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

MARÍLIA PUGLIESE BRANCO

**São Luís: o poder e o serviço nos escritos franciscanos dos
séculos XIII-XIV.**

Versão corrigida

São Paulo

2018

MARÍLIA PUGLIESE BRANCO

São Luís: o poder e o serviço nos escritos franciscanos dos séculos XIII-XIV.

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 doutora em História.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Paula
Tavares Magalhães

Versão corrigida

de acordo:

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B816s Branco, Marília Pugliese
São Luís: o poder e o serviço nos escritos
franciscanos dos séculos XIII-XIV / Marília Pugliese
Branco ; orientador Ana Paula Tavares Magalhães. -
São Paulo, 2018.
149 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de História. Área de concentração:
História Social.

1. Idade Média. 2. França. 3. Luís IX. 4. Ordem
Franciscana. 5. Boaventura de Bagnoregio. I.
Magalhães, Ana Paula Tavares , orient. II. Título.

BRANCO, Marília Pugliese. **São Luís: o poder e o serviço nos escritos franciscanos dos séculos XIII-XIV**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2018.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. Ana Paula T. M. Magalhães Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: _____Assinatura: _____

Profa. Dra. Yone de Carvalho Instituição: PUC de São Paulo

Julgamento: _____Assinatura: _____

Prof. Dr. Marcelo Candido da Silva Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: _____Assinatura: _____

Prof. Dr. Marcus V. de Abreu Baccega Instituição: Universidade Federal do Maranhão

Julgamento: _____Assinatura: _____

Profa. Dr. Wagner Aparecido Stefani Instituição: Faculdades Uni-Anchieta Jundiaí

Julgamento: _____Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

Aos meus familiares: meu avô, João Branco de Oliveira Filho, meus pais, Alice Anunciata Pugliese Branco e Sérgio Silveira Branco, pelo apoio, confiança, amor, incentivo e paciência durante toda minha formação acadêmica; aos meus irmãos, Tiago Pugliese Branco e Ana Luisa Pugliese Branco, pela ajuda e pelos conselhos ao longo de toda a minha jornada; aos meus cunhados, Wagner Panfili e Renata Alves Maia, pelo carinho e apoio, e às minhas sobrinhas, Mariana e Rafaela Maia Branco, pela alegria e doçura nos momentos finais da minha tese.

Aos amigos e colegas de profissão: Mariana Pincinato, Patrícia Serieiro, Aline Benvegnu e Marinalva Lima que buscam no campo da história medieval um caminho na valorização e expansão do conhecimento produzido em nossa área; ao meu grande amigo José Luiz Santos Pereira Filho, pelas considerações, leitura, conselhos, ideias e as infinitas jornadas na USP na busca por uma nova bibliografia ou a uma obra ainda não lida.

À amiga Mônica Cristina Garbin por toda amizade, paciência e as discussões na busca de uma educação de qualidade.

Agradeço imensamente a todos que participaram desses anos de estudo.

AGRADECIMENTOS

À professora e orientadora Ana Paula Tavares Magalhães, por todo caminho percorrido durante esses anos de estudo, pelo seu incentivo, credibilidade, carinho e amizade construídos nos anos desta tese.

Aos professores Yone de Carvalho e Wagner Aparecido Stefani, pelas considerações feitas na banca de qualificação.

Ao professor Alexandre Pinheiro Hasegawa pela revisão desta tese, pelas infinitas traduções, correções e as aulas de latim, ao longo de todo o período dessa pesquisa, bem como por sua grande amizade e apoio.

Resumo

BRANCO, Marília Pugliese. **São Luís: o poder e o serviço nos escritos franciscanos dos séculos XIII-XIV**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2018.

O objetivo desta tese é analisar a concepção de poder no reinado do rei Luís IX (1214-1270), sob a perspectiva do serviço, de acordo com os escritos franciscanos. O governo de Luís IX representou o apogeu das monarquias regionais, o fortalecimento dos reinos locais e a ligação com a Igreja. Assim, a pesquisa baseia-se em documentos produzidos no século XIII: os sermões produzidos pelo frei Boaventura de Bagnoregio (1217-1274) e pelo frei Eustáquio de Arras (1266(?)-1291(?)). Além disso, utilizamos um ofício litúrgico produzido em Paris por um franciscano anônimo, no século XIV. Tomamos como premissa a devoção de Luís IX e sua grande proximidade com a Ordem Franciscana. Esses dois franciscanos remetem a duas concepções complementares de poder. Entendido como modelo pastoral pela teologia política medieval, o governo dos homens baseava-se na concepção de serviço, associada a Luís IX para a construção do modelo do “rei franciscano”.

Palavras-chave: Idade Média, França, Luís IX, Ordem Franciscana, Boaventura de Bagnoregio, Eustáquio de Arras, Serviço.

Abstract

BRANCO, Marília Pugliese. **Saint Louis: Power and Ministry in the Franciscan Texts: 13th and 14th centuries.** PhD Thesis. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2018.

The main goal of this thesis is to investigate the conception of power during Louis 9th (1214-1270) regime, on the perspective of the ministry, and according to the Franciscan texts. Louis 9th government represented the apogee of the local monarchies, the strengthening of the independent kingdoms, and the connection between them and the Church. For, the research is based on sources written in the 13th century: those are the sermons of Saint Bonaventure of Bagnoregio (1217-1274) and Eustache d'Arras (ca.1266-ca.1291). Besides, we've been served of a liturgical officium appeared in Paris, in the 14th century, written by an anonymous friar. We part of the assumption of Louis' devotion, as well as his closeness towards the Franciscan Order. These two friars represent two complementary conceptions of power. Known as a pastoral model by the medieval Political Theology, the men's government was seat in a ministry way, bounded to Louis 9th in order to elaborate the "Franciscan rex".

Key words: Middle Ages, France, Louis 9th, Franciscan Order, Bonaventure of Bagnoregio, Eustache d'Arras, Ministry.

.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
CAPITULO 1	
SÃO LUÍS	18
1.1 Reinado do rei Luís IX	18
1.2 A construção da realeza sagrada	20
1.3 A construção de um culto	37
CAPITULO 2	
FRANCISCANOS E A CONCEPÇÃO DO PODER	40
2.1 Francisco de Assis (1182-1226)	45
2.2 Boaventura de Bagnoregio (1221-1274)	49
2.3 Eustáquio de Arras (c.1266-1291)	62
2.4 Guilherme de Ockham (c.1285-1347)	67
CAPITULO 3	
SÃO LUÍS E A ORDEM FRANCISCANA NO REINO DA FRANÇA	73
3.1 Caridade Real	77
3.2 Ordem Franciscana no reino de Luís IX	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103
APÊNDICE 1	119
APÊNDICE 2	126
APÊNDICE 3	133

Introdução

São Luís: Rei cruzado, rei devoto, rei justo.

De acordo com a historiografia tradicional, no século XIII, o reinado de Luís IX (1226-1270) representou o apogeu das monarquias regionais, o fortalecimento dos reinos locais e a síntese da dinastia capetíngia no medievo do reino da França. Luís foi canonizado como santo pelo papa Bonifácio VIII, em 11 de julho de 1297.

Os elementos acerca do cavaleiro, da religiosidade e da justiça são recorrentes na constituição de uma memória sobre o rei e foram fundamentais para torná-lo santo.

A partir dessas discussões, a presente tese de doutorado busca analisar o modelo de realeza da figura de São Luís sob a perspectiva do serviço. Entendida como modelo pastoral de governo dos homens, a concepção de serviço aparece no início do cristianismo e permanece ao longo da Idade Média.

Desde os escritos nas Sagradas Escrituras, as palavras servir e serviço apareciam nas passagens bíblicas, como na passagem do livro de Pedro (1Pd 4,10): “Todos vós, conforme o dom que cada um recebeu, consagrai-vos ao serviço uns dos outros, como bons despenseiros da multiforme graça de Deus”, e no livro de Marcos (Mc 10,45): “Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate a muitos”. Assim, essa questão foi amplamente discutida e analisada por diversos teólogos, chamados pais da Igreja, como Agostinho de Hipona (354-430), Gregório Magno (590-604) e Isidoro de Sevilha (560-636).

Nas formulações patrísticas, as noções de *utilitas publica* e o poder ministerial, aliadas à justiça e à humildade concebiam a ideia essencial da figura real. O serviço era entendido como uma missão no exercício do poder, tendo a humildade como condição indispensável. Dessa forma, o governo secular era *ministerium* assim como o governo eclesiástico, isto é, os bispos, os padres e os reis poderiam ser representados na figura do pastor, tendo como propósito a salvação de seu povo¹.

No decorrer dos séculos, principalmente, durante o século XIII, os teóricos franciscanos começam a discorrer sobre a noção de poder, influenciados pela concepção de serviço, como um modo de vida que estava atrelado à humildade, entendida por meio de ações ligadas à pobreza e à caridade.

¹GREGÓRIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2014.

Para subsidiar essa discussão selecionamos alguns representantes da Ordem Franciscana: Boaventura de Bagnoregio (1217-1274), Eustáquio de Arras (1266(?)-1291(?)) e Guilherme de Ockham (1285(?)-1347(?)).

Dessa forma, a questão norteadora dessa tese de doutorado tem como foco a concepção de poder dos franciscanos e de que forma ela é instrumentalizada em São Luís. Apesar do aparente ‘salto’ cronológico, entre a filosofia patrística e os franciscanos, dentro das possibilidades de uma pesquisa, optamos por selecionar as figuras centrais na discussão sobre o poder. Além disso, a escolha dos representantes da Ordem Franciscana teve como premissa a relação destes com São Luís. O rei apresentava grande proximidade com as ordens franciscanas, por sua devoção e religiosidade, servindo de espectro para formar o modelo de rei ‘franciscano’.

Dessa maneira, o *corpus* documental selecionado inclui cinco sermões de Eustáquio de Arras. Dentre os cinco, três foram pronunciados diante do rei, no período do Advento: o sermão 16, o sermão 19 e sermão 20, disponibilizados no manuscrito de Milano, Ambrosienne A. 11 sup.².

Os sermões de Boaventura foram incorporados em um momento posterior à pesquisa, pois, apesar da incerteza a respeito da presença da família real, revelam aspectos possíveis de que o rei teria participado do momento em que os sermões foram pronunciados. Esses escritos se referem a quatorze sermões que ocorreram entre os anos de 1255 a 1273 e estão disponibilizados no manuscrito de Milano, Ambrosienne A. 11 sup.

