesiástica mais remota. Quanto a isso, cf. VAUCHEZ, André. “Santidade”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987. Vol. 12. p. 287-299. p. 288.

<sup>353</sup> *Dial. Sanct.* 9, 9. In: FA, p. 142: “*Plerumque vero perfectorum quorundam vitam, in exemplum boni operis, peccatorum oculis quasi speculum benignitas obicit Redemptoris, quatinus interioris hominis faciem virtutis emulatione componant, aut contractos consuetudinis prave nevos, penitentie fletibus et operibus pietatis extergant*” [“Quase

seu Senhor que com ele exultam pela dignidade de seus méritos, já que em vida lhe foram fiéis e bom súditos”<sup>354</sup>; são ainda aqueles que viveram no exílio da existência mortal adornados pela pureza de vida e que, por isso, na vida eterna merecem ser revestidos da estola branca da imortalidade<sup>355</sup>.

A santidade assim entendida supõe e exige, como já acenamos, que os santos sejam dotados de um poder divino extraordinário e que, por isso, sejam também capazes de fazer milagres. O autor do *Dialogus sanctorum fratrum Minorum*, ao discorrer com profusa eloquência acerca do sentido e das modalidades desses sinais taumatúrgicos operados pelos santos<sup>356</sup>, os considera portentos de Deus ocorridos contra as leis da natureza [*cursu contrario nature*]; isso porque a onipotência divina, que criou todas as coisas, pode também dispor de tudo segundo seu querer. Aliás, este é o principal critério que o hagiógrafo aponta para avaliar a veracidade de um milagre: atestar se o fato tido por miraculoso aconteceu ou não contrariando o fluxo natural das coisas e mediante um poder superior, pois a observação humana, sendo fraca e imperfeita, pode tomar por milagre o que, em verdade, não o é. Se um morto volta a viver, um cego a enxergar, um paralítico a andar, estão aí testemunhos incontornáveis de que milagre é milagre por ocorrer ao arrepio das leis da natureza. Quanto aos outros acontecimentos portentosos em que a divindade igualmente manifesta seu poder, sem, contudo, contrariar a natureza, estes não recebem o nome de milagres. Por exemplo, a encarnação de Cristo teria sido um acontecimento admirável [*mirabile*], mas não um milagre, porque teria

---

sempre a bondade do Redentor lança diante dos olhos dos pecadores, a modo de espelho, a vida de alguns perfeitos, como exemplo de boas obras, a fim de que, pela sua imitação, construam a beleza da virtude do homem interior ou limpem, pelas lágrimas da penitência e obras de piedade, as manchas contraídas pelos maus hábitos”]. Neste caso, como escreve Jacques Dalarun, o próprio santo se torna igualmente um sinal, “um homem feito sinal” (DALARUN, Jacques. “Francesco nei sermoni: agiografia e predicazione”. In: *Predicazione dei Frati dalla metà del ‘200 alla fine del ‘300*. Atti del XXII Convegno internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1995. p. 337-404. p. 386).

<sup>354</sup> Ibid.: “(...) *servi Dei plenos iustitie manipulos reportantes in Domini sui gaudium admittuntur, ut <in> ipso perhenni gloria pro suarum dignitate virtutum exultent, cui peregrinationis sue tempore bene subditi*”.

<sup>355</sup> Id., 9, 15. In: FA, p. 144: “*Quia nimirum quos vite munditia sub exilio mortis huius incedentes exornat, immortalitatis stola candida sue merito puritatis eterna felicitate circumdat*”.

<sup>356</sup> Id., 11. In: FA, p. 158-166. Todo o capítulo XI constitui propriamente um *tratado sobre os milagres* e não apenas um *tratado dos milagres*: ora, a grande maioria das Vidas de são Francisco e santo Antônio reservam uma seção final para a apresentação dos milagres, sobretudo póstumos, dos referidos santos, a que costumam chamar “*Tractatus de miraculis*” ou “*Miracula sancti*” ou “*De miraculis in generali*” ou ainda “*De ipsius sancti miraculis*”. Nesta seção, os hagiógrafos não se ocupam em definir o milagre, como o faz o autor do *Dyalogus sanctorum fratrum Minorum*, o qual, ao narrar os milagres, acrescentou uma ampla discussão sobre eles, inclusive do ponto de vista teológico.

ocorrido pela elevação da natureza [*elevatione nature – (sic!)*] acima de si mesma e não pela contrariedade de seu fluxo.

Esta definição de milagre, que encontramos na hagiografia do século XIII, parece não ter perdido sua força epistêmica, pois estudiosos contemporâneos, como René Latourelle<sup>357</sup>, continuam referendando a mesma opinião. Aliás, este autor também estabelece uma distinção entre milagre e prodígio: enquanto o milagre é sempre perceptível aos sentidos, o prodígio pode não ser. Latourelle dá como exemplo a transubstanciação eucarística, cuja realidade apela para a fé e não pode se valer da visibilidade sensível e, por isso, fala-se em prodígio eucarístico e não em milagre<sup>358</sup>. Acreditamos que esta consideração ajuda-nos a alargar o sentido do que escreveu o anônimo autor do *Dialogus sanctorum*. Este último, ao propor como critério de distinção a não obediência às leis da natureza, escreveu que milagre é algo “grande, imperscrutável e admirável” quando contemplado “pelo juízo dos olhos exteriores” [*exterioris oculi iudicio*], apresentando, sobre isso, exemplos que acentuam a participação dos sentidos – ressurreição de mortos e recuperação da vista e dos movimentos –; como exemplo de prodígio, referiu-se a um acontecimento não perceptível aos sentidos – a encarnação do verbo em Cristo. Este aspecto visível e sensível é fundamental para que os milagres, aos olhos de quem os contempla, exerçam suas principais funções: edificar os homens, robustecer a fé dos débeis<sup>359</sup> e alimentar a devoção para com o santo.

Ademais, se pensarmos o *Dialogus sanctorum fratrum Minorum* à luz de suas referências formais, temos de trazer à discussão a grande proximidade que esta obra mantém com a famosa

<sup>357</sup> LATOURELLE, René. “Miracle”. In: SBALCHIERO, Patrick (org.). *Dictionnaire des miracles et de l’extraordinaire chrétiens*. Paris: Éditions Fayard, 2002. p. 531-533.

<sup>358</sup> Id., op. cit., p. 531.

<sup>359</sup> *Dial. Sanct.* 2, 4-5. In: FF, p. 102: “*Nempe enim, licet fides, rerum substantia sperandarum, ea sui parte meritis vacuata cecutiatur, qua persuasibilibus humane sapientie nititur argumentis, ac experimento sensibili provocata, signis potius acquiescit quam scripte pridem semelque tradite veritati; in hoc tamen divina providente clementia senescentis fidei vegetatur infirmitas in pusillis, quod, iuxta firmum evangelice promissionis edictum, in validioribus membris Ecclesie usque in finem seculi contributa potestas ac virtutum gratia perseverat*” [“Pois é verdade que a fé, como substância das coisas que esperamos, pode sentir-se como que cega quando aquela sua parte que se funda sobre argumentos persuasivos de sabedoria humana fica esvaziada de méritos, e, provocada por uma prova sensível, consente mais com os milagres do que com a verdade, há muito escrita e transmitida; e a isso, todavia, a providente clemência divina robustece, nos fracos, a inconstância de uma fé envelhecida, que, como está escrito na promessa evangélica, nos membros mais fortes da Igreja perseverará até o fim do século o poder que lhe foi conferido e a graça das virtudes”].

hagiografia gregoriana intitulada *Dialogorum de miraculis Patrum Italicorum libri quattuor*<sup>360</sup>. Tanto uma como a outra podem ser entendidas como narrativas de milagres em que o hagiógrafo conversa com seu discípulo sobre a memória e os feitos dos Pais: no caso gregoriano, os primeiros monges da Itália, e no caso do *Dialogus*, os primeiros frades Menores também da Itália. Gregório entende que o milagre é um sinal [*signum*] de Deus que manifesta o “poder” [*virtus*] de um santo. Aqui a nomenclatura não pode nos induzir a enganos: *virtus* como poder não é a mesma coisa que *virtus* como virtude. A narração dos milagres [*narratione signorum*], neste caso, não é menor em dignidade do que o estudo das Escrituras, pois, como escreve Gregório, no prólogo do livro primeiro, as *virtutes* que a página sacra manifesta, os *milagres* dos santos confirmam. Estes últimos, no dizer gregoriano, decorrem conseqüentemente dos *méritos* dos santos [*sanctorum merita*], produzindo a união, como vimos, de taumaturgia e santidade e fazendo com que a narração dos milagres possua igualmente um caráter exortativo e edificante.

A despeito desta elevada consideração, não podemos deixar de notar que o milagre não pode estar em pé de igualdade com a virtude: ora, o sinal aponta para uma coisa que, a rigor, não é a própria coisa, o que significa dizer que o sinal é inferior à realidade indicada por ele. Assim o milagre, apesar de importante, é secundário. Esta opinião, como indica Adalbert Vogüé, não é de todo estranha aos *Diálogos de são Gregório*, todavia, torna-se mais difundida entre certos hagiógrafos, como o minorita Juliano de Espira, segundo o qual, a virtude é preferível aos milagres, pois estes, como emblemas da santidade (*sanctitatis insignia*), podem induzir a engano, enquanto a virtude não decepciona<sup>361</sup>.

<sup>360</sup> Quanto aos *Diálogos de são Gregório*, consultamos a edição crítica de PRICOCO, Salvatore e SIMONETTI, Manlio (ed.). GREGORIO MAGNO. *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*. Milão: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2006. Vol. I-II. Quanto à compreensão de milagres na obra gregoriana, veja-se o estudo de A. Vogüé publicado na introdução dos Diálogos da *Sources Chrétiennes*. VOGÜÉ, Adalbert (ed.). GRÉGOIRE LE GRAND. *Dialogues*. Tome I. Paris: Les Éditions du CERF (Sources Chrétiennes, 251), 1978. p. 85-95.

<sup>361</sup> VsAC 4, 14. In: FA, p. 412: “(...) que quidem miraculis potior est, quia illa plerumque fallaciter in vita decipiunt”. A desconfiança com relação aos milagres não era coisa recente; já Gregório Magno afirmava que estes apenas mostram a santidade, não a fazem (*Hom. 29 in Ev. 4: “Nam corporalia illa miracula ostendunt aliquando sanctitatem, non faciunt”*). Na hagiografia sãofranciscana, o assunto foi tratado por Tomás de Celano, na VbF, indo na mesma direção de

Ainda que encontremos opiniões como a de frade Juliano, permanece a evidência de que a maioria dos hagiógrafos minoritas, consoante a concepção teológica comum ao século XIII italiano, mantinha firme a antiga lógica, questionada, mas nunca de todo extirpada, segundo a qual não há santidade sem a apresentação de milagres; isso fazia com que os “santos pregadores” devessem ser sobremaneira “santos taumaturgos” mesmo que, de acordo com a nova política papal de canonização, as virtudes precisassem exceder os sinais prodigiosos da taumaturgia<sup>362</sup>.

Estamos, pois, diante de um dos muitos e contínuos rearranjos das representações da santidade que, como placas tectônicas, estão sempre oscilando consoante os tempos; estes rearranjos são passíveis de interpretação graças a sua fixação na matéria hagiográfica. Ora, falamos em “matéria hagiográfica” e, com isso, queremos designar aqueles elementos discursivos (escritos, orais, pictóricos ou cênicos) que constam de uma série variada de narrativas e outras fontes e que se remetem ao universo da santidade, do taumatúrgico e do maravilhoso, constituindo um conjunto de obras que, sendo ou não Vidas de santos, compõem um acervo precioso de manifestações santorais reconhecidas socialmente e socialmente significativas. Anna Benvenuti também emprega a expressão “matéria hagiográfica” num sentido que parece corroborar o que acaba de ser dito, pois, para ela, tal matéria consta de informações orais, canções de gesta e Vidas que circulavam num determinado ambiente e que permitiram o surgimento tanto de hagiografias propriamente ditas, quanto de outras fontes escritas, como as crônicas históricas<sup>363</sup>.

---

Gregório. Sucede que apenas em teoria os mendicantes desconfiavam dos milagres, porque, em sua prática pastoral, valiam-se deles em demasia.

<sup>362</sup> Quanto às modificações dos trâmites canônicos e papais de canonização que se intensificaram no século XIII, culminando numa nova política verdadeiramente judiciária de elevação aos altares, veja-se a obra de PACIOCCO, Roberto. *Da Francesco ai 'Catalogi Sancotorum'*. Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine Francescano (secoli XIII-XIV). Assis: Edizioni Porziuncola, 1990.

<sup>363</sup> Cf. BENVENUTI, Anna. “Le fonti agiografiche nella costruzione della memoria cronistica”. In: GOLINELLI, Paolo (org.). *Il pubblico dei santi*. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici. Roma: Viella, 2000. p. 79-104. p. 82. De opinião não muito diferente, Paolo Golinelli fala em “mensagem hagiográfica” que, distinta da hagiografia *stricto sensu*, se apóia em outros materiais, escritos, pictóricos e retóricos, como o encômio (eulogia), a liturgia, o sermão, a iconografia. Tais materiais constituem o que Golinelli chama de “canais adjuntivos” porque servem como difusores da mesma mensagem hagiográfica. A isso, acrescentem-se as versões poéticas das Vidas (em língua latina ou vulgar), as representações sacras (encenações ou autos de fé), as narrações hagiográficas feitas por jograis nas praças públicas. Cf. GOLINELLI, Paolo. “Il pubblico di santi: uno sconosciuto inconoscibile?”. In: *Il pubblico dei santi*. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici. Roma: Viella, 2000. p. 7-22. p. 13.

A importância dessa consideração dimana do fato de que as narrativas hagiográficas dependem das representações da santidade e estas, por sua vez, fundam-se naquelas. Ademais, o perfil espiritual e/ou os sinais prodigiosos atribuídos a este ou aquele “santo”, ainda que não disponha de uma Vida *stricto sensu*, baseiam-se em modelos prévios estabelecidos e fornecidos pela matéria hagiográfica que, desde longa data, foi sendo assimilada social e culturalmente<sup>364</sup>.

Convém considerar ainda que, segundo Jean-Yves Tilliette, as sociedades cristãs “fabricam” seus santos e inventam representações segundo suas próprias necessidades e, com isso, estabelecem uma dupla relação: de um lado, produzem “imagens” de santo nas quais projetam/reconhecem o seu ideal; de outro, este ideal acaba por se verter sobre a própria sociedade que o formulou<sup>365</sup>, transformando sua configuração anterior. Como exemplo, Tilliette apresenta o “triunfo da santidade monástica”, ocorrida por volta do ano mil, cuja gestação começou nos séculos que se seguiram ao fim do sistema imperial romano. Este modelo de santidade, ao expressar coesão numa sociedade fragmentada, provocou, depois, “o movimento da paz de Deus, o combate às heresias ‘pré-cátaras’ (*sic*), as premissas da ideia de cruzada, a teoria da superioridade do Sacerdócio sobre o Império” e etc.

Consoante a isso é que podemos observar o quanto a matéria hagiográfica, em sentido amplo, e a hagiografia, em suas mais variadas formas, exerceram uma específica e importante “função”<sup>366</sup> no interior do meio social que a engendrou, cuja lógica se deixa reger pelos procedimentos da religião.

---

<sup>364</sup> Numerosa é a produção teórica que traça as linhas-mestras da composição hagiográfica como um desenvolvimento particularizado de um vasto acervo de modelos gerais, e isso desde o começo do século XX, com as obras de Hippolyte Delehaye, *Les Légendes Hagiographiques* (1905) e *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (1934). Apoiamo-nos, em particular, no artigo de LEONARDI, Claudio. “Modelli agiografici nel secolo VIII: da Beda a Ugeburga”. In: VV.AA. *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organize par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”. Rome: École Française, 1991. p. 507-516.

<sup>365</sup> TILLIETTE, Jean-Yves. “Introduction”. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, op. cit., p. 1-11. p. 6.

<sup>366</sup> Em 1988, reuniu-se em Roma o Colóquio organizado pela École Française de Rome que teve como tema o estudo da “função dos santos” no mundo ocidental. No caso particular deste trabalho, observamos que não há *santo* sem uma *Vida* que lhe sirva de veículo; por isso acreditamos poder falar de uma “função hagiográfica” que reveste o mesmo papel social que o próprio santo desempenha na sociedade que lhe advoga o culto. Cf. VV.AA. *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organize par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”. Rome: École Française, 1991.



Esta função social da hagiografia, a nosso ver, mostrou-se bastante acentuada no século XIII italiano e se tornou, em grande medida, uma resposta decisiva para os desafios sócio-políticos do período. Vejamos como isso acontece. Pela leitura das Vidas de são Francisco e santo Antônio, fomos levados a considerar que, dentro de uma narrativa santoral, a prédica de um santo que triunfa dos hereges<sup>367</sup> ou silencia os pássaros que o escutam atentos<sup>368</sup> ou faz com que os peixes emerjam para ouvi-lo<sup>369</sup> apresenta-se como uma situação demasiado corriqueira; aliás, não é difícil ver nisso uma apropriação de uma das muitas imagens disponíveis no acervo das representações da santidade. No entanto, é surpreendente perceber que testemunhos historiográficos, como as crônicas, por exemplo, nos dão notícias de episódios taumatúrgicos e extraordinários relativos a frades pregadores que, após a morte, não constaram do cânon dos santos e nem gozaram de um culto particular, ainda que oficialmente não reconhecido<sup>370</sup>. Estes testemunhos vêm alargar consideravelmente o espaço da relação entre pregação, santidade e sociedade e nos obriga a pensá-lo em termos mais precisos.

Salimbene de Parma e Rolandino de Pádua são dois importantes observadores desses acontecimentos. Em suas crônicas, podemos ler que durante o tempo da chamada Grande Devoção uma série de frades pregadores começaram a fazer milagres<sup>371</sup>. O inusitado depoimento de Salimbene nos obriga a perguntar por que precisamente nesta época os frades passaram a fazer milagres, por que milagres e por que foram os frades mendicantes a fazer isso e não outros religiosos.

---

<sup>367</sup> Cf. VbF 62 [“De praedicatione ipsius apud Esculum”]. In: FF, p. 337. VsAC 5, 5. In: FA, p. 418: [“(…) *verum etiam cogentissimis rationibus perversa hereticorum dogmata confutavit*” – “mas também refutou com argumentações solidíssimas os perversos dogma dos heréticos”].

<sup>368</sup> VbF 58 [“De praedicatione avium et obedientia creaturarum”]. In: FF, p. 332-334.

<sup>369</sup> *Actus b. Franc.* 45 [“Qualiter s. Antonius predicavit piscibus”]. In: FF, p. 2173.

<sup>370</sup> Quanto a isso, é interessante a história da malfadada canonização de três destacados minoritas do século XIII italiano, Ambrósio de Massa, Benvenuto de Gúbio e Simão de Collazione; como vimos, todos estes tiveram seus processos indeferidos pela cúria pontifícia, gozando apenas de um culto local. Cf. PACIOCCO, op. cit., p. 72.

<sup>371</sup> *Chron. Salimb.*, I, n. 679, p. 706: “*Item recordor quod Ordo iste factus fuit in Parma tempore Alleluie, id est tempore alterius devotionis magne, quando cantabatur Alleluia, et intromittebant se fratres Minores et Predicadores de miraculis faciendis, anno Domini MCCXXXIII, tempore pape Gregorii noni*” [Recordo também que esta Ordem – dos Cavaleiros da Bem-aventurada Virgem Maria – foi fundada em Parma, no tempo do *Alleluia*, isto é, no tempo da outra grande devoção, quando se cantava Aleluia e os frades Menores e Pregadores se puseram a fazer milagres, no ano do Senhor de 1233, no tempo do papa Gregório IX’].

Sobre a época, o próprio Salimbene recorda que, pelos idos de 1230, as cidades da Península italiana viviam um período de acirramento das profundas crises políticas com numerosíssimas guerras civis que enfraqueciam a consistência e a sobrevivência das comunidades urbanas. Estas comunidades, unidades políticas mais ou menos autônomas desde o Império Romano, preservaram um sistema de organização social que continuava a apelar para os antigos métodos de exercício dos direitos cívicos: o discurso e o voto. Daí que não é estranho que numa época de instabilidade social, de violência endêmica e de fragmentação de uma sempre ameaçada e artificial unidade interna, a pregação tenha surgido como uma espécie de antídoto contra os males por que passavam as cidades que experimentavam o recente modo de governação comunal<sup>372</sup>.

Como já tivemos ocasião de notar em tantas partes desta tese, os frades mendicantes assomaram como uma corporação religiosa eminentemente urbana tanto em sua composição quanto em seus propósitos de trabalho pastoral. Assim, o fato de terem sido os mendicantes a investirem sobremodo na consecução dos objetivos de paz é consequência da especial atenção que devotaram à causa urbana; além disso, os frades, peregrinos por natureza, adaptavam-se bem ao sistema político comunal que supunha um governador igualmente itinerante, estrangeiro e intermitente, o potentado [*podestat*]. A este quadro geral, acrescente-se que o clero secular, capitaneado pelo bispo, não gozava de irrestrita aceitação cívica por representar a sempre temida e indesejada autoridade imperial com quem os bispos mantinham contínuas alianças<sup>373</sup>; os mosteiros, por sua vez, ainda quando próximos às cidades, gozavam de uma série de regalias eclesiásticas que os tornava estranhos ou, pelo menos, arredios aos destinos cívicos de premente urgência. Por estas e outras razões, os mendicantes, pregadores por profissão, foram tragados pelo turbilhão sócio-político que distinguia a vida urbana italiana no século XIII.

---

<sup>372</sup> Esperamos ter mostrado, nas duas seções anteriores sobre oratória cívica e pregação, o decisivo papel da pregação no mundo urbano italiano. Na próxima seção, tornaremos a este assunto no intuito de aprofundar os argumentos.

<sup>373</sup> Cf. THOMPSON, Augustine. *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo*. La “Grande Devozione” del 1233. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996. p. 18.

Já observamos, nas seções anteriores, como a pregação era capaz de mobilizar os ânimos para os temas que os religiosos propunham; estes temas referiam-se às condições históricas dos diversos auditórios e o grande desafio do pregador consistia em fazer com que os ouvintes aderissem à sua proposta. No caso de um santo pregador, os milagres, não raro, desempenhavam o papel de ratificação da mensagem pregada e confirmação sobrenatural de seu carisma predicativo. Por conseguinte, não admira que os frades pregadores do tempo da Grande Devoção tenham começado a fazer milagres: a pregação já conferia grande parte do suporte moral que os núcleos urbanos, estremecidos pelas guerras e cisões, precisavam, mas os milagres elevavam este suporte à máxima potência.

Na aliança favorável entre pregação e taumaturgia, descrita nas Vidas de santos pregadores, os mendicantes foram buscar um recurso plástico e prático de convencimento e efetiva inserção nos problemas urbanos; com isso, assistimos ao transbordamento dos elementos hagiográficos em cima de um entorno social determinado que soube aproveitar-se destes elementos na tentativa de resolução de seus conflitos. A fórmula não era nova; como lembra André Vauchez<sup>374</sup>, o aproveitamento dos valores recomendados pela pregação por parte dos poderes públicos, “com o fim de legitimação, celebração e salvação pública” constitui o cerne da definição de “religião cívica”, fenômeno muito comum às comunidades ditas medievais, sobretudo as italianas.

Entender como os milagres, os pregadores e as tentativas de pacificação estiveram conectados às redes que definiam a religião cívica<sup>375</sup> exigirá que percorramos um duplo caminho: de um lado, precisamos pensar as vias de penetração social das representações da santidade, bem como seus usos políticos definidos por aqueles que se valeram dessas representações, neste caso, as

---

<sup>374</sup> VAUCHEZ, André. “Introduction”. In: *Religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe.-XVIIIe. siècle” de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France. Roma: École Française de Rome, 1995. p. 1-5. p. 1.

<sup>375</sup> Pensamos não ser necessário apresentar, nos limites deste trabalho, uma discussão teórica a respeito do conceito de “religião cívica”. O próprio já citado Vauchez lembra a maleabilidade e diversidade com que as sociedades foram se apropriando da mensagem religiosa para fins eminentemente cívicos. Sua introdução ao volume dedicado ao estudo da religião cívica na Idade Média e Modernidade já aponta para as possíveis diferenças de interpretação entre os muitos autores que publicaram seus textos nesta mesma coletânea.

Ordens mendicantes e as cidades da Itália. Como dissemos, essa apropriação não teria sido possível sem o recurso à matéria hagiográfica que, claro está, encontra-se nas obras retoricamente escritas, as Vidas de santos. Daí é que havemos de ponderar, por outro lado, as implicações “literárias” que o uso efetivo das representações da santidade trouxe para o âmbito dos testemunhos históricos que nos amparam, já que, a nosso ver, estes textos foram importantes agentes de legitimação de uma precisa política não só pacificadora, mas moralizadora.

Começemos pelo segundo caminho. Salimbene de Parma, ao narrar os feitos dos frades milagreiros, julgava estar sendo um fiel observador de seu mundo; com insistência, ele lembra que foi testemunha ocular<sup>376</sup> de como os frades pregadores se tornaram frades taumaturgos. Acontece que seus registros de crônica e a complexa elaboração de sua memória acabaram por fazer com que ele interpretasse os acontecimentos ao modo de hagiógrafo, isto é, mesclando o estatuto predicativo ao estatuto santoral propriamente dito e fazendo com que a vida do pregador passasse a ter muito em comum com as circunstâncias da santidade hagiográfica. Parafraseando Tilliette, trata-se da representação social da santidade voltando-se sobre a sociedade que a produziu. Nos casos exibidos por Salimbene, é interessante notar que a característica taumatúrgica dos frades acentuou-se ainda mais nos momentos em que a pregação e a condição do pregador alcançaram níveis notáveis de interferência político-social: pensemos no tempo do *Alleluia*, em 1233, ou no tempo do movimento dos *Flagelantes*, em 1260, e ainda em outras campanhas predicativas de grande penetração cívica,

---

<sup>376</sup> É notável que ao narrar as ações extraordinárias dos frades mendicantes, Menores ou Pregadores, Salimbene tenha apelado continuamente para a expressão “*ut vidi oculis meis*”. De um lado, podemos pensar que se trata do sempre válido clichê literário para afirmar a veracidade do narrado; mas, por outro, pode-se entender que Salimbene, espantado com a inusitada ocorrência, esteja afirmando que se não fosse o fato de ter sido testemunha ocular, ele mesmo não acreditaria naquilo que escreve. Cf. *Chron. Salimb.*, I, n. 104, p. 107: “(...) *fratrem Bartholomeum de Vincentia, qui multa bona fecit, ut vidi oculis meis*” [“(…) frade Bartolomeu de Vicenza, que fez muitas coisas boas, como vi com meus olhos”]; id., n. 106, p. 109: “(...) *frater Girardus de Mutina (...) qui fuit mirabilium patrator operum et multa bona fecit, ut vidi oculis meis*” [“(…) frade Gerardo de Módena (...) que foi autor de obras admiráveis e fez muitas coisas boas, como vi com meus olhos”]; id., II, n. 864, p. 892: “(...) *Barnabas (...) sciebat representare modum predicandi antiquorum predicatorum, secundum quod predicabant tempore Alleluie, quando intromittebant se de miraculis faciendis, ut diebus oculis meis vidi*” [“(…) Barnabé (...) sabia representar o modo de pregar dos antigos pregadores, de acordo com os que pregavam no tempo do *Alleluia*, quando os frades se puseram a fazer milagres, como naqueles dias eu vi com meus olhos”].

como, por exemplo, as de Leão de Perego, em Piacenza e Milão, e a de Bertoldo de Ratisbona, nas diversas cidades da Germânia<sup>377</sup>.

Nos episódios da crônica salimbeniana, o aproveitamento da “mensagem hagiográfica”, sobretudo na relação entre pregador e cidade, funciona ora para exaltar o pregador e sua Ordem, ora para destacá-lo no interno da política cívica, convencendo os cidadãos a aceitarem o projeto moral que se pretendia instaurar, ora ainda para desmerecer aquele que prega, crendo-o impostor ou charlatão. Nos bons e maus exemplos, os pregadores se fazem acompanhar constantemente de milagres, reais ou forjados.

Tentemos seguir como Salimbene de Parma relata os acontecimentos político-religiosos do tempo da Grande Devoção e os relaciona com os pregadores e os milagres. Começemos observando como ele nomeia e descreve os principais pregadores que estiveram no comando do movimento penitencial que levou as cidades do centro-norte da Península Itálica à suspensão das guerras civis e das demais atitudes de ódio recíproco. Entre estes, Salimbene destaca frade Jacobino de Reggio, “homem literato e lente de teologia, eloquente, copioso e gracioso nas pregações; homem bem disposto, benigno, caridoso, afável, cortês, distinto e generoso” que, durante o tempo da Devoção, “teve muita graça de pregar e fez muitas coisas boas”<sup>378</sup>.

Para o cronista, o bom pregador consta da junção de virtudes morais e habilidade discursiva que, de certa forma, o predispõe para operar sinais admiráveis patentes na expressão “*multa bona fecit*”. Aliás, esta expressão repete-se, pelo menos, outras quatro vezes no mesmo segmento narrativo dedicado ao movimento do *Alleluia*, e sempre vem relacionada aos pregadores eminentes, como frade Bartolomeu de Vicenza, que “foi um homem bom, discreto e honesto e que se tornou,

---

<sup>377</sup> Decisivas para nós foram as reflexões de Augustine Thompson que tomou a peito o estudo da pregação durante o tempo do *Alleluia* e identificou a lógica santoral funcionando na prática cotidiana dos sermões cívicos. Graças à sua obra, tivemos contato com algumas fontes imprescindíveis para captarmos as nuances cívicas e hagiográficas da pregação mendicante. THOMPSON, Augustine. *Predicatori e politica*, op. cit.