A coleção contida nesse manuscrito (Milano, Ambrosienne A. 11 sup.) apresenta 295 *schémas*, dos quais 269 foram escritos por Boaventura e estão agrupados de acordo com o ano litúrgico. Assim, tem-se a seguinte ordem: o período do Advento com os quatro domingos, o período que contempla o Natal com as festas de Saint-Etienne, de São João, da Circuncisão, da Epifania, da Quaresma, da Páscoa, da Ascensão, de Pentecoste, e os 24 domingos seguintes³.

Além dessas discussões relacionadas aos sermões, outro documento que será utilizado nesta pesquisa é o Ofício Litúrgico, *Francorum Rex*.⁴ O entendimento do

² Os sermões de Eustáquio de Arras foram publicados na obra de BOUGEROL, J.G.. Sermons inédits de maîtres franciscains du XIII^e siècle. In: **Archivum Franciscanum Historicum**. Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1988, ano/tomo 81. pp. 31-37.

³ BOUGEROL, J.G.. **Sermões de tempore**. Reportations du manuscrit Milan, Ambrosienne A 11 sup. Paris: Editions Franciscaines, 1990, p. 7.

⁴ O ofício litúrgico *Francorum Rex* foi publicado na obra de GAPOSCHKIN, M. Cecilia. **The making of Saint Louis: kingship, sanctity, and crusade in the Later Middle age**. Ithaca: Cornell University Press,

sermão enquanto gênero discursivo, assim como os ofícios, é fundamental para a compreensão dos modelos e das especificidades contidas nas fontes, todas centradas na figura de São Luís.

O ofício litúrgico *Francorum Rex*⁵ foi produzido no convento franciscano na região de Paris. Provavelmente, sua produção tenha sido realizada após 1290, quando ocorreu o Capítulo Geral Franciscano em Lyon que instituiu o dia de festa do santo Luís, comemorado em 25 de agosto.

Apesar de um grande incêndio ocorrido em 1580 na livraria dos franciscanos Cordeliers, poucos volumes se mantiveram e o documento foi encontrado em uma série de breviários franciscanos, nos séculos XIV e XV. Tratam-se de breviários luxuosos que podem ter sido produzidos para mulheres⁶.

Esse documento apresenta elementos de uma obra comum, contudo a ausência desses textos em diversos breviários, sugere pouca circulação do texto pela Ordem. Além disso, em 1580, houve um incêndio e muitos manuscritos foram destruídos⁷.

Um desses volumes que contém o ofício se refere ao Breviário de Marie de Saint Pol feito em Paris, cerca de 1330-1340, que foi encomendado pela condessa de Pembroke. Em 1342, a condessa Marie de Saint Pol (1304-1377) fundou a abadia franciscana para mulheres em Denny, perto de Cambridge, onde foi enterrada. Essa adotou a regra de Longchamp, mosteiro das clarissas que foi construído a pedido de Isabelle de França (1225-1270), irmã do rei Luís IX. Uma das hipóteses acerca do Breviário é de que ele tenha sido produzido para abadia de Denny, ou que tenha sido entregue antes da morte de Marie⁸.

Além disso, ele foi objeto no testamento da condessa para Emma de Beauchamp, abadessa da abadia franciscana de freiras em Bruisyard, em Suffolk. O livro contém orações, hinos, salmos e leituras para uso litúrgico diário⁹.

2008, p. 253-283. A edição do documento se baseou em dois manuscritos, o Breviário de Marie de Saint Pol (c. 1330-1340) e o Breviário de Joana de Bourbon (c. 1330-1350). Cf. **BREVIARY of Marie of Saint Pol, Countess of Pembroke**. Cambridge D.d.V. V5, 294v.-299v. (1330-13342). Disponível em: <<http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/1>>. Acesso em: 10 jan 2016. **BREVIARIUM ad usum Fratrum Minorum Bréviaire dit de Jeanne de Bourbon**. Paris BNF Lat 1288, 419-494v. (1330-1350). Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447293p.r=%2CBreviarium%20ad%20usum%20Fratrum%20Minorum%20Br%C3%A9viaire%20dit%20de%20Jeanne%20de%20Bourbon>>. Acesso em 15 jan 2016.

⁵O ofício litúrgico foi retirado da obra: GAPOSCHKIN, M. Cecilia. **The making of Saint Louis**: kingship, sanctity, and crusade in the Later Middle age. Ithaca: Cornell University Press, 2008, p. 253-283.

⁶Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸**BREVIARY of Marie of Saint Pol, Countess of Pembroke**.

⁹Idem.

O breviário encontrado é o segundo livro da obra realizada em dois volumes, visto que o primeiro volume ainda é desconhecido. Essa obra contém ofícios de verão e de outono para o uso franciscano do Pentecostes até a semana que precede o início do Advento. O manuscrito foi produzido no pergaminho e inclui trinta e nove miniaturas iluminadas, bordas e margens decoradas por um único artista, identificado como Mahiet, ilustrador profissional que trabalhou em Paris, no século XIV, e que pertencia ao círculo de Jean Pucelle, iluminador gótico da Escola de Paris¹⁰.

A obra é dividida em quatro partes: *Psalter*, *Temporale*, *Sanctorale* e *Common of saints*. O ofício *Francorum Rex* se encontra na parte *Sanctorale* destinada aos ofícios que contém as vidas de santos, e segue uma narrativa muito próxima a de uma hagiografia, em que se relatam as penas e os feitos realizados pelo santo rei, em virtude da comemoração de sua memória.

Ao escolher documentos que foram direcionados ao rei Luís IX, temos por objetivo traçar os aspectos que permeiam o discurso acerca do poder, enquanto serviço que deve ser prestado com ações e atitudes e que permeia o pensamento dos franciscanos.

Assim, os franciscanos, ao discutirem a questão da sabedoria, entendida como um meio para se atingir a humildade e a caridade, analisam aspectos que conferem ao serviço uma ação pública mendicante.

Dessa forma, o trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado ‘São Luís’, abordaremos os aspectos do reinado e do modelo de realeza de Luís IX, a questão da realeza sagrada e o cerimonial da sagração. Além disso, será analisada a questão do poder ministerial, bem como o serviço, sob o aspecto do pensamento patrístico, contemplado por Santo Agostinho, Gregório Magno e Isidoro de Sevilha. Apresentaremos as teses do jurista Jean de Blanot e sua concepção sobre o poder, no período do reinado de Luís.

No capítulo 2, intitulado ‘Franciscanos e a concepção do poder’, analisaremos as ideias de Francisco de Assis e noção de pobreza franciscana, bem como a ideia recorrente dessa tradição que remete à *Imitatio Christi*. Serão analisados os escritos de São Boaventura, Eustáquio de Arras e Guilherme de Ockham, os três franciscanos que analisam as relações de poder em facetas distintas mas, que se complementam em seus testemunhos.

¹⁰BREVIARY of Marie of Saint Pol, Countess of Pembroke.

No capítulo 3, ‘São Luís e a Ordem Franciscana no reino da França’, trabalharemos com a questão acerca da caridade real, uma virtude acentuada pela Ordem franciscana e almejada por aqueles que detêm o poder. Assim, será demonstrado de que maneira essas características são encontradas em São Luís por meio do *corpus* documental selecionado para essa tese e autores medievais que foram responsáveis pela produção da memória real.

Assim, o último capítulo pretende-se analisar, de forma mais aprofundada, as fontes produzidas para o rei São Luís. O objetivo é demonstrar de que maneira elas retratam o modelo de governo ministerial, que está a serviço do povo e de Deus. Com isso, utilizaremos dois gêneros de fontes distintas, a saber: sermões, ofícios litúrgicos do rei.

Os gêneros discursivos: sermões e os ofícios litúrgicos

No século XIII, o sermão é um dos documentos mais utilizados e em que se permite entrever os ideais pastorais na concepção de poder. Assim, a partir desse século, houve um crescimento significativo nas escritas de sermão. Segundo Bériou, isso se deve a uma conservação mais cuidadosa desses documentos nas bibliotecas das escolas e em alguns monastérios. Além disso, os sermões passaram a ser utilizados como instrumento de pregação e, para isso, era necessário o uso de modelos.¹¹

Assim, o crescimento dessa produção não significava o surgimento de um novo gênero de discurso, mas a consolidação e o desenvolvimento de práticas elaboradas pelos clérigos da cidade no decorrer do século XII, a fim de aplicar à oratória as técnicas da exegese, relacionadas à Sagrada Escritura. Desse modo, restrita às escolas e aos claustros, no século XIII a pregação direcionada ao povo toma uma proporção direta (*ad populum*) e indireta. Ou seja, um conjunto ordenado de sermões com características precisas que auxiliava os clérigos pregadores a alcançar seu objetivo pastoral e ministerial, na comunicação de uma mensagem religiosa a todos os homens e em todas as circunstâncias.¹²

A partir do século XIII, os sermões, na sua maioria, baseavam-se num comentário de um pequeno trecho (verso) e se desenvolviam, seguindo o objetivo

¹¹ BÉRIOU, N.. Les sermons après 1200. In: KIENZLE, B.M. (dir.). **The Sermon**. Belgica: Brepols, Turnhout, 2000, p. 364.

¹² Ibidem.

pastoral do pregador. Nos domingos e dias de festa, os bispos e os sacerdotes realizavam a pregação ao povo.¹³

As três características essenciais do sermão, do gênero e da tipologia são¹⁴:

1. O sermão é um discurso oral, falado na voz do pregador;
2. Ele instrui e exorta (estimula, convence);
3. Fala a respeito da fé e da moral, baseando-se no texto sagrado.

Dessa maneira, o desenvolvimento do texto baseava-se sobre este tema, dividido em elementos simples (raramente mais do que cinco partes), por vezes rimado. A cada parte principal do sermão, os elementos anunciados na divisão do tema são recuperados. Assim, essas partes são retomadas por uma palavra a que autor atribui “diversos” sentidos, a um elemento implícito ao tema a partir do qual poderia ser desenvolvida uma leitura apropriada. Por exemplo: um objeto teológico (a caridade, o pecado...) ou uma imagem familiar à experiência dos ouvintes (a saúde, a pesca, o marido ideal...).