<sup>378</sup> *Chron. Salimb.*, I, n. 102, p. 105: “*Frater vero Iacobinus de Regio, qui de Parma oriundus fuerat, litteratus homo fuit et lector in theologia, facundus, copiosus et graciosus in predicationibus; homo alacer, benignus, caritativus, familiaris, curialis, liberalis et largus (...) multam habuit gratiam predicandi et multa bona fecit*”.

depois, bispo de sua terra”<sup>379</sup>, frade Leão de Perego (ou de Milão), “famoso e insigne pregador, grande perseguidor, refutador e contraditor de hereges”<sup>380</sup>, o anônimo minorita de Pádua, que pregou durante a Devoção e gozou de fama de profeta<sup>381</sup>, ou frade Gerardo de Módena, “autor de muitas obras maravilhosas”<sup>382</sup>.

Sendo que se trata de ressaltar a completa eficiência de cada religioso, incluindo seus dotes oratórios, virtudes morais e dons extraordinários, a expressão “*multa bona fecit*” constitui um termo técnico que relaciona o pregador ao universo da santidade hagiográfica, cujos sinais são visíveis na conversão de hereges, na predição do futuro, na visão do além, no *raptus mentis* e no testemunho ocular do cronista (“*ut vidi oculis meis*”). Além do mais, o que se percebe é que isso não foi importante apenas para o cronista que desejava exaltar seus confrades, mas também para os próprios afamados pregadores que, aproveitando-se de sua *fama sanctitatis*, puderam efetuar uma mais sólida interferência nos rumos políticos das cidades envolvidas na Grande Devoção.

O caso parece confirmar-se quando Salimbene descreve João de Vicenza, talvez o mais notório pregador do movimento do *Alleluia*, o qual, porém, não gozava da mesma consideração benevolente que o cronista minorita dedicara aos demais pregadores. Ora, Salimbene destaca que frade João era “pouco literato e se metia a fazer milagres”<sup>383</sup>; este religioso, porque possuía a “graça

<sup>379</sup> Id., I, n. 104, p. 107: “(...) *fratrem Bartholomeum de Vincentia, qui multa bona fecit, ut vidi oculis meis; et fuit bonus homo, discretus et honestus. Et post multa tempora factus fuit episcopus terre sue (...)*.”

<sup>380</sup> Id., I, n. 104-105, p. 107-108: “(...) *fratrem Leonem Mediolanensem, qui fuit famosus et sollemnis predicator et Magnus persecutor hereticorum et confutator et superator (...)*. *Iste itaque frater Leo, tempore illius devotionis quod in posterum dictum est Alleluia, multa operatus est et multa bona fecit*” [“Por conseguinte, este frade Leão, no tempo dessa devoção, que depois foi chamada de *Alleluia*, trabalhou muito e fez muitas coisas boas”].

<sup>381</sup> Id., I, n. 106, p. 108: “*Fuit quidam alius frater Minor de Padua qui tempore illius devotionis multa bona fecit. Hic dum in quodam festo Cumis predicaret, et quidam usurarius turrim suam murari faceret, impeditus frater a clamore laborantium astanti populo dixit: ‘Predico vobis quod usque ad tale tempus turris illa funditus corruet et destruetur’. Accidit ut frater predixerat, et reputatum fuit grande miraculum*” [“Houve um outro frade Menor, da cidade de Pádua, que no tempo da devoção fez muitas coisas boas. Enquanto ele pregava em certa festa em Como, certo usurário fazia construir as paredes de sua torre; o frade, impedido de pregar por causa do barulho dos trabalhadores, diante do povo disse: ‘Predigo-vos que até tal tempo essa torre desmoronará e será destruída em seus fundamentos’. Aconteceu como o frade havia predito e foi reputado grande milagre”].

<sup>382</sup> Id., I, n. 106, p. 109: “*Fuit et frater Girardus de Mutina ex Ordine fratrum Minorum tempore devotionis predictae, qui fuit mirabilium patrator operum et multa bona fecit, ut vidi oculis meis*” [“Houve também frade Gerardo de Módena, da Ordem dos frades Menores que, no tempo da predita devoção, foi autor de obras maravilhosas e fez muitas coisas boas, como vi com meus olhos”].

<sup>383</sup> Ibid.: “*Porro frater Iohannes iste parve litterature erat et intromittebat se de miraculis faciendis*”. A mesma afirmação é repetida momentos após, quando Salimbene descreve a forte oposição que frade João de Vicenza sofreu de

de pregar”<sup>384</sup> e desfrutava de uma imensa reputação entre os cidadãos, julgava-se como os outros mendicantes taumaturgos, porém, diferentemente deles, cria poder operar milagres sem a intervenção de Deus<sup>385</sup>.

Deixando de lado a questão de saber por que Salimbene se opunha a João de Vicenza<sup>386</sup>, é importante observar como o cronista se refere à ação taumatúrgica deste pregador; ao dizer que ele se metia a fazer milagres, Salimbene reforça a ideia de que o milagre, dom de Deus, se refere ao santo e a santidade se origina da virtude. O estatuto predicativo até podia predispor à santidade, mas não a tornava efetiva sem as virtudes. Por não tê-las, João de Vicenza viu-se constrangido a construir sua auto-imagem de taumaturgo a fim de, com isso, ascender no mundo político-religioso da Itália do século XIII, como, de fato aconteceu quando o frade passou a atuar nos processos de pacificação das cidades beligerantes da Lombardia<sup>387</sup>.

No entanto, frade João não construiu apenas a sua própria “imagem” de santo, tornando-se, por isso, um insano aos olhos de Salimbene, como também construiu o culto de são Domingos de

Boncompagno de Signa: “*Item iste magister Boncompagnus, videns quod frater Iohannes intromittebat se de miraculis faciendis (...)*” [“Do mesmo modo, mestre Boncompagno, vendo que frade João se intrometia a fazer milagres (...)”].

<sup>384</sup> Esta mesma expressão (“*gratiam predicandi*”) já havia sido empregada para descrever frade Jacobino de Reggio (cf. *Chron. Salimb.*, I, n. 103, p. 106). No caso de Jacobino, ter a graça de pregar e “fazer milagres” eram consequências decorrentes de suas virtudes notórias. João de Vicenza, ao contrário, que, na opinião de Salimbene, tinha a graça de pregar, mas não as prerrogativas morais esperadas, precisava “se intrometer a fazer milagres”, porque isso não decorria consequentemente de sua atuação predicativa.

<sup>385</sup> *Chron. Salimb.*, I, n. 110, p. 113: “*Porro frater Iohannes de Vincentia, de quo supra fecimus mentionem, ad tantam demerentiam devenerat, propter honorem sibi impensum et quia habebat gratiam predicandi, ut crederet etiam sine Deo se veraciter miracula posse facere*” [“Além disso, frade João de Vicenza, do qual acima fizemos menção, chegara a tanta loucura, por causa da honra que lhe consagraram e porque tinha a graça de pregar, que também acreditava poder fazer verdadeiramente milagres sem a ajuda de Deus”].

<sup>386</sup> As reticências apresentadas por Salimbene quanto a João de Vicenza não se confirmam quando se lê a crônica de Rolandino de Pádua. Para este autor, frade João era “homem de boa eloquência e honestidade (...) tinha o dom da facúndia, era cheio de graça diante de Deus e dos homens, fez muitas pregações em Pádua, inclusive também pelas cidades das Marcas, pelas vilas e também pelos castros; Deus, de fato, estava com ele e em todas as suas atividades apegava-se à Virgem, louvava a cruz, bendizia a magnificência de Jesus Cristo. Este homem justo teve diante dos olhos aquela autoridade que disse: ‘Bem-aventurados os pés que trazem a paz’ (...)” [“*In hoc etiam tempore frater Iohannes de ordine fratrum Predicatorum venit in Marchiam tarvisinam de partibus Bononie, homo bone conversacionis et honestatis (...). Hic, habens dotem facundie, apud Deus et homines graciosus, multas predicaciones fecit per Paduam, immo etiam per civitates Marchie, per villas etiam et per castra; erat enim cum illo Deus, et in cunctis suis negotiis adhibebat Virgini, laudabat crucem, benedicebat magnificenciam Iesu Christi. Habuit autem hic iustus homo pre oculis illam auctoritatem, que dixit: ‘Beati pedes portantes pacem’*”]. Cf. *Chron. Roland.*, III, cap. 7, p. 132-134.

<sup>387</sup> Sobre isso, Rolandino de Pádua nos oferece maiores detalhes do que Salimbene. O dito frade João de Vicenza, a fim de pacificar as cidades do Vale do Pó, endemicamente em guerra, convocou a “assembleia de Paquara”, localizada entre Pádua e Verona e lá congregou os habitantes das cidades envolvidas no conflito com seus respectivos governantes. Por meio de uma pregação, o religioso selou as alianças de paz entre as partes e traçou as linhas da política a seguir. Cf. *Chron. Roland.*, III, cap. 7, p. 132-136.

Gusmão que, como vimos, ainda não contava com um culto público pelos idos de 1233. O cronista reconhecia que João de Vicenza havia sido o principal responsável pela tardia canonização de São Domingos por meio de sucessivas e famosas pregações em Bolonha, justamente a cidade onde estava sepultado o fundador de sua Ordem. O dito pregador suscitou a *fama sanctitatis* de Domingos e o tornou politicamente atraente para os habitantes de Bolonha. O despertar do culto, aliado à vontade de Gregório IX de elevar Domingos à glória dos altares, foi suficiente para que a canonização acontecesse em 1234. Salimbene elogia esta empresa, mas reprova o fato de João intrometer-se na taumaturgia que não lhe dizia respeito. Daí que, ao falar da repreensão que o frade sofrera da parte de seus confrades por acreditar poder fazer milagres sem a intervenção divina, Salimbene acrescenta esta resposta colocada na boca do referido João: “Eu exaltei o vosso Domingos, o qual tivestes por doze anos escondido debaixo da terra; se não vos acalmardes, eu aviltarei o vosso santo e tornarei público os vossos feitos”<sup>388</sup>. Pelo relato de Salimbene, sabemos que o pregador tinha o poder de “construir” um santo na mesma proporção em que podia “destruí-lo”. Construir ou destruir o culto são duas faces de uma mesma empreitada: assegurar o domínio espiritual e ideológico sobre as cidades onde este culto for politicamente importante.

Importa agora deixarmos o marco cronológico e geográfico da Grande Devoção a fim de verificarmos se a matéria hagiográfica teve consideração semelhante em outros tempos e ambientes. Tomemos o caso do egrégio pregador minorita Bertoldo de Ratisbona que, segundo a narrativa de Salimbene, gozava de demasiada *fama sanctitatis*. Bertoldo, tanto quanto Antônio de Pádua, pregava a um público numeroso e suas palavras eram admiravelmente ouvidas por quem se sentava perto ou longe<sup>389</sup>; enquanto falava, ninguém se mexia ou se retirava e tanta era a atenção que

---

<sup>388</sup> *Chron. Salimb.*, I, n. 110, p. 113: “*Ego exaltavi Dominicum vestrum, quem XII annis sub terra tenuistis absconsum, et sini quieveritis, vilificabo sanctum vestrum et facta vestra publicabo*”.

<sup>389</sup> Enquanto Salimbene fala que Bertoldo de Ratisbona era ouvido, às vezes, por sessenta mil ou até cem mil pessoas (cf. *Chron. Salimb.*, II, n. 813, p. 840), Juliano de Espira contabiliza cerca de trinta mil ouvintes de Santo Antônio (cf. *VsAC* 7, 6. In: FA, p. 430).



prestavam que ao falar do juízo final, os ouvintes “tremiam do mesmo modo que o junco treme na água”<sup>390</sup>.

Um campesino que, impedido por seu senhor, não pôde comparecer à prédica de Bertoldo, teve o privilégio de ouvi-lo apesar da distância de trinta milhas, e não só isso, o mesmo lavrador foi capaz de reter na memória tudo o que ouviu e, após ter ouvido a pregação, conseguiu arar mais terra do que normalmente conseguia quando trabalhava sem pausas. Para Salimbene, tais sinais não podiam ser outra coisa senão milagres, sinais extraordinários atribuídos às virtudes do pregador<sup>391</sup>. Assim, sucessivamente, o cronista vai tecendo uma narrativa que em nada fica a dever a uma hagiografia; Bertoldo comparava-se aos mais eminentes santos de sua Ordem, podia, inclusive, converter os pecadores mais empedernidos, como fez com o senhor de um castelo, cuja fama de assassino e grande crueldade tornaram-no odiado pelas populações urbanas da região.

O mais curioso é que o relato salimbeniano de um castelão cruel que se converte e, por fim, se torna frade Menor apresenta uma estreita proximidade com o capítulo XLVII dos *Actus beati Francisci et sociorum eius*, já discutido acima. A estrutura é a mesma e idênticos seus efeitos a não ser pelo fato de que, na hagiografia, o castelão convertido terminou seus dias após uma vida longa e piedosa, enquanto na crônica de Salimbene, o castelão morreu assassinado pelos cidadãos ofendidos que não sabiam de sua conversão e penitência. Em ambas as narrativas, o milagre foi realizado por frades pregadores que não eram cultuados como santos, nem por sua Ordem, nem pelas populações das cidades, mas, apesar disso, em ambas o milagre contribuiu para aumentar a glória do pregador e a efetiva ação de sua pastoral.

Os exemplos apresentados nos ajudam a concluir que grande foi a participação da matéria hagiográfica e da hagiografia nas lidas urbanas da Itália do século XIII. O modelo do santo pregador, associado ao modelo do santo taumaturgo, propiciou aos frades uma dupla via de inserção no tecido urbano e nas políticas cívicas. Tais frades valiam-se do estereótipo da santidade que as

---

<sup>390</sup> *Chron. Salimb.*, II, n. 814, p. 841: “*Et cum de tremendo iudicio predicaret, ita tremebant omnes, sicut iunccus tremat in aqua*”.

<sup>391</sup> *Ibidem*.

populações lhes atribuíam e da santidade que os fundadores e confrades de suas Ordens desfrutavam no interior da *fama publica* para levarem às últimas consequências a aplicação dos preceitos espirituais e políticos defendidos por sua instituição. Na ausência de estabilidade sócio-política, como acontecia na Itália centro-setentrional, os frades pregadores despontaram como o canal de coesão dos mais variados anseios de paz. Suas demonstrações prodigiosas de poder miraculoso, como relatadas pelos cronistas, possuíam forte caráter cívico e redundavam em benefício das cidades<sup>392</sup>.

É assim quem Salimbene nos dá notícia:

(...) frade João de Vicenza fazia milagres em Bolonha e era da Ordem dos frades Pregadores; frade Bartolomeu, também ele de Vicenza e da Ordem supramencionada, fazia milagres em Parma; frade Jacobino de Parma, da Ordem dos frades Pregadores, fazia milagres em Reggio e por isso se dizia que era de Reggio; frade Gerardo de Módena, da Ordem dos frades Menores, andava por toda a Itália pregando e fazendo milagres; frade Leão arcebispo de Milão, igualmente da Ordem dos Menores, pregava otimamente em Milão; e muitos outros, os quais vi e conheci, cuja memória esteja com Deus! Amém<sup>393</sup>.

A crônica nos permite confirmar que as cidades, segundo o linguajar de Thompson, constituíam “palcos cênicos” por excelência, no qual os pregadores podiam dar mostras de sua perícia: em primeiro lugar a pregação e, depois e como consequência, os milagres. Estes aconteciam sempre nas cidades, durante os sermões e à vista de um largo público; geralmente sobre a bancada que os pregadores mandavam construir nas praças para que pudessem ser vistos e ouvidos pela multidão. A teatralidade do milagre, que sempre se fazia acompanhar de gestos codificados segundo os ditames da matéria hagiográfica, associava-se à teatralidade da própria pregação, como vimos na seção anterior; o frade não educa apenas pelo conteúdo de suas palavras, mas também pelos gestos

<sup>392</sup> Esta nossa afirmação está amparada pelos trabalhos de Thompson e Vauchez. Para o primeiro, os milagres operados pelos pregadores da Grande Devoção relacionam-se com a falta de legitimidade política, violência crônica, confusão na ordem social; dito de outra forma, os milagres colocavam os pregadores no centro da procura pela resolução de conflitos (Cf. THOMPSON, op. cit., p. 117). Por sua vez, André Vauchez observa que o recurso às manifestações extraordinárias decorre do fato de que os frades exerceram nas cidades italianas um poder político “mais de ordem carismática do que institucional”; esta característica se acentua quando se observa a brevidade com que eles exerceram a função de *rectores* municipais (Cf. VAUCHEZ, André. *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XV secolo*. Milão: Il Saggiatore, 1990, p. 128).

<sup>393</sup> *Chron. Salimb.*, II, n. 864, p. 893: “(...) *frater Iohannes de Vincentia, qui Bononie miracula faciebat et de Ordine fratrum Predicatorum erat; item frater Bartholomeus similiter de Vincentia de Ordine supradicto, qui Parme miracula faciebat; frater Iacobinus de Parma, qui in Regio miracula faciebat et ideo de Regio dicebatur, et de Ordine fratrum Predicatorum erat; item frater Ghirardus de Mutina ex Ordine fratrum Minorum, qui totam Italiam circuibat predicando et miracula faciendo; frater Leo archiepiscopus Mediolanensis, ex Ordine Minorum similiter, qui in Mediolano optime predicabat; et multi alii, quos vidi et cognovi, quorum memoria sit cum Deo! Amen*”.

que demonstra ao falar em público; e quanto mais esses gestos apresentam uma ruptura com o ordinário, apelando para o extraordinário, maior a credibilidade e a aceitação que recebem.

Era assim que são Francisco pregava. O autor da *Compilatio Assisiensis* [n. 84] narra que o santo, quando quis reconciliar o bispo e o potentado de Assis, imersos numa profunda discórdia, mandou que seus frades organizassem toda uma peça em que deviam cantar o *Canticum fratris Solis*, na praça do claustro do bispado, na presença de ambos os contendentes e de grande população; Francisco predissera que, após ouvirem o cântico, os beligerantes haveriam de selar a paz. No entanto, os frades, antes de começarem a cantar ao modo de jograis, deviam anunciar a todos que Francisco, em pessoa, havia composto o cântico e ordenado a sua execução diante do bispo e do potentado. Estes, que nutriam pelo santo o mais vivo afeto, foram tomados de completa emoção. O potentado, de joelhos, chorava e ouvia o cântico como se ouvisse o próprio evangelho; o bispo demovia-se de sua habitual rigidez. Ao fim do cântico, ambos se abraçaram e se beijaram, pedindo mútuo perdão e selando a paz. Esta encenação pública, apresentada pelo hagiógrafo como se se tratasse de um milagre de profecia, nos indica um pouco da característica da atuação social não só de um santo em particular, mas de seus discípulos que foram envolvidos pelo fundador na ação reconciliadora e teatral<sup>394</sup>.

Partindo desta configuração genérica, verificamos que o caso especial dos pregadores da Grande Devoção não deixa de encontrar respaldo nessa mesma lógica. Os milagres destes pregadores eram publicados também em obras não hagiográficas para as quais os religiosos não eram apenas santos que imitavam Cristo, mas, no exercício de sua função predicativa, eram também instrumentos de Deus e fonte de autoridade. Por isso, mesmo quando Salimbene reluta em admitir

---

<sup>394</sup> Cf. DESSÌ, Rosa Maria. “Pratiques de la parole de paix dans l’histoire de l’Italie urbaine”. In: *Prêcher la paix et discipliner la société*. Italie, France, Angleterre (XIIIe-Xve siècles). Turnhout: Brepols, 2005. p. 245-278. A autora apresenta uma bela análise deste episódio hagiográfico relacionando-o aos demais empreendimentos mendicantes pela consecução da paz nas cidades beligerantes da Itália (ver p. 246-247).

como milagres os gestos extraordinários de João de Vicenza, ele reconhece que Bolonha foi beneficiada por ele.

Por fim, caberia perguntar se os frades pregadores do tempo do *Alleluia* obtiveram o poder cívico pelo fato de serem frades ou por gozarem fama de santos; ou ainda, se as cidades daquele preciso momento histórico necessitavam com maior urgência de pregadores ou de milagreiros. A nosso ver, estas perguntas já foram parcialmente respondidas: as cidades precisavam de uma palavra mediadora suficientemente eficaz para devolver o consenso entre os grupos que se opunham: a aristocracia cavaleiresca (os *maiores*) e a camada constituída pelos comerciantes e artesãos, ricos e pobres (os *menores*). A pregação, portanto, representava a *forma convencional* ou *ordinária* pela qual os frades atuavam na resolução de conflitos enquanto que a operação de milagres representava a *forma excepcional*, mas não menos recorrente. A pregação detinha vários níveis de efeito pacificador, o primeiro podia ser visto quando o frade pregador chegava à cidade: as partes beligerantes se acalmavam e ambas se punham diante do religioso que discursava em praça pública; o tempo despendido na escuta da pregação já denotava uma trégua temporária das guerras e lutas. Ao término do sermão, como vimos no exemplo da *Compilatio Assisiensis*, havia sempre a comoção geral e, fruto deste, o estabelecimento de um pacto de paz desdobrado em gestos de aproximação [beijo e/ou abraço] entre as partes. Esta reconciliação, selada entre lágrimas de arrependimento, podia ter uma duração muito curta, mas, por si mesma já significava um milagre do pregador, um milagre por assim dizer *ordinário*.

Outro nível de milagre é aquele que chamamos de *excepcional*, cujas características sobrenaturais o tornam *extraordinário* e, por isso, chamava a atenção de todos. Este funcionava como comprovante e garantia de autenticidade da mensagem anunciada; servia também para atestar a extrema importância cívica do pregador: frente a um discurso capaz de recriar a harmonia social, isto é, de restabelecer uma situação primordial de consenso e equilíbrio que, em termos bíblicos, nos remete para a narrativa de Gênesis e ao tempo antes da Queda, o milagre tinha o poder de fazer

com que a própria natureza se dobrasse às palavras do pregador e as forças do mal, embora reagissem contra ele, não conseguissem obter vitória alguma.

O hagiógrafo do *Dialogus sanctorum fratrum Minorum* nos conta um episódio ocorrido com frade Graciano, pregador eminente que acolhera na Ordem o próprio Antônio de Lisboa<sup>395</sup>, futuro santo Antônio de Pádua. Esse frade, pregando um dia na Romanha, foi surpreendido por raios e trovoadas que estalavam no céu e por rajadas fortes de vento que se arremetiam contra todos. O povo que o assistia na praça, tomado de pânico, ameaçava por-se em fuga, pondo fim à prédica. Graciano, sem alteração de humor, conclamou os ouvintes dizendo: “Não fugi, irmãos, o Senhor há de fazer com que o tempo melhore de tal modo que sua Palavra possa ser pregada”. Ao dizer estas palavras, o temporal se abriu e o sol voltou a brilhar. Todos os que ali estavam, maravilhados [*mirantibus omnibus*] com o fato, atribuíram-no à virtude divina [*divinae virtuti*]<sup>396</sup>.

Uma vez que o sermão redundava sempre em retomada do bem e da paz, as forças infernais, origem de toda dissensão, impetravam esforços para impedir os frutos oriundos da prédica; os santos pregadores e os pregadores taumaturgos conseguiam sempre desvencilhar-se das perseguições diabólicas dando ocasião de ensinar o temor de Deus aos ouvintes. É o que se pode ler na Vida de santo Antônio, escrita por João Rigaldo, no fim do século XIII. Antônio, pregando um dia na localidade de São Juniano, na diocese de Limoges, predissera à multidão que abarrotava a praça para ouvi-lo que o diabo preparava algo prejudicial para interromper a prédica. Assim, enquanto falava, o estrado em cima do qual Antônio fazia o sermão veio abaixo, mas nem ele ou os ouvintes sofreram lesão alguma. “O povo, pela visão do acontecido, foi animado de uma maior

---

<sup>395</sup> De fato, frade Graciano havia sido ministro provincial da região da Romanha no tempo do grande Capítulo de 1221, em Assis, do qual participou santo Antônio quando abandonou a ideia de ir para o Oriente. Cf. *Ass.*, cap. 7. In: FA, p. 304.

<sup>396</sup> DELORME, Ferdinando (ed.). *Dialogus de gestis Sanctorum Fratrum Minorum*. Quaracchi: Collegio S. Bonaventura, 1923. p. 94.

reverência pelo homem de Deus, no qual viam brilhar o espírito de profecia; preparado de novo o lugar, ouviram-no com maior atenção”<sup>397</sup>.

Exemplos como esses poderiam ser elencados às dezenas nas Vidas de santos, mendicantes ou não. Como há pouco afirmamos, a matéria hagiográfica oferecia aos fiéis e aos autores de Vidas farto acervo de representações da santidade adaptadas segundo o gosto do público. Todavia, mobilizados pelos próprios frades, no ato de enunciar a pregação, ou pelos cronistas e hagiógrafos, em período posterior, essas representações ganhavam um sabor social de alcance múltiplo. Os pregadores colocavam ideologicamente à sua disposição ambas as formas de *performance*, isto é, a convencional [a pregação] e a excepcional [os milagres], e quanto a isso, a crônica de Salimbene impõe-se como eloquente testemunho: “os frades se propunham como fazedores de milagres”; *pari passu* com eles, podemos dizer que também os hagiógrafos e cronistas mendicantes não deixavam por menos e faziam com que esses milagres, cridos por verdadeiros e divinos, colaborassem para a afirmação póstera da eficiência reformadora da *palavra penitencial* que eles esperavam assegurar exclusivamente ao controle de suas Ordens.

Os frades taumaturgos diferenciavam-se dos santos frades por circunscrever seus milagres ao espaço e ao tempo da pregação. Não obstante isso, as hagiografias e as crônicas nos mostram que ambas as categorias de mendicantes partilhavam uma comum faculdade de profecia [*spiritum prophetiae*], entendida como capacidade de *predizer* o futuro e de *ver* além das aparências. Para um frade pregador, a crença de que estava investido deste carisma significava ótimo instrumento de persuasão popular; sua proposta de reforma moral poderia soar pouco convincente para a tarefa de extirpar as rixas e os ódios se não fosse pelo aspecto extraordinário da profecia. Por outro lado, ter um profeta dentro dos muros interessava muito às próprias populações urbanas; ora, o profeta, dotado de uma visão sobrenatural, dispunha de uma capacidade maior para atuar como árbitro nas disputas de grupos antagônicos e como corretor efetivo das gentes, posto que poderia ver melhor

---

<sup>397</sup> VbA 8, 16-20. In: FA, p. 590: “*Ex quo ad maiorem viri Dei reverentiam fui populus animatus, in quo videbant relucere spiritum propheticie, preparato iterato loco, eum attentius audierunt*”.

quais vícios corroíam mais profundamente os laços que mantinham a cidade coesa<sup>398</sup>. Em suma, o pregador, arauto da palavra divina, tinha à sua disposição as ferramentas sobrenaturais do agir divino; estas ferramentas, empregadas para sanar as doenças do espírito, encerravam a virtude de cauterizar as feridas políticas de uma população que fosse suficientemente dócil para se deixar demover de seus ódios.

### 3.4. A importância cívica da *praedicatio*

Que a pregação ocupe lugar privilegiado no âmbito eclesiástico não é de se espantar; mas, que venha a ser interpretada como um fato socialmente eficiente e civicamente necessário é uma questão que não pode deixar de ser analisada. Ora, minoritas como Salimbene de Parma, no século XIII, e Elemósina de Gualdo, no XIV, concebiam que a pregação era muito mais do que um atributo especialmente concedido pelo poder pontifício aos mendicantes. Frade Elemósina, por exemplo, compôs uma espécie de crônica universal, em cujo texto inseriu um *Elogio* de santo Antônio, isto é, o relato de sua vida em forma panegírica e hagiográfica; o objetivo da crônica, entre outras coisas, era ressaltar a expansão da fé cristã pela Itália e mostrar a grande relevância que os frades Menores tiveram nessa empresa. O texto do *Elogium sancti Antonii* foi publicado pela primeira vez em 1931, por Ferdinando Antonelli<sup>399</sup>, e é esta edição que seguimos. O Elogio de santo Antônio possibilitou ao minorita umbro a ocasião de, a uma só vez, afirmar o extremo valor que atribui à pregação e o quanto santo Antônio destacou-se nesse campo. Elemósina inicia seu discurso reconhecendo que Pádua é uma “cidade excelente”, edificada em remota antiguidade por Antenor de Tróia, muito tempo antes que surgisse a fé cristã; as origens pagãs, contudo, não lhe diminuem a grandeza, pois Pádua pode orgulhar-se de ter se rendido a Cristo tão logo a pregação do Evangelho chegou em suas terras por meio de homens ilustres, que são:

---

<sup>398</sup> Cf. THOMPSON, op. cit., p. 123.

<sup>399</sup> ANTONELLI, Ferdinandus. “Elogium S. Antonii de Padua, auctore Fratre Elemosina (circa an. 1336)”. In: *Antonianum. Periodicum Philosophico-theologicum trimestre*. Roma, 1931. Vol. 6, fasc. 3, p. 381-185.

pastores, bispos e prelados, santos frades Menores e Pregadores, os quais, com a palavra divina e santas pregações, fundaram a cidade e expulsaram dela os hereges e nela descansam. Particularmente o bem-aventurado Antônio, o mais importante entre todos eles, tornou a cidade de Pádua preclara e famosa em todo o mundo por meio de sua doutrina e milagres, e nela felizmente repousa<sup>400</sup>.

Na opinião do cronista-hagiógrafo, os pregadores *fundaram* a cidade, enquanto Antenor, o velho sábio troiano, em tempos de antanho, apenas a *edificou* [*edificavit*]; resta saber quais os limites da diferença entre fundação e edificação e, no entanto, surpreende que Elemósina, atento cronologista, resuma uma história secular de evangelização num único ato fundador da cidade do qual participam homens de declarada antiguidade e os recentes frades mendicantes. Estes últimos, a uma só vez, compartilham o mérito dos santos “fundadores”, entre os quais a história paduana recorda o evangelista são Lucas, sepultado na basílica do Mosteiro de santa Justina, em Prato della Valle, anexo a Pádua. A curta notícia do religioso minorita nos dá uma ideia da magnitude com que Antônio era considerado pelos contemporâneos bem como do juízo de época referente ao ofício predicativo e ao papel dos mendicantes no interior das cidades.

A distinção entre o momento fundador de uma cidade, atribuído à pregação, isto é, à palavra sacra e pública, e sua anterior edificação, percebido no ajuntamento de casas, parece nos remeter àquilo que já havíamos visto em Brunetto Latini, para quem “não existiria a cidade, nem algum ordenamento de justiça e ou convivência humana, caso a eloquência não existisse”<sup>401</sup>. É claro que Elemósia privilegia a oratória sacra enquanto Latini aborda a oratória cívica. Apesar disso, não devemos nos esquecer que também o mestre florentino incluiu no número dos peritos retores, cuja “ciência levou o mundo primeiramente a fazer o bem”, os santos pregadores que, pela “pregação, das divinas Escrituras e pela lei que governa os povos e a justiça”, continuam a levar o mundo pela mesma via. De uma só feita, temos a interligação de cidade, moral e retórica; entre estes três

<sup>400</sup> Id., op. cit., p. 383: “(...) *preferuntque in ipsa pastores episcopi et prelati et sancti fratres Minores et Predicadores, qui verbo divino et sanctis predicationibus fundaverunt eam et hereses ab ea repulerunt et in ea requiescunt. Precipue B. Antonius principalior inter omnes Paduanam urbem doctrina et miraculis preclaram fecit et famosam reddidit in toto orbe, in qua feliciter requiescit*”.

<sup>401</sup> LATINI, *Li Livres dou Tresor*, Livro III, I, 2, op. cit., p. 317: *Tuilles dist que la plus haute science de cité gouverner si est rectorique, c'est a dire la science du parler; car se parleure ne fust cités ne seroit, ne nus establissemens de justice ne de humaine compaignie*.



elementos encontramos um vínculo comum que, segundo parece, está nas mãos dos santos, canonizados ou não, que cumprem o dever da pregação e *fundam* as cidades. Em se tratando de testemunhos hagiográficos, podemos falar em “santos pregadores”, como Francisco e Antônio; em se tratando de crônicas cívicas ou gerais, podemos falar em “pregadores taumaturgos”, como Gerardo de Módena ou Bertoldo de Ratisbona. Uns e outros, quando interpretados no arco cronológico de sua vida biológica, desempenham um mesmo poder taumatúrgico visível no interior das cidades e relacionado com a sua pacificação. É aqui que a *praedicatio* junta-se à *concio* para formar a síntese da ação pastoral e política dos mendicantes no interior da sociedade urbana.

Vejamos, primeiro, um exemplo de “santo pregador”, noticiado por Tomás de Spalato, autor da *Historia Pontificum Salonitanorum et Spalatensium*. Em 1222, Tomás, um jovem estudante dalmata, assistiu curioso à pregação de Francisco de Assis diante do palácio público de Bolonha e não pôde deixar de notar o modo inusitado com que aquele frade arranjava seu discurso. Tomás, que, em Bolonha, usufruía das lições de direito canônico e arte oratória, tendo como professores os maiores mestres de então, sabia bem avaliar, do ponto de vista da forma e dos resultados, a pregação de São Francisco. Teremos ocasião de estudar outros aspectos do episódio bolonhês descrito pelo clérigo de Spalato. Por ora, queremos destacar que, segundo o juízo de Tomás, Francisco desenvolvia sua pregação de uma maneira um tanto característica, pois falava como quem pronuncia uma *concio*, isto é, um discurso político assembleário.

Naquele ano, – trata-se do ano de 1222 – no dia da assunção da Mãe de Deus, como estivesse no *studium* de Bolonha, vi São Francisco pregando na praça frente ao palácio público, onde quase toda a cidade se reunira. Este foi o exórdio de seu sermão: os anjos, os homens e os demônios; ele discorreu tão bem sobre esses três espíritos racionais, que muitos literatos que estavam presentes, foram tomados de não pouca admiração pelo sermão do homem iletrado; ele, no entanto, não falava ao modo de quem prega, mas como quem discursa na assembleia. Na verdade, todas as matérias de suas palavras discorriam sobre como extinguir as inimizades e reformar os pactos de paz<sup>402</sup>.

<sup>402</sup> LEMMENS, Leonardus. *Testimonia minora saeculi XIII de S. Francisco Assisiensi collecta edidit ad VII a transitu sancti completa saecula*. Ad Claras Aquas: Ex Collegii S. Bonaventurae, 1926, p. 10: “Eodem anno – agit de anno 1222 – in die assumptionis Dei Genitricis, cum essem Bononiae in studio, vidi sanctum Franciscum praedicantem in platea ante palatium publicum, ubi tota paene civitas convenerat. Fuit autem exordium sermonis eius: Angeli, homines, daemones; de his enim tribus spiritibus rationalibus ita bene et discrete proposuit, ut multis literatis, qui aderant, fieret admirationi non modicae sermo hominis idiotae; nec tamen ipse modum praedicantis tenuit, sed quasi concionantis. Tota vero verborum eius discurrebat materies ad extinguendas inimicitias et ad pacis foedera reformanda”.

Os detalhes fornecidos pelo testemunho do cronista de Spalato são sintomáticos do histórico que traçamos acerca do empenho cívico da pregação minorítica e que ainda estudaremos no próximo capítulo. Francisco “pregava” como quem proferia um “discurso cívico”, pois, pelo que se nota no relato do referido clérigo, ambas as modalidades, apesar de distintas, podiam convergir num empenho comum. O cronista faz saber que Francisco era, a uma só vez, um *santo*, um *pregador* e um *pacificador* da cidade: a aliança entre santidade e pregação redundava no compromisso político de engajamento em prol da paz civil. Tomás certamente sabia bem o que significavam uma prédica e uma arenga e, mais do que isso, sabia o sentido político do termo *concionator* e, por isso, sua informação nos parece por demais relevante nesse contexto. Desse modo, se, para ele, Francisco, apesar de *praedicator* podia agir como *concionator*, é porque a mensagem que anunciava portava em si um significado social imediato para a cidade que o ouvia e porque o exercício da elocução política constituía uma prerrogativa da arquitetura da governação urbana: o ato de falar diante da população e em frente ao palácio público marca o lugar social e político em que se assentava aquele frade Menor. Segundo o cronista, Bolonha foi restaurada a partir do enunciado da palavra cívica feito pela boca de um religioso pregador; sua fama de santo, já em vida, e os resultados da pregação [a reconciliação das famílias inimigas] fizeram com que a veneração do povo por ele fosse tão grande que “homens e mulheres acorriam a ele, esforçando-se por tocar-lhe a fímbria ou arrancar um pedaço de suas vestes”.

Este depoimento acerca de um santo pregador, Francisco de Assis, reclama outro, acerca de um pregador taumaturgo, Gerardo de Módena. Este último, tanto quanto Francisco, teve fama de *concionator* e se tornou pacificador de cidades. Salimbene de Parma nos oferece uma observação semelhante à de Tomás de Spalato ao descrever o ofício predicativo de frade Gerardo.

No tempo da predita devoção, houve um frade, Gerardo de Módena, da Ordem dos frades Menores, que foi o executor de obras maravilhosas e fez muitas coisas boas, como vi com meus olhos. (...) Foi amigo e íntimo do bem-aventurado Francisco e, algumas vezes, foi seu companheiro. (...) Foi de pouca literatura, grande *concionator*, excelente e gracioso pregador. Desejava andar pelo mundo inteiro. (...). A ele, no tempo da predita devoção, os parmenses deram totalmente o domínio de Parma, para que fosse seu potentado e

reconciliasse na paz aqueles que estavam em guerra. E assim fez, pois reconduziu à paz muitos discordantes<sup>403</sup>.

Como notam Vauchez e Thompson, a passagem dos frades mendicantes pelo efetivo poder político citadino foi sempre rápida, esporádica e excepcional, restrita, como nos conta Salimbene, ao tempo da Grande Devoção. No entanto, salta aos olhos a persistência com que os testemunhos cronísticos e hagiográficos os colocam no centro das resoluções de conflitos, importantes negociadores da paz. Gerardo de Módena, que gozava da intimidade de são Francisco, é apresentado como quem igualmente partilhava dos atributos de seu fundador: homem gracioso, de pouca cultura letrada, mas, grande orador político [*concionator*] e, acima de tudo, pregador efficientíssimo. Como lemos no relato salimbeniano, os cidadãos de Parma conferiram a frade Gerardo o domínio político sobre a cidade para que fosse seu potentado e para que devolvesse a paz aos que estavam em guerra. Este acontecimento nos leva a confirmar o que anteriormente havíamos dito, isto é, que, na Itália do século XIII, o ofício de *rector* [governante] invocava o ofício de *rhetor* [orador], pois, como escreve Artifoni, a governação dos potentados se assentava sobre uma política baseada na palavra e numa sociedade organizada em torno da ideia de *urbanitas*<sup>404</sup>. Nesse sentido, frade Gerardo, *concionator et praedicator*, devia representar, aos olhos dos parmenses, o candidato mais adequado para aquele delicado período histórico: homem da palavra divina, sabia usar da palavra cívica como complemento de seu empenho pela “salvação do mundo inteiro”, como desejava.

Que a pregação dos *minoritas* italianos, santos ou taumaturgos, tenha conferido força ao sistema comunal que se desenvolvia e se afirmava naquelas primeiras décadas do século XIII fica patente no depoimento do próprio Tomás de Spalato que, anos depois de ter ouvido são Francisco

---

<sup>403</sup> *Chron. Salimb.*, I, 106, p. 109: “*Fuit et frater Girardus de Mutina ex Ordine fratrum Minorum tempore devotionis predictae, qui fuit mirabilium patrator operum et multa bona fecit, ut vidi oculis meis. (...) Amicus et intimus fuit beati Francisci et aliquando socius. (...) Parve litterature fuit, magnus concionatur, optimus et gratiosus predicator. Totum mundum circuire volebat. (...) Huic, tempore illius devotionis predictae, Parmenses totaliter dominium Parme dederunt, ut eorum esset potestas et concordaret eos qui guerras habebant ad pacem. Et sic fecit, quia multos discordes ad pacem reduxit*”

<sup>404</sup> ARTIFONI, “I podestà professionali”, op. cit., p. 694.

na praça de Bolonha, descreveu a pregação dos frades Menores em sua cidade natal, Spalato, na Dalmácia. Tomás nos conta que a cidade passava por um péssimo momento político, marcado por dissensões e contendas entre os cidadãos. Os problemas sociais pareciam tão sérios que os spalatenses cogitaram adotar o sistema latino de governo [*regimen Latinorum*] – a comuna. Segundo Tomás, os religiosos conhecidos como frades Menores, satisfeitos com a ideia de implantação da comuna, começaram, em suas pregações, a convencer os cidadãos para que escolhessem homens latinos, isto é, italianos, para serem potentados em Spalato<sup>405</sup>.

O cronista que, nesta altura de sua vida, já gozava do título de arqui-diácono e, por isso, ocupava um lugar destacado na vida pública da cidade, apoiou completamente a proposição dos minoritas e tratou de persuadir o *populum* de Spalato a que, de fato, implatasse a comuna, a exemplo dos italianos, como única maneira de reconduzir a cidade ao bom estado<sup>406</sup>. O resultado foi positivo, pois o próprio Tomás, com o consenso de todos, foi enviado a Ancona, na Itália, para escolher um adequado potentado para a cidade. Estando na Itália, Tomás e seu companheiro trataram de procurar o melhor candidato; no entanto, os possíveis aspirantes não pareciam agradar aos dois embaixadores e, assim, mais uma vez, recorreram ao juízo de um frade Menor que indicou como melhor candidato um homem chamado Gargano de Arscidis<sup>407</sup>. Este último, tendo aceito o cargo e prestado juramento de fidelidade às leis de Spalato, foi recebido com grande honra na cidade que, doravante, devia governar ao modo dos latinos. Em todas as etapas de implantação do sistema comunal para além das fronteiras da Península itálica, os frades de São Francisco tiveram

---

<sup>405</sup> TOMÁS DE SPALATO. *Historia Pontificum salonitanorum et spatatinorum*. In: *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*. Hannover, 1892. Tomo XXIX. p. 583: “*Erat autem tota civitas in pessimo statu posita, quia tanta erat dissensio, ut fieri solet, quod nulus pene remaneret, qui non pro alterutra parte contenderet. Tunc ceperunt parentes timere pro filiis, pro rebus, pro vita eciam sua. In tantum enim omnes proclivi erant ad facinus, ut generalis videretur interitus civibus iminere. Iste metus causam dedit nostratibus de Latino regimine cogitare. Tunc ceperunt religiosi viri fratres Minores in suis predicacionibus suadere civibus, ut potestatem de gente Latina advocarent*”.

<sup>406</sup> *Ibidem*: “*Precipue autem Tomas archidiaconus convocato clero frequenter populum comonebat, multis ostendens racionibus, quod non alio modo poterat civitas ad bonum statum reduci nisi per regimen Latinorum. Et tandem acquieverunt omnes, ut de gente Latina potestas advocari deberet*”.

<sup>407</sup> *Ibidem*: “*Sic et factum est, nam accedentes ad quendam religiosum virum, qui erat de ordine fratrum Minorum, qui fidem et conversacionem omnium perspicue cognoscebat, secumque diucius conferentes, taliter deliberaverunt, ut neminem alium pro potestate eligerent nisi nobilem virum Garganum de Arscidis, qui testimonium habebat bonum ab omnibus*”.

um papel considerável e premente. E o instrumento principal de participação cívica desses frades, a julgarmos pelo testemunho de Tomás, foi a *pregação* que, ultrapassando o tema da penitência, incluía a defesa da política cívica baseada na *concio*.

A narrativa de Tomás nos oferece detalhes curiosos; em primeiro lugar, diz-nos que os frades Menores, missionários por vocação, levavam consigo para as terras estrangeiras não apenas os temas morais de suas prédicas e a metodologia do sermão, mas, levavam também a opção por um preciso sistema político, fazendo disso tema de pregação. Outro detalhe importante é que o cronista dálmata, grande amante da história e da cultura latinas, ex-estudante de Bolonha, aliou-se ao parecer dos frades e procurou convencer, com sua autoridade local, a população de Spalato a aceitar aquele tipo de governo que tinha visto florescer na antiga cidade universitária, em cujo lugar Francisco pregara civicamente. Assistimos, pois, a uma aliança clerical em prol da comuna dos potentados, um caminho político que, ao menos na Itália, havia aberto aos religiosos mendicantes um campo considerável de atuação social e uma possibilidade bastante efetiva de fazer valer politicamente aqueles valores morais e cívicos que os ditos frades defendiam. Isso fica patente quando os mendicantes, durante a Grande Devoção, tomaram a frente das reformas estatutárias e da legislação da justiça urbana, como fez frade Gerardo na cidade de Parma, cujos estatutos da década de 1230, são devedores de seus conselhos e deliberações acerca da paz e da justiça.

No parecer de Thompson, as intervenções dos mendicantes na legislação comunal não foram obra de momento, como foram as ocasiões em que as cidades os colocaram na função de potentados. Reformas posteriores, vinte e trinta anos depois, conservaram aqueles pontos mais destacados que os ditos religiosos esforçaram-se por advogar. Leis que, inclusive, davam a possibilidade de reconsideração das penas de exílio decretadas sobre aqueles que representavam uma ameaça para a existência da engrenagem comunal. É o que podemos ler nos *Statuta Communis Parmae Digesta anno 1255*:

Frade Gerardo estatuiu que se alguém não pode vir à cidade de Parma por causa da pena de exílio conferida a ele, seja ouvida em seu lugar qualquer outra pessoa, querendo fazê-lo livre do banimento, se o banimento for tal que dele possa sair<sup>408</sup>.

A notícia dos Estatutos de Parma nos faz pensar no que o anônimo autor da *Vida Assidua* havia escrito de santo Antônio de Pádua no que tange à sua intervenção cívica:

[Antônio] reconduzia à fraterna paz os que estavam em discórdia; dava a liberdade aos cativos; fazia restituir as usuras e os roubos violentos de modo que, penhoradas as casas e campos, colocassem o seu preço aos seus pés e, por seu conselho, qualquer coisa subtraída, a causa de rogo ou de preço, fosse restituída aos espoliados<sup>409</sup>.

Estes temas, presentes já no agir pastoral de Antônio, antecedem em alguns anos as grandes linhas de ação dos mendicantes durante a década de 1230 nas cidades da Lombardia e mostram que a reforma moral arquitetada pelos frades contava antes, como insiste Vauchez, com uma acurada reforma das leis<sup>410</sup>.

Além disso, os relatos de Tomás de Spalato e Salimbene de Parma nos parecem bastante próximos daquela lógica que conduzia a escrita santoral de Tomás de Celano. Já notamos alhures o peso ideológico que o primeiro hagiógrafo de São Francisco conferiu à atividade predicativa do santo fundador. Aqui vale lembrar que quando Tomás registra que Francisco “percorria as cidades e castelos anunciando o reino de Deus, pregando a paz, ensinando a salvação e a penitência para a remissão dos pecados”<sup>411</sup> ele o faz amparado na crença de que sua Ordem, na esteira de seu fundador, também era “uma nova luz enviada do céu à terra, afugentando toda a caligem das trevas, que ocupara quase toda a região”<sup>412</sup>; a penitência entendida como recordação de Deus e como prática dos mandamentos divinos atuava de modo político na reforma dos regimentos municipais e

<sup>408</sup> Apud THOMPSON, op. cit., p. 196: “*Item statuit Frater Gerardus quod, si aliquis non possit venire in civitatem Parmae occasione confinium ei datorum, quaelibet persona audiatur pro eo volens eum facere extrahi de banno, si tale sit bannum quod de eo possit exire*”.

<sup>409</sup> Ass. 13, 11. In: FA, p. 344: “*Discordantes ad fraternam pacem revocabat; captivitate pressos libertati 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*”.

<sup>410</sup> VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana*, op. cit., p. 126. Vauchez chega a dizer que, para os mendicantes, a origem do problema social estava no fato de existirem péssimas leis: “um melhoramento da legislação em conformidade com as prescrições da Igreja e da moral cristã teria tornado possível um bom governo e teria restabelecido um clima de concórdia”.

<sup>411</sup> VbF 36, 1-2. In: FF, p. 310: “*Circuibat (...) Franciscus civitates et castella (...) annuntians regnum Dei, praedicans pacem, docens salutem et poenitentiam in remissionem peccatorum*”.

<sup>412</sup> Id., 36, 6. In: FF, p. 311: “*(...) nova lux e caelo missa in terris, fugans universam tenebrarum caliginem, quae paene totam sic occupaverat regionem (...)*”.

dos pactos de paz. Assim, a hagiografia tomasiana canoniza a utilidade social da pregação minorítica ao nos dar notícia de que Francisco, ao pregar,

não sabia acariciar as culpas de alguém, mas pungir, nem favorecer a vida dos pecadores, mas atingi-los com áspera censura (...) e não temendo repreensão, falava fidelissimamente a verdade de modo que também homens letradíssimos, gozando de glória e dignidade, admiravam seus sermões e tomavam-se de terror e útil temor em sua presença<sup>413</sup>.

Esta descrição, fiel à tópica presente em tantas outras hagiografias de pregadores renomados, nos faz ver que a saúde das cidades continuava a provir do uso da palavra, como exigia a governação comunal; porém, no parecer dos minoritas, esta empreitada somente poderia ser eficiente se a palavra proferida fosse a palavra da penitência, oriunda dos lábios daqueles religiosos que, como “novos discípulos de Cristo”, tinham acolhido a doutrina do fiel imitador de Cristo, são Francisco.

---

<sup>413</sup> Id., 36, 3. In: FF, p. 310: “*Nesciebat aliquorum culpas palpare sed pungere, nec vitam fovere peccantium sed aspera increpatione percutere, (...) et non timens reprehensionem, veritatem fidentissime loquebatur, ita ut etiam litteratissimi viri, gloria et dignitate pollentes, eius mirarentur sermones et timore utili eius praesentia terrerentur*”.

## Capítulo IV

### A hagiografia minorítica e os fundamentos morais de um projeto mendicante de sociedade: levantamento semântico e análise de vocabulário

“É ridículo querer honrar os santos, em suas solenidades, fazendo banquetes quando sabemos que subiram ao céu por meio de jejuns. Se, pois, amando o mundo e a sua glória, nutrindo a carne de delícias, não imitamos a vida dos santos, a justiça deles comprovará que nós seremos condenados”. (Santo Antônio de Pádua, *Sermo Dominica IV post Pascha*)

Em 1241, provavelmente, um frade Menor muito próximo ao círculo dos primeiros companheiros de são Francisco de Assis compôs uma pequena obra intitulada *De inceptione vel fundamento Ordinis fratrum minorum*, cujo manuscrito, hoje perdido, foi encontrado em 1671, na cidade de Perugia, na igreja que abriga os espólios do bem-aventurado Egídio de Assis.<sup>414</sup> De autoria controversa, esse escrito remonta, certamente, às testemunhas mais próximas de são Francisco, como Egídio, cujo confessor, João de Perugia, é considerado pela crítica seu provável redator. Em sentido estrito, essa pequena obra não é uma Vida e nem mesmo uma crônica, embora possua elementos formais que os aproximam dos dois gêneros, resultando numa narração fluida, sintética, cronologicamente organizada e empenhada em edificar os leitores e ouvintes, provocando-os à imitação dos fundadores da comunidade minorítica primitiva<sup>415</sup>.

A década de 1240 marcou, pois, um momento de forte inflexão na história da Ordem dos Menores, quando o extremo crescimento numérico dos religiosos e as constantes intervenções do papado que, a seu jeito, moldava os destinos do grupo, puseram em causa a própria representação

---

<sup>414</sup> Sobre autoria, datação e dados das edições críticas, veja-se o importante compêndio de hagiografia franciscano-clariano de URIBE, Fernando *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís* (siglos XIII y XIV). Murcia: Editorial Espigas, 1999. p. 171-189.

<sup>415</sup> O prólogo da referida obra já nos informa acerca dos objetivos e métodos empregados pelo seu autor. Para esse trabalho, consultou-se a edição de DI FONZO, Lorenzo. “Testo critico dell’Anonymus Perusinus (*De inceptione vel fundamento ordinis*)”. In: *Miscelanea Francescana*, vol. 72, p. 434-465, 1972 e a edição de *Fontes Franciscani*. Assis: Edizioni Porziuncola, 1995. p 1311-1351.



que os seguidores de são Francisco faziam de si e de sua missão no corpo eclesial<sup>416</sup>. A esse descompasso entre “carisma e poder” é que os religiosos que haviam convivido com o santo fundador procuraram dar sua resposta; e o fizeram através de várias compilações de memórias que, ao final da década, favoreceram a composição de obras como o *Memoriale in desiderio animae* (1247), do hagiógrafo Tomás de Celano, e a *Compilatio Assisiensis* (1246?), atribuída aos chamados três companheiros de são Francisco, Ângelo, Rufino e Leão. Fora do circuito de Assis, esse movimento de pesquisa iniciado em 1244 redundou inclusive na ampliação do *corpus* hagiográfico antoniano, com a redação do *Dialogus sanctorum fratrum Minorum*, em 1246, obra de um minorita italiano anônimo. Todos esses escritos estiveram, de alguma forma, envolvidos na solução dos conflitos internos à Ordem e na procura pelas considerações mais adequadas e apropriadas para descrever a experiência de “vida religiosa apostólica” que, então, se solidificava em Ordens estabelecidas dentro dos cânones eclesiásticos<sup>417</sup>.

O *De inceptioe Ordinis*, por exemplo, pode ser tomado como sintomático desse esforço geral para adequar as intuições originárias do minoritismo dentro de estruturas eclesiais mais bem desenvolvidas. Assim, no capítulo IX, pode-se ler como os primeiros frades, dispersados pelas distintas regiões da cristandade, passaram da mais completa itinerância à fixação em moradias estáveis no interior das cidades e castros. Pelo conjunto do texto, parece não haver contradição alguma entre o girovagar missionário dos minoritas e o estabelecimento de residências urbanas desde que fossem respeitados os preceitos da Regra sobre a pobreza<sup>418</sup>. Próximos das populações

---

<sup>416</sup> Sobre a conturbada história da Ordem franciscana no século XIII, vejam-se, entre outras, as seguintes monografias: MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco*, op. cit.; FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*, op. cit.; MOORMAN, John. *A History of the Franciscan Order*, op. cit.

<sup>417</sup> Tomamos a expressão “vida religiosa” em seu sentido técnico e canônico para diferenciar os “religiosos regulares” dos “clérigos seculares”. Segundo Andrea BONI (*As três Ordens Franciscanas*. Trad.: Ary E. Pintarelli. Petrópolis: FFB, 2002. p. 11-22), o direito canônico em voga até o Concílio de Latrão IV (1215) admitia apenas três tipos de vida religiosa: eremitas, monges e cônegos. Com o advento das Ordens mendicantes e a subsequente aprovação papal, o direito vigente teve de sofrer alterações a fim de assimilar mais esse tipo de vida religiosa à tríade tradicional, denominando-o de “vida apostólica”. Nesse caso, o epíteto “mendicante” dado a essas Ordens itinerantes e predicativas não seria o mais adequado para expressar os fundamentos da vida religiosa aos moldes dos Pregadores e Menores, uma vez que a mendicância designava apenas um dos aspectos desse tipo de vida, o da sobrevivência material. Preferimos manter o apelativo “mendicante”, inclusive no título, porque este é o que se consagrou na historiografia contemporânea.

<sup>418</sup> É interessante observar que o *De inceptioe Ordinis*, em várias passagens, insiste na observância da regra, aprovada oralmente por Inocêncio III, em 1210 e bulada por Honório III, em 1223. As citações literais que podem ser encontradas

citadinas, os frades puderam trabalhar com afinco no mister da pregação que era, como insiste o *De inceptione*, controlado de perto pelo santo fundador, o qual não concedia a licença de pregar a não ser aos que “tinham o espírito de Deus e a eloquência da pregação”<sup>419</sup>. De acordo com o estudado nas seções anteriores, o intuito da pregação pretendia estabelecer um estado de comoção tamanho que fosse capaz de aturdir os ouvintes e convertê-los à ética “mendicante”. Assim, segundo o autor, o “espírito e a palavra” que Deus havia concedido aos religiosos foram eficacíssimos para compungir e “penetrar no coração de muitos ouvintes”<sup>420</sup> que, sendo homens, tornavam-se frades, sendo virgens, monjas, sendo casados, entravam na chamada Ordem dos penitentes<sup>421</sup>.

As reflexões que serão apresentadas a seguir nasceram da necessidade de se precisar melhor alguns conceitos muito caros aos letrados minoritas que, devido ao empenho missionário, queriam transplantar para a sociedade urbana a ética religiosa mendicante<sup>422</sup>. Conceitos como “penitência”, “paz”, “concordia”, “unidade”, “governo”, “caridade”, “justiça” e seus contrários ajudam a compor um quadro teórico em estreita conexão com os pressupostos morais, pastorais e teológicos das chamadas Ordens apostólico-mendicantes e, portanto, precisam ser compreendidos segundo os específicos usos que receberam dentro da literatura fradesca.

Além do mais, se se pretende analisar o papel social que históricas instituições desempenharam, não se pode ignorar que, no caso minorítico, as hagiografias despontam

do *Testamentum* de São Francisco, documento declarado sem efeito legal pela cúria pontifícia, nos remetem para a memória daqueles frades que, descontentes com os rumos da Ordem, queriam manter as antigas observâncias. Cf. *De incept.*, n. 36, 37, 38, 44, 45. In: FF, p. 1338-1342; 1347-1349.

<sup>419</sup> *De incept.*, 40, 2. In: FF, p. 1343: “*Quicumque ex eis habebant spiritum Dei et loquentiam ad praedicandum, clerici sive laici, dabat eis licentiam et obedientiam praedicandi*”.

<sup>420</sup> Cf. *De incept.*, 41, 3. In: FF, p. 1344: “*Dedit eis Dominus verbum et spiritum (...) ad proferenda verba acutissima penetrantia multorum corda audientium*”.

<sup>421</sup> *Idem*, 41, 4-16. In: FF, p. 1344-1345. Em obra recente, o medievalista André VAUCHEZ analisou o grau de penetração da mensagem mendicante nas práticas morais e religiosas da sociedade citadina e mostrou o quanto essas Ordens puderam convencer as populações urbanas através da pregação penitencial. Não à toa, o capítulo recebeu propriamente o título de “Gli Ordini mendicanti e la reconquista religiosa della società cittadina”. In: *Francesco d’Assisi e gli Ordini mendicanti*. Assis: Edizioni Porziuncola, 2005. p. 99-134.