Na metade do século XIII, aos poucos, a dimensão poética do sermão dava lugar a palavras que compunham uma imagem. Outro indício importante para a “reformulação” do sermão foi a produção de textos nos meios monásticos, iniciada por São Bernardo. Os monges frequentavam as escolas de teologia urbanas e os colégios facilitaram a aprendizagem da pregação de tal forma que este modelo se destacou.

Assim, a produção de sermões mendicantes não se distinguia dos sermões produzidos no contexto escolar parisiense. Dessa forma, a produção escrita dos sermões latinos se adaptava a uma nova forma, ao manifestar uma pregação refletida e um saber construído, conformado segundo algumas regras. A ascensão de outro gênero, as *Artes praedicandi*, que registra essa produção (XIII – XV século) e manifesta a consciência de que para a pregação pressupõe o domínio das técnicas de comunicação, bem como da mensagem religiosa e política que se quer transmitir.¹⁵

O maior interesse a respeito dos sermões após 1200 nos remete ao nascimento e ao desenvolvimento de um discurso de uma mensagem religiosa bastante eficaz. A retórica também está presente na prática da pregação, necessária a toda ação da palavra. Os textos preservados em latim não conservaram este traço da retórica, mas revelam como se realizou o trabalho sobre os versos e as palavras bíblicas, para manifestar os

¹³ Ibidem.

¹⁴ KIENZLE, B.M. (dir.). **The Sermon**. Belgica: Brepols, Turnhout, 2000, p. 150 (Typologie des sources du Moyen Âge).

¹⁵ BÉRIOU, N., op. cit..

conteúdos contidos. Esses textos privilegiam a nova forma do sermão que deixa entrever ideias sobre

o contato com a linguagem, a cultura dos pregadores e dos ouvintes, as práticas sociais, as atitudes mentais, as formas de pensar, a estética formal, a ideia que se faz sobre os santos, a ideia que se faz sobre o poder, os usos litúrgicos, as devoções, a espiritualidade, a recepção da mensagem religiosa¹⁶.

Os sermões latinos são testemunhos da arte na comunicação e, por isso, a partir do século XIII, eles aparecem como um dos recursos principais à cristianização, um diálogo fecundo entre o saber bíblico e a experiência comum dos homens.

No século XIII, outro gênero discursivo que auxiliava no projeto de evangelização da sociedade citadina eram os ofícios litúrgicos. Os ofícios compunham o Breviário que era o livro de orações para frades, que consiste em um recurso retórico elaborado para ser utilizado em larga escala pela instituição eclesiástica; auxiliava na regulamentação das ordens religiosas com relação a *oratio*¹⁷.

A palavra *officium* apresenta múltiplos significados, tanto no aspecto religioso quanto no aspecto laico, conforme a definição a seguir:

oficiais, ministro (*minister*) da justiça, oficiais a serviço dos magistrados, milícia palatina.[...] *officium*, empregado às vezes como obsequio (serviço, obrigação, deferência), para o grupo de domésticos ou de escravos ou servos. [...] *officium, munus* (cargo, serviço, função, trabalho literário). [...] *officium*, ministério [...] *officium formatum*, cargo, serviço fixo que a partir do momento que é dado e não pode ser revogado¹⁸.

O modo de vida dos franciscanos foi sendo estabelecido de acordo com a permanência da ordem na sociedade, que tinha como dever as obras externas, a pregação e o ministério das almas. Assim, optaram por utilizar ofícios resumidos da Igreja romana que estivessem em um pequeno Breviário de fácil manuseio para suas viagens e declarações privadas¹⁹.

O ofício adotado pela ordem dos freis menores foi o romano, desde a primeira regra, em 1213. Recomendava-se aos frades que, assim como clérigos, eles deveriam recitar os ofícios. Em 1223, essa recomendação permanecia na medida em que os frades

¹⁶ BÉRIOU, N., op. cit., p. 441- 442.

¹⁷ STEFANI, Wagner Aparecido. **A instrumentalização da Ordo Fratrum Minorum como um dos elementos da normatização e homogeneização litúrgica da Cúria Romana (1208-1230)**. Tese de Doutorado na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

¹⁸ DU CANGE, et al.. **Glossarium mediæ et infimæ latinitatis**. Niort: L. Favre, 1883-1887. Disponível em: <<http://ducange.enc.sorbonne.fr/>> Acesso em: 24 mar. 2018. PEREIRA FILHO, José Luiz dos Santos. **Ordo et officium**: a ordem do mundo e o ofício do magister nas correspondências entre Pedro Abelardo e Heloísa. Dissertação de Mestrado em História na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013, p. 70.

¹⁹ BAÜMER, Suibert. **Histoire du Bréviaire**. Tome II. Dom Réginald Biron (trad.). Paris: Letouzey et Ané, 1905.

deveriam recitar o ofício divino segundo o *ordo* da Igreja romana. À exceção dos livros dos salmos, eles poderiam ter um Breviário, ou seja, um livro que reunisse esses ofícios²⁰.

Ao adotarem o Breviário da cúria romana, os franciscanos fizeram uma adaptação no livro dos salmos, utilizando as duas versões *psautier romain* – mais próxima da antiga versão da primeira correção do livro de São Jerônimo, utilizado em Roma – e o *psautier gallican* – segunda correção de São Jerônimo, utilizada por toda cristandade. Eles uniram ao ofício do Breviário da cúria romana o livro dos salmos *gallican*. Segundo a regra prescrita por Francisco de Assis, os freis de sua ordem deveriam recitar o ofício de acordo com a prescrição romana.

Assim, os franciscanos fizeram algumas alterações no aspecto da estrutura e no sentido do ofício, nos elementos primitivos do texto. Destinaram ao *Officium de communisanctorum* os ofícios de São Nicolau, São Sebastião e São Maurício, visto que antes tinham um ofício próprio; abandonaram os responsos (conjunto de palavras pronunciadas nos ofícios) das horas canônicas da Tércia, Sexta e Nona previstas durante a quaresma; a substituição dos dezoito e vinte e um salmos das Matinas do domingo pela distribuição entre os sete dias da Oitava da Páscoa, ou seja, durante a semana da Páscoa, eles repetiam nas Matinas os três primeiros salmos. Além disso, suspenderam os cantos da Vésperas da Páscoa e algumas antífonas do *Benedicite* das laudas de domingo.

As mudanças ocorreram, principalmente, na substituição das rezas, em partes de leitura ao longo de várias folhas, como forma de simplificar visto que os franciscanos acreditavam que, nos ofícios litúrgicos, o Breviário romano não disseminava as passagens da Escritura.

²⁰BAÜMER, S., op. cit., p. 27.

Capítulo 1

São Luís

1.1 Reinado do rei Luís IX

No dia 25 de abril de 1214, em Poissy, nasceu o rei Luís IX, região localizada a trinta quilômetros de Paris. O futuro rei da França era neto de Filipe II Augusto (1165-1223), filho mais velho de Luís VIII (1187-1226) e Branca de Castela (1188-1252) e seu reinado representou o apogeu dinástico capetíngio²¹.

Por meio da documentação (hagiografias, sermões, ofícios e a própria historiografia) produzida acerca da figura desse rei que se tornou santo em 1297, no processo de canonização pelo papa Bonifácio VIII, notamos uma ênfase sobre os aspectos religiosos que valorizam as qualidades desta figura: “Rei dos pobres. Rei piedoso. Rei da compaixão e da humildade. Rei justiceiro. Rei vingador, que diante da injustiça, do adultério e do pecado que afeta a Cristandade, não hesita em punir”²².

Na sua infância, Luís foi conduzido sob a regência de sua mãe, a rainha Branca de Castela acompanhado, pelos clérigos, na condução de sua formação cristã e das virtudes do futuro rei. Piedade, simplicidade, bondade, humildade e caridade eram as características acentuadas.²³ Dessa maneira, ao se ocupar do rei, ela o alimentava, cuidava de sua educação, deixava-o cercado por religiosos que cuidavam dos aspectos da fé e do amor de Deus em sua alma.²⁴ No ofício *Francorum Rex*, a educação do rei é mencionada como um aspecto importante de sua vida:

[MA1]

Este menino, morto o pai, foi alimentado por uma mãe religiosa, a quem obedeceu de boa vontade.

²¹ LE GOFF, Jacques. **São Luís**: biografia. Rio de Janeiro: Record, 2002.

²² BRANCO, M. P.. **Os modelos de realeza em São Luís, segundo Joinville**. Dissertação de Mestrado em História na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011, p. 18.

²³ WALLON, Henri. **Saint Louis et son temps**. (v. I). Paris: Librairie Hachette, 1875, p. 51-75.

²⁴ Ibidem.

Em 1226, com a morte do Luís VIII, Luís tornou-se rei sob a regência de sua mãe, até 1242. A partir desse ano, passou a governar sozinho e desejava unir de forma pacífica os príncipes cristãos em face da ameaça islâmica à Terra Santa.²⁵

Uma qualidade importante para um príncipe era o zelo, contemplado pela prudência e pela sabedoria, aspectos demonstrados em diversos momentos na vida de Luís, como ao negociar a questão envolvendo as ordens mendicantes e os seculares, na Universidade de Paris, em 1240.²⁶

Em suas biografias, Luís é descrito como aquele que equilibrava as relações que o tinham no centro organizacional da sociedade: as relações entre o rei, o clérigo e o povo. A maneira como o rei se posicionava mediante os outros que o cercavam demonstrava o rei como defensor do seu povo.²⁷ Ao receber as insígnias reais como a espada, o anel, o cetro e a coroa, o rei detinha a função de defender o reino. São Luís aglutinou as qualidades de um monarca que promovia a ordem cristã com sua devoção, do indivíduo Luís.

Foram produzidos diversos documentos, escritos e iconográficos, que retratavam a figura do rei Luís IX. Dentre eles, estavam as *ordines* de coroamento, que, após o período otoniano, passaram a circular independentemente de outros textos. O objetivo dessas obras era, por meio da afirmação política do soberano, orientar e perpetuar a memória deste evento, a coroação. O *ordo* era uma obra essencialmente laica que buscava legitimar a figura de São Luís e exaltar a monarquia capetíngia, destacar o ideal da realeza francesa e desenvolver um prestígio nacional e internacional, limitado na sacralidade do rei.²⁸ Dessa forma, estava em questão a afirmação da realeza francesa e o reforço deste tipo de ritual de coroação e assim, por meio desta expressão ritual e litúrgica, buscava uma ‘independência’ da ideologia real francesa e uma superioridade em relação aos outros reis cristãos.²⁹

Apesar do rei ser retratado como aquele que incorporou a concepção cristã do rex-sacerdos, Luís IX é, essencialmente, um rei laico e a bula de canonização de 1297

²⁵ LE GOFF, J., op. cit., p. 78-104.