<sup>422</sup> Esse aspecto da história mendicante não será diretamente abordado nesse texto, pois acredito que os principais fundamentos dessa afirmação já foram analisados com maior propriedade em nossa dissertação de mestrado, sobretudo no capítulo III. PEREIRA, André Luis. *A representação do espaço urbano na hagiografia medieval franciscana (Compilatio Assisiensis e Memoriale in desiderio animae): perspectiva de uma política social mendicante*. São Paulo, 2007. 178f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

sobremaneira entre os principais textos que veicularam o ideário mendicante de transformação da sociedade. Envolvidas que estavam na busca pelo “rosto” fidedigno do fundador e da *religio* minorítica<sup>423</sup>, as hagiografias não apenas obedeciam aos ditames retórico-formais do gênero e propagavam o culto de um santo, como também assumiram a tarefa de fornecer aos frades, principais leitores, e aos leigos, destinatários da pregação, um programa moralizador que efetivamente procurava se implantar no coração da cristandade.

Os resultados do levantamento semântico são devidos à análise das hagiografias, a nosso ver, mais representativas do período: *Vita beati Francisci* (1228), primeira hagiografia de São Francisco; *Compilatio Assisiensis* (1246?); *Memoriale in desiderio animae* (1247); *Legenda Maior sancti Francisci* (1263) e *Actus beati Francisci et sociorum eius* (por volta de 1335).

#### 4.1 Os conceitos de penitência e de paz

A comunidade masculina que se formou em torno de Francisco de Assis, pelos idos de 1209, pode ser propriamente definida como penitencial, apostólica e mendicante. Documentos legislativos, epistolares e narrativos o confirmam: os frades Menores assumiram para si a missão de “converter o povo de seus pecados”<sup>424</sup>, levando-os à penitência e se autodenominando

---

<sup>423</sup> As implicações historiográficas da chamada “Questão Franciscana” são por demais extensas e alheias aos propósitos desse texto. Uma síntese dessa problemática pode ser encontrada em PRINZIVALLI, Emanuela. “Un santo da leggere: Francesco d’Assisi nel percorso delle fonti agiografiche”. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Turim: Biblioteca Einaudi, 1997. p. 71-118.

<sup>424</sup> *De incept.*, 29, 1. In: FF, p. 1333: “*Quando autem declinabant ad eos divites huius mundi, recipiebant eos alacriter et benigne, et eos invitabant ut revocarent eos a malo et ad faciendam paenitentiam provocarent*” [“Quando, pois, os ricos deste mundo se dirigiam a eles, recebiam-nos alegre e benignamente e os convidavam a afastar-se do mal e os provocava a que fizessem penitência”]. Essa afirmação pode ser confirmada pela Regra de 1223, no capítulo IX, *De Praedicatoribus*: “*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*” [“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”].

“penitentes”<sup>425</sup>. Dessa forma, falar do conceito de “penitência” nas hagiografias de São Francisco é falar da própria condição de existência de sua Ordem. Ademais, procuraremos mostrar que, no caso dos minoritas, a penitência, enquanto postura moral e não apenas como prática ascética, está em íntima relação com a paz, sendo, portanto, determinante a presença da primeira para que se tenha a segunda.

No capítulo XII da *Vita beati Francisci*, Tomás de Celano relata a primeira campanha missionária da recém formada fraternidade dos Menores. O fundador, reunindo os sete primeiros frades, teria dividido o grupo em duplas enviando-as pelos quatro pontos cardeais a fim de que pregassem “aos homens a paz e a penitência para a remissão dos pecados”<sup>426</sup>. Ora, a comunidade dos penitentes de Assis, após a missão, veio a aumentar devido à entrada de mais quatro frades, pois a “fama do homem de Deus começou a dilatar-se para mais longe”<sup>427</sup>. Deveras, a universalidade geográfica da missão apostólica minorítica, implícita no envio dos frades aos quatro pontos cardeais, se manifestou ainda mais contundente na variedade social dos primeiros discípulos de Francisco; Tomás, por conseguinte, ressalta que:

Naquele tempo, São Francisco e seus frades tinham, realmente, alegria muito grande e júbilo especial, quando alguém – quem quer e qualquer que fosse – fiel, rico, pobre, nobre, ignóbil, desprezado, benquisto, sábio, simples, clérigo, iletrado, leigo no povo cristão [...] vinha para receber o hábito da santa religião<sup>428</sup>.

Essa abertura da comunidade aos mais diferentes estatutos societários já é indicativa do intuito de se atingir pastoralmente as camadas sociais como um todo, cujo “exemplo de humildade provocava [os seculares] à via de uma vida mais correta e à penitência dos pecados”<sup>429</sup>.

---

<sup>425</sup> *De incept.*, 19, 10-11. In: FF, p. 1325-6: “*Quidam enim interrogabant eos: “Unde estis?”. Alii vero dicebant: “De quo Ordine estis?”. Illi autem simpliciter respondebant: “Paenitentiales sumus, et in civitate Assisii nati fuimus”. Adhuc enim Religio fratrum non nominabatur Ordo*” [“Alguns os interrogavam: ‘de onde sois?’ Outros, porém, diziam: ‘de que ordem sois?’ Eles, entretanto, respondiam com simplicidade: ‘somos penitentes e nascemos na cidade de Assis’. Posto que a religião dos irmãos ainda não se chamava ordem”].

<sup>426</sup> Cf. VbF 29, 3. In: FF, p. 303: “(...) *annuntiantes hominibus pacem et poenitentiam in remissionem peccatorum*”.

<sup>427</sup> VbF 31, 2. In: FF, p. 304: “*Factus est proinde rumor magnus in populo et fama viri Dei coepit longius dilatari*”.

<sup>428</sup> *Ibidem*, 31, 3: “*Erat certe illo in tempore sancto Francisco et fratribus suis exsultatio magna nimis et gaudium singulare, quando aliquis, quicumque ac qualiscumque, fidelis, dives, pauper, nobilis, ignobilis, vilis, carus, prudens, simplex, clericus, idiota, laicus in populo christiano, spiritu Dei ductus veniebat sanctae religionis habitum susceptorus*”.

<sup>429</sup> *Ibidem*, 31, 5: “*Erat etiam saecularibus viris de omnibus admiratio multa et humilitatis exemplum, eos provocans ad emendationis vitae viam et poenitentiam peccatorum*”.

Com efeito, o primeiro envio missionário dos frades, que Tomás de Celano apresenta no capítulo XII, tem por fulcro o relato evangélico do envio dos apóstolos. A relação entre a perícopé bíblica e a narrativa tomasiana vem reforçar a ideia de que a comunidade minorítica com justeza sucede a comunidade apostólica, cuja missão é, ao mesmo tempo, universal e escatológica, tendo em vista que os “novos apóstolos”, como os primeiros, deviam anunciar a “chegada do reino de Deus” que não seria implantado sem antes acontecer a conversão dos que aderem à fé.

De outra feita, convém observar que o mandato de se pregar a penitência inclui a pregação da paz tanto quanto o “desprezo do mundo, a abnegação da própria vontade e o domínio do próprio corpo”<sup>430</sup>, atitudes ascéticas, em última instância, mas que indicam que a paz, nesse caso, não era interpretada em termos “sociologizantes”, mas como consequência de um aprimoramento espiritual e moral, fruto do reordenamento das disposições interiores, efetuado pela penitência que corrige a alma dos vícios e a predispõe às virtudes.

Assumindo para si o projeto “neo-apostólico” de salvar o mundo pela pregação, os minoritas estavam convencidos de que tal propósito não ocorreria fora dos limites da estrutura oficial da Igreja. Com efeito, os frades procuraram restringir o acesso ao ministério predicativo, permitindo que apenas os religiosos designados e aprovados pelas instâncias dirigentes da comunidade pudessem desempenhar tal ofício, como rezava a Regra<sup>431</sup>. Aos demais irmãos, como vimos, cabiam a “exortação” moral e a pregação pelo exemplo”<sup>432</sup>. Assim, na *Regula Bullata*, podemos ler: “Aconselho, porém, admoesto e exorto meus frades no Senhor Jesus Cristo que, quando vão pelo mundo, não litiguem nem contendam com palavras, nem julguem os outros; mas sejam amáveis,

<sup>430</sup> VbF 29, 2. In: FF, p. 303: “(...) *de contemptu mundi, de abnegatione propriae voluntatis et proprii corporis subiectione pronuntians* (...)”.

<sup>431</sup> RB, IX, 3. In: FF, p. 178: “*Et nullus fratrum populo penitus audeat praedicare, nisi a ministro generali huius fraternitatis fuerit examinatus et approbatus, et ab eo officium sibi praedicationis concessum*” [“E nenhum dos frades se atreva absolutamente a pregar ao povo, se não tiver sido examinado e aprovado pelo ministro geral desta fraternidade, e por ele lhe tiver sido concedido o ofício da pregação”].

<sup>432</sup> RnB, XVII, 3. In: FF, p. 200.

pacíficos e modestos, mansos e humildes, falando a todos honestamente, como convém”<sup>433</sup>. O comportamento que os religiosos deviam manter quando em contato com os seculares visava, entre outras coisas, a edificação, e Tomás de Celano, em sua *Vita*, não dissimula esse aspecto: o caráter edificante do apostolado minorítico transborda dos textos legislativos e encontra na hagiografia um espaço de difusão irrestrito já que pela própria lógica da oratória hagiográfica, a edificação desponta como atributo conatural ao gênero.

Mais adiante, no capítulo XV, o autor da *Vita beati Francisci* retoma o assunto da pregação sãofranciscana e, ao narrar a segunda empreitada missionária, declara que “Francisco, o fortíssimo cavaleiro de Cristo, percorria cidades e castelos, [...] anunciando o reino de Deus, pregando a paz, ensinando a salvação e a penitência para a remissão dos pecados”<sup>434</sup>. Os temas evocados aqui coincidem com aqueles do capítulo XII; entretanto, o hagiógrafo ora os retoma movido pela euforia daquele acontecimento decisivo que condicionou os rumos da fraternidade minorítica quando o papa, em 1210, concordou com a existência do grupo de Francisco. A nosso ver, a menção da anuência pontifícia aos intentos do pregador de Assis não é gratuita, ao contrário, é fundamental para os possíveis interesses corporativos que o hagiógrafo procurava defender. Ora, Tomás de Celano dedicou boa parte do capítulo XV a narrar o primeiro grande sucesso predicativo de Francisco pelas cidades do Vale de Spoleto ocorrido após o retorno de Roma, por ocasião do colóquio com Inocêncio III. Desde esse encontro, o santo passou a ser não apenas mais um pregador popular ambulante, sustentado por uma inspiração particular, mas a agir e a pregar “*ex auctoritate apostolica*”<sup>435</sup> o que acabou por lhe conferir imenso espaço de atuação e isenção de outras jurisdições eclesiásticas, como o poder dos bispos.

---

<sup>433</sup> RB, III, 11-12. In: FF, p. 174: “*Consulo vero, moneo et exhortor fratres meos in Domino Jesu Christo, ut quando vadunt per mundum, non litigent neque contendant verbis, nec alios iudicent; sed sint mites, pacifici et modesti, mansueti et humiles, honeste loquentes omnibus, sicut decet*”.

<sup>434</sup> VbF 36, 1. In: FF, p. 310: “*Circuibat proinde fortissimus miles Christi Franciscus civitates et castella, non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in doctrina et virtute spiritus, annuntians regnum Dei, praedicans pacem, docens salutem et poenitentiam in remissionem peccatorum*”.

<sup>435</sup> VbF 36, 2. In: FF, p. 310.

Pela narrativa tomasiana, nos é dado perceber que o hagiógrafo certamente não ignorava a força persuasiva que o reconhecimento papal atribuíra ao teor da pregação minorítica. Tanto é que Tomás de Celano insiste em relatar que Francisco, apoiado na autoridade que lhe havia sido dada pelo pontífice,

[...] não sabia afagar as culpas de ninguém, mas pungi-las, nem favorecer a vida dos que pecam, mas golpear com dura censura posto que primeiramente tinha persuadido a si mesmo com obras o que com palavras persuadia os outros [...] falava a verdade com 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. Acorriam homens, acorriam também mulheres, apressavam-se os clérigos, aceleravam os religiosos para ver e ouvir o santo de Deus, o qual parecia a todos um homem de outro mundo<sup>436</sup>.

A despeito de uma possível instrução oratória de Francisco, o hagiógrafo parece insistir mais no extraordinário talento que o santo tinha para convencer inclusive aqueles que eram versados na arte da palavra, pois havia que se converter a ordem dos leigos tanto quanto a dos clérigos. Desse modo, o santo de Assis é apresentado por Tomás como “um homem de outro mundo”, cuja luz “brilhava como estrela refulgente na escuridão da noite e como aurora expandida sobre as trevas”<sup>437</sup> de modo a renovar, “em pouco tempo a face de toda a província”, pois havia sido expulsa completamente a sua fealdade<sup>438</sup>. Nessa passagem, se pode perceber que o autor da Vida antecipou aquilo que, no livro terceiro, porá na boca do papa Gregório IX, por ocasião da canonização de são Francisco. Tomás se apropriou não só das primeiras frases do exórdio do sermão papal e do conteúdo da bula de canonização de são Francisco, bem como, e principalmente, da ideia escatológica endossada pelo papa Gregório IX no documento que compusera<sup>439</sup>.

---

<sup>436</sup> Idem, 36, 3: *Nesciebat aliquorum culpas palpare sed pungere, nec vitam fovere peccantium sed aspera increpatione percutere, quoniam sibi primo suaserat opere quod verbis aliis suadebat; et non timens reprehensorem, veritatem fidentissime loquebatur, ita ut etiam litteratissimi viri, gloria et dignitate pollentes, eius mirarentur sermones et timore utili eius praesentia terrerentur. Currebant viri, currebant et feminae, festinabant clerici, accelerabant religiosi, ut viderent et audirent sanctum Dei, qui homo alterius saeculi omnibus videbatur.*

<sup>437</sup> VbF 37, 1. FF, p. 311: *Radiabat velut stella fulgens in caligine noctis et quasi mane expansum super tenebras.*

<sup>438</sup> Ibidem: [...] *sicque factum est ut in brevi totius provinciae facies sit immutata et laetiore vultu appareret ubique, deposita pristina foeditate.*

<sup>439</sup> O exórdio do sermão *Quasi stella matutina* encontra-se no parágrafo 125 da *Vita beati Francisci*; a bula *Mira circa nos* data de 19 de julho de 1228 e contém a interpretação que chamamos de “escatológica” que Gregório IX atribui a são Francisco. Pode-se encontrar a mesma interpretação nas bulas de canonização de são Domingos e de santo Antônio, como já apresentamos em seções anteriores.

Com efeito, um e outro interpretaram a ação penitencial do santo de Assis sob o ponto de vista de uma específica teologia da história que localizava o advento das Ordens mendicantes no derradeiro momento da vida do mundo e como última tábua de salvação. Não por acaso, o hagiógrafo destacou que a província espoletana fora renovada graças à pregação penitencial de Francisco. Convém lembrar que o Vale de Spoleto fazia parte da província de Perugia, região da Úmbria que, por sua vez, localiza-se na região central da península italiana, onde também estão a Toscana e a Emília-Romanha<sup>440</sup>. Essas três regiões, além de se constituírem, nas *Vitae* franciscanas, no espaço geográfico principal do trabalho missionário do santo de Assis, reuniam, por aquela época, uma forte concentração de cidades cujo comunalismo, mais ou menos recente, tornava-as um cadinho politicamente agitado. Coincidentemente ou não, o Vale de Spoleto e todos os seus desafios sócio-políticos serviram como campo de prova e, ao mesmo tempo, de batalha para a incipiente fraternidade de pregadores que Francisco congregara a fim de converter o mundo, libertando-o de seus pecados.

Pela leitura do *Memoriale*, de Tomás de Celano, da *Historia Pontificum*, de Tomás de Spalato e do *Actus beati Francisci et sociorum eius*, de Hugolino de Montegiorgio, podemos encontrar quatro episódios em que o santo de Assis e seus frades se imiscuíram na constante beligerância das comunas italianas. Em todos esses, a atuação fradesca contribuiu para a moralização das cidades e, por conseguinte, para a sua pacificação. Tais episódios nos ajudam a avaliar as devidas conexões entre o conceito de penitência e o de paz no conjunto das narrativas santorais minoríticas e, por isso, é justo que os abordemos mesmo que sucintamente.

Foi assim que o clérigo Tomás de Spalato<sup>441</sup>, que não era minorita, assistiu e relatou uma pregação de São Francisco na cidade de Bolonha, em 1222: quase toda a cidade estava reunida em frente ao palácio público, inclusive vários letrados do *studium* universitário de Bolonha. Segundo

---

<sup>440</sup> Sobre a expansão da Ordem e a fundação de conventos minoríticos na Itália central, veja-se a obra de PELLEGRINI, Luigi. *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*. Roma: Ed. Laurentianum, 1984. Como exemplo, o autor diz que, em meados do século XIII, a *Provincia Tusciae*, isto é a Toscana, contava com casas minoríticas em todas as cidades sedes de bispado, à exceção de Fiesole e Sovana. Id., op.cit. p. 172.

<sup>441</sup> LEMMENS, op. cit., p. p. 10.



Tomás, aquele frade que se vestia com hábito sujo e desprezível, cuja aparência não inspirava qualquer credibilidade oratória, foi capaz de comover até mesmo os eruditos bolonheses, ainda que Francisco dispensasse o tom retórico elevado, como requeria as convenções da época, e tomasse um tom mais informal. Tomás de Spalato, pois, não se furtou a ressaltar que o tema da pregação de Francisco visava comumente “a extinguir as inimizades e a reformar os pactos de paz”<sup>442</sup>. A cidade de Bolonha enfrentava um difícil momento histórico; muitas das famílias nobres estavam divididas entre si, num estado de inimizade e beligerância. O santo de Assis, vendo que “o furor desumano de antigas inimizades eclodira em muito derramamento de sangue”, fez com que sua pregação sanasse os conflitos e ódios de modo que as famílias “foram levadas de novo ao pacto de paz”.

A data do acontecimento narrado por Tomás coincide com o período em que as preocupações em torno das questões da paz tomaram uma imensa proporção nas epístolas do papa Gregório IX. No dizer de Piazza, o pontífice esperava que esses textos fossem eficazes na obtenção e na conservação da paz entre as cidades italianas e o Império, entre as cidades e a Cúria, e entre esta e o imperador. Assim, as décadas de 20 e 30 do século XIII apresentam-se marcadas pela busca de equilíbrio social patentes na expressão *pax reformanda*, como já advertimos anteriormente<sup>443</sup>. O “pacto de paz”, de que fala Tomás de Spalato, constituía, também ele, expressão técnica no vocabulário político comunal, pois com frequência este era o título dado aos documentos assinados pelas partes beligerantes de uma mesma comuna ou entre duas comunas inimigas quando estas decidiam selar a reconciliação; aliás, assim se chamaram os documentos assinados entre Perugia e Assis, no tempo da juventude de São Francisco. Nesse sentido, o cronista de Spalato nos oferece um

---

<sup>442</sup> Embora Tomás de Spalato não fosse frade Menor, não se pode dizer que sua descrição tenha constituído um aparte no conjunto do projeto moralizador minorítico. Seu relato, por exemplo, coincide muito com o que fizera antes dele São Boaventura, em sua *Legenda Maior sancti Francisci*. Na referida legenda, o doutor seráfico nos dá notícias de que Francisco, inspirado pelo “espírito dos profetas, anunciava a paz, pregava a salvação e com admoestações salutares unia no pacto da verdadeira paz a muitos que, em discórdia com Cristo, antes estavam distantes da salvação”: [... *ipse spiritu prophetarum afflatus, annuntiaret pacem, praedicaret salutem ac salutaribus monitis foederaret plurimos verae paci, qui discordes a Christo, prius exstiterant a salute longinqui*]. Boaventura não contradiz o conteúdo já evidenciado por Tomás de Celano: vida evangélica e pregação penitencial. O caráter penitencial é associado à reconciliação com Deus que acontece com a contrição interior. O tema da paz está relacionado com a salvação na medida em que a penitência sela um compromisso de paz com Cristo, de quem o fiel se afasta pela vida no pecado.

<sup>443</sup> PIAZZA, op. cit., p. 103.

testemunho ímpar dos procedimentos de pacificação social de sua época que referenda e complementa a narração hagiográfica. E não apenas isso, ao notar que Francisco tinha o costume de procurar a pacificação das camadas beligerantes das cidades, Tomás colaborou para acentuar a estreita proximidade de intentos que uniam os minoritas, o papado e a camada dirigente das comunas italianas.

Há ainda outros detalhes no relato tomasiano que merecem atenção especial. A cidade de Bolonha abrigava um dos principais centros de estudos jurídicos da Península italiana; entre os doutores em leis, civis e canônicas, contavam-se Acúrsio Magno e João Teutônico<sup>444</sup>. Naquela precisa década, os glosadores canonistas comentavam as *Decretales* de Graciano e os civilistas, o código justiniano. Desse modo, é justo pensar que os jurisperitos bolonheses estivessem empenhados em solucionar a guerra civil que abalava a estabilidade daquela importante comuna. Contudo, a solução foi apresentada por um pregador mendicante de uma cidade alheia. Frade Francisco, como vimos na seção anterior, pregava como quem fazia uma *concio*, isto é, colocava-se como um orador civil, parte da engrenagem cívica que punha em funcionamento a política municipal. Sua provável ousadia em tomar a palavra justamente num espaço público de grande representatividade foi compensada pela solução que apresentou, solução esta que se deu pelas vias da penitência e não por alianças políticas em sentido estrito, como as que se encontram nos textos de Gregório IX. São Francisco, como modelo do pregador minorita, tornava assim a oratória cívica parte de seus instrumentos de moralização.

O episódio descrito pelo cronista de Spalato pode ser tomado como paradigmático da pregação de São Francisco, pois também os hagiógrafos da Ordem são abundantes no mesmo tipo de relato. Tanto no *Memoriale in desiderio animae*, quanto na chamada *Compilatio Assisiensis*, encontramos pelo menos duas passagens em que a pregação cidadina está voltada para a manutenção

---

<sup>444</sup> Cf. MESINI, Candio. “S. Francesco d’Assisi a Bologna. Memorie storiche e note bibliografiche”. In: *Studi Francescani*. Vol. 80, n. 1-2, 1983. p. 207-219. p. 207.

da paz: no episódio de Perugia e no de Arezzo. No primeiro<sup>445</sup>, encontramos uma cidade governada por um grupo de cavaleiros que, pela força das armas, infligia a humilhação às cidades vizinhas, dominando-as militarmente. Francisco, então, teria advertido os nobres a que fizessem penitência pelas atitudes orgulhosas e prepotentes e que passassem a tratar os vizinhos, bem como os não nobres, com respeito e sem dominação bélica. Segundo as narrativas, o santo teria proferido uma impreciação caso os guerreiros não seguissem sua prédica, cujo resultado seria a guerra civil. Ao passo que os nobres menosprezaram a palavra do frade pregador, Deus interveio, fez valer a eficácia de suas palavras e incitou as demais camadas urbanas a combaterem contra os nobres<sup>446</sup>. Interessante observar que até mesmo os clérigos de Perugia se envolveram na guerra civil, ficando do lado dos nobres e sendo, portanto, agredidos e expulsos como aqueles. A situação de guerra cinde a cidade e separa suas partes constituintes; isto é, provoca a sua destruição. A guerra civil, com efeito, é descrita como castigo de Deus porque é consequência do pecado. É um escândalo público, pois fere a unidade orgânica da cidade que, como um corpo, não pode comportar partes mutuamente em conflito.

Implicitamente encontramos nesse relato que a guerra civil e a subsequente destruição da cidade acontecem, em primeiro lugar, pelo desordenamento das práticas sociais. É oportuno observar que não foi simplesmente a sobreeminência dos cavaleiros sobre os populares que causou a cisão, mas as atitudes orgulhosas e prepotentes com que eles tratavam os vizinhos. Se os cavaleiros tivessem se comportado segundo a ética conveniente à sua condição, não agiriam com orgulho e, portanto, não seriam merecedores do castigo de Deus. A nosso ver, a pregação dos frades visava constituir um acervo moral que pudesse definir as práticas sociais orientadas a cada

<sup>445</sup> CA, 75. In: FF, p. 1583-1585; *Mem.* 37. In: FF, p. 476-477.

<sup>446</sup> *Mem.* 37, 8-12. In: FF, p. 476: “*Dominus*”, inquit, “*exaltavit vos super omnes qui in circuitu vestro sunt; propter quod vicinis benigniores, Deo gratiores existere deberetis. Sed ingrati gratiae, manu armata vicinos impetitis, occiditis et vastatis. Dico vobis, non relinquetur inultum, sed ad graviorem punitionem faciet vos intestino Deus bello subruere, ita ut unus in alterum mutua seditione consurgat. Docebit indignatio quos dignatio non instruit*” [“Disse Francisco, ‘o Senhor vos exaltou sobre todos os que estão em vossa região; por causa disso, deveríeis ser mais benignos com os vizinhos, e mais gratos a Deus. Mas, ingratos à graça, com mãos armadas atacais os vizinhos, matais e devastais. Digo-vos, isso não ficará impune, mas, para uma maior punição, Deus vos abaterá por meio de uma guerra interna, de modo que um se levante em mútua desavença contra o outro. A indignação ensinará o que a bondade não instruiu”].

grupo cidadão (pregação *ad status*) tendo em vista uma ideia de conversão e penitência muito peculiar que dizia respeito às várias situações da vida urbana.

O segundo episódio que gostaríamos de chamar à atenção trata do exorcismo dos demônios de Arezzo e a subsequente pregação de São Francisco à população aretina<sup>447</sup>. Francisco e seu confrade Silvestre, chegando perto de Arezzo, ouviram o rumor de uma guerra que dividia a cidade em dois partidos beligerantes e inimigos. Ao que tudo indica, a guerra de Arezzo fora o clímax de uma situação mais ampla de conflito que marcava a instituição da comuna aretina com a passagem do governo dos cônsules para o governo do potentado e, com isso, a ascensão política dos comerciantes e artesãos<sup>448</sup>. Os dois religiosos viram que uma multidão de demônios incitava os cidadãos a combaterem entre si, fato que provocaria a destruição da cidade. A mando de Francisco, Silvestre realizou o exorcismo de Arezzo, expulsando os demônios e restituindo a paz. É preciso atentar que, segundo o relato, a paz retornou quando os demônios deixaram a cidade: os hagiógrafos relembram aqui aqueles mesmos preceitos de vínculo social moralizante que vimos no relato de Perugia. Incitadores do pecado, os demônios desagregam a sociedade que Deus quer unida mediante a concórdia dos valores cristãos e querem desestruturar a ordem estabelecida por Deus.

Os aretinos, divididos em dois partidos, odiavam-se mutuamente. O ódio entre os partidos é pontual como o era, no caso de Perugia, o ódio entre os vizinhos. Tanto lá quanto aqui, o resultado é o mesmo: os vínculos sociais são rompidos e, por conseguinte, a paz é expulsa quando entram os vícios que os demônios propõem, inimigos que são do bem e da unidade. Na pregação de Francisco aos aretinos, que os hagiógrafos registraram, é possível encontrar a reprimenda que o santo fez àqueles homens que se afastaram da prática moralmente virtuosa e seguiram as inclinações demoníacas<sup>449</sup>. Com efeito, a cidade foi libertada graças à oração de Francisco e de Silvestre.

<sup>447</sup> Cf. CA 108. In: FF, p. 1659-1660; *Mem.* 108. In: FF, p. 541-542.

<sup>448</sup> Cf. MANSELLI, Raoul. *São Francisco*. Trad.: Celso Márcio Teixeira. Petrópolis : Vozes/FFB, 1997. p. 181. Como lembra Manselli, a cidade de Assis já havia passado pelo mesmo processo anos antes, em cujas guerras o próprio São Francisco, à época jovem comerciante, tomara as armas a favor da comuna.

<sup>449</sup> CA 108, 33-34. In: FF, p. 1660: "*Ego loquor vobis sicut vincitis demoniorum, quoniam vosmetipsos ligastis et vendidistis, vos tamquam animalia ad forum, propter miseriam vestram, et tradidistis vos in manus demoniorum,*

Ambos sintetizam o empenho pastoral dos frades Menores em converter as cidades, seja pela oração ou pela pregação. O fato é que os textos insistem em mostrar a relevância social dos frades na manutenção da paz; uma vez que essa depende da específica prática moral pregada pelos mendicantes, os frades seriam necessários para salvaguardar entre as populações citadinas aqueles valores que eles acreditavam ser a base da *res publica* cristã.

O terceiro episódio de guerra civil é narrado pelos *Actus beati Francisci et sociorum eius* e envolve a cidade de Siena. No capítulo XI, Hugolino de Montegiorgio dá notícia da euforia com que a população de Siena recebeu a visita de São Francisco e de seu companheiro Masseo. Ao chegarem, foram levados aos ombros até o bispado, porém, o bispo não os recebeu. Por aquela ocasião, a cidade enfrentava um conflito interno, pois vários sienenses:

[...] combatiam entre si, e dois já haviam morrido. O bem-aventurado Francisco levantou-se e pregou tão divinamente para aqueles homens, e tão santamente, que os reconduziu todos à paz e a uma grande concórdia. Por causa dessa obra, que de tal maneira se pode e deve admirar, o bispo convidou São Francisco e o recebeu naquele dia com grande graça e honra. [...] Pois, se ele não tivesse reconduzido à paz aqueles beligerantes, não só a espada ia devorar o corpo de muitos, como já tinha começado, mas, pior ainda, o abismo do inferno, por obra do diabo, ia absorver as almas de muitos<sup>450</sup>.

O conteúdo do relato coincide, em vários pontos, com o que já vimos nas perícopes anteriores. Mais uma vez, constatamos que a pacificação dos beligerantes e a consequente salvação da cidade aconteceram graças à pregação de Francisco; também se pode ler que o empenho em restituir a paz urbana era algo que se devia admirar. Como no episódio de Arezzo, a guerra civil em Siena era querida pelos demônios que, após os morticínios, recolheriam as almas dos combatentes

---

*scilicet quando exponitis vos voluntati illorum, qui destruxerunt et destruunt seipsos et vos et totam civitatem destruere volunt. Sed vos estis miseri homines et ignorantes, cum sitis ingrati, beneficiis Dei qui, licet aliqui vestrum ignorent, quadam hora liberavit istam civitatem meritis cuiusdam sanctissimi fratris Silvestri*” [“Eu vos falo como a presos dos demônios, porque vós mesmos vos amarrastes e vendestes, como animais no mercado, por causa da vossa miséria, e vos entregastes nas mãos dos demônios; isso aconteceu quando vos expusestes à vontade daqueles que destruíram e destroem a si mesmos e a vós, e querem destruir a cidade inteira. Mas vós sois pessoas miseráveis e ignorantes pois sois ingratos aos benefícios de deus, que, mesmo que alguns de vós não saibam, em certa hora libertou esta cidade pelos méritos de um santíssimo Frei Silvestre”].

<sup>450</sup> *Actus b. Franc. XI, 11-12; 18. In: FF, p. 2111-2112: “In illa vero hora aliqui Senenses pugnabant ad invicem, ita quod erant iam duo homines interempti. B. Franciscus surrexit et tam divine predicavit illis hominibus et tam sancte, quod omnes reduxit ad pacem et ad magnam concordiam. Propter quod opus tam admirabile et mirandum episcopus invitavit s. Franciscum et recepit eum die illa cum magna gratia et honore. [...] Nam nisi illos pugnantes reduxisset ad pacem, non solum multorum corpora, sicut iam inceperat, gladius devorasset; sed, quod peius esset, multorum animas infernale baratrum, procurante diabolo, absorbuisset”.*

que tombaram e as levariam para o inferno. Segundo a lógica das narrativas santorais, pacificar a cidade constitui ato que evita, ao mesmo tempo, a morte dos corpos e a condenação das almas. Por isso, o frade Menor, pregador da penitência, teria muitos méritos por trabalhar pela paz, pois tal atividade era completamente condizente com seu serviço apostólico.

A “apostolicidade” da pastoral mendicante pode ser mais facilmente percebida ao se levar em consideração a afinidade tão citada por nós que existia entre os intentos da Ordem e os do papado em uma mesma região, a Itália centro-setentrional, e no mesmo período, os anos de 1200 e 1250<sup>451</sup>. Ora, é sabido que a Lombardia, a Toscana, o Vêneto e a Romanha constituíam, por aqueles anos, o território mais amplamente permeado pelos conventos minoríticos e dominicanos. Ademais, essa região<sup>452</sup> congregava grande número de cidades politicamente turbulentas devido ao processo de “comunização” e ao rompimento dos antigos laços de dependência, como o *hominium*<sup>453</sup>. Os conflitos endêmicos que dividiam, desde o século XII, o imperador germânico e as cidades da Lombardia, ainda se faziam sentir com muita virulência, como através das guerras capitaneadas por Ezzelino da Romano que pretendia assegurar o domínio político do imperador, arrebatando as cidades à influência papal. Some-se a isso uma série de movimentos eclesiais contestatários e dissidentes que foram gestados e eram abrigados nessas mesmas cidades, causando forte preocupação às altas camadas eclesiásticas.

Assim, as hagiografias de são Francisco devem ser lidas à luz das tentativas de pacificação advindas de frentes diversas, constituindo uma espécie de ferramenta de persuasão e um panfleto de

---

<sup>451</sup> Essa cronologia se refere ao período do surgimento das Ordens mendicantes, aos pontificados de Inocêncio III, Honório III e Gregório IX, homens profundamente próximos aos mendicantes, à época das grandes campanhas de pacificação e reformas citadinas e ao tempo de escrita das principais composições santorais que analisamos.

<sup>452</sup> Não é nossa intenção discorrer sobre os muitos e complexos eventos históricos que envolveram as cidades italianas nesse período. Para tal, indicamos: LAZZARINI, Isabella. *L'Italia degli Stati territoriali*. Secoli XIII-XV. Roma: Editori Laterza, 2003.

<sup>453</sup> Esse termo é muito frequente nos documentos italianos até o século XIII, pelo menos, e se refere à homenagem que um dependente, em geral, campesino prestava a seu ‘senhor’. Sobre essa relação de dependência servil, remetemos para os seguintes estudos: TAVILLA, Carmelo E. *Homo alterius*. I rapporti di dipendenza personale nella dottrina del Duecento. Il trattato ‘de hominiciis’ di Martino da Fano. Reggio: Università degli Studi di Reggio Calabria, 1993; CONTE, Emanuele. “La ribellione al sistema signorile nel Duecento italiano. Aspetti giuridici”. In: FÖGEN, Marie Thetes. *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter: historische und juristische Studien zur Rebellion*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. p. 313-338.

divulgação da proposta papal aliada à moral das Ordens mendicantes. O empenho pela paz, na lógica hagiográfica, decorre de um mesmo empenho pela conversão e penitência, a ponto de nos sentirmos constrangidos a pensá-las como dois lados de uma mesma moeda: onde houver paz, deve haver, em primeiro lugar, a ausência de pecados e onde há ausência de pecados, deve haver necessariamente a paz.

Os relatos analisados nos permitem ver que a concepção minorítico-hagiográfica de paz não deixa espaço para pensá-la em termos agostinianos, isto é, distinguindo uma paz terrena, funcional e provisória, de uma paz eterna, impossível de acontecer no plano imanente. Todo o esforço dos pregadores, dos santos minoritas e de seus hagiógrafos estava concentrado em restabelecer os elos reconciliadores da paz nas cidades imanentes onde atuavam e para onde se dirigiam.

Nos textos analisados, não encontramos a distinção cara a santo Agostinho entre uma cidade de Deus e uma cidade dos homens, a primeira, espiritual e atemporal, a segunda, material e cronológica. Em termos gerais, os hagiógrafos concebem a cidade como imanência aberta à transcendência, pois também elas estão vocacionadas ao mesmo processo de conversão que dava origem ao santo. Se este é um homem subsumido em Deus, como vimos, por meio de uma vida de estrita adequação da vontade humana à vontade divina, também a comunidade urbana, pensada como um corpo coeso, pode ser capaz de passar pela mesma transformação penitencial que faria com que ela assomasse “transfigurada”, isto é, passível de obter a paz de Deus que, no caso hagiográfico-minorítico, não se distingue em terrena e eterna.

#### *4.2 Unidade e concórdia: frutos da caridade*

Na análise dos dois conceitos anteriores, foi peremptório perceber que os hagiógrafos minoritas definiam os laços sociais e a própria noção de sociedade segundo uma precisa lógica moral que concebia a ‘virtude’ e a ‘penitência’ como principais premissas. Mercê de Deus, a virtude

não seria acessível aos que são, por natureza, dados ao vício, senão mediante o cuidadoso trabalho de ‘aperfeiçoamento’ interior e comunitário capaz de romper a servidão dos vícios e restituir a integridade moral querida por Deus. Do ponto de vista da doutrina cristã sobre a santificação, não há nisso novidade alguma. Entretanto, os autores de *Vidas* compreendiam, de certa forma, que a integridade moral ultrapassava os aspectos particulares ou pessoais da santificação e atingia diretamente o cerne da sociedade humana, posto que, para eles, só subsistiria sociedade onde subsistisse a virtude.

Se a concepção de sociedade, em última instância, depende da de virtude, seus demais atributos não podem ser diferentes. Há pouco, procuramos entender o conceito de paz. Agora, será oportuno nos deter sobre seus desdobramentos, a unidade e a concórdia. De saída, é bom termos presente que, nas hagiografias, ambos os termos ora são sinônimos, tomados um pelo outro, ora são correlatos. Além disso, a ideia que os hagiógrafos fazem tanto de um termo como de outro depende, em grande medida, da noção moral de paz que formularam.

No capítulo XVI do *Memoriale in desiderio animae*, Tomás de Celano apresenta São Francisco preocupado com o futuro de sua ordem, numericamente desenvolvida e dispersa pelas mais diferentes regiões da cristandade. Segundo Tomás, a preocupação era justificada; por um lado, o extremo crescimento do efetivo favorecia o descontrole da seleção e, por conseguinte, o enfraquecimento disciplinar, por outro, a dispersão geográfica punha os frades em contato com realidades sociais alheias aos propósitos da Ordem e, portanto, contrários a eles. Frente aos prováveis perigos de tamanha exposição, o fundador se perguntava como manter intactos não só sua família religiosa, mas também, os “vínculos da unidade”<sup>454</sup>.

O texto tomasiano nos permite entrever que a unidade e a paz estão indissociavelmente ligadas; uma é condição da outra. O vínculo da unidade é o que assegura a existência da paz, que,

---

<sup>454</sup> *Mem.* 23, 1. In: FF, p. 464: “(...) *pater sanctus* (...) *coepit saepius meditari sollicitus, qualiter illorum novella plantatio servari posset et crescere unitatis vinculo colligata*” [“O santo pai [...] começou com frequência a meditar solícito como aquela nova plantação deles poderia ser conservada e crescer ligada pelo vínculo da unidade”].



por sua vez, é chamada de santa<sup>455</sup>. A unidade é aquilo que garante a coesão de um grupo numeroso e disperso, como a Ordem dos frades Menores, por exemplo, que, por estar presente nas mais variadas províncias, corria o risco de perder as características de seu modo de ser. Por isso, a unidade é uma virtude tão elevada que os maus não a suportam e combatem contra ela<sup>456</sup>. No episódio em questão, trata-se dos ‘inimigos da Ordem’, os frades relapsos e os clérigos e religiosos de outras Ordens; contudo, no episódio da guerra civil em Arezzo, vimos que os demônios combatiam contra a unidade dos cidadãos aretinos.

O contrário da unidade é a desagregação<sup>457</sup>; na lógica tomasiana, o dissídio é uma deturpação da virtude, isto é, um vício. Aquele que provoca a desagregação, a desunião e a cisão, é “rebelde”, pois está tomado “pelo sentido carnal” e, portanto, disposto a causar contendas e escândalos<sup>458</sup>. É importante não esquecer que o termo “escândalo” é usado todas as vezes em que Tomás de Celano fala de “guerra civil” ou qualquer outro tipo de contenda, pois, segundo ele, o corpo social não pode viver senão sob a lei da unidade. Esta, em suma, é virtude espiritual, posto que a desunião é vício carnal, motivado pelos inimigos do bem<sup>459</sup>.

No episódio da guerra em Perugia<sup>460</sup>, Tomás colocara na boca de Francisco uma dura reprimenda aos peruginos que tinham praticado muitos males<sup>461</sup>; além disso, os corações deles se exaltaram, porém para sua ignomínia<sup>462</sup>. Ou seja, os peruginos se afastaram do bem e se fixaram

<sup>455</sup> Ibidem, 23, 3: “*Praevidebat quaedam inter ipsos filios accidere posse sanctae paci et unitati contraria*” [“Prevista que entre os próprios filhos podiam acontecer certas coisas contrárias à santa paz e à unidade (...)”].

<sup>456</sup> Ibidem, 23, 2: “*Videbat tunc contra pusillum gregem luporum more saevire quamplures, (...) dierum malorum inveteratos sumere occasionem nocendi (...) rebelles futuros quosdam suae carnis sensu inflatos et spiritu paratos ad iurgia et pronos ad scandala dubitabat*” [“Via então que muitos, à maneira de lobos, se enfureciam contra o pequeno rebanho e os inveterados de dias maus aproveitavam a ocasião de prejudicá-lo [...] temia que (entre os frades) poderia haver alguns rebeldes inflados pelo sentido carnal, dispostos em espírito a contendas e inclinados a escândalos”].

<sup>457</sup> Cf. *Mem.* 182, 12-13. In: FF, p. 603: “(...) *Quid enim detractor, nisi fel hominum, nequitiae fermentum, dedecus orbis? Quid vero bilinguis, nisi religionis scandalum, claustrum venenum, dissidium unitatis?*” [“(...) o que é o detrator, senão o fel dos homens, o fermento da maldade, a desonra da terra? O que é o homem de língua dupla, senão o escândalo da religião, o veneno do claustro, a desagregação da unidade?”].

<sup>458</sup> Cf. *Id.*, 23, 2. In: FF, p. 464.

<sup>459</sup> Para Tomás de Celano o “bem” é tudo aquilo que Deus concede ao homem. O que é do homem sem a intervenção de Deus é carnal, pois não goza da graça e combate à graça; portanto, o carnal procura convencer o homem que aquilo que ele tem é mérito seu, levando-o à vanglória, ou seja, ao vício. Cf. *Mem.*, 134, 5-9. In: FF, p. 564.

<sup>460</sup> *Id.*, 37. In: FF, p. 476-477.

<sup>461</sup> Ibidem: “*Multa mala fecerunt homines Perusini vicinis suis*”.

<sup>462</sup> Ibidem: “(...) *et elevatum est cor eorum ad ignominiam sibi*”.

nos vícios. Uma vez no vício, não há unidade que suporte e, portanto, o dissídio social decorre como mera consequência de uma vida desvirtuada, em maldades e orgulho<sup>463</sup>. Não à toa, Tomás de Celano encerrou a narração do conflito perugino considerando que numa república nenhum vínculo podia ser mais forte que o “amor a Deus e uma fé sincera”<sup>464</sup>.

Por ser virtude, a unidade não é conatural ao ser humano, mas atributo da graça de Deus. A unidade, então, participa do ser de Deus que é uno, ao ser trino. Se a sociedade, que é formada de multiplicidade, se afasta de Deus, a unidade de Deus, por conseguinte, se afasta da sociedade e, portanto, sua fragmentação é inevitável<sup>465</sup>. Dessa forma, a unidade não decorre apenas da paz, e vice-versa, mas entra em cena outra fundamental virtude no plano teórico de Tomás de Celano: a caridade<sup>466</sup>. A virtude da caridade, que aparece inúmeras vezes nas hagiografias franciscanas, é empregada por Tomás de Celano para explicar a coesão social e, caso falte essa virtude, para explicar a destruição do corpo social.

Na *Vita beati Francisci*, o frade Tomás pôde elaborar mais extensamente o que pensava acerca da caridade como mantenedora dos vínculos sociais. Para o hagiógrafo, a unidade da primitiva comunidade minorítica era consequência do amor que congregava os frades, a despeito de suas diferenças. No parágrafo 38 da referida Vida, Tomás relaciona o termo “amor” ao termo “sociedade”, mostrando que o primeiro fomenta o segundo. A Ordem dos frades, nesse caso, podia crer-se sólida porque em sua sociedade vigorava o amor, porém, não qualquer amor, mas aquele

---

<sup>463</sup> Do ponto de vista hagiográfico, a principal consequência dos vícios [atitude interior] é a guerra civil [decorrência exterior e social].

<sup>464</sup> *Mem.* 37 16: “*Fortius in republica vinculum esse non potest quam pius in Deum amor, sincera et non ficta fides*” [“Em uma república não pode haver vínculo mais forte do que o piedoso amor a Deus, fé sincera e não fingida”].

<sup>465</sup> Não é por ser formada de multiplicidade que a sociedade é fadada ao conflito, mas por permitir o afastamento de Deus que, sendo uno e trino, também pode ser dito unidade-comunitária. Talvez tenha sido por uma questão de coerência ao pensamento filosófico da chamada *Escola Franciscana*, cujo maior expoente era Boaventura, que Tomás de Celano relacionou a unidade essencial de Deus à unidade acidental da sociedade, pois, as criaturas seriam apenas ‘reflexos’ do criador. Cf. SÃO BOAVENTURA. “*Breviloquium*”. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). *Obras Escolhidas*. Porto Alegre: Sulina, 1983. p. 1-155. p. 49.

<sup>466</sup> Cf. *Mem.* 24, 11. In: FF, p. 465: “*Caritatis et pacis in nobis vincula servabit illaesa (...)*” [“Conservará ilesos entre nós os vínculos da caridade e da paz (...)”].

que, na ótica do hagiógrafo, era o “amor espiritual” [*spiritalis amor*] ou o “amor de dileção” [*amor dilectionis*], distinto, portanto, dos afetos de origem “carnal”<sup>467</sup>.

No parágrafo seguinte da mesma Vida, Tomás contrapõe “amor particular/privado” [*amore privato diligere*] a “amor inteiro/total” [*totius amoris affectum*]. O “amor total” parece estar em estreita conexão com o “amor espiritual” que foi evocado no parágrafo anterior. Já o “amor privado” contradiz o conceito de “piedosa sociedade”, pois não constrói o que é comum<sup>468</sup>. Já foi visto que no comunitarismo de Tomás, a disjunção dos membros de um dado grupo é sempre grafada como “escândalo”; nesse parágrafo, a intensidade do problema é descrita com termos semelhantes: “era grave a separação do grupo, amargo o divórcio, pesada a desunião”<sup>469</sup>.

Segundo essa ótica, os frades Menores constituem uma sociedade que subsiste por causa do amor; por ser uma família religiosa, o amor não pode ser outro que não o espiritual que se traduz numa verdadeira dileção e bem-querença. Estes sentimentos, embora aplicados à Ordem, podem ser lidos no que se refere à sociedade civil, sobretudo no *Memoriale in desiderio animae*, onde Tomás sugere que qualquer sociedade se fundamenta no amor entre os diferentes, através da concórdia. Pensando pelo lado sociológico do conceito de amor nas hagiografias franciscanas, pode-se dizer que a “caridade social” acontece quando se pretere o interesse privado e se partilha interesses comuns que edificam a comunidade. No caso particular de uma Ordem religiosa, como a minorítica, isso se resolveria pelo comunismo dos bens; no caso de uma comunidade urbana, a proposta não parece ser tão radical, pois os hagiógrafos não condenam as diferenças sociais e econômicas dos mais diversos habitantes; apenas lançam uma acerba crítica contra os vícios que causam a divisão, pois afastam os cidadãos e, por conseguinte, os grupos sociais da prática das virtudes. De certa

<sup>467</sup> VbF 38, 6-7. In: FF, p. 313: “*O quanto charitatis ardore flagrabant novi Christi discipuli! Quantus in eis piaie societatis vigeat amor! Cum enim alicubi pariter convenirent, vel in via, ut moris est, sibi invicem obviarent, ibi spiculum ispiritualis resultabat amoris, super omnem amorem verae dilectionis seminarium spargens*” [“Ó quanto ardiam os novos discípulos de Cristo no fogo da caridade! Quanto amor da piedosa sociedade florescia neles! Pois, quando se reuniam em algum lugar ou se encontravam na estrada, como sói acontecer, aí o dardo do amor espiritual disparava, espargindo sobre todo o amor as sementes da verdadeira”].

<sup>468</sup> VbF 39, 1. In: FF, p. 313: “(...) *Et quidem, cum cuncta terrena despicerent et se ipsos numquam amore privato diligere, totius amoris affectum in communi refundentes* (...)” [“O fato é que, como desprezassem todas as coisas terrenas e jamais amassem a si mesmos com amor privado, transbordando em comum o afeto do amor total (...)”].

<sup>469</sup> Idem: “(...) *gravis erat separatio socialis, amarum divortium, acerba disiunctio* (...)”.

forma, o “comunismo” explícito que os frades deviam praticar era traduzido pela proposta de uma comunhão de interesses entre os cidadãos, onde os grupos deviam ter por princípio a busca da unidade da cidade pelos vínculos da concórdia.

Para o hagiógrafo, a unidade é capaz de apaziguar os conflitos que as diferenças sociais de ordem política e econômica provocam. Se, no caso da comunidade minorítica, havia frades “sábios” e “simples”, ou “maiores” e “menores”, tais desníveis não poderiam afastá-los da unidade caso entre eles fosse mantida a consciência de que há um “laço de amor” que os congrega e os transforma numa única família<sup>470</sup>. No vocabulário aparecem termos como vínculo de unidade [*vinculus unitatis*], laços de amor fraternos [*germano affectu coniugi*], pacificamente [*pacifice*], ligados pelo amor [*amoris glutino copulari*]. A unidade, então, é consequência da caridade que se mantém entre pessoas diferentes, com estatutos e condições sociais diferentes, como, por exemplo, os letrados e os iletrados.

Todavia, quando os conflitos se tornam inevitáveis, é imperioso trabalhar para a reconciliação dos beligerantes. Na *Compilatio Assisiensis*, encontramos um exemplo de como os minoritas não apenas pensavam as relações entre paz e concórdia, mas como as aplicavam no seu trato social. Referimo-nos ao pacto de paz que Francisco estabeleceu entre o bispo e o potentado de Assis<sup>471</sup>. No caso, bispo e potentado representavam as maiores autoridades do corpo cívico municipal e, de certa forma, congregavam os dois principais pólos da vida cidadina. Francisco, então, teria se incomodado com a discórdia e a inimizade entre eles, uma vez que passaram a se “odiar um ao outro”<sup>472</sup>.

<sup>470</sup> *Mem.* 191, 2. In: FF, p. 611: “*Uniri volebat maiores minoribus, germano affectu coniungi sapientes simplicibus, longinquos longinquis amoris glutino copulari*” [“Queria que os maiores se unissem aos menores, que os sábios se ligassem aos simples com afeto de irmão de sangue, que os distantes se associassem entre si pelo laço do amor”].

<sup>471</sup> CA 84, 1-18. In: FF, p. 1599. A expressão “pacto de paz” e seus correlatos são recorrentes nas hagiografias que pesquisamos e sempre são empregadas para expressar a atividade predicativa de são Francisco que redundava sempre na pacificação dos ânimos. Assim, Boaventura de Bagnoregio a emprega em sua LM, III, 2; Tomás de Spalato, na *Historia Pontificum*, in: LEMMENS. *Testimonia minora saeculi XIII. Collectanea Philosophico-Theologica*, vol. III, 1926, p. 10; Hugolino de Montegiorgio, *Actus b. Franc.*, XI, 11-13.

<sup>472</sup> CA 84, 2: “(...) *et ita nimis oderant se ad invicem*”.

Atitudes de “discórdia, inimizade, ódio” possuem seus contrapontos nas virtudes da “paz, concórdia, amizade, dileção”. Assim, tem-se que, na *Compilatio*, o conceito de paz encontra-se relacionado com o de concórdia, o qual depende do restabelecimento da amizade e dileção cindidas. É interessante observar que, para selar novamente o pacto de paz entre as partes discordantes, a compilação registre o seguinte percurso: audição da pregação, arrependimento de ambas as partes – visível pelo choro e pelo diálogo entre os ofendidos –, troca de gestos afetivos e compromisso com o retorno da paz. Esse aparente ritual de reconciliação, quando comparado aos demais episódios apresentados, nos indica o quão imperiosa era, para os minoritas, trabalhar para a concórdia social com as “armas” da pregação.

Os exemplos de guerra em Perugia e Arezzo deram ensejo a que os hagiógrafos escrevessem sobre a “destruição da cidade”, isto é, o esfacelamento de todos os laços cívicos e morais que fazem com que ela subsista. Ao falar da destruição, os autores de *Vidas* acabaram por insinuar aquilo que para eles constituía a cidade: o amor de Deus, a prática das virtudes ou retidão moral, a concórdia entre as diversas partes, a unidade de interesses pelo bem comum. No limite, cidade alguma sobrevive dividida em partes opostas, como o corpo<sup>473</sup> não pode sobreviver lutando contra si mesmo, de modo que, se os minoritas esperavam “salvar” o mundo dos pecados, não ignoraram que precisavam contribuir para a “salvação da cidade”, mantendo-a coesa pelos laços morais que sua pregação fortificava.

### 4.3 *Os conceitos de governo e justiça*

As hagiografias não oferecem muitos exemplos de governo, no sentido secular e, mesmo quando o fazem, trata-se de pequenas passagens furtivas, sem que se possa proceder a uma análise mais ampla do conceito de governo para os hagiógrafos de São Francisco.

---

<sup>473</sup> Acreditamos que a concepção de “corpo” social, insinuada nas hagiografias franciscanas esteja conectada e dependa da noção eclesiológica de “corpo místico” de Cristo e não de uma concepção naturalista de sociedade.

Entretanto, é preciso não esquecer a relação que os mesmos autores estabelecem entre o “modo civil” de vida urbana e o “modo mendicante” de vida. Desse ponto de vista é que se pode verificar que na maioria das vezes em que os frades são apresentados em diálogo com os centros urbanos é para convertê-los ao modo mendicante de viver<sup>474</sup>. Assim sendo, não nos parece insensato pensar que aquilo que os mendicantes esperavam de uma boa governação ou, pelo menos, aquilo que imaginavam se tratar de um governo tenha algo a ver com o modo como pensavam o governo da própria Ordem religiosa ou, de alguma forma, disso se aproximava.

Pensando pelo lado moral com que arquitetavam a vida civil, é possível relacionar os preceitos de governança, presentes no costumeiro da Ordem, com um suposto preceituário político mendicante. De imediato, convém ter presente que governar, segundo os textos hagiográficos estudados, é exercer o poder sobre alguém e, mais do que isso, é assegurar ao grupo aquilo que é conveniente para sua manutenção. Desse modo, não há como falar de governo sem tocar no assunto do poder, seja ele o religioso ou o civil. Isto posto, acreditamos que se possa proceder a uma leitura de aspectos do procedimento sãofranciscano de governança da Ordem e estendê-los a outros tipos de governo, sobretudo o cidadão.

Embora o costumeiro minorítico tenha trazido para a linguagem canônica do poder conventual uma terminologia que se propunha menos hierárquica, não se pode afirmar que os frades Menores tenham, de fato, abolido as distinções hierarquizadas de governo. Renunciando ao título e às prerrogativas abaciais, a Ordem dos frades Menores acabou atribuindo o poder executivo e administrativo do grupo às mãos de uma pessoa jurídica centralizada<sup>475</sup>: o chamado ministro geral.

---

<sup>474</sup> Sobre esse assunto, acreditamos que o caso da relação dos frades Menores com o castro de Greccio seja o mais eloquente. Conforme podemos encontrar na CA 74, 25-44 [FF, p. 1581], os religiosos estabeleceram uma proximidade tão grande com os habitantes do lugar que muitos homens entraram para a Ordem e outras tantas moças, renunciando ao matrimônio, vestiram-se como religiosas e passaram a viver como penitentes em suas próprias casas. O modo de vida das virgens, à imitação dos frades, a atenta obediência da população à pregação deles, a vida penitente dos habitantes e a prática de acompanhar os frades nas orações deram azo a que São Francisco elogiasse Greccio dizendo: “(...) de uma grande cidade não se converteram tantos à penitência quanto de Greccio, que é um castro tão pequeno”; [...] *De una magna civitate non sunt conversi tot ad penitentiam quot de Gretio, quod est ita parvum castrum*].

<sup>475</sup> Preferimos designar o ministro geral como “pessoa jurídica” por se tratar apenas de um cargo temporário assegurado pelo direito da Ordem e, portanto, por não constituir um *status* canônico sacramental (como no caso de um bispo) ou especial (como no caso de um abade).

Nas instâncias regionais, tal mister era desempenhado por uma espécie de vigário do ministro geral, chamado ministro provincial; nas comunidades locais, o poder cabia aos guardiães ou custódios<sup>476</sup>. Apelando para a nomenclatura, é conveniente dizer que o fundador da Ordem pensava o poder, dentro da sua família religiosa, como um serviço, donde, ‘ministro geral’ e ‘ministro provincial’.

Na *Compilatio Assisiensis*, parágrafo 106, encontra-se reportada a Francisco uma fala que sintetiza o seu papel no governo da Ordem no momento em que ele já havia renunciado à presidência do grupo e nomeado Pedro Cattani seu vigário. O texto a que fazemos referência se insere dentro dos discursos nos quais os autores da compilação discutem os rumos da Ordem frente às transformações institucionais e os relaxamentos regulares, seu destino e as condições de sua sobrevivência. São trechos de extrema dureza de significado, onde Francisco é posto a advertir os religiosos sobre a fidelidade ao “carisma inicial” que, se vivido pelos frades, seria suficiente para assegurar a continuidade da Ordem. Uma vez que não era mais propriamente o “ministro geral”, Francisco acreditava que sua prelação passara a ser “espiritual, porque [devia] dominar os vícios e corrigi-los”<sup>477</sup>. Esse mister moral que o fundador assumiu para si após ter renunciado ao governo de sua família religiosa queria ele desempenhar através do exemplo e da pregação, pois, segundo a hagiografia, ele não queria se tornar “carrasco para bater e flagelar, como o poder desse mundo”<sup>478</sup>.

Na ótica franciscana, o poder espiritual é o da exortação, enquanto o poder temporal é o da força coercitiva; entretanto, ambos os poderes conhecem o mesmo objetivo que é possibilitar a implantação da moral cristã em todos os seguimentos da prática individual e social. Esse raciocínio se conjuga bem com os conteúdos doutrinários que a chamada reforma gregoriana trouxera para a discussão em torno do poder. Os teóricos eclesiásticos, como Gregório VII, Pedro Damiano e Bernardo de Claraval já haviam discutido as implicações da metáfora dos dois gládios, isto é, o

---

<sup>476</sup> Todas essas designações e respectivas prerrogativas estão presentes nos documentos legislativos mais antigos da Ordem, como a Regra e as primeiras Constituições. Outros textos, como o Testamento e as hagiografias, já trazem especificado o mesmo conteúdo jurídico.