²⁶ A querela entre os medicantes e seculares na Universidade de Paris será retomada ao longo desse trabalho. HALÉVI, R. (dir.). **Le savoir du prince**. Du Moyen Âge aux Lumières. Paris: Fayard, 2002, p. 29.

²⁷ Essa representação pode ser vista em algumas iconografias sobre o rei, como por exemplo, no manuscrito Latin 1246. Cf. LE GOFF, J.; et al.. **Le sacre royal à l'époque de Saint Louis d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF**. Paris: Gallimard, 2001, p. 20.

²⁸ BONNE, J-C.. Images du sacre. In: LE GOFF, J.; et al., op. cit., p. 225-226.

²⁹ LE GOFF, J.. La structure et le contenu idéologique de la cérémonie du sacre. In: LE GOFF, J.; et al., op. cit., p. 34.

o trata desta maneira, porém, diferente e superior à condição humana, o *supra hominem*³⁰.

1.2 A construção do conceito de Realeza Sagrada

A região que se localiza a Francia Occidentalis foi destinada a Carlos, o Calvo (840-877) na Partilha de Verdun (843) como herança dos domínios francos carolíngios, do Império de Carlos Magno. A dinastia capetúgia foi iniciada por Hugo Capeto (987-996) que representou uma nova fase nas relações entre a realeza francesa, os senhores feudais e os poderes universalistas. A Igreja sofria pressão da nobreza com a expropriação de suas terras e precisava de uma realeza que atuasse na contenção desses conflitos, fortalecendo a monarquia sagrada e a inviolabilidade do rei. Ambos os poderes se fortaleceram ao longo desta dinastia.

Hugo Capeto tornou a monarquia hereditária e sua dinastia perdurou por 341 anos (987-1328). Nesse momento, houve a difusão das crenças nos reis taumaturgos e o fortalecimento da relação entre o poder temporal e o poder espiritual, com a interferência real nas eleições de bispos e abades, garantindo a superioridade do rei sobre outros príncipes, firmou-se na figura real o ápice da hierarquia feudal.³¹

No ano de 1202, em carta direcionada ao rei Felipe Augusto, Inocêncio III reconhecia que não havia superior em seu reino. No século XIV, no reinado de Felipe, o Belo os legistas afirmavam que “o rei é imperador do seu reino”, reafirmando a concepção ministerial da realeza de caráter contratual, na qual o rei tinha obrigações com Deus, a Igreja e seu povo e seu poder era legitimado pelo juramento, pela sagração e pela coroação.³²

O conceito de *Ministerium* está presente desde as Sagradas Escrituras. Nas traduções realizadas por São Jerônimo, a palavra *minister* surgia para substituir a palavra grega *leitourgos*; já na segunda epístola de Paulo aos Coríntios (2Cor 9-12), a palavra *officium* aparecia como completar a palavra ministério.³³

³⁰ Ibidem.

³¹ BRANCO, M. P., op. cit..

³² Ibidem.

³³ PEREIRA FILHO, José Luiz dos Santos. **Ordo et officium**: a ordem do mundo e o ofício do magister nas correspondências entre Pedro Abelardo e Heloísa. Dissertação de Mestrado em História na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

O ministério era relacionado ao serviço público, a *utilitas publica*. Dessa forma, ao analisarmos a palavra liturgia, notamos que

A palavra laós ou, mais exatamente, a derivada lā(w)ito- [...] aparece sem que tenhamos consciência, em uma composição bem conhecida do grego comum: é o lēitourgós com o abstrato leitourgia 'liturgia' que se analisa em *lēito-werg-.[...] A 'liturgia' bem era um serviço público, a prestação pública de um cidadão para com o Estado³⁴.

Assim, constituía-se uma relação entre a palavra *leitourgia*, *ministerium* e *officium*, na medida em que o sentido de serviço público estabelecia um lugar social.

O cerimonial da sagração, de coroação e das entregas das insígnias tinha como objetivo a legitimação e consolidação do novo rei. Na região da *Francia Occidentalis* o ritual fora realizado com diversos monarcas, atrelando ao poder os princípios romanos (*auctoritas* e *potestas*) e os princípios dos cristãos (*dignitas* e *majestas*).

As insígnias representavam suma relevância já que seu significado estava atrelado as esferas das formulações sobre o poder religioso, ou seja, o poder era proveniente de Deus e objetivava a *utilitas publica*. Dessa forma, ao lado das insígnias régias (*regalias*) que eram guardadas na abadia de Saint-Denis, há objetos vindos do céu que tinham o poder de curar: “a Santa Âmbula, as flores-de-lis trazidas do céu, a auriflama, também de origem celeste; acrescentamos o dom de curar”.³⁵

O rei da França detinha do privilégio de ser ungido com o óleo enviado pelo céu, o santo crisma. Após ter suas mãos ungidas pelo sacerdote, o rei passava a ser comparado aos reis e profetas do Antigo Testamento e a Davi que foi ungido por Samuel.³⁶

Esses elementos, os objetos e o próprio poder que lhes é conferido, estabelecem uma mediação do rei com Deus, mantendo-o como intermediário eclesiástico. O estudo acerca da coroação e da sagração nos auxilia a pensar sobre os aspectos da organização social e da política na sociedade medieval, atrelada à questão da soberania

Assim, a soberania revela aos homens, que estão organizados nessa sociedade, conceber a origem do poder e sua expressão perante o grupo, sendo os pontos principais desse período a questão da realeza sagrada e as disputas entre os reis, o papa e os bispos.

³⁴ BENVENISTE, E.. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1**. Économie, parenté, société. Paris: Les éditions de minuit, 1969. p. 96.

³⁵ BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 175.

³⁶ LE GOFF, J. La structure et le contenu idéologique de la cérémonie du sacre. In: LE GOFF, J.; et al., op. cit., p. 31-32.

A natureza do poder dos reis e dos sacerdotes estão no centro dessa discussão, na medida em que a realeza sagrada, do direito divino, se apoiava no modelo de Cristo considerado *rex* e *sacerdos*, e os reis eram revestidos do poder sacerdotal, pela unção.³⁷

No reinado de Luís IX, houve uma continuidade na aliança estabelecida pela Igreja, desde Hugo Capeto. A Igreja era a principal intermediária entre o rei e seu povo, dando a ele esse poder, no cerimonial da sagração e da unção.

Um dos elementos fundamentais da monarquia francesa era a unção régia que desde o período Carolíngio creditava-se aos bispos de Laon e Reims o reconhecimento da sacralidade do rei, por meio do óleo santo trazido do céu por uma pomba. Assim, do ritual da sagração emanava a capacidade espiritual figurando ao rei uma *persona mixta*, pois era estabelecido uma união de poderes e faculdades espirituais e seculares. Dessa maneira, o rei era um homem individual, por sua natureza, e um *Christus*, pela graça.³⁸

A problemática da realeza sagrada se apoia no ideal de que o soberano guia seu povo no plano espiritual e terreno, o rei surgia como elo entre os homens e o universo. Nesse sentido, a dupla natureza do soberano, sacerdotal e real, lhe permite dirigir e servir de guia para o mundo espiritual, como um mediador que liga os homens a Deus.³⁹ Portanto, “a sagração era uma cerimônia que conferia ao rei um caráter divino, deixando-o em um status superior a todos os laicos”.⁴⁰

Em relação à pessoa mista do rei, foram escritos tratados teológicos e políticos por volta de 1100. Esses tratados buscavam conciliar na esfera político-religiosa a dualidade entre o mundo temporal e o além, contemplando qualidades temporais e eternas, seculares e espirituais, ou seja, na figura do bispo e do rei reunia uma mescla dos poderes e faculdades espirituais e seculares.⁴¹

Um desses tratados de identidade desconhecida, provavelmente, foi escrito por um anônimo normando, membro do clero do ducado da Normandia. Neste momento, o conceito do rei era evidenciado como uma pessoa dotada de qualidades espirituais, ou seja, o rei não era meramente um leigo, não era uma pessoa comum. O texto escrito por

³⁷ PALAZZO, E. La liturgie du sacre. In: Ibidem, p. 37-38.

³⁸ KANTOROWICZ, E. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre a teologia política medieval. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 49.

³⁹ PALAZZO, E. La liturgie du sacre. In: Ibidem, p. 38.

⁴⁰ BEAUNE, C. Sacre. In: GAUVARD, C.; LIBERA, A.; ZINK, M.. **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, pp. 1261-1263.

⁴¹ KANTOROWICZ, E., op. cit..

ele é o *De consecratione pontificum et regum*, que analisa os efeitos das unções de ordenação de reis e bispos, partindo do Velho para o Novo Testamento⁴².

Dessa maneira, o trecho a seguir reforça essa questão:

Assim, temos de reconhecer (no rei) uma pessoa gêmea, descendendo uma, da natureza, e a outra, da graça [...] Por intermédio de uma, pela condição natural, conformou-se com os outros homens; por meio da outra, pela eminência de (sua) deificação e pelo poder do sacramento (da consagração), excedeu a todos os outros. Em relação a uma personalidade, ele era, por natureza, um homem individual; em relação à sua outra personalidade, era, pela graça, um *Christus*, isto é, um Deus-homem⁴³.

Os reis ungidos do Velho Testamento, os *Christi*, prenunciavam o *Christus* régio. A comparação realizada com um rei modelar bíblico era recorrente na medida em que a figura se tornava santo. Os modelos reais do Antigo Testamento legitimavam a santidade, assim, no ofício *Francorum Rex*, há nessa comparação uma forma de legitimar o santo rei, na medida em que: “De todo o coração com o rei Josias buscou Deus desde a infância; é um outro Davi pela misericórdia e outro Salomão pela sabedoria”

A realeza terrestre sofreu diversas transformações com o advento de Cristo e a sua exaltação como Rei da Glória, no exercício de uma função própria para a salvação, sendo os reis da Nova aliança os imitadores de Cristo. No período medieval essa mimese cristã estava presente em alguns escritos, “o monarca cristão tornava-se *christomimetes* – ‘ator’ ou ‘personificador’ de Cristo – que, no estágio terrestre, apresentava a imagem viva de Deus binaturado, mesmo com respeito às duas naturezas inconfundíveis.”⁴⁴

Essa ideia reproduzia conceitos da teologia. Assim, a fraqueza da natureza humana era atenuada pela graça e inclinava o rei em direção a natureza divina, a graça inclinava o homem a participar da divindade. Dessa forma, havia uma diferença entre o Ungido na Eternidade e o Ungido no Tempo: “Cristo era Rei e *Christus* por sua própria natureza, ao passo que seu representante na terra era rei e *christus* somente pela graça”.⁴⁵ A graça tornava o rei ‘deificado’ por um período determinado enquanto o rei celestial era Deus, eternamente por sua natureza.

Aliada à questão da realeza sagrada, outro aspecto importante a ser tratado é a discussão sobre o milagre régio e a crença do povo no rito da unção⁴⁶.

⁴² Ibidem, p. 50.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ KANTOROWICZ, E. op. cit., p. 51.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ BLOCH, M., op. cit.

Herdeira das tradições pagãs, a unção era considerada uma herança das práticas pagãs da região germânica. Ao rei destinava-se o papel de estar em paralelo a Deus na terra, depositário de qualidades da própria divindade, como o controle sobre as forças da natureza e o exercício do poder da cura. O ritual de unção marcava o início, uma “passagem” do rei para o divino, que se assemelhava a um ritual iniciático que marcava a “divindade” do rei ungido. O toque real, responsável pela cura, o aproximava tanto da tradição germânica do controle sobre a natureza quanto da tradição bíblica – por associá-lo à taumaturgia do próprio Cristo, caracterizada, sobretudo, pelo contato direto⁴⁷.

O III Concílio de Toledo ocorreu em 589, e foi importante pelas discussões a respeito da realeza sagrada. A partir disso, a unção solene vigorou na maior parte dos reinos do Ocidente na Idade Média. O cerimonial da unção do rei, realizado pelo bispo com o óleo santo, era uma herança da monarquia hebraica e a unção justificaria o poder sagrado do rei, representando uma relação de continuidade com a tradição veterotestamentária.⁴⁸

O rei era homem por natureza e *christus* pela graça, o que vinha ao encontro da tese de que a graça inclinava o homem a participar da divindade. A *potestas* concebida por Deus conferia a devida importância e era a única tributária da veneração dos súditos. A unção, realizada pelo sacerdote, representava um sinal externo do poder, da graça. Dessa maneira, não era concebida como um ritual de passagem, mas como um instrumento da legitimação do poder real⁴⁹.

As formulações patrísticas discutiam acerca da questão do poder, de sua origem, legitimidade e finalidade, bem como a fundamentação da monarquia sagrada medieval. A partir de Agostinho de Hipona evidenciava-se uma formulação cristã acerca do poder público que equilibrava as influências clássicas e bíblicas. As noções de poder ministerial e de *utilitas publica* foram explicitadas nos textos episcopais e passaram a compor, juntamente com a *iustitia* e a *humilitas*, o essencial daquilo que se concebia como a figura real.

Tais formulações foram objeto da leitura e da reflexão de Gregório Magno e de Isidoro de Sevilha, entre os séculos VI e VII, e passariam a compor um ideal de

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ KANTOROWICZ, E.. op. cit. Na tradição hebraica, o rei era o profeta, o sacerdote.

⁴⁹ Ibidem.

monarquia que viria a fortalecer a instituição durante a Primeira Idade Média e um ideal de realeza sagrada que se tornaria a base para as formulações posteriores. Utilizando-se das formulações sobre a *civitas Dei*, passando pelos pressupostos do *regnum Dei* e do *populus Dei*, chega-se à noção do poder imperial eclesiástico.

Desse modo, os padres da Antiguidade Tardia e da Primeira Idade Média forneceram aos laicos e eclesiásticos, uma noção de *potestas* que contemplava sua origem (divina por excelência), sua legitimidade (assentada no serviço) e sua finalidade (salvação das almas). Os dois reinos, o terrestre e o celeste, encontravam-se associados, sendo um modelo do outro. Assim, a noção da sacralidade da figura real, associada à cerimônia da unção, ganhava força como marca distintiva e elemento legitimador das monarquias.

A discussão sobre poder no decorrer do século XIII também revelava preocupações jurídicas relacionadas ao poder do monarca, na metade do século XIII, predominante no século XII e na primeira metade do século XIII.

Essas discussões se baseavam na relação do feudo e da homenagem, baseada no compromisso pessoal. Um dos juristas dessa época foi Jean de Blanot⁵⁰, que, por meio de seus escritos sobre a homenagem (*jus homagii*), ele abordava o problema do poder real em interferência com o poder senhorial. Dessa forma, construiria juridicamente a situação do *rex*, que perpassava por três níveis: a feudalidade, o reino e o Império.

A forma de produzir sua argumentação se baseava no processo da dialética do *pro* e do *contra*, inserido no contexto da *questio*. Três questões norteavam seu pensamento: “O homem de meu homem é ele meu homem?”; “O homem é obrigado a ajudar seu senhor contra o domínio do senhor?”; “Um vassalo deve servir, sobretudo, a seu senhor ou a sua pátria?”⁵¹. Assim, conceituava a *potestas regia* e sua posição de acordo com a ordem feudal e a ordem imperial.

Segundo seus escritos, a *potestas regia* se opunha à ordem feudal e era assimilada pela ordem imperial. A homenagem entre o vassalo e o senhor estabelecia o

⁵⁰ Jean de Blanot nasceu em meados de 1230, provavelmente titulou-se doutor em Borgonha onde, em 1256, publicou a obra *Libellus super Institutionum titulum “De actionibus”*, um comentário do título IV das *Institutas*, de Justiniano, influenciado pela tradição jurídica do direito romano e do direito canônico. BOULET-SAUTEL, Marguerite. Jean de Blanot et la conception du pouvoir Royal au temps de Louis IX. In: **Septième Centenaire de la mort de saint Louis**: actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai de 1970). Paris: Les Belles Lettres, 1976, p. 37-68.

⁵¹ Parte de um fragmento da obra “Traité des Actions de Jean de Blanot” (edição de J. Acher, 1906, p. 125-178) comentada por BOULET-SAUTEL, op. cit., p. 58-68.

vínculo feudal e a supremacia do senhor. A consequência disso ocorria entre as partes interessadas, visto que a homenagem representava um compromisso pessoal, de natureza imediata (*jure homagii*). Dessa maneira, a *potestas regia* se diferenciava da natureza do barão: “O rei tem o império sobre todos os homens de seu reino”. A substância da *potestas regia* era a mesma do Imperador “visto que tudo pertence ao Imperador em relação à jurisdição, pois ele é *dominus mundi*, assim todo aquele que está no reino, pertence ao Rei, em relação à jurisdição.”⁵² A *potestas* tinha por finalidade a ordem pública, que era a cristalização sobre o *Regnum* da *utilitas publica*, assinalando no texto *Corpus juris civilis* a aplicação do princípio romano do direito público: “O rei ordena pela causa do bem comum [...] visando a utilidade pública [...] pelo bem de todo o país [...] em nome do país.”⁵³

A discussão centrava-se no juramento entre o vassalo e o senhor, e na maneira em que o rei era inserido nessa relação. O vassalo não poderia negar ajuda ao rei, principalmente, quando essa ajuda resultasse no bem comum, público. Portanto, o vassalo responderia primeiro ao apelo do rei, independente do vigor do laço de juramento ocorrido durante a homenagem. Influenciado pela bula *Per Venerabilem*⁵⁴, escrita em 1202 por Inocêncio III, Blanot afirmava que “o rei da França é príncipe em seu reino, pois não reconhece superior temporal.”⁵⁵

Esses escritos estavam sendo produzidos em um momento em que a realza francesa estava no período de ascensão, estabelecendo o equilíbrio transitório entre a estrutura declinante da ordem feudal e a estrutura nascente, dos estados em formação, apoiada na figura do soberano que buscava estabelecer a ordem pública, na medida em que servia para cristalização e afirmação desses poderes.

O soberano governava para estabelecer a ordem feudal e qualquer que fosse a legitimidade dessa ordem feudal estaria submetida a *potestas regia*.⁵⁶

⁵² Cf. BOULET-SAUTEL, op. cit., p. 61.

⁵³ Com a morte de Frederico II, o Império encontrava-se sem sucessor e a ascensão dos reinos, sobretudo o *Regnum Francie*, representado por Luís IX, estava em ascensão. MARTIN, Hervé. Louis IX (1226-1270), une politique tirée de l'Écriture sainte ? In: CHAUVIN, M. et al. **Les Capétiens: Histoire et Dictionnaire** (987-1328). Paris: 1999, p. 343.

⁵⁴ A bula *Per Venerabilem* de Inocêncio III foi escrita ao senhor de Montpellier que solicitou ao papa a legitimação de seus filhos bastardos para sua sucessão. A recusa do papa fundamenta-se na existência de um suserano que, na ordem política, era seu superior natural. Assim, a Igreja não deveria intervir nos domínios da jurisdição civil. PACAUT, Marcel. **La Théocratie: l'église et le pouvoir au Moyen Age**. Desclée: Paris, 1989, p. 110.

⁵⁵ Cf. BOULET-SAUTEL, op. cit., p. 63.

⁵⁶ MARTIN, op. cit., p. 343.

A superioridade do rei se manifestava na medida em que a ordem feudal não poderia se rebelar contra ele, em virtude de seu objetivo que era a defesa da *utilitas publica*. Dessa maneira, o vassalo deveria ajudar o rei, principalmente quando o bem público estava ameaçado (*proptem bonum publicum*).⁵⁷

Tal discussão é reforçada no momento em que o Império se encontrava sem um sucessor e o poder real se tornava a mesma substância do poder imperial. Luís IX representava uma autoridade reinante e o Império que estava sem um titular reforçava a ideia do triunfo do rei e de sua independência diante do Império: “O rei é príncipe em seu reino.”⁵⁸

O tempo de São Luís é tributário direto das formulações desses períodos, além de elementos novos a delimitar a figura real. Tratava-se de formulações nos campos da jurisprudência, da ciência da guerra e da concepção da *potestas* real em vista de sua corte⁵⁹.