<sup>477</sup> CA 106, 18. In: FF, p. 1649: “*Et ait: ‘Meum officium est spirituale, videlicet prelatio super fratres, quia debeo dominari vitiis et ea emendare’*”.

<sup>478</sup> CA 106, 19. In: FF, p. 1650: “*nolo carnifex fieri ad percutiendum et flagellandum, sicut potestas huius seculi*”.

temporal, a cargo do imperador, e o espiritual, devido ao papa, à luz de uma eclesiologia que advogava a superioridade da ordem clerical sobre a ordem dos leigos. As Vidas aqui analisadas não tomam partido nesta discussão, mas asseguram a mesma arquitetura de poder e, por isso, os frades, homens da Igreja, não podem “dominar” à semelhança dos senhores seculares.

Esses dois poderes, o espiritual e o temporal, vislumbram dois planos: por um lado, uma concepção ideal de sociedade e, por outro, a constatação empírica do quanto essa sociedade está longe de seu ideal. Assim, ao poder espiritual, aquele que os clérigos, monges e, sobretudo, os frades desempenham, cabe advertir os pecadores transviados pela *força da palavra* e favorecer a reconciliação pela penitência. Ao poder temporal cabe o uso da *força das armas* para impelir os recalcitrantes a retornarem ao caminho reto que os pregadores apresentaram por meio do seu discurso.

No limite, ambos os poderes estão envolvidos numa causa comum que é moralizar a vida social e levá-la a alcançar aquele estado pensado e querido por Deus. Desse ponto de vista, não é estranho perceber que as hagiografias franciscanas atribuem aos demônios um papel de “funcionários da justiça divina”, como se fossem os executores da sentença que emanou de Deus:

[...] confio no Senhor que os inimigos invisíveis [os demônios], que são os esbirros do Senhor, ainda vão vingar-se deles [dos frades relapsos] para punir neste século e no futuro os que transgridem os mandamentos do Senhor, fazendo-os serem corrigidos pelas pessoas deste século com império e vergonha para eles<sup>479</sup>.

No episódio de Arezzo, os demônios aparecem novamente relacionados com os “esbirros” que punem os aretinos por haverem se dividido belicamente uns contra os outros. Assim, a força coercitiva atua para corrigir; numa palavra, para restabelecer a vontade de Deus. Exortação e coerção se constituem, pois, como instrumentos de mesma finalidade: recuperar a unidade perdida.

Independentemente do tipo de governo civil que uma cidade adote, – se o das comunas ou o do patriciado local ou o do rei – podemos afirmar que os hagiógrafos de são Francisco se

---

<sup>479</sup> CA 106, 20. In: FF, p. 1650: “*Quoniam confido in Domino, quod adhuc inimici invisibiles, qui sunt castaldi Domini ad puniendum in hoc seculo et in futuro eos, qui transgrediuntur mandata Dei, sument de illis vindictam, facientes eos corrigi ab hominibus huius seculi in improprium et verecundiam ipsorum, et revertentur ad professionem et vocationem suam*”.



empenharam em mostrar que a sociedade que subsiste é aquela que se converte para Deus e vive em penitência. Isso talvez queira significar que ao se escolher o tipo de governo a ser adotado, o mais importante é levar em conta a observância dos princípios morais do cristianismo, tanto nas práticas particulares dos cidadãos quanto no âmbito geral, pois, para os hagiógrafos, governar, em última instância, é santificar!

O conteúdo dessa doutrina moral de governo, presente nas hagiografias franciscanas, pode ser confirmado pela *Epistola ad populorum rectores*, atribuída a São Francisco e que foi enviada “aos potentados, cônsules, juizes e demais governantes dos povos”<sup>480</sup> com as recomendações do santo, uma vez que, debilitado em seu estado de saúde, ele já não podia mais pregar pessoalmente. Essa carta foi escrita depois de 1222, quando Francisco havia retornado do Egito e convivido nas cidades islâmicas onde, cinco vezes ao dia, os clérigos muçulmanos apinhados em torres, chamavam o povo à oração. Diz a carta:

Por isso eu vos rogo com reverência, como posso, que, por causa dos cuidados e solitudes deste século, que tendes, não entregues o Senhor ao esquecimento nem vos desvieis de seus mandamentos, porque todos aqueles, que o entregam ao esquecimento e se desviam de seus mandamentos são malditos e serão por ele lançados no esquecimento<sup>481</sup>.

O autor da carta adverte os governantes a não se esquecerem de Deus e nem se afastarem dos mandamentos enquanto se ocupam dos afazeres de seu ofício. A fim de que tanto os governantes quanto os governados se lembrassem de prestar as devidas honras a Deus, Francisco sugere que seja feito no Ocidente aquilo que ele mesmo havia constatado no Oriente: todas as tardes um pregoeiro ou outro sinal deveria anunciar ao povo que chegara a hora de render graças a Deus. Além disso, o missivista adverte os governantes a deixarem de lado as preocupações temporais e a receber o corpo e o sangue de Cristo. Observem que o santo propõe aos governantes e, por conseguinte, aos governados uma rotina de oração semelhante ao que a *Compilatio* descreveu para a

---

<sup>480</sup> *Epistola ad populorum rectores*, 1: “Universis potestatibus et consulibus, iudicibus atque rectoribus ubique terrarum et omnibus aliis”. In: “Francisci Assisiensis Opuscula” [FF, p. 107].

<sup>481</sup> Id., 3: “Rogo ergo vos cum reverentia, sicut possum, ne propter curas et sollicitudines huius saeculi, quas habetis, Dominum oblivioni tradatis et a mandatis eius declinetis, quia omnes illi, qui eum oblivioni tradunt et a mandatis eius declinant, maledicti sunt et ab eo oblivioni tradentur”.

população de Greccio onde os frades tinham estendido aos seculares as práticas de sua observância conventual: missa cotidiana e oração vespertina<sup>482</sup>. Segundo a carta, os governantes não deveriam se esquecer dos mandamentos de Deus sob risco de serem condenados ao inferno e, tanto mais sofreriam lá quanto mais poderosos tivessem sido em vida<sup>483</sup>. Embora a subsistência do poder temporal não dependa necessariamente dessa observância religiosa, a carta lembra que o destino eterno do magistrado seria comprometido caso ele viesse a se esquecer dos cuidados que devia ter para com os mandamentos de Deus.

Frequentando assiduamente a eucaristia e regulando os momentos de oração de todo o estado, os governantes são postos em estreita proximidade com os clérigos, únicos ministros do corpo e sangue de Cristo. Assim, vemos aqui a mesma junção dos poderes temporal e espiritual na manutenção de uma sociedade convertida e santificada.

Em suas colações sobre o *Hexaëmeron* (1273), os seis dias da criação, são Boaventura, que também foi hagiógrafo de São Francisco, dedicou alguns parágrafos a falar sobre o governo civil. A fim de confirmar os resultados apresentados até agora, procuraremos sintetizar o que diz o *doutor seráfico* sobre a política; de saída, é justo lembrar que Boaventura inseriu as passagens que analisaremos na parte em que trata da ética ou virtude moral em seu sistema de pensamento. Consoante à tradição da chamada *escola franciscana*, que privilegiava a ação sobre a especulação e o reto agir sobre o reto acreditar, Boaventura dedicou-se a pensar as virtudes morais de um ponto de vista prático, propondo que a sabedoria, a qual toda filosofia espera encontrar, só é acessível àquele que vive segundo as virtudes.

Na quinta colação sobre o *Hexaëmeron*, Boaventura resumiu as virtudes em três grupos: as virtudes morais, as virtudes intelectuais e as virtudes de justiça. O terceiro grupo reúne aquilo que o santo doutor acredita necessário para a regulação das relações entre os homens e Deus e os homens em sociedade. Os dois tipos de relacionamento são, por sua vez, desdobrados em quatro virtudes

<sup>482</sup> Cf. *Mem.* 35, 1-6. In: FF, p. 474-475; CA 74, 25-44. In: FF, p. 1581-1583.

<sup>483</sup> *Epistola ad populorum rectores*, 5. In: FF, p. 107: “*Et, quanto sapientiores et potentiores fuerint in hoc saeculo, tanto maiora tormenta sustinebunt in inferno*”.

que, ao fim e ao cabo, apresentam uma unidade intrínseca entre elas: o “dever de se prestar culto a Deus”, “a forma de convivência”, “a norma de presidir uma comunidade” e “a censura no julgar”<sup>484</sup>. Para Boaventura, essas quatro virtudes não são exclusivas do pensamento cristão, uma vez que desde os antigos já se haviam conhecido e proposto tal caminho, muito embora nenhum sistema anterior ao cristianismo tenha conseguido alcançar a plenitude prática dessa teoria. Para tanto, o santo doutor prefere falar não como teólogo ou jurista, mas como filósofo, pois acredita que as virtudes de justiça se referem às leis políticas pensadas à luz da reta razão<sup>485</sup>.

Assim, no que se refere ao culto a Deus, os filósofos antigos eram concordes em afirmar que a piedade devia ser prestada aos deuses em forma de sacrifícios<sup>486</sup>. A fé cristã, por sua vez, aproveitou esse princípio antigo de que a vida social necessita cultuar a Deus; tal culto sacrificial baseava-se naquele de Abel que, de todo seu rebanho, oferecia a Deus o que havia de melhor, e o de Noé que, ao término do dilúvio, ofereceu a Deus, sobre o altar, animais e aves puros para selar uma aliança entre a divindade e o povo<sup>487</sup>. Os Padres da Igreja, ao longo da história, leram essas passagens do Antigo Testamento como figuras do sacrifício de Cristo que substituiu todos os antigos holocaustos da lei mosaica. Portanto, a sociedade nova, redimida por Cristo, oferece a Deus o sacrifício de seu corpo e de seu sangue, eucaristia, memorial daquele do Calvário.

Acerca da “forma de conviver”, Boaventura apresenta a *Regra de ouro* do evangelho: “não faças aos outros aquilo que não queres que te façam” (Mt 7, 12). Em contrapartida, aos que objetarem que a punição decretada ao ladrão lança-lhe um prejuízo que todos querem evitar, Boaventura lembra o exemplo de Jonas (Jn 1, 1-12) que, antes de ver toda a tripulação do navio

<sup>484</sup> Coll. *Hexaem.* V, p. 273-298.

<sup>485</sup> Coll. *Hexaem.* V, 1, p. 282: “*Nec est intelligendum, propter hoc quod dicitur, quod virtutes quaedam sunt intellectuales, quaedam consuetudinarias, quod propter hoc virtutes sint in parte aliqua alia nisi in rationali, quia essentia omnis virtutis est in rationali*” [“Pelo que se disse, certas virtudes são intelectuais e outras consuetudinárias, porém não se deve entender que as virtudes estejam em alguma outra parte que não seja a parte racional, pois a essência de todas as virtudes está na parte racional”].

<sup>486</sup> Boaventura cita literalmente Platão e Cícero como autoridades de sua afirmação. Idem, p. 284.

<sup>487</sup> Coll. *Hexaem.* V, 16, p. 284: “*Quomodo autem sacrificium introductum sit videtur, quod per fidem Abel obtulit sacrificium et Noé, de quo dicitur: ‘Odoratus est Dominus odorem suavitatis’. Et significabant haec sacrificia sacrificium Christi, quod in cruce fecit*” [“Quanto ao modo como o sacrifício foi introduzido, parece que seja Abel que, pela fé, ofereceu o sacrifício e Noé, de quem se disse: ‘O Senhor se perfumou no odor da suavidade’. E esses sacrifícios significavam o sacrifício de Cristo, que fez na cruz”].

perecer por sua culpa, pede para ser lançado ao mar. Ou seja, o bem da “república” exige que se punam aqueles que lhe causam danos, pois a vida do grupo precede a vida do indivíduo<sup>488</sup>.

Quanto à “norma de presidir”, o doutor minorita referenda que os governantes devem ser escolhidos segundo a capacidade que têm de comandar a nau que é a república. Infeliz da cidade governada por um imperito, ainda que legítimo. Em Tomás de Celano encontramos uma afirmação que corrobora a de Boaventura: o poder [comando, império] deve estar com o melhor e não com aquele que deseja comandar<sup>489</sup>. Assim, a norma de presidir se radica no complexo de virtudes que o doutor seráfico apresentou ao longo de sua obra, mostrando que o poder político, tanto quanto uma questão racional, é de ordem moral.

A quarta virtude é a “censura no julgar” e se refere à atitude reflexiva que o homem deve ter diante das coisas, discernindo entre elas, sabendo o que julgar de cada uma e procurando o modo certo de agir. Não à toa essa quarta virtude, o “saber julgar”, encerra o quadrilátero das “virtudes de justiça” no qual Boaventura reflete sobre a política, assunto pouco explorado por ele em suas obras. Saber julgar, tendo em vista a justiça, constitui, assim, a base do exercício político, aquele que tem por fim a prática das virtudes.

Com relação à justiça, Tomás de Celano diz que ela é filha da simplicidade, que, por sua vez, é filha da graça e irmã da sabedoria<sup>490</sup>. Por manter ligações de parentesco com a simplicidade, a justiça pode ser entendida como aquela virtude que não julga pelas aparências, mas pelo conteúdo e segundo o desígnio divino que é anteposto sempre a todas as coisas<sup>491</sup>. Tomás de Celano prioriza o elogio da simplicidade; contudo, não nos parece injustificado dizer que é graças à simplicidade que a justiça pode favorecer o “auto-exame”, impedindo ao homem que julgue e condene os demais; é por uma questão de justiça que se pode ver Tomás de Celano defendendo que o comando

<sup>488</sup> *Coll. Hexaem.* V, 18, p. 286: “*Dicendum, quod latro prius debet suspendi, quam ut respublica laedatur (...)*” [“Para dizer que o ladrão deve ser suspenso antes que a república seja prejudicada (...)”];].

<sup>489</sup> *Mem.* 189, 4. In: FF, p. 608: “*Haec est, quae sese examinans condemnat suo iudicio neminem, quae meliori debitum imperium reddens, imperium appetit nullum*” [“Esta é a que, examinando a si mesma, não condena ninguém com seu julgamento e que, entregando ao melhor o devido comando, não busca nenhum comando”].

<sup>490</sup> *Ibidem*: “*Sanctam simplicitatem, gratiae filiam, sapientiae germanam, matrem iustitiae*”.

<sup>491</sup> *Ibidem*: 189, 6: “*Haec est (...) quae quaerit non corticem sed medullam, non testam sed nucleum*”.

ou governo seja posto nas mãos dos melhores e não na mão daqueles que querem governar. A justiça, então, é virtude de discernimento: não por acaso mantém parentesco com a sabedoria.

Essa construção moral do pensamento político que vimos nos hagiógrafos franciscanos, no próprio são Francisco e em são Boaventura, parece não ser estranha ao pensamento escolástico do século XIII. Guilherme de Auvergne (ou de Alvéria), em meados do século, assim escrevia em seu tratado sobre o sacramento:

Imaginaremos uma cidade formada de homens tão perfeitos, que toda vida deles seja honra e deferência a Deus, toda dedicada a trabalhos honestos, toda voltada ao auxílio dos outros... Uma cidade, pois, como um edifício nobre, e com entalhos de madeira artificialmente esculpidos, e polidos, e com todo o decoro da arquitetura decorada: uma cidade decorada com todo o cuidado arquitetônico com cidadãos verdadeiramente como se fossem pedras e madeiras<sup>492</sup>.

A cidade imaginada pelo bispo de Paris poderia ser subscrita por qualquer um dos minoritas ora analisados: uma cidade toda dedicada à honra de Deus, composta por homens perfeitos e empenhados em atividades honestas; uma cidade embelezada não por outra coisa que não fosse a beleza moral de seus habitantes.

---

<sup>492</sup> GUILLELMUS DE ALVERNIA. “De sacramento in generali”. In: *Opera Omnia*, I, Paris, 1674, p. 408b-409a. Apud.: LAMBERTINI, Roberto. Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento. In: *Etica e politica: le teorie dei Frati Mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1999. p. 231-277. p. 233).

## Conclusão

Todo o nosso esforço intelectual teve como ponto de partida a constatação de que os frades mendicantes, mormente os minoritas, aplicaram sua atenção e zelo pastoral a fim de estabelecerem um projeto de moralização das cidades e das políticas urbanas na Itália do século XIII. E, de súbito somos levados a perguntar o que quer dizer “moralização”. André Vauchez que, sob muitos aspectos, foi uma das maiores autoridades historiográficas que seguimos, concebe o empenho moralizador dos frades em termos de “reação puritana” contra o luxo, a dissolução dos costumes e a usura e, ao ler os testemunhos históricos, identifica dezenas de referências em que os frades puseram-se a combater a prostituição – e o estatuto social das prostitutas –, a existência das tavernas, o trabalho dos magos e adivinhos, o adultério, e a prisão por dívidas.

Assim é que Vauchez nota que os mendicantes buscaram forçar os poderes públicos a punir os que não se conformavam com a moral estabelecida por eles: “no conjunto, estas medidas procuraram moralizar a vida privada dos habitantes das cidades, introduzindo na legislação civil prescrições tomadas da lei religiosa”<sup>493</sup>. Nesse sentido é que se pode ver a insistência dos frades em proteger as leis do matrimônio e a defesa dos menos favorecidos contra a exploração dos usurários e juízes. Os exemplos levantados por Vauchez nos parecem indicar que a moralização fradesca foi muito além do âmbito privado, atingindo o cerne mesmo da vida pública regida pelos estatutos municipais que receberam, tanto quanto as consciências, o influxo espiritual desses religiosos da penitência.

As considerações de Vauchez correspondem à lógica de ação dos personagens envolvidos na história minorítica e, quanto a isso, as hagiografias estudadas oferecem o respaldo suficiente para verificarmos os componentes e o funcionamento desse processo. Mesmo assim, achamos ser

---

<sup>493</sup> VAUCHEZ, *Ordini mendicanti e società italiana*, op. cit., p. 142.

necessário precisar melhor como é que o conceito de moralização era entendido no século XIII e, sobretudo, como era posto em prática; aqui nos cabe seguir o procedimento que nos guiou em todo o processo de pesquisa: isto é, estabelecer os critérios interpretativos que a própria época considerava relevantes e fundamentais. Disso resulta que devemos considerar a moral de três pontos de vista: a moral segundo a interpretação erudita das autoridades; a moral segundo o uso na arte da pregação e a moral segundo o uso político.

Primeiramente, devemos partir da compreensão das autoridades, entre as quais a definição de santo Isidoro parece ter feito grande fortuna: a moral é a segunda parte da filosofia, também chamada de ética e que examina os costumes. Enquanto a física, primeira parte da filosofia, estuda as causas de toda investigação e a lógica, na terceira parte, a razão do entender, a moral se ocupa da ordem do viver e, por isso, envolve-se com as virtudes que Sócrates considerava imprescindíveis para a vida honesta: prudência, justiça, fortaleza e temperança<sup>494</sup>. Se, para os autores cristãos, como santo Agostinho, a ordem do viver visava fazer com que o homem encontrasse a excelência de seu ser a fim de poder entrar na comunhão com o ser por excelência [*De civ. Dei* VIII, 4], a moral não podia ser outra coisa senão um caminho ascético de adequação do agir humano à lei divina. Por isso, o mesmo Agostinho, na obra *De agone christiano*, diz que “nas santas Escrituras Deus ensina aos homens de que modo devem agir com os outros homens e como devem servir a Deus”<sup>495</sup>. A vida regida pelos preceitos do livro revelado confere ao homem a bem-aventurança; a vida que contraria as leis divinas, incorre na sua frustração; dito de outra forma, bom é aquele que serve a Deus com inteira vontade; mau aquele que serve a Deus a contragosto. Uns e outros estão inevitavelmente em relação com a lei e, desse modo, os bons “agem” e os maus “sofrem” conforme às leis.

---

<sup>494</sup> *Etym.* II, 24, p. 384: “(...) altera moralis, quae Graece Ethica dicitur, in qua de moribus agitur (...). In Physica igitur causa quaerendi, in Ethica ordo vivendi, in Logica ratio intellegendi versatur (...). Ethicam Socrates primus ad corrigendos componendosque mores instituit, atque omne studium eius ad bene vivendi disputationem perduxit, dividens eam in quattuor virtutibus animae, id est prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam”.

<sup>495</sup> *De agon. christ.* 8, 9, p. 90: “In Scripturis enim sanctis Deus homines docet quomodo cum hominibus agant, et ipsi Deo serviant”.

Na esteira de seus mestres, o doutor minorita Boaventura de Bagnoregio desenvolve seu pensamento moral na quinta Colação de sua obra *Collationes in Hexaëmeron*. Lá, o teólogo investiga a “retidão do viver” tendo por base a sua teoria da iluminação e da irradiação e se refere à moral sob três condições: a modéstia, como práticas consuetudinárias; a indústria, como especulação intelectual; e a justiça, como leis políticas. O exercício das virtudes consuetudinárias se refere à prática daquelas virtudes que, desde Sócrates, os filósofos gregos estabeleceram como condição de vida feliz. Boaventura subscreve o conteúdo teórico das considerações da *Ética* aristotélica insistindo apenas que a lei de Cristo supera os preceitos do Filósofo. No entanto, interessa-nos, sobretudo a terceira condição, na qual Boaventura discorre sobre as justiças morais que são regidas pelas leis da cidade e que, por sua vez, constituem o próprio ordenamento político; como acabamos de ver, na seção anterior, o doutor minorita fala destas justiças colocando-as sobre quatro fundamentos, quase como quatro virtudes: a obrigação do culto a ser prestado a Deus [*ritum colendi*], a forma de conviver [*formam convivendi*], a norma de presidir [*normam praesidendi*] e a censura no julgar [*censuram iudicandi*].

Comentávamos na introdução que Boaventura e a escola franciscana não se afastam do pensamento agostiniano ao ver que a cidade ampara-se no culto divino, culto este prestado pela fé e que consiste no “louvor e no sacrifício”. Sacrifício que se remete imediatamente àquele de Cristo e que, portanto, o coloca como condição não só de salvação escatológica, mas também de estabelecimento e manutenção dos laços da vida política. Os liames do culto divino que, desde a Antiguidade, sedimentam as bases definidoras da cidade, encontram em santo Antônio uma importante relação com a justiça e parece completar o sentido apresentado por Boaventura:

Justiça é atribuir a cada um o que é seu, julgando retamente; dito assim, justiça é como o estado do direito. Justiça é um hábito de animo que, observada a comum utilidade, atribui a cada um a sua dignidade. As partes da justiça são: temer a Deus, venerar a religião, a piedade, a humanidade, o deleite no bem e no conveniente, o ódio do mal, o empenho de



prestar um favor. O mundo não tem esta justiça porque não teme a Deus, despreza a religião, odeia o bem, é ingrato com Deus<sup>496</sup>.

Justiça, nesse caso, define uma precisa postura moral que Boaventura chama de “forma de conviver”, porque envolve os laços que unem os homens em sociedade; a forma de conviver origina-se na lei natural que impele os homens a “não fazerem aos outros aquilo que não querem que se lhes façam”, definindo, assim, outra compreensão de justiça. Da lei natural, “inscrita no coração do homem”, dimanam todas as demais leis e cânones. A “norma de presidir”, que diz respeito aos governantes, obriga-os a saber que não podem procurar o próprio interesse, mas o da república. Boaventura vai buscar em Aristóteles o respaldo para sua afirmação: o príncipe que propõe a república a si, não é príncipe, mas tirano. Por fim, a “censura no julgar” leva o homem a saber “o que deve julgar de cada situação, o que se refere às pessoas, às coisas e ao modo de agir” segundo a verdade primeira que é Deus. A consideração sobre a diferença entre príncipe e tirano dá a Boaventura a chance de fazer um juízo de seu tempo e de refutar os argumentos de um sistema de governo hereditário:

No entanto, hoje há uma grande abominação naqueles que presidem, porque não se coloca um comandante [*rector*] na nau a não ser que este conheça a arte de governar [*ars gubernandi*]. Como se pode colocar na república alguém que não sabe reger? Onde, quando presidem por sucessão, governam mal a república. Davi foi santíssimo; Salomão, embora cheio de luxúria, foi sábio; Roboão estulto, porque dividiu o reino. Os romanos elegeram Diocleciano por instigação do diabo. Deviam eleger ao que comia à mesa de ferro e encontraram-no comendo sobre o arado; este depois fez muitas coisas más. Onde os romanos enquanto elegeram os que governam, elegeram homens sapientíssimos, e, por isso, a república foi bem governada; porém, depois que a sucessão foi instaurada, tudo foi destruído<sup>497</sup>.

---

<sup>496</sup> *Dominica IV post Pascha*, n. 11. In: COSTA, Beniamino et alii (ed.). S. ANTONII PATAVINI. *Sermones Dominicales et Festivi ad fidem codicum recogniti*. Pádua: Edizioni Messaggero, 1979. Vol. I. p. 322: “*Iustitia est qua recte iudicando sua cuique tribuuntur, sic dicta quae iuris status. Iustitia est habitus animi, communi utilitate servata, suam cuique tribuere dignitatem. Iustitiae partes sunt: timere Deum, venerari religionem, pietatem, humanitatem, aequi bonique delectatio, odium malorum, referendae gratiae studium. Hanc iustitiam mundus non habet, quia Deum non timet, religionem inhonorat, bonum odit, ingratus Deo existit*”.

<sup>497</sup> *Coll. Hexaem.* V, 19, p. 286-288: “*Tamen hodie magna abominatio est in his qui praesunt, quia in navi non ponitur rector, nisi habeat artem gubernandi; quomodo ergo in republica ponitur ille qui nescit regere? Unde quando per successionem praesunt, male regitur respublica. David fuit sanctissimus; Salomon, etsi lubricissimus, tamen sapiens; Roboam stultus, quia divisit regnum. Romani per artem diaboli elegerunt Diocletianum. Debebant eligere comedentem super mensam ferream et invenerunt illum super vomerem; qui postmodum multa mala fecit. Unde quamdiu Romani illos qui praessent, elegerunt, sapientissimos elegerunt; et tunc bene gubernata est respublica; sed postquam ad successionem venerunt, totum fuit destructum*”.

A nosso ver, Boaventura considera ruim a sucessão hereditária porque esta prescinde daquelas características virtuosas que o candidato deveria apresentar; posto na presidência pelo simples fato de ser o sucessor, o governante fia-se na linhagem e não na retidão da conduta. A isso se acrescenta que a base de contestação da hereditariedade do governo encontra respaldo numa outra passagem do doutor minorita, na qual escreve que “o mundo todo está colocado no mal porque o homem não ama a não ser o bem privado”<sup>498</sup>. A moral boaventuriana estriba-se, assim, nas principais premissas políticas do sistema comunal, eletivo e prioritariamente comunitário, para o qual o bem privado e o interesse pessoal representam os primeiros e principais venenos para a sobrevivência da república e da vida cívica.

A segunda compreensão de moral que gostaríamos de comentar diz respeito a seu uso na arte da pregação. De fato, como pudemos ver no terceiro capítulo, a pregação temática ou o *sermo modernus* amparava-se numa determinada exegese bíblica que reivindicava os quatro sentidos da Escritura propostos desde o primeiro milênio (o sentido histórico, o alegórico, o tropológico e o anagógico); apesar disso, os pregadores do século XIII priorizavam sobremaneira o terceiro sentido, isto é, o tropológico, conhecido também como “sentido moral”. Diferentemente da compreensão de moral que vimos nos três autores supracitados, na arte da pregação, a moral é entendida como a disposição da “alma” (leia-se interioridade) para fazer o bem. Quando o pregador enuncia que vai interpretar a Escritura segundo o sentido moral, o que ele faz é aplicar a exegese das perícopes bíblicas à vida íntima da alma e não à vida exterior ou social.

Este é o sentido que Antônio de Pádua conferiu a todos os sermões que compôs para o ciclo do ano litúrgico, como, por exemplo, o sermão do Segundo Domingo da Quaresma, em que o pregador faz a interpretação moral do “sonho de Jacó”, descrito no Livro de Gênesis (Gn 28, 10-17), e que apresenta a visão de uma escada que subia da terra ao céu: Antônio observa que a escada tem dois corrimões e seis degraus: o que significa que a escada é Jesus Cristo, pelo qual o homem

---

<sup>498</sup> Coll. *Hexaem* V, 9, p. 280: “(...) unde totus mundus in maligno positus est, quia homo non diligit nisi bonum privatum”.

sobe a Deus; os dois corrimões são sua humanidade e sua divindade; os degraus são a humildade, a pobreza, a sabedoria, a misericórdia, a paciência e a obediência. Ninguém sobe para a felicidade eterna sem passar pela “humildade, pobreza e paixão do Senhor”. Onde frade Antônio conclama os ouvintes:

Eis que a escada é reta. Por que, pois, não subis? Por que rastejais de mãos e pés sobre a terra? Subi, porque Jacó viu anjos a subir e a descer pela escada. Subi ó anjos, ó preladados da Igreja, ó fiéis de Jesus Cristo; subi, digo, para contemplar quão suave é o Senhor; descei a socorrer, a aconselhar, porque disso precisa o próximo. Por que vos esforçais para subir por outra via que não a escada?<sup>499</sup>

Pelo que se pode notar, a interpretação moral do texto bíblico, em voga entre os pregadores mendicantes, não apela para aquele sentido de moral que estamos habituados a pensar e, em virtude disso, apenas muito indiretamente é que encontramos relações entre essas prédicas e o ambiente sócio-político das comunas italianas. Se julgarmos que o grosso da pregação antoniana transcorreu-se em cidades comunais e que, dando crédito às hagiografias, sua preocupação primeira era com o combate à usura, à prostituição e ao adultério, veremos que seus sermões pouco nos informam sobre esse ambiente, pois a preocupação maior do pregador não era, mais uma vez, o mundo exterior da sociedade, mas o mundo interior, da alma.