O tema do martírio, implícito no ideal medieval de santidade, ganhava novo fôlego em plena atividade cruzadista. São Luís é rei e santo por sua identificação profunda com uma tradição secular; é ambas as coisas, também, por sua identificação imediata com os eventos do seu período e com o personagem que se pretendia compor.

As noções de Agostinho de Hipona (354-430), Gregório, o Grande (590-604) e Isidoro de Sevilha (560-636) auxiliarão na construção do conceito de serviço e das formulações acerca da concepção de poder.

Santo Agostinho (354-430) escreve a *Cidade de Deus* entre os anos de 413-427 com o objetivo de responder aos pagãos que rejeitavam a culpa pelos transtornos, como consequência de terem adotado um novo culto no lugar do antigo, a fim de confortar os cristãos, desconcertados com os tumultos e violências vividos naquele período⁶⁰. Grande parte de sua obra, os dez primeiros livros de seus vinte e dois, foi dirigida contra

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Cf. BOULET-SAUTEL, op. cit., p. 66.

⁵⁹ BRANCO, M. P. **Os modelos de realeza em São Luís, segundo Joinville**. Dissertação de Mestrado em História na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

⁶⁰ O contexto vivido por Agostinho, naquele momento, era do triunfo do cristianismo na época de Teodósio I (347-395), nos anos de 390. A imposição oficial do cristianismo, a legislação sobre a repressão da heresia e do paganismo e a vitória de Teodósio sobre a oposição pagã (392-394) resultou no período de exaltação por parte dos cristãos. Porém, a partir de 406, algumas calamidades e transtornos – como os ataques germânicos – atingiram as províncias romanas, culminando com o saque de Roma, em 410, pelos Godos. Assim, toda a segurança adquirida no período de Teodósio foi abalada pelos pagãos. MARKUS, R. A. *Les Pères latins*. In: BURNS, E.H. (ed.). **Histoire de la pensée politique médiéval**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 99.

os ataques pagãos. De fato, Agostinho desejava escrever um tratado sobre os contrastes entre a santidade e a impiedade no drama da história humana.⁶¹

A *Cidade de Deus* foi escrita por Santo Agostinho entre os anos de 413-427 e se apresentava como “a fusão de discussões polêmicas e de uma meditação pessoal [...] sobre a história humana e sobre o império romano e o cristianismo, sob o ponto de vista da providência divina.”⁶² A partir do ano 405, Agostinho estava bem distante daquela euforia cristã vivida no período de Teodósio. Os últimos oito livros da obra confirmavam a evolução de seu pensamento sobre o lugar do império no plano divino da redenção. Ele não acreditava na ideia da significação religiosa de Roma, universalmente aceita, e, portanto, o império não era nem um instrumento indispensável à salvação, segundo o plano divino, nem um obstáculo para sua realização. Na perspectiva agostiniana, a Igreja Cristã era constituída de um conjunto de pessoas elevadas, escolhidas por Deus e, então, sob o aspecto religioso, ele acreditava que o império era neutro.⁶³ A identificação, recorrente no período, entre “romanos” e “cristãos” – “eles” e “nós” – era refutada por ele.

Agostinho utilizou-se para demonstrar a indeterminação da sociedade humana, a imagem de duas “cidades”, a cidade de Deus e a cidade terrestre, duas realidades abstratas: “as sociedades dos santos e dos não justos [...], dos orgulhosos e dos humildes [...], dos homens piedosos e dos impiedosos [...], dos eleitos e dos condenados, aqueles que são destinados à salvação ou a danação [...]”⁶⁴

A sua obra pode ser sintetizada por uma passagem da Cidade de Deus: “Dois amores construíram duas cidades: o amor de si mesmo ao desprezo de Deus, a cidade terrestre; o amor de Deus ao desprezo de si mesmo, a cidade celeste.”⁶⁵

Por se tratar de uma abstração, foi possível formular as duas cidades separadas, mas Agostinho afirmava que as duas cidades se fundiam e suas fronteiras eram invisíveis. As cidades resultavam da motivação humana, estas sim excludentes, não podendo o indivíduo permanecer em ambas ao mesmo tempo. É sob o ponto de vista escatológico que as cidades constituíam uma identidade própria e identificável.

⁶¹ Ibidem, p. 100.

⁶² Ibidem.

⁶³ MARKUS, op. cit., p. 100.

⁶⁴ AUGUSTIN D’HIPPONE apud MARKUS, op. cit. p. 101.

⁶⁵ Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caeleste muero amor Dei usque ab contemptum sui. SANCTI AURELII AUGUSTINI. **De civitate Dei**, livro XVI, cap. 28, p. 451.

Portanto, a Igreja e o Império Romano, ambos parte da sociedade terrena, carregavam em si, as duas cidades⁶⁶.

Neste contexto foi inserida a reflexão sobre instituições política de Agostinho, a sua definição era neutra: “uma multidão de seres racionais unidos pelos compromissos com aqueles que amam.”⁶⁷. Os vínculos eram formados com base na fidelidade comum de cada membro que instauravam uma sociedade cuja forma política era a *res publica*.

Ao relacionar a ideia de “res publica” com os “amores” entre os membros dessa sociedade, Agostinho analisava a perfeição humana como algo a ser atingido no equilíbrio entre a quantidade desses amores. O bem público não seria atingido se os cidadãos buscassem somente os amores últimos ao invés dos amores intermediários, pois estes constituiriam uma rede de valores aceitos pelo grupo. Nesse domínio de valores intermediários partilhados que define para Agostinho uma sociedade que as instituições políticas operam.⁶⁸

Os amores intermediários visavam o bem público. Satisfação dos bens materiais, segurança em relação a ataques externos e a boa ordem das relações sociais fariam parte daqueles desejos lícitos que possuiriam equivalentes na Cidade Celeste. Mesmo que a paz terrestre da Cidade dos Homens e a paz eterna da Cidade Celeste sejam comparáveis, elas não estavam no mesmo grau hierárquico. As sociedades seculares eram formas intermediárias e temporárias de organização social, onde a cidade celeste estaria temporariamente hospedada, durante sua peregrinação em direção ao período final.⁶⁹

Ao se deparar com a questão do pecado e sua relação com a política, fruto da leitura dos escritos de São Paulo, Agostinho refletia sobre a incapacidade do homem de se livrar do pecado e de harmonizar-se, ao menos de forma provisória, com a ordem do mundo. Segundo ele, o homem não mais estaria de acordo com o *ordo rerum*, que após a queda de Adão, a harmonia na vida humana fora perdida.⁷⁰ Distante do *ordo* o homem peca e arrasta a sociedade onde vive para a conflito, desigualdade, sujeição e violência. Dessa forma, o pecador, aquele que se afasta da ordem do mundo, e o pagão em especial,

⁶⁶ Cf. GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.

⁶⁷ *Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordie communione sociatus*. SANCTI AURELII AUGUSTINI. **De civitate Dei**, livro XIX, cap. 24, p. 657.

⁶⁸ MARKUS, op. cit., p. 101-102.

⁶⁹ Ibidem, p. 103.

⁷⁰ BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle. **L'Ordre caché**: La notion d'ordre chez saint Augustin. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004. (Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité, 174)

torna-se responsável pelas desigualdades e desordens que as instituições de governo deveriam minimizar. Um dos meios para harmonizar-se com o *Ordo rerum* seria pelo exercício das virtudes.⁷¹

A autoridade política, assim como o aparelho administrativo e coercivo, visava “manter os malvados no fracasso e fornecer aos bons o espaço necessário para viver de uma maneira inocente.” O objetivo do governo era entendido por cuidar e zelar pela segurança do público e o governante dessa maneira tinha um serviço a cumprir, um *officium*. Dessa maneira, “na condição presente de insegurança radical – ‘esse inferno sobre a terra’ –, a autoridade política existe ‘para conservar a segurança e o que é necessário para viver’.”⁷²

Um grupo particularmente vulnerável, pelo menos como tópos retórico, era o dos pobres. Estes, por serem mais vulneráveis, deveriam ser os mais caros membros da família social e para eles os cristãos deveriam ter maior dedicação do amor fraternal. O dever de justiça, associado ao amor, conduziria os homens a cuidar dos pobres.⁷³

De forma mais pragmática e tendo em vista a ordem como uma forma passível de ser alcançada pelos homens, Agostinho escreve sobre a ‘ordem’ política e sobre o Estado como parte dessa ‘ordem’.⁷⁴ Nesse sentido, tratava-se de uma ordenação da sociedade para a providência de Deus e de suas intenções ocultas.

Ao rever sua concepção de lei, nos anos de 390, ele articulava de uma nova maneira em que separava a lei natural da lei divina (uma não é mais o reflexo da outra), a lei eterna sendo a razão divina ou a vontade de Deus, que ordenava a preservação da ordem natural e a defende da transgressão. Dessa forma, configuram-se duas correntes, dois espaços de ordens distintas no mundo: a ordem da natureza, submissa à própria lei, e a ordem das ações e consequências do homem. As duas são submissas à providência de Deus.

⁷¹ Cf. REIS, E. V. B. **O conceito de virtude no jovem Agostinho: Evolução ou revolução?** Dissertação de Mestrado em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Rio Grande do Sul, 2006. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2858/1/382088.pdf>> Acesso em 20 abril 2018.

⁷² Nesse momento, Agostinho passa do pensamento neoplatônico à concepção de São Paulo, ao aproximar-se dessa concepção que posteriormente, foi desenvolvida na sua obra ‘Cidade de Deus’. MARKUS, op. cit., p. 105.

⁷³ ALADJIDI, P. **Le roi père des pauvres**. France XIIIe-XVe siècle. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 34.

⁷⁴ *Ordinada est res publica*. AUGUSTIN D’HIPPONE apud MARKUS, op. cit., p. 106.

Agostinho também nos deixou uma reflexão sobre sua concepção de Igreja, sobretudo durante o período da controvérsia com os donatistas⁷⁵. Eles defendiam ideias contrastantes, como na visão de Agostinho sobre uma Igreja cristã “universal” – o que, para os donatistas, significava apostasia do verdadeiro cristianismo, endossado pelo cristianismo oficial do império de Teodósio ou Constantino.

Apesar disso, algumas compreensões sobre a Igreja apresentavam aspectos em comum. Por exemplo, na obra *Cidade de Deus*, algumas ideias integradas à eclesiologia e à concepção das duas “cidades” foram emprestadas de Ticônio (por volta de 370-390), teólogo donatista romano: a comunidade concreta de cristãos que constituía a Igreja visível era um corpo misturado, que incluía o bom e o mau. Como vimos, as duas “cidades” só poderiam ser divididas, no interior de cada grupo, na escatologia. A Igreja poderia ser identificada com a cidade de Deus e o império poderia ser identificado com a cidade terrestre; paralelismos e visões que eram deficitários, apesar de, nas duas acepções, como discutido acima, a Igreja ser um corpo misturado que contém os eleitos e os condenados.⁷⁶

Como os donatistas, Agostinho refutava a ideia de um império sagrado e afirmava a santidade da Igreja, mas rejeitava a dicotomia entre o profano e o sagrado, tratando-os como duas esferas sociais distintas.

Agostinho também atuou na coerção religiosa: como bispo provincial adotou medidas governamentais contra os donatistas, forçando suas conversões. O recurso à severidade pastoral era visto por ele como último meio para conter os pecadores, isto é, Deus recorria à disciplina para ensinar Seu povo a guardar Sua lei e os homens tinham necessidade da disciplina de forças externas para curvar suas vontades a seguir seu próprio bem. Assim, Agostinho entendia a coerção religiosa como um medicamento administrado para o próprio bem dos cristãos, e sua aplicação, como uma pressão exterior para fins pastorais, buscava a salvação das almas – função destinada à Igreja que, por intermédio dos dirigentes cristãos, se utilizava desse poder. Ao governo, ele

⁷⁵ O donatismo foi um movimento cismático do período de Constantino, inquietante para Agostinho durante toda sua carreira. Para eles, a Igreja era uma reunião de fiéis – santa e imaculada –, estranha ao mundo hostil da sociedade secular que a rodeava. Os donatistas consideravam os católicos como uma Igreja apóstata, isto é, uma Igreja comprometida com as autoridades seculares no período das perseguições e que desde o período de Constantino tinha necessidade desse apoio secular. Assim, a Igreja católica era traidora permanente da antiga tradição africana de Cipriano (século III), Tertuliano (por volta de 160– 220) e dos mártires. Ibidem, p. 107.

⁷⁶ Ibidem, p. 107-108.

atribuía o domínio das necessidades exteriores, bem como a ordem pública e a segurança. O dever desses indivíduos cristãos era utilizar esse poder em virtude do bem das almas.⁷⁷ Portanto, a tendência em deixar a Igreja absorver o Estado era um dos princípios mais importante das ideias de Agostinho sobre o pensamento político na Idade Média.⁷⁸

Herdeiro da concepção do império cristão como condição necessária à ordem do mundo, Gregório, o Grande (540-604) viveu em um momento em que a Itália permanecia sob o controle imperial.⁷⁹ Gregório foi influenciado pelas leituras das obras de autores cristãos, como Santo Agostinho, e pelo conhecimento das tradições da vida monástica, como São Bento e por seu próprio ideal monástico.⁸⁰

Em seus escritos predominavam pensamentos sobre a vida social cristã que se desenvolvia e assim, Gregório apresentava duas questões predominantes em seu pensamento de que todo governo ou autoridade era um serviço (antiga ideia cristã) e era um meio de integrar, na ação do dirigente, a vida ativa e a vida contemplativa.⁸¹

O contexto histórico de Gregório fora marcado pela ruína das instituições seculares e pelas tradições profanas que estavam relacionadas ao passado de Roma. Suas obras apresentavam um sentimento de condenação e a consciência da dissolução da ordem estabelecida que apresentavam aspectos de um fim eminente, contemplando o futuro da Igreja com a calma de uma paz e de um progresso assegurados. A tensão escatológica presente em Gregório diferia da tensão nas duas cidades de Agostinho, na medida em que ela estava presente na tensão entre a vida ativa e a vida contemplativa. Construía a imagem de uma Igreja como uma comunidade que absorvia os poderes seculares, sem que lhe fosse permitido nenhum retorno até a perseguição final dos

⁷⁷ Ibidem, p. 109-110.

⁷⁸ ARQUILLIÈRE apud MARKUS, op. cit., p.110.

⁷⁹ Os lombardos se estabeleceram na península itálica durante vinte anos. Desde 540, em decorrência do longo período de guerra contra os godos e a alastramento da peste, ocorreu o despovoamento do território italiano com o colapso da antiga aristocracia e a ascensão de militares e clérigos ao poder. Gregório vivia na fronteira de dois mundos, de um lado, o império pós Justiniano (483-565) e, de outro, a Europa germânica. Assim, seu pensamento fora influenciado pela relação com os *regna* germânicos e com o *imperium*, mantendo contato com a corte imperial de Constantinopla, o representante imperial na Itália e o vicário geral do imperador bizantino que morava em Ravena. Neste momento, os homens da Igreja estavam cada vez mais inseridos na estrutura administrativa, em funções públicas. Em alguns casos, quando Gregório discordava de medidas eclesásticas tomadas pelo governo, escrevia ao imperador sem contestar o direito na legislação de assuntos religiosos. Em 590, Gregório foi eleito bispo de Roma.

⁸⁰ Ibidem, p. 111-112.

⁸¹ As duas 'cidades' de Agostinho foram transformadas na ideia da vida ativa e da vida contemplativa de Gregório, o Grande, contextualizada em uma Roma e em uma Itália esvaziada do seu passado pagão, em virtude de um contexto que era diferente daquele vivido por Agostinho. MARKUS, op. cit., p. 113.

últimos dias. A vida e a missão da Igreja estavam asseguradas e o poder terrestre se colocava a serviço da predicação da santa fé.⁸²

Dessa forma, a sociedade estava dividida em três ordens: *conjugati*, *continentes* e *rectores*. Os *conjugati* (pessoas casadas) deveriam se libertar das coisas do mundo, dedicando à contemplação ao refutar os lucros desonestos.

Os monges, as virgens e as freiras (*continentes*) buscavam a salvação e a obediência, renunciando a propriedade, submetidos a Deus e por vontade de Deus.⁸³

A concepção de autoridade estava atrelada a ideia religiosa de grupo, sendo o lugar em que era exercida a autoridade, e pelo fato de sua natureza ser religiosa em si mesma. Assim, Gregório designava aquele que detinha a autoridade como *rector*, e os dirigentes eram aqueles que estavam na ‘cabeça’ das comunidades cristãs, como os bispos e outros em posição de autoridade.⁸⁴

Na *Regula Pastoralis*⁸⁵, Gregório escreve sobre os deveres que estavam ligados ao ministério da Igreja, na concepção do exercício do poder como missão de serviço aos submissos e a humildade como condição indispensável desse serviço. Assim, o dirigente tornava-se um guia, no sentido espiritual. A distinção entre a administração civil e a administração eclesiástica era clara, contudo, em seu vocabulário político, o sagrado e o secular poderiam se interpenetrar e a linguagem política ganhava um sentido religioso: “a *cura regimis* tornou-se sinônimo de *cura pastoralis*, o governo secular era *ministerium*, como o governo eclesiástico: o bispo, o padre e o rei podiam todos ser representados pela imagem do pastor.”⁸⁶

Assim como o pensamento de Agostinho, Gregório insistia na ideia de que a autoridade deveria ser exercida cuidadosamente e não pela cobiça de poder e orgulho. Concentrou seu pensamento na questão da condução ideal do dirigente e acreditava que o pecado era resultado das faltas pessoais dos indivíduos.

⁸² Ibidem, p. 114.

⁸³ BOULNOIS, O. Grégoire, le Grand, ~540-604. In: GAUVARD, C.; LIBERA, A.; ZINK, M.. **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, pp. 615-616.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Sancti Gregorii Magni. *Regula Pastoralis*, in J. P. Migne **Patrologiae Cursus Completus**. Series Latina, t. LXXVII, Paris, 1869, col. 25.

⁸⁶ A concepção de autoridade tem suas raízes nas tradições de pensamento grego e cristão e pode ser encontrada em Agostinho, na Cidade de Deus. Gregório utiliza-se das ideias de Agostinho e mostra as similaridades e diferenças presentes em seu pensamento, como a preocupação de Agostinho em descrever as características universais do pensamento humano, a natureza do poder e das instituições sociais, assuntos sem interesse para Gregório. Importante ressaltar o fato de viverem em períodos distintos em contextos diferentes. MARKUS, op. cit., p. 115-117.

A desigualdade entre os homens na submissão de uns aos outros significava que a distribuição do mérito não era igual, ou seja, era resultado da intervenção da providência de Deus e aqueles que detinham autoridade eram merecedores por suas virtudes. Gregório permanecia atrelado à ideia da igualdade entre os homens, pois Deus permitiria aos indignos, aos orgulhosos ou ao louco o exercício do poder, porém o sábio saberia aproveitar o reino do louco e o pregador receberia sua punição de forma justa.⁸⁷ Há uma concepção de equidade em ‘todos somos iguais por natureza’ (*omnes naturae aequales sumus*) e, nesse sentido, Gregório fazia uma exigência moral de igualdade fundamental entre os homens em que o *rector* não poderia esquecer, sendo aconselhado a agir de acordo com esse conhecimento.⁸⁸

O espírito pastoral e contemplativo eram vislumbrados em seus escritos, bem como a maneira com que analisava a sociedade composta por grupos definidos (em termos religiosos) de dirigentes, leigos ou clérigos, e o ideal (ideal paulino) do poder visto como serviço.

Gregório Magno foi testemunha importante da passagem do pensamento agostiniano para o agostinismo político, ou seja, da concepção ministerial do poder secular, uma doutrina que submetia o poder civil à autoridade espiritual⁸⁹, desejando a união entre os poderes secular e temporal. Por essa razão, esforçava-se em deixar o imperador cada vez mais cristão, conciliando sua autoridade papal com a obediência do monarca.⁹⁰ Durante todo processo de seu pensamento, ele afirmava a primazia papal.⁹¹

Ele analisava os dois poderes, na medida em que o príncipe obtinha seu poder temporal por meio de Deus, que lhe permitia dirigir seu reino conforme seus interesses políticos, porém impunha-se uma preocupação na preservação da Igreja, visto que o príncipe era “soberano terrestre convertido”.⁹² Dessa maneira, o reino terrestre estava a

⁸⁷ Ibidem, p. 116.