O terceiro e último sentido de moral diz respeito à sua compreensão nos tratados políticos do século XIII. Acabamos de ver que a moral entendida pelos pregadores se refere à vida da alma de cada fiel. Ao pensarmos o caso para além do universo religioso, a situação particularista não muda muito. Os teóricos do período, como Brunetto Latini, não estão preocupados em avaliar a “forma de governo”, como pensaríamos hoje, mas em julgar a figura do governante, pois, para eles, a figura do governante é o eixo de toda a vida cívica: se ele for um “bom governante”, a cidade será pacífica e próspera; se for “mau”, a cidade será arrasada<sup>500</sup>. Percebemos, assim, que a questão política até

<sup>499</sup> *Dominica II in Quadragesima*, n. 5. In: COSTA, Beniamino et alii (ed.). S. ANTONII PATAVINI. *Sermones Dominicales et Festivi ad fidem codicum recogniti*. Pádua: Edizioni Messaggero, 1979. Vol. I. p. 90: “*Ecce scala est erecta. Quare ergo non ascenditis? Quare manibus et pedibus super terram reptatis? Ascendite ergo, quia Iacob vidit angelos ascendentes et descendentes per scalam. Ascendite ergo, o angeli, o Ecclesiae praelati, o fideles Iesu Christi; ascendite, inquam, ad contemplandum quam suavis sit Dominus; descendite ad subveniendum, ad consulendum, quia his indiget proximus. Cur nitimini per aliam viam quam per scalam ascendere?*”.

<sup>500</sup> VIROLI, op. cit., p. 18.

meados do século XIII, pelo menos, era discutida no âmbito mais amplo de “virtudes morais”, o que nos obriga a pensar a política levando em conta a espinhosa questão da moral. No entender de Viroli, a começar dos pensadores antigos, as “virtudes morais” coincidiam com as virtudes cívicas a ponto de o vocabulário da política depender em grande medida dos argumentos e do vocabulário da moral, uma moral que propunha virtudes racionais como prudência, justiça, fortaleza e temperança.

Dentro dessa acepção de moral, o exercício político ou o fundamento mesmo da *ars gubernandi*, é saber governar com justiça. O governante precisa ser virtuoso e as virtudes são adquiridas mediante a ascese que, no caso político, se entende como o gradativo e completo abandono dos interesses privados e a adoção exclusiva dos interesses públicos, como há pouco vimos nas *Collationes* de Boaventura. Se a prosperidade ou adversidade de uma república depende a rigor das virtudes particulares do governante, este se torna uma espécie de espelho moral para seus súditos. Nesse sentido, Domenico Gundisalvi que, no século XII (*De divisione philosophiae*), já dizia que os bons costumes dos súditos dependem da virtude de quem governa, encontrou respaldo, um século depois, na *Carta ao Papa Clemente IV* que o filósofo minorita Rogério Bacon escreveu<sup>501</sup>. Assim, temos dois vocabulários morais: o político e o religioso; a lista de virtudes que encontramos na *Ética a Nicômaco* é diferente da lista de virtudes que, por exemplo, santo Antônio elaborou. Ambas as listas, ou melhor, ambos os vocabulários tentaram se impor sobre a vida cívica: Brunetto Latini, afirmando o conceito aristotélico; os minoritas, o conceito bíblico-agostiniano. Tanto um quanto o outro possibilitaram que as cidades comunais desenvolvessem seus pressupostos e chegassem à maturação de sua concepção política.

O segundo ponto de partida que norteou nossa pesquisa foi a hipótese de que a hagiografia mendicante, afora o fato de ser uma obra retórica, esteve particularmente envolvida nas questões cívicas da Itália do século XIII. Durante todo o tempo, estivemos cientes de que tal hipótese nos colocava diante de um problema espinhoso que é analisar a hagiografia dentro de um outro código

---

<sup>501</sup> BOTTIN, Francesco (ed.). RUGGERO BACONE. *La scienza sperimentale. Lettera a Clemente IV*. Milão: Biblioteca Franciscana Provinciale, 1964.

que supõe, mas transcende o plano meramente edificante. Apesar de ser uma obra de edificação e cultivo espiritual, procuramos mostrar que, como diz Enrico Menestò, a hagiografia comumente emerge do poder: seja eclesiástico (papal, episcopal ou religioso – monges, cônegos, frades), seja secular (régio, principesco, nobre, cívico). A hagiografia nasce motivada por um poder e, comumente, representa uma imagem de poder que tenta se impor. Portanto, nenhuma hagiografia é obra neutra<sup>502</sup>. Em se tratando de Vidas de santos mendicantes, neste caso, compostas a partir dos inícios do século XIII, vê-se que tais textos santorais surgiram no exato momento em que a “fama de santidade” foi submetida a um processo institucional de “descrença”, chamado de processo de canonização, pelo qual a máxima autoridade da Igreja colocava sob investigação, leia-se sob suspeita, os novos candidatos aos altares até que sua taumaturgia fosse provada e comprovada pelas instâncias investigativas constituídas pela própria autoridade eclesiástica. As Vidas desse período, portanto, passaram a sofrer, por um lado, o controle estrito dessa máxima autoridade e, por outro, foram usadas para ajudar a provar a santidade que defendiam. Desse modo, podemos dizer que a hagiografia assimilou uma outra instância de poder: não só o poder de quem a encomenda, mas agora e sobretudo, o poder de quem a controla. Por isso é que ao longo do texto procuramos estar atentos às pistas fornecidas por Paolo Golinelli, o qual concebe a hagiografia como instrumento de propaganda:

A hagiografia nasce e se desenvolve como um típico instrumento de propaganda: propaganda de um culto, de um modelo de santidade a ser transmitido a muitos como ideal de vida, seja como adesão a um consenso político nos confrontos com quem esteve em contato com o santo e se tornou promotor de seu culto. Essa assume as formas e utiliza os módulos típicos dos meios de comunicação de massa: nasce de poucos e é dirigida a muitos; é codificada sob estruturas fixas e repetitivas; veicula mensagens precisas, amiúde têm finalidades também políticas, através de uma multiplicidade de canais adjuntivos para progandear um culto, que vão da pregação à iconografia, da liturgia à música, ao teatro, à literatura, tanto culta como popular<sup>503</sup>.

O fato de a palavra ‘propaganda’ não ter existido no passado medieval e nem no romano antigo, não quer dizer que a “coisa” designada por ela inexistisse. Nesse sentido, o esforço que

<sup>502</sup> MENESTÒ, Enrico. “Vite dei santi e processi di canonizzazione come proposta di un modello di santità”. In: *Dalla “sequela Christi” di Francesco d’Assisi all’apologia della povertà*. Atti del XVII Convegno internazionale della Società internazionale di Studi Francescani (Assisi, 18-20 ottobre 1990). Spoleto, 1992. p. 31-58. p. 31.

<sup>503</sup> GOLINELLI, “Da santi ad eretici. Culto dei santi e propaganda politica tra Due e Trecento”, op. cit., p. 472.

Bernardo de Claraval empreendeu para arregimentar homens para a segunda cruzada poderia justamente ser descrito como propaganda; dentro da mesma lógica, a campanha de pregação desenvolvida pelos frades Pregadores em favor da ortodoxia da fé também poderia receber o nome contemporâneo de propaganda. A nosso ver, esse anacronismo terminológico em nada diminui a capacidade epistemológica de compreensão do passado.

A propaganda (...) encontra sempre lugar onde os seres humanos se entendem e se encontram de acordo sobre seu mundo e no seu mundo. A comunicação sobre questões políticas, isto é, as informações sobre as estruturas do comando e as relações de poder, sobre os problemas constitucionais e o conflito de procedimentos, a tentativa de justificar as ações individuais ou a sua decidida recusa são partes da comunicação, que sempre nos é dado encontrar. Por tal motivo, e no sentido muito geral, a comunicação sobre questões políticas é de fato onipresente e cotidiana, acontece em todo momento, em todo lugar e de maneiras muito diversas<sup>504</sup>.

Corroborando essa consideração a consciência de que a hagiografia mendicante surgiu no exato momento em que, na Península Itálica, as cidades passavam pelo difícil período histórico de afirmação de um novo sistema de governo. Como vimos, a crise política acarretou momentos extremos de violência generalizada, traduzida em guerra civil. A estes problemas, os frades tiveram de responder utilizando as armas de que dispunham: a pregação e a liturgia. As Vidas de santos, associadas a um e a outro desses recursos, começaram a ser aproveitadas como instrumento de “pacificação” das cidades beligerantes. E como foram produzidas por frades cuja ideologia amparava-se em obras teológico-ascético-morais produzidas nos centros universitários de Paris, Oxford ou Bolonha, verifica-se que a hagiografia mendicante levou para o efetivo mundo citadino muitas das premissas teóricas dos frades eruditos e pensadores cultos afeitos à nova discussão política que então se formava.

Com relação aos mendicantes, a questão “hagiografia e poder” ainda pode ser vista na tentativa dos frades de controlarem (ou tentarem controlar) completamente a vida espiritual (e, às vezes, social) dos cidadãos e das cidades. Isso fica claro quando se analisa os casos em que os frades passaram a invalidar e a combater a *fama sanctitatis* de outros beatos que, por não

---

<sup>504</sup> MIETHKE, Jürgen. “Propaganda politica nel tardo medioevo”. In: *La propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale del Centro Italiano di Studi sul basso medioevo. Spoleto, 2002. p. 1-28. p. 5.

pertencerem aos extratos mendicantes, foram perseguidos por eles, como pudemos observar no caso de Alberto de Cremona, descrito por Salimbene. A um culto fomentado e controlado por clérigos seculares, os mendicantes buscaram propor única e exclusivamente o culto regido por eles, condicionando, assim, a piedade cívica (já que se tratavam de santos urbanos) e, por conseguinte, procurando controlar a “religião cívica” propriamente dita. Acrescente-se o fato de que os frades foram inquisidores e, por isso, gozavam de imensos poderes concedidos pelo papado nas cidades italianas e que, *pari passu* ao processo de canonização, seguia-se o processo de inquisição que, não raro, vinha a invalidar grandes candidatos aos altares. Isso comumente acontecia quando o dito candidato, de alguma forma, havia se indisposto com os frades ou quando os clérigos tradicionais (seculares ou de antigas Ordens) usavam desse culto para atacar as novas Ordens.

Exemplo dessa disputa pode ser encontrado no caso do culto em torno de Armano Pongiluppo, na cidade de Ferrara, morto em 1269. Armano fora filho de pais que a inquisição considerou heréticos; porém, sua vida, considerada virtuosa e ortodoxa, tornou benevolente a opinião dos cidadãos que com ele conviviam. Por outro lado, os frades Pregadores, que controlavam a inquisição na cidade de Ferrara, não viam com bons olhos a *fama sanctitatis* de um filho de pais condenados e, por isso, em 1254, convocaram-no ao tribunal e obrigaram-no a abjurar qualquer tipo de heresia. Após a morte, seu corpo foi sepultado na igreja maior de Ferrara e, segundo depoimento do próprio bispo do lugar, muitos milagres começaram a surgir de sua sepultura, chamando a atenção dos cidadãos e iniciando um culto municipal. Este detalhe nos lembra o que estudamos no capítulo segundo: a força taumatúrgica que se origina da sepultura de um bem-aventurado reverte em benefício daqueles que detêm o corpo; por conseguinte, as relíquias são amiúde disputadas aguerridamente entre facções ou até mesmo entre núcleos urbanos rivais, como aconteceu na cidade de Pádua, após a morte de santo Antônio e que encontramos descrito na *Vida Assidua*. Na opinião do clérigo milanês Bonvensin de la Riva, a existência de corpos de santos numa cidade constitui uma tutela que, aliada ao grande sentimento de liberdade entre os

cidadinos, afugenta o perigo de qualquer dominação<sup>505</sup>. Esta observação de um cronista contemporâneo aos acontecimentos estudados nos faz ver, para além da importância das relíquias, o quão forte foi o uso político a que elas se submeteram, o qual nos remete, mais uma vez, à noção de religião cívica.

Os corpos santos produzem milagres e os de Armano Pongiluppo começaram a ser anotados e submetidos à investigação de médicos locais, favorecendo, assim, o início de um processo de canonização que contava com o apoio e o incentivo do bispo e de seus cônegos. Como observa Golinelli, os frades inquisidores, em 1270, insatisfeitos com o culto de Armano, um candidato ao altar sob suspeita de heresia, cujo culto contava com a aprovação do clero secular, instituíram um processo virtualmente contrário ao de canonização, isto é, um processo inquisitorial: convocando testemunhas desfavoráveis a Armano, os frades Pregadores procederam a uma investigação da vida e da fé do candidato a santo, resultando em sua condenação póstuma, em 1301, pela qual ordenou-se a destruição dos altares dedicados a ele, a exumação de seu corpo, a cremação dos restos mortais e a dispersão de suas cinzas. Todavia, entre a tentativa de canonização e a condenação inquisitorial, o bispo de Ferrara, em aliança com seus cônegos, esperava, com o culto de Armano, manter a sua dominação “numa cidade que estava politicamente mudando, depois da tomada do poder por parte dos Estenses”<sup>506</sup>. O caso de Ferrara vem confirmar o nosso ponto de partida: no jogo do poder, que acontecia no campo da política cívica, as Vidas de santos e seu respectivo culto ocuparam um lugar de tão grande eminência que todos aqueles que podiam, papa, bispos, frades, cidades, aproveitaram-se deles para sedimentar a própria força política e, com isso, manterem e expandirem a sua dominação, ideológica ou concreta.

---

<sup>505</sup> BONVESIN DE LA RIVA. *De magnalibus Mediolani* – Le meraviglie di Milano. Testo a fronte. Introduzione e note di Maria Corti; traduzione di Giuseppe Pontiggia. Milão: Bompiani, 1974. p. 24: “(...) tanta est huius civitatis naturalis libertas et corporum sanctorum copiosa tutela, quod alicuius extranee tyrannidis dominatio, sicut in nostris temporibus patuit”

<sup>506</sup> GOLINELLI, op. cit., p. 498-499.



## Bibliografia

### Fontes:

ACTA CANONIZATIONIS sancti Dominici. In: *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*. Tomo XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p. 188-194.

ANONIMO REATINO. *Actus Beati Francisci in Valle Reatina*. Testo critico, introduzione, traduzione italiana a fronte e note a cura di Attilio Cadderi. Revisione del testo e redazione degli indici a cura di Giovanni Boccali. Assis: Edizioni Porziuncola, 1999.

ANTONELLI, F. “Elogium s. Antonii de Padua auctore fratre Elemosina circa an. 1336”. In: *Antonianum*. Vol. 6, 1931. p. 381-385.

ARISTOTE. *Rhétorique*. Livre I et II. Texte établi et traduit par Médéric Dufour. Paris: Gallimard, 1991.

ARS Concionandi. In: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. Episcopi cardinalis Opera Omnia*. Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura. Tomus IX. Quaracchi: Ex typographia Collegiui S. Bonaventurae, 1901. p. 1-21.

AUVRAY, L. *Les registres de Gregoire IX*, I, Paris, 1890.

BALDUINUS AB AMSTERDAM. “Tres sermones inediti Joannis de Rupella in honorem s. Antonii Patavini”. In : *Collectanea franciscana*. Vol. 28, 1958. p. 53-58.

BIGARONI, Marino. “*Compilatio Assisiensis*” dagli *Scritti di fr. Leone e Compagni su S. Francesco d'Assisi*. Prime edizione integrale dal Ms 1046 di Perugia con versione italiana a fronte introduzione e note. Assis: Edizione Porziuncola, 1975.

BONARDI, A. (org.). *Liber regiminum Padue*. In: *Rerum Italicarum scriptores*, editio altera. Vol. VIII, I, Città di Castelo, 1907-1908.

BONVESIN DE LA RIVA. *De magnalibus Mediolani* – Le meraviglie di Milano. Testo a fronte. Introduzione e note di Maria Corti; traduzione di Giuseppe Pontiggia. Milão: Bompiani, 1974.

BORTOLAMI, S. “Per la storia della storiografia comunale: il “Chronicon de potestatibus Paduae””. In: *Archivio Veneto*. s. V, 105, 1975. p. 69-121.

BOTTIN, Francesco (ed.). RUGGERO BACONE. *La scienza sperimentale. Lettera a Clemente IV*. Milão: Biblioteca Franciscana Provinciale, 1964.

BOUGEROL, Jacques Guy et alii (ed.). *Sancti Bonaventurae Sermones Dominicales*. Sancti Bonaventurae Opera, vol. X. Roma: Città Nuova Editrice, 1992.

BULLARIUM FRANCISCANUM Romanorum Pontificum. Tomus I. Romae: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, MDCCLIX.

BRUNETTO LATINI. *Li Livres dou Tresor*. Édition critique par Francis J. CARMODY. Genebra: Slatkine Reprints, 1998.

CHRONICA FRATRIS NICOLAI GLASSBERGER. Edita a patribus Collegii S. Bonaventurae. In: *Analecta Franciscana*. Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1887. Vol. 2.

CHRONICA XXIV GENERALIUM ORDINIS MINORUM. In: *Analecta Franciscana*. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1897. Vol. III.

CONSTITUTIONES Generales Ordinis Fratrum Minorum editae et confirmatae in Capitulo generali apud Narbonam a. D. 1260, décima iunii tempore Rev. P. Fr. Bonaventurae. In: *Opere di San Bonaventura*. Roma: Città Nuova Editrice, 1993. Vol. 5. p. 125-191.

CORNELIO TÁCITO. *Agrícola*. Introducciones, traducción y notas de J. M. Requejo. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

COSTA, Beniamino et alii (ed.). S. ANTONII PATAVINI. *Sermones Dominicales et Festivi ad fidem codicum recogniti*. Pádua: Edizioni Messaggero, 1979. Vol. I-III.

DELORME, Ferdinando (ed.). *Dialogus de gestis Sanctorum Fratrum Minorum*. Quaracchi: Collegio S. Bonaventura, 1923.

DETERMINATIONES Quaestionum circa Regulam Fratrum Minorum. In: S. R. E. Cardinalis S. Bonaventurae Opera Omnia. Tomus XIV. Parisii: Ludovicus Vives, Bibliopola Editor, MDCCCLXVIII. p. 602-621.

DI FONZO, Lorenzo. “Testo critico dell’Anonymus Perusinous “De inceptione vel fundamento ordinis””. In: *Miscelanea Francescana*, vol. 72, p. 434-465, 1972.

DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE. “Legenda Maior sancti Francisci”. In: Legendae S. Francisci Assisiensis saec. XIII et XIV conscriptae, I, *Analecta Franciscana*, Quaracchi, tomo X, p. 557-652, 1926-1941.

DOUCET, V. “Maîtres franciscanains de Paris. Suppléments au ‘Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle’ de m. Le chan. Père Glorieux”. In : *Archivum Franciscanum historicum*. Vol. XXVII, 1934. p. 531-564.

ÉGINHARD. *Vie de Charlemagne*. Éditée et traduite par Louis Halphen. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

ESSER, Caietanus. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Grottaferrata (Roma): Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1978.

FIORESE, Flavio (ed.). ROLANDINO. *Vita e morte di Ezzelino da Romano (Cronaca)*. Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2005.

FONTES FRANCISCANAS. *Sacrum commercium; Primeira Vida de São Francisco*. Tradução de José Carlos Corrêa Pedroso. Santo André: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 2002.

FR. THOMAE DE CELANO. “Vita Prima S. Francisci [Vita beati Francisci]; Vita Secunda S. Francisci [Memoriale in desiderio animae]”. In: Legendae S. Francisci Assisiensis saec. XIII et XIV conscriptae, I, *Analecta Franciscana*, Quaracchi, Tomo X, p. 1-268, 1926-1941.

FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS. [Segunda de Celano e Compilação de Assis. Tradução de Celso Márcio Teixeira]. Petrópolis: Vozes/FFB, 2004. p. 300-441; 841-964.

\_\_\_\_\_. “I Fioretti” [Dos Sacrossantos Sagrados Estigmas de São Francisco e de suas considerações]. Petrópolis: Vozes/FFB, 2004. p. 1585-1625.

FONTES FRANCISCANAS. *Sacrum Commercium; Primeira Vida de São Francisco*. Tradução de José Carlos Corrêa Pedroso. Santo André: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 2002.

FONTI FRANCESCANI. [Vita seconda di san Francesco d'Assisi, di Tommaso da Celano; Leggenda Perusina. Tradução de Saverio Colombarini e Vergilio Gamboso]. Assis: Movimento Franciscano, 1978. p. 537-731; 1155-1290.

FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: Editorial Eset, 1972.

FR. THOMAE DE CELANO. “Vita Prima S. Francisci [Vita beati Francisci]; Vita Secunda S. Francisci [Memoriale in desiderio animae]”. In: *Legendae S. Francisci Assisiensis saec. XIII et XIV conscriptae*, I, *Analecta Franciscana*, Quaracchi, Tomo X, p. 1-268, 1926-1941.

GAMBOSO, Vergilio (ed.). *Vita Prima di s. Antonio o “Assidua” (c. 1232)*. Introduzione, testo critico, versione italiana e note. *Fonti Agiografiche Antoniane*. Pádua: Edizioni Messaggero, 1995. Vol. I.

\_\_\_\_\_. *Officio Ritmico e Vita Secunda*. Introduzione, testo critico, versione italiana e note. *Fonti Agiografiche Antoniane*. Pádua: Edizioni Messaggero, 1985. Vol. II.

\_\_\_\_\_. *Vita del “Dialogus” e “Benignitas”*. *Fonti Agiografiche Antoniane*. Pádua: Edizioni Messaggero, 1986. Vol. III.

\_\_\_\_\_. *Vite “Raymundina” e “Rigaldina” [Vita beati Antonii de Ordine fratrum Minorum]*. *Fonti Agiografiche Antoniane*. Pádua: Edizioni Messaggero, 1986. Vol. IV.

GLORIA, A. (org.). *Statuti del comune di Padova dal secolo XII all'anno 1285*. Pádua, 1873.

GLORIEUX, P. *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*. Vol. II. Paris, 1933.

GRÉGOIRE LE GRAND. *Règle Pastorale*. Introduction, notes et index Bruno JUDIC; texte critique Floribert ROMMEL; traduction Charles MOREL. In: *Sources Chrétiennes*, n. 381. Paris: Les Éditions du CERF, 1992. Vol. I.

GREGORIO DE NISA. *Vida de Macrina; Elogio de Basilio*. Trad.: Lucas F. Mateo-Seco. Biblioteca de Patrística. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995. n° 31.

GREGORIO TAUMATURGO. *Elogio del Maestro Cristiano*. Discurso de Agradecimiento a Orígenes. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1990.

IORDANUS DE SAXONIA. “Libellus de principiis ordinis praedicatorum”. In: *Monumenta Ordinis Fratrum praedicatorum Historica*. Tomo XVI. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1935. p. 25-88.

LEMMENS, Leonardus. *Testimonia minora saeculi XIII de S. Francisco Assisiensi collecta edidit ad VII a transitu sancti completa saecula*. Ad Claras Aquas: Ex Collegii S. Bonaventurae, 1926.

LEVI, G. (org.). *Registri dei Cardinali Ugolino d’Ostia e Ottaviano degli Ubaldini*. Roma, 1890 (Fonti per la Storia d’Italia, 8).

MENESTÒ, Enrico e BRUFANI, Stefano. *Fontes Franciscani*. Edizioni Porziuncola, 1995.

MOHRMANN, Christine (org.). *Vita di Antonio*. Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink. Trad.: Pietro Citati e Salvatore Lilla. Turim: Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, 1974. Vol. 1.

\_\_\_\_\_. *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*. Testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen. Trad.: Luca Canali. Turim: Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, 1997.

\_\_\_\_\_. *Vita di Martino, Vita de Ilarione, In memoria di Paola*. Testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen e Jan W. Smit. Trad.: Luca Canali. Turim: Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori Editore, 2007.

PELTIER, A. *Sancti Bonaventurae Opera Omnia*. Paris: Ludovicus Vives, 1868. T. XIV.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. Teseo – Romulo; Lucurgo – Numa. Introducción General, traducción y notas de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

PRICOCO, Salvatore e SIMONETTI, Manlio (ed.). GREGORIO MAGNO. *Storie di santi e di diavoli (Dialoghi)*. Milão: Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 2006. Vol. I-II.

SAINTE BASILE. *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*. Ed. e Trad.: Fernand Boulenger. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

SANT'AGOSTINO. *Le Confessioni*. Testo latino dell'Edizione di M. Skutella riveduto da Michele Pellegrino. Traduzione e note di Carlo Carena. 6ª ed. Roma: Città Nuova Editrice, 1993.

SAN BUENAVENTURA. "Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes Ecclesiae". In: *Obras de san Buenaventura*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. Vol. III.

SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

SÃO BOAVENTURA. "Breviloquium". In: DE BONI, Luis Alberto (org.). *Obras Escolhidas*. Porto Alegre: Sulina, 1983. p. 1-155.

S. AURELII AUGUSTINI. *De civitate Dei contra paganos*. In: *Patrologia Latina*. Vol. 41.

\_\_\_\_\_. *De doctrina christiana*. In: *Corpus Christianorum series Latina*. Vol. XXXII. Turnholt: Brepols, 1962.

SANT'AGOSTINO. *Morale e ascetismo cristiano*. Opere di Sant'Agostino Roma: Città Nuova Editrice, 2001. Vol. VII/2.

S. BERNARDI CLARAE-VALLENSIS. "De vita et rebus gestis s. Malachiae". In: *Opera Omnia*. Patrologia Latina, 182, p. 1075-1118.

S. EUSEBII HIERONYMI. "Epistola XII ad Eustochium, Paulae Filiam". In: *Opera omnia*. Patrologia Latina, 22, p. 394-425.

\_\_\_\_\_. "Vita s. Pauli primi eremitae". In: *Opera Omnia*. Patrologia Latina, 23, p. 18-30.

\_\_\_\_\_. "Vita Malchi monachi captivi". In: *Opera Omnia*. Patrologia Latina, 23, p. p. 56-62.

SCALIA, Giuseppe (ed.). SALIMBENE DE ADAM. *Cronica*. A. 1250-1287. Turnholt: Brepols, 1999. Vol. I e II.

SORBELLI, A. (org.). "Corpus chronicorum Bononiensium". In: *Rerum Italicarum scriptores*, editio altera. Vol. XVIII, pt. I, Città di Castello, 1906-1940.

SUETONIO. *Vida de los Doce Césares*. Introducción General de Antonio Ramírez de Verger. Trad.: Rosa Agudo Cubas. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

TACITE. *Vie d'Agricola*. Traduction et présentation d'Anne-Marie Ozanam. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

THOMAS DE ECCLESTON. *Tractatus de adventu fratrum minorum in Angliam*. Ed. G. A. Little e J. R. H. Moorman. Manchester, 1959.

TOMÁS DE SPALATO. *Historia Pontificum salonitanorum et spalatinorum*. In: *Monumenta Germaniae Historica*. Scriptorum. Hannover, 1892. Tomo XXIX.

VENANCE FORTUNAT. “Vie de Saint Martin”. In: *Oevres*. Trad.: Solange Quesnel. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

VERCI, G. B. *Storia degli Ecelini*, III. Codice diplomatico eceliniano. Bassano, 1779.

VITA FRATRIS AEGIDII viri sanctissimi et contemplativi. In: CHRONICA XXIV GENERALIUM ORDINIS MINORUM. In: *Analecta Franciscana*. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1897. Vol. III. p. 74-115.

VOGÜÉ, Adalbert (ed). GRÉGOIRE LE GRAND. *Dialogues*. Tome I. Paris: Les Éditions du CERF (Sources Chrétiennes, 251), 1978.

WALZ, A. “Processus canonizationis s. Dominici apud Bononiam et apud Tholosam”. In: *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica*. Roma: vol. XVI, 1935.

### **Estudos:**

AIGRAIN, René. *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*. Bruxelles : Société des Bollandistes, 2000 (Reprodução da edição de 1953).

ALBERTE, Antonio. *Retórica medieval*. Historia de las artes predicatórias. Madrid: Centro de Lingüística Aplicada, 2003.

ALBERZONI, Maria Pia. *Francescanesimo a Milano nel'200*. Milão: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1991.

ANDENNA, G. “Primi insediamenti francescani a Novara (sec. XIII-XIV)”. In: *Archivum Franciscanum Historicum*. Vol. 66, 1973. p. 3-48.

ANTONELLI, F. “Elogium s. Antonii de Padua auctore fratre Elemosina circa an. 1336”. In: *Antonianum*. Vol. 6, 1931. p. 381-385.



ARNALDI, G. *Studi sui cronisti della Marca Trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*. Roma, 1963.

ARTIFONI, Enrico. "I *podestà* professionali e la fondazione retorica della politica comunale". In: *Quaderni storici*. Vol. 63, p. 687-719, 1986.

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

BARONE, Giulia. "Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du Xe siècle". In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe – XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza". Roma: EFR, 1991. p. 435-446.

\_\_\_\_\_. "Ideali di santità fra XII e XIII secolo". In: *Chiara di Assisi*. Atti del XX Convegno internazionale. Spoleto, 1993. p. 33-55.

BARTOLI, Marco. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes/FFB, 1998.

BARZON, A. "Benedettini e Francescani in Padova nel primo Duecento". In: *Le Venezie francescane*. Vol. 25, 1958. p. 105-138 (*Studia Patavina*. Vol. 5, 1958. p. 313-339).

BENVENUTI, Anna. "Le fonti agiografiche nella costruzione della memoria cronistica". In: GOLINELLI, Paolo (org.). *Il pubblico dei santi*. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici. Roma: Viella, 2000. p. 79-104.

BENVENUTI PAPI, A. "Una terra di sante e di città. Suggestioni agiografiche in Italia". In: *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*. Firenze, 1984. p. 185-202.

BOCCHI, F. *Attraverso le città italiane nel Medioevo*. Bologna: Grafis, 1987.

BONI, Andrea. *As três Ordens Franciscanas*. Trad.: Ary E. Pintarelli. Petrópolis: FFB, 2002.

BORDONE, R. (org.). *La società urbana nell'Italia comunale (secoli XI-XIV)*. Turim: Loescher, 1984.

BORDONE, R. e JARNUT, J. (org.). *L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo*. Bolonha : Il Mulino, 1988.

BORTOLAMI, S. ““Honor civitatis”. Società comunale ed sperienze di governo signorile nella Padova ezzeliniana”. In: CRACO, G. (org.). *Nuovi studi Ezzeliniani*. Roma, 1992. p. 161-239.

\_\_\_\_\_. “Per la storia della storiografia comunale: il “Chronicon de potestatibus Paduae””. In: *Archivio Veneto*. s. V, 105, 1975. p. 69-121.

\_\_\_\_\_. “Minoritismo e sviluppo urbano fra Due e Trecento: il caso di Padova”. In: *Esperienze minoritiche nel Veneto del Due-Trecento*. Atti del Convegno nazionale di studi francescani, “Le Venezie Francescane”, n.s., 2, 1985. p. 3-176. p. 79-95.

BOTTEGHI, L.A. “Clero e comune a Padova nel secolo XIII”. In: *Nuovo archivio veneto*. Vol. 9-10, 1905. p. 215-272.

BOUCHERON, Patrick e MENJOT, Denis. “La ville médiévale”. In: PINOL, Jean-Luc (org.). *Histoire de l'Europe Urbaine*. De l'Antiquité au XVIIIe siècle. Paris: Éditions du Seuil, 2003. p. 287-594.

BOUCHERON, Patrick. “L'inactualité médiévale de l'espace public”. In : *L'epace public au Moyen Âge*. Journées d'études du LAMOP-Institut universitaire de France. Versão digital: <http://lamop.univ-paris1.fr/lamop/LAMOP/espacepublic/Intro7dec.pdf>. (Acessado em 22/01/2008).

\_\_\_\_\_. “Espace public et lieux publics: approches en histoire urbaine”. In : *L'epace public au Moyen Âge*. Journées d'études du LAMOP-Institut universitaire de France. Versão digital: <http://lamop.univ-paris1.fr/lamop/LAMOP/espacepublic/lieuxpublics.pdf>. (Acessado em 22/01/2008).

BOUREAU, Alain. *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

BRUFANI, Stefano. "Agiografia antoniana e francescana". In: *Il Santo. Rivista Francescana di Storia Dottrina Arte*. Pádua: Centro Studi Antoniani, vol. 36, II, 1996. p. 89-107.

CAMMAROSANO, Paolo. *Italia Medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*. Roma: Carocci editore, 2005.

CAPLAN, Harry. "Rhetorical Invention in some Mediaeval tractates on Preaching". In: *Speculum. A journal of a Mediaeval Studies*. Vol. II, n. 3, 1927. p. 284-295.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. "Cronache, morale, predicazione: Salimbene da Parma e Jacopo da Varagine". In: *Studi Medievali*. Vol. 30, n. 2, 1989. p. 749-788.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Trad.: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COLLODO, S. *Una società in trasformazione. Padova tra XI e XV secolo*. Padova, 1990 (Miscellanea erudita, XLIX).

COMBA, R. (org.). *Paesaggi urbani dell'Italia padana nei secoli VIII-XIV*. Bologna : Cappelli, 1988.

CONGAR, Yves. "Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVE". In : *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1961. p. 35-151.

CONTE, Emanuele. "La ribellione al sistema signorile nel Duecento italiano. Aspetti giuridici". In: FÖGEN, Marie Thetes. *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter: historische und juristische Studien zur Rebellion*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. p. 313-338.

COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: E. de Boccard Editeur, 1950.

CRACCO, G. “Chiesa e antichiesa nei “Sermones” antoniani”. In: *Le fonti e la teologia dei Sermoni antoniani*. Atti del Congresso Internazionale di studio sui “Sermones” di S. Antonio di Padova. *Il Santo*. Vol. 22, s. II, 1982. p. 413-428.

CURTIUS, Ernst Robert. “Literatura e educação”. In: *Literatura européia e Idade Média Latina*. Trad.: Paulo Rónai e Teodoro Cabral. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1996. p. 71-98.

DA CAMPAGNOLA, Stanislao. “Letteratura francescana e letteratura antoniana”. In: *Storia e cultura a Padova nell’età di sant’Antonio*. Convegno internazionale di studi. Padova, 1985. p. 191-213.

\_\_\_\_\_. “La ‘leggenda’ di frate Egidio d’Assisi nei secoli XIII-XV”. In: NICOLINI, Ugolino (org.). *Francescanesimo e società cittadina: l’esempio di Perugia*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1992. p. 113-146.

DALARUN, Jacques. “La mort des saints fondateurs. De Martin à François”. In: *Les Fonctions des Saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du Colloque organize par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome « La Sapienza ». Roma : École Française de Rome, 1991. p. 193-215.

\_\_\_\_\_. “Francesco nei sermoni: agiografia e predicazione”. In: *Predicazione dei Frati dalla metà del ‘200 alla fine del ‘300*. Atti del XXII Convegno internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1995. p. 337-404.

\_\_\_\_\_. *La Malavventura di Francesco d’Assisi*. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996.

DELEHAYE, Hippolyte. *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*. Bruxelles : Société des Bollandistes, 1934.

\_\_\_\_\_. *Les Légendes Hagiographiques*. 4<sup>a</sup> ed. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1955.  
Reimpressão em 1973.

DE MATTEIS, M. C. “Societas christiana e funzionalità ideologica della città in Italia: linee di uno sviluppo”. In: ELZE, R. e FASOLI, G. (org.). *Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa*. Bologna: Il Mulino, 1981. p. 13-49.

DEPLOIGE, J. “Intériorisation religieuse et propagande hagiographique dans les Pays-Bas méridionaux du 11<sup>e</sup> au 13<sup>e</sup> siècle”. In : *Révue d’Histoire Écclesiastique*. Vol. 95, 2000. p. 808-831.

DE SANDRE GASPARINI, G. “La pace in Antonio e nella “devotio” dei Mendicanti del 1233”. In: *S. Antonio di Padova tra storia e profezia*. Simposio sui “*Sermones dominicales et festivi*”, organizado por P. Giuriati e P. Marangon. In: *Studia Patavina*. Vol. 28, 1981. p. 487-606. p. 503-508.

DESSÌ, Rosa Maria. “Pratiques de la parole de paix dans l’histoire de l’Italie urbaine”. In: *Prêcher la paix et discipliner la société*. Italie, France, Angleterre (XIIIe-Xve siècles). Turnhout: Brepols, 2005. p. 245-278.

DUBOIS, Jacques e LEMEITRE, Jean-Loup. *Sources et méthodes de l’hagiographie médiévale*. Paris : Les Éditions du CERF, 2007.

EADEM. “Dal “civis” romano al “civis” cristiano”. In: DELUMEAU, J. *Storia vissuta del popolo cristiano*. Turim: SEI, 1985. p. 125-150.

ENNEN, E. *Storia della città medievale*. Bari: Laterza, 1975.

ESSER, Kajetan. *Origens e Espírito Primitivo da Ordem Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1972.

FACCHINETTI, Vittorino. *Tomaso da Celano*. Il primo biografo di s. Francesco. Quaracchi: Tipographia del Collegio di s. Bonaventura, 1918.

FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FANTOZZI, A. “Alcune memorie intorno al culto di s. Francesco d’Assisi, di s. Antonio di Padova e del b. Egidio d’Assisi nella città di Perugia”. In: *Archivum Franciscanum Historicum*. Vol. 33, 1940. p. 228s.

FASOLI, G. *Dalla “civitas” al comune nell’Italia settentrionale*. Bolonha: Pàtron, 1969.

\_\_\_\_\_. “La coscienza civica nelle “Laudes Civitatum””. In: *La coscienza cittadina nei Comuni italiani nel Duecento* (XI Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale). Todi, 1972. p. 11-44.

FRUGONI, Chiara. *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*. Turim: Einaudi, 1983.

FUMAGALLI, V. “In margine all’ “Alleluia” del 1233”. In: *Bulletino dell’Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano*. Vol. 80, 1968. p. 257-272.

GAFFURI, Laura. “Nell’ “Officina” del predicatore: gli strumenti per la composizione dei sermoni latini”. In: *La predicazione dei frati: dalla metà del’ 200 alla fine del’ 300*. Atti del XXII Convegno internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1995. p. 81-111.

GALLETTI, Anna Imelde. “Insediamento e primo sviluppo dei frati Minori a Perugia”. In: *Francescanesimo e società cittadina: l’ esempio di Perugia*. Perugia, 1979. p. 1-44.

\_\_\_\_\_. “I francescani e il culto dei santi nell’Italia centrale”. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel’200*. Atti del’VIII Convegno Internazionale. Assis: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 313-363.

GAMBOSO, Vergilio. “Saggio di cronotassi antoniana”. In: *Il Santo*. Vol. XXI, s. II, 1981. p. 515-598.

\_\_\_\_\_. “I due sermoni in lode di s. Antonio di Albertino da Verona O. Min. (sec. XIII/2)”. In: *Il Santo*. Vol. XXVII, s. II, 1987. p. 77-120.

\_\_\_\_\_. “L’immagine di s. Antonio nei “Cronica” di Rolandino”. In: *Storia e cultura a Padova nell’età di sant’Antonio*. Convegno internazionale di studi, 1-4 ottobre 1981, Padova-Monselice). Pádua, 1985 (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, XVI).

\_\_\_\_\_. “La “Sancti Antonii confessoris de Padua vita” di Sicco Ricci Polenton (c. 1435)”. In: *Il Santo*. Vol. XI, s. II, 1971. p. 199-283.

\_\_\_\_\_. “Sei sermoni inediti (sec. XIII) in onore di s. Antonio”. In: *Il Santo*. Vol. X, s. II, 1970. p. 273-292.

\_\_\_\_\_. “I Sermoni festivi di Servasanto da Faeza nel cod. 490 dell’Antoniana”. In: *Il Santo*. Vol. 13, 1973. p. 50.

\_\_\_\_\_. “Dal s. Antonio della storia al s. Antonio della pietà popolare”. In: S. Antonio di Padova fra storia e pietà. Colloquio interdisciplinare su “il fenomeno antoniano”. *Il Santo*. Vol. 16, s. II, 1976. p. 149-663. p. 83-109.

GENTILI, Bruno e CERRI, Giovanni. *History and Biography in Ancient Thought*. Amsterdam: J. C. Gieben Publisher, 1988.

GIEBEN, Servus. “Rudimentum doctrine” di Gilberto di Tournai, con l’edizione del suo “*Registrum*” o tavola della materia”. In: CHAVERO BLANCO, Francisco de Asís (org.). *Bonaventuriana*. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol. Roma: Antonianum, 1988. Vol. II. p. 621-680.

GOLINELLI, Paolo. *Città e culto dei santi nel medioevo italiano*. Bolonha: Clueb, 1996.

\_\_\_\_\_. (org.). *Il pubblico dei santi. Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Atti del 3° Convegno dell’Aissca (Verona, 22-24 ottobre 1998). Roma: Viella, 2000.

\_\_\_\_\_. “Da santi ad eretici. Culto dei santi e propaganda politica tra Due e Trecento”. In: *La propaganda política nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi 14-17 de outubro de 2001. Spoleto: CISSAM, 2002. p. 471-510.

\_\_\_\_\_. ““Indiscreta sanctitas”. Studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988.

GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier Montaigne, 1980.

HANSEN, João Adolfo. “Introdução”. In: PÉCORA, Alcir (org.). *Poesia Seiscentista*. “Fênix renascida” e “Postilhão de Apolo”. São Paulo: Hedra, 2002. p.19-74.

HARNACK, A. “Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie“. In: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, vol. 39, 3, 1913. p. 78.

HAZEL, Harry C. “The bonaventurian ‘Ars Concionandi’”. In: VV.AA. *S. Bonaventura. 1274-1974*. Roma (Grottaferrata): Collegio S. Bonaventura, 1974. p. 435-446.

HEFFERNAN, Thomas. *Sacred Biography*. Saints and their biographers in the Middle Ages. Oxford: Oxford University Press, 1988.

JAEGER, Werner. *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

KELLER, Hagen. “Tradizione normativa e diritto statutario in ‘Lombardia’ nell’età comunale”. In: ROSSETTI, Gabriella. (org.). *Legislazione e prassi istituzionale nell’Europa medievale*. Tradizioni normative, ordinamenti, circolazione mercantile (secoli XI-XV). Nápoles, 2001. p. 159-173.



LAMBERTINI, Roberto. "Governo ideale e riflessione politica dei frati mendicanti nella prima metà del Trecento". In: *Etica e politica: le teorie dei Frati Mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999. p. 231-277.

LATOURELLE, René. "Miracle". In: SBALCHIERO, Patrick (org.). *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*. Paris: Éditions Fayard, 2002. p. 531-533.

LAUWERS, Michel. "Récits hagiographiques, pouvoirs et institutions dans l'Occident Médiéval. Note bibliographique". In: *Révue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. 95, n. 3, p. 71-96, 2000.

LAZZARINI, Isabella. *L'Italia degli Stati territoriali*. Secoli XIII-XV. Roma: Editori Laterza, 2003.

LE JAN, Régine. "Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la France du VIIe siècle". In: *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*. Paris: Picard, 2001. p. 89-107.

LEONARDI, Claudio. "L'agiografia latina dal tardoantico all'altomedioevo". In: *La cultura italiana fra tardo e alto medioevo*. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio nazionale delle Ricerche. Roma: 1981. vol. II. p. 650-655.

\_\_\_\_\_. "Menzogne agiografiche: il caso de Chiara da Montefalco". In: *Fälschungen im Mittelalter*. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica. München, 16.-19. September 1986 (Monumenta Germaniae Historica. Schriften, 33/I-V), V, Hannover 1988. p. 433s.

\_\_\_\_\_. "Modelli agiografici nel secolo VIII: da Beda a Ugeburga". In: VV.AA. *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organize par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza". Rome: École Française, 1991. p. 507-516.

\_\_\_\_\_. “Agiografia”. In: *Lo spazio letterario del Medioevo*. 1. *Il medioevo latino*, I: La produzione del testo, 2. Roma, 1993. p. 424s.

MANSELLI, Rauol. *São Francisco*. Trad.: Celso Márcio Teixeira. Petrópolis : Vozes/FFB, 1997.

MARANGON, P. “Le diverse immagini di s. Antonio e dei francescani nella società e nella cultura padovana dell’età comunale”. In : *Il Santo*. Vol. XIX, s. II, 1979. p. 523-571.

MARCHESI, Concetto. *L’Ética Nicomachea nella tradizione latina Medievale* (Documenti ed Appunti). Messina: Trimarchi, 1904.

MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard Éditeur, 1946.

MENESTÒ, Enrico. “La “questione francescana” come problema filológico”. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Turim: Einaudi, 1997. p. 117-144.

MERLO, Grado Giovanni. *Tra eremo e città*. Studi su Francesco d’Assisi e sul francescanesimo medievale. Assis: Edizioni Porziuncola, 1991.

\_\_\_\_\_. *Em nome de são Francisco*. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Trad.: Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005.

\_\_\_\_\_. “Controllo ed emarginazione della dissidenza religiosa”. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel’200*. Atti del’VIII Convegno Internazionale. Assis: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 366-388.

MESINI, Candio. “S. Francesco d’Assisi a Bologna. Memorie storiche e note bibliografiche”. In: *Studi Francescani*. Vol. 80, n. 1-2, 1983. p. 207-219.

MICCOLI, Giovanni. “Storia religiosa”. In: *Storia d’Italia*. Dalla caduta dell’Impero romano al secolo XVIII. Turim: Giulio Einaudi editore, 1974. Vol. II. p. 429-1079.

\_\_\_\_\_. “Da hagiografia à história: considerações sobre as primeiras biografias franciscanas como fontes históricas”. In: *Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã*. Trad.: Ary E. Pintarelli. Petrópolis: FFB, 2004. p. 203-278.

MOORMAN, John. *A History of the Franciscan Order. From its origins to the year 1517*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

MOMIGLIANO, Arnaldo. “História e biografia”. In: FINLEY, M. I. (org.). *O legado da Grécia. Uma nova avaliação*. Brasília: Editora UnB, 1998. p. 181-210.

MURPHY, James. *La retorica nel medioevo. Una storia delle teorie retoriche da sant’Agostino al Rinascimento*. Nápoles: Liguori Editore, 1981.

OCCHIPINTI, E. “Immagini di città. Le Laudes civitatum e la rappresentazione dei centri urbani nell’Italia settentrionale”. In : *Società e storia*. Vol. 51, 1991. p. 23-52.

ORSELLI, Alba Maria. “Spirito cittadino e temi politico-culturali nel culto di san Petronio”. In: *La coscienza cittadina nei Comuni italiani del Duecento*. Todi: Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità medievale, XI, 1972. p. 283-343.

PACIOCCO, Roberto. *Da Francesco ai “Catalogi sanctorum”*. Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell’ordine francescano (secoli XIII-XIV). Assis: Edizioni Porziuncola, 1990.

\_\_\_\_\_. ““Nondum post mortem beati Antonii annus effluxerat”. La santità romano-apostolica di Antonio e l’esemplarità di Padova nel contesto dei coevi processi di canonizzazione”. In: BERTAZZO, Luciano (org.). *“Vite” e Vita di Antonio di Padova*. Atti del Convegno internazionale sulla agiografia antoniana. Padova: Centro Studi Antoniani, 1997. p. 109-135.

PACIOCO, R. e ACCROCCA, Felice. *La leggenda di un santo di nome Francesco*. Milão: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1999.

PAOLI, Emore. *Agiografia e strategie politico-religiose. Alcuni esempi da Gregorio Magno al Concilio di Trento*. Spoleto: CISAM, 1998.

PATLAGEAN, Évelyne e RICHÉ, Pierre (org.). *Hagiographie, cultures et sociétés IVe.-XIIe. siècle*. Paris : Études Augustiniennes, 1981.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.

PELLEGRINI, Luigi. *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*. Roma: Ed. Laurentianum, 1984.

\_\_\_\_\_. “Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della “cura animarum””. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel'200*. Atti del'VIII Convegno Internazionale. Assis: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 129-167.

\_\_\_\_\_. “Modalità insediative e organizzazione territoriale dei francescani in territorio veneto nel secolo XIII”. In: *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*. Roma, 1984. p. 189-221.

PENCO, G. “L'imitazione di Cristo nell'agiografia monástica”. In: *Collectanea Cistercensia*. Vol. 28, 1966. p. 17-34.

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

PERELLI CIPPO, R. *Tra arcivescovo e comune*. Momenti e personaggi del medioevo milanese. Milão, 1997.

PHILIPPART DE FOY, Guy. “L'hagiographie comme littérature : concept récent et nouveaux programmes ?” In: *Révue des Sciences Humaines*. Vol. 251, 1998. p. 11-39.

PIAZZA, Andrea. “Paix et hérétiques dans l’Italie communale: les stratégies du langage dans les Registres du Pape Grégoire IX”. In: DESSÌ, Rosa Maria (org.). *Prêcher la paix et discipliner la société*. Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe siècle). Turnhout: Brepols, 2005. p. 103-122.

PINTARELLI, Ary. *Cavaleiros da Dona Pobreza*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 61-87.

PRINZIVALLI, Emanuela. “Un santo da leggere: Francesco d’Assisi nel percorso delle fonti agiografiche”. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Turim: Biblioteca Einaudi, 1997. p. 71-118.

RENOUARD, Yves. *Le città italiane dal X al XIV secolo*. Milão : Rizzoli, 1975.

REYNOLDS, Leighton e WILSON, Nigel. *Copistas y Filólogos: las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*. Madrid: Gredos, 1995.

REVELLI, Marco. *Cicerone, Sant’Agostino, San Tommaso*. Turim: G. Giappichelli Editore, 1989.

RIGON, Antonio. “Ricerche sull’ “Ordo sancti Benedicti de Padua” nel XIII secolo”. In : *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*. Vol. 29, 1975. p. 511-535.

\_\_\_\_\_. “Appunti per lo studio dei rapporti tra Minori e mondo ecclesiastico padovano nel Duecento”. In: *Sant’Antonio di Padova fra storia e pietà*. Colloquio interdisciplinare su “Il fenomeno antoniano”. Pádua, 1977. p. 179-187.

\_\_\_\_\_. “Dévotion et patriotisme communal dans la genèse et la diffusion d’un culte : le bienheureux Antoine de Padoue surnommé de « Pellegrino »”. In : *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au Xve siècle*. Table ronde organisée par l’École française de Rome, en collaboration avec l’Institut d’Histoire médiévale de l’Université de Padoue. Paris, 1981. p. 259-278.

\_\_\_\_\_. “Religione e politica al tempo dei da Romano: Giordano Forzaté e la tradizione agiografica antiezzeliniana”. In: CRACCO, G. (org.). *Nuovi studi ezzeliniani*. Roma, 1992. p. 389-414. Vol. II.

\_\_\_\_\_. “Idea di pace e cristianità europea da Onorio III a Innocenzo IV”. In: DE ROSA, Gabriele. e CRACCO, Giorgio. (org.). *Il Papato e l'Europa*. Soveria Mannelli: Rubbetino Editore, 2001. p. 177-199.

\_\_\_\_\_. *Dal libro alla folla*. Antonio di Padova e il francescanesimo medioevale. Roma: Viella, 2002.

ROEST, Bert. *Franciscan literature of religious instruction before the Council of Trent*. Leinden/Boston: Brill, 2004.

ROSSETTI, Gabriella. (org.). *Spazio, società, potere nell'Italia dei Comuni*. Nápoles: Liguori, 1986.

ROSSI, Pietro. (org.). *Modelli di città*. Strutture e funzioni politiche. Turim: Einaudi, 1987.

RUSCONI, Roberto. “De la prédication à la confession: transmission et contrôle des modèles de comportement au XIIIe siècle”. In: *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII au XVe siècle*. Roma, 1981. p. 67-85.

\_\_\_\_\_. “Predicatori e predicazione (secoli IX-XVIII)”. In: VIVANTI, Corrado. *Storia d'Italia*. Intelletuali e potere. Annali 4. Turim: Giulio Einaudi editore, 1981. p. 950-1035.

\_\_\_\_\_. “I francescani e la confessione nel secolo XIII”. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*. Atti dell'VIII Convegno internazionale della SISF. Assis, 1981. p. 253-309.

\_\_\_\_\_. ““*Forma apostolorum*”. L'immagine del predicatore nei movimenti religiosi francesi ed italiani dei secc. XII e XIII”. In: *Cristianesimo nella storia*. Vol. 6, 1985. p. 513-542.

SABA, Agustín. *Historia de los Papas*. Desde S. Pedro a Celestino V. Barcelona: Editorial Labor, 1948.

SANFILIPPO, Mario. *Le città medievali*. Turim: SEI, 1973.

SARTORI, Antonio. *La provincia del Santo dei frati Minori conventuali*. Notizie storiche. Pádua, 1958.

SCIVOLETTO, Nino. *Fra Salimbene da Parma e la storia politica e religiosa del secolo decimoterzo*. Bari, 1950.

SENSI, M. “Agiografia umbra tra medio evo ed età moderna”. In: GORDINI, G. D. (org.). *Santità e agiografia*. Gênova: Marietti, s/a. p. 175-198.

SHORT, W.J. “Hagiographical Method in reading Franciscan sources. Stories of Francis and Creatures in Thomas of Celano’s “Vita Prima””. In: *Laurentianum*. Vol. 29, 1988. p. 462-495.

SILVA FILHO, Luiz Marcos. *A definição de populus n’ A cidade de Deus de santo Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*. São Paulo, 2008. 205 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

TAVILLA, Carmelo E. *Homo alterius*. I rapporti di dipendenza personale nella dottrina del Duecento. Il trattato ‘de hominiciis’ di Martino da Fano. Reggio: Università degli Studi di Reggio Calabria, 1993.

THOMPSON, Augustine. *Revival preachers and politics in thirteenth century Italy*. The great devotion of 1233. Oxford, 1992. [Versão italiana: THOMPSON, Augustine. *Predicatori e politica nell’Italia del XIII secolo*. La “Grande Devozione” del 1233. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996].

THOUZELLIER, Christine. “La légation en Lombardie du cardinal Hugolin (1221). Un épisode de la 5<sup>e</sup>. Croisade”. In : *Révue d’Histoire Ecclésiastique*. Vol. 45, 1950. p. 508-542.

TILATTI, Andrea. “Dall’Agiografia alla cronaca. Le ‘Inventiones’ degli antichi patroni padovani fra interpretazione storiografica e sviluppo di una coscienza civica (secc. XI-XII)”. In: VAUCHEZ,

André (org.). *La religion civique à l'époque médiévale et moderne*. Roma: École Française de Rome, 1995. p. 47-74.

\_\_\_\_\_. “San Bellino, Bellino vescovo. La leggenda e la storia”. In: *Quaderni Storici*. Vol. 93, n. 31, 1996. p. 1-35.

\_\_\_\_\_. “L’ “Assidua”: Ispirazione francescana e funzionalità patavina”. In: *Il Santo*. Rivista Francescana di Storia Dottrina Arte. Vol. 36, n. 1-2, 1996. p. 45-69.

\_\_\_\_\_. *Istituzioni e culto dei santi a Padova fra VI e XII secolo*. Roma : Herder, 1997 (Italia Sacra, 56).

URIBE, Fernando. *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís* (siglos XIII y XIV). Murcia: Editorial Espigas, 1999.

\_\_\_\_\_. *Il Francesco di Bonaventura*. Lettura della *Leggenda Maggiore*. Assis : Edizioni Porziuncola, 2003.

UYTFANGHE, Marc Van. “L’essor du culte des saints et la question de l’eschatologie”. In: VV.AA. *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organize par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”. Rome: École Française, 1991. p. 91-107.

VAUCHEZ, André. “Santidade”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987. Vol. 12. p. 287-299.

\_\_\_\_\_. *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XV secolo*. Milão: Il Saggiatore, 1990.

\_\_\_\_\_. (org.). *Religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche “Histoire sociale et culturelle de l’Occident. XIIe.-XVIIIe. siècle” de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut universitaire de France. Roma: École Française de Rome, 1995.



VECCHI, A. "Jerusalem nova". In: POPPI, A. (org.). *Liturgia, pieta e ministeri al Santo*. Vicenza, 1978. p. 3-20.

\_\_\_\_\_. "Miraculorum prodigia". In: *Sant'Antonio di Padova fra storia e pietà*. Colloquio interdisciplinare su "Il fenômeno antoniano". Pádua, 1977. p. 111-158 (*Il Santo*. Vol. XVI, s. II, 1976. p. 255-302).

VICAIRE, Marie-Humbert. *Histoire de saint Dominique*. Paris : Éditons du CERF, 1957. vol. I-II.

VIROLI, Maurizio. *Dalla politica alla Ragion di Stato*. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo. Roma: Donzelli, 1994.

VV.AA. *Storia e cultura a Padova nell'età di sant'Antonio*. Convegno internazionale di studi, 1-4 ottobre 1981, Padova-Monselice). Pádua, 1985 (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, XVI).

\_\_\_\_\_. "Esperienze minoritiche nel Veneto del Due-Trecento". Atti del Convegno nazionale di studi francescani. In: *Le Venezie Francescane*, n.s., 2, 1985. p. 3-176.

\_\_\_\_\_. "S. Antonio di Padova fra storia e pietà. Colloquio interdisciplinare su "il fenomeno antoniano"". In: *Il Santo*. Vol. 16, s. II, 1976. p. 149-663.

\_\_\_\_\_. *Fontes Franciscani*. Introduzioni critiche. Assis: Edizioni Porziuncola, 1997.

\_\_\_\_\_. *Les prologues médiévaux*. Colloque international organisé par l'Academia Bélgica et l'École Française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. Roma, 1998.

\_\_\_\_\_. *Città e servizi sociali nel Medioevo*. Pistoia: Centro Studi di Storia e Arte, 1990.

\_\_\_\_\_. *La città nell'alto Medioevo*. VI Settimane del CISAM. Spoleto, 1958.

\_\_\_\_\_. "Images et mythes de la ville médiévale". In : *Melanges de l'École Française de Rome*. Vol. 96, 1984.

\_\_\_\_\_. *Topografia urbana e vita cittadina nell'alto Medioevo in Occidente*. XXI Settimane del CISAM. Spoleto, 1974.

ZAFARANA, Zelina. "Boccabadati, Gherardo". In : *Dizionario biografico degli italiani*, X, Roma, 1968. p. 822-823.

\_\_\_\_\_. "La predicazione francescana". In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel' 200*. Atti del' VIII Convegno Internazionale. Assis: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 205-250.

ZANOCCO, R. "I Francescani nel padovano durante il secolo XIII". In: *Il Santo*. Vol. II, 1929. p. 159-165.