⁸⁸ Ibidem, p. 116-117.

⁸⁹ SENELLART, M.. **As artes de governar**. Do regime medieval ao conceito de governo. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 90.

⁹⁰ Gregório aconselhou dois soberanos do Oriente, Phocas, até 602, e Maurice, de 602 a 604. Além deles, colocava como guia espiritual dos reis merovíngios. ARQUILLIÈRE, H.-X. **L’Augustinisme Politique**: essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

⁹¹ Em uma carta a Maurice (595), Gregório afirmava sua legitimidade e a primazia romana, citando um trecho do evangelho: “[...] Tu és Pedro e sobre essa pedra eu edificarei a minha igreja [...] Eu te darei as chaves do reino dos céus.” Assim, reafirmava que toda a Igreja teria sido confiada por Cristo a um só Pedro, de quem o bispo de Roma seria o sucessor. Portanto, ao seguir a tradição, ele era o sucessor de Pedro que falaria em nome de toda a Igreja, com autoridade pela responsabilidade moral do Ocidente. PACAUT, M. **La Théocratie**. L’Église et le pouvoir au Moyen Age. Paris: Desclée, 1989, p. 25-27.

⁹² Importante concepção do agostinismo político: a paz da Igreja e do Estado estão ligadas; logo, a paz da Igreja assegura a paz do Estado. ARQUILLIÈRE, op. cit., p. 127.

serviço do reino do céu, e o objetivo do poder temporal era a orientação das almas para a salvação. Sendo assim, o papel primordial do reino terrestre era servir à Igreja na concepção ministerial do Império cristão.⁹³

Isidoro de Sevilha (560-636)⁹⁴, influenciado por Gregório, o Grande e por Santo Agostinho, dirigiu seu pensamento para duas concepções: o Cristo era rei e sacerdote eterno e a Igreja era o seu corpo, no qual e pelo qual sua realeza e seu sacerdócio se perpetuavam e se manifestavam.

Assim, o Cristo era o rei da Igreja (*rex ecclesiae*) que formava um *regnum* ligado pela fé e constituinte de um povo cristão, incorporado pelo batismo, que recebeu a marca do rei celeste. Para ele, o papel do príncipe era teleológica, ou seja, o *principatus* era um dom de Deus e seu objetivo era de ser fiel a esse pressuposto divino, tornando-se útil à Igreja. Em conformidade com a disciplina eclesiástica e a paz, a obrigação de serviço imposta por Deus pressupunha que o príncipe deveria prevenir o mau terreno ao pregar a fé e a vida direita, por meio das leis e suas virtudes deveriam seguir a justiça e a misericórdia.⁹⁵

Na obra *Etimologias*, compreendeu o direito público como algo referido aos sacerdotes e aos magistrados.⁹⁶ No mesmo livro tratou das leis e do tempo em que as leis eram definidas como uma disposição escrita, *lex est constitutio scripta*⁹⁷, a organização legal de um povo deveria ser ditada não para o benefício pessoal, mas para o bem comum dos cidadãos.⁹⁸

⁹³ ARQUILLIÈRE, loc. cit. O poder temporal deveria servir ao plano de Deus, proteger os clérigos e conduzir os homens, junto com a Igreja, para a salvação. Assim, o Estado tinha sido instituído para proporcionar os meios de guiar os sujeitos ao reino dos céus. PACAUT, op. cit., p. 27 e 29.

⁹⁴ Isidoro de Sevilha viveu, no reino visigodo, os reis legislavam ao bem comum e, a partir do século VII, estreitavam seus laços com o papado, em virtude da conversão ao catolicismo. PACAUT, op. cit., p. 30.

⁹⁵ O IV Concílio de Toledo (633) foi presidido por Isidoro de Sevilha e definiu o princípio eletivo do rei. Os concílios ocorridos em Toledo apresentavam numerosos códigos de leis e atas sobre o universo da realeza e da Igreja. No III Concílio de Toledo (589) ocorreu a conversão do rei Recaredo (governou entre 586 a 601), do arianismo para o catolicismo e foi presidido por Leandro de Sevilha (c. 534-600). MARKUS, op. cit., p. 136-139. BRANCO, M. P. **Os modelos de realeza em São Luís, segundo Joinville**. Dissertação de Mestrado em História na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011, p. 84.

⁹⁶ *Ius publicum est in sacri et sacerdotibus, in magistratibus*. SAN ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologias**, Livro V, cap. 8. Edición bilingüe. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 2004 p. 502.

⁹⁷ SAN ISIDORO DE SEVILLA, op. cit.. Livro V, cap. 3, p. 500.

⁹⁸ *Erit autem lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, lo temporeque conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta*. SAN ISIDORO DE SEVILLA, op. cit.. Livro V cap. 21, p. 507.

Isidoro explicou etimologicamente que a palavra *rex* dependeria da condução direita e da obrigação que recaía sobre o rei, detentor do poder dado por Deus, sob o aspecto da moralidade.

Dessa maneira, discorria sobre a figura do rei na medida em que poderia ser considerado como tal, se fosse um bom governante⁹⁹, tendo como principais virtudes a justiça (*iustitia*) e a piedade (*pietas*). Os reis que não exercessem tais virtudes e que reinassem sobre o povo com uma autoridade cruel e uma vontade desmedida de dominá-los eram chamados de tiranos.¹⁰⁰

A noção isidoriana de que todo poder era serviço, reafirmava o período medieval como um período essencialmente marcado sob o aspecto da discussão acerca do poder, pela noção do poder ministerial. Tratava-se de um elemento que perpassou os discursos episcopais ao longo da Alta Idade Média nos reinos visigodo, suevo, franco e ostrogodo com as principais monarquias alto medievo.

Em torno do ano 631, foi inserido o rito veterotestamentário da unção real, confirmando e reforçando a monarquia visigótica.¹⁰¹ Os monarcas visigodos recebiam a sagração, uma unção sacramental, pelos bispos que os diferenciavam dos outros laicos, conferindo um prestígio particular.¹⁰² Dessa forma o rei cristão era depositário de um poder de origem divina, uma vez que era constituído pela investidura.

A construção do conceito de uma realeza sagrada desde a Antiguidade Tardia apresentava dois traços que fundamentaram a realeza cristã entre a Antiguidade Tardia e a Idade Média: o rei cristão era, por sua constituição, herdeiro dos reis da monarquia hebraica¹⁰³ e, por extensão, da realeza do próprio Cristo, da linhagem de Davi, ao mesmo tempo em que a natureza do seu poder deveria ser encarada à semelhança do poder dos imperadores romanos. Dessa maneira, ocorria uma conciliação entre as noções de *ecclesia* e de *respublica*: ao mesmo tempo em que o rei era um “pastor de

⁹⁹ Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. SAN ISIDORO DE SEVILLA, op. cit., Livro IX, cap.3, p.754.

¹⁰⁰ Iam postea in usum accidit tyrannos vocari pessimos atque improbos reges, luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissiam dominationem in populis exercentes. SAN ISIDORO DE SEVILLA, op. cit., Livro IX cap. 3, p. 758.

¹⁰¹ MARKUS, op. cit., p. 136-139.

¹⁰² PACAUT, op. cit., p. 30.

¹⁰³ Cf. BÍBLIA de Jerusalém. 1Sm 16, episódio que apresenta a unção de Davi por Samuel, considerado o evento fundador da realeza veterotestamentária.

povos” (herdeiro de Davi e Salomão)¹⁰⁴, e emanava seu direito do *populus*, que na sua origem era o *populus Romanorus* e na sua trajetória era o mesmo *populus Dei* do qual era o pastor. Desse modo, características como a paciência e a mansidão, pressupostos da realeza veterotestamentária, deveriam conviver com valores caros à *civitas* e àquilo que ela representava para aquele primeiro cristianismo.

1.3 A construção de um culto

No dia onze de agosto de 1297, na bula foi pronunciado Luís como santo da Igreja e Bonifácio VIII (c. 1235-1303)¹⁰⁵ e determinou que o dia do festejo a Luís fosse “devoto e solene”, celebrado pelas igrejas em todas as cidades e dioceses.

Ao atender ao pedido do papa, diversas ordens religiosas e casas eclesiásticas adotaram o dia 25 de agosto. Em Paris, a celebração foi adotada, provavelmente em 1298 e a ordem cisterciense, em 1299, adotou orações a serem cantadas e fizeram compor um ofício monástico chamado *Laudas celestis*. A ordem dominicana estabeleceu a comemoração, em 1298, e publicou leituras para Luís, em 1306. Os franciscanos, a pedido de Boaventura (1221-1274) a Gregório X, comemoraram o dia 25 de agosto em 1299. Desse modo, a data começou a fazer parte do calendário da Cúria. Um concílio eclesiástico realizado em Béziers, no ano de 1299, instituiu em todas as igrejas da província de Narbonne a celebração com todos os confessores. Os agostinianos instituíram-na em 1300 e na abadia de Cluny, em 1300 ou 1301, a data foi adicionada ao calendário como a celebração da festa de Luís.¹⁰⁶

Filipe o Belo foi o principal responsável por incentivar e propagar a veneração à figura de Luís como santo.

O rei forneceu fundos para a construção de novas ordens religiosas em Poissy, para encomendas à composição de ofício litúrgico, para a publicação de *vitae* de São Luís (cópias e iluminuras em grande quantidade), tanto para a corte e como para Poissy. Em 1299, transportou trinta e dois códices (manuscritos) de *sancto Ludovico* os quais, representavam um número significativo, e tinham por finalidade incentivar veneração de São Luís. Em 1304, o rei Filipe pagou por uma imagem feita em ouro e prata que foi

¹⁰⁴ Cf. BÍBLIA de Jerusalém. Sl 72, dedicado a Salomão, rei justo e pacífico, rico e glorioso (ver também. 1Rs 3,9.12.28; 4,20; 10, 1-29; 1Cr 22,9) que fala do rei ideal do futuro.

¹⁰⁵ Bonifácio VIII foi papa entre 1294-1303.

¹⁰⁶ GAPOSCHKIN, *The making of Saint Louis: kingship, sanctity, and crusade in the Later Middle age*. Ithaca: Cornell University Press, 2008, p. 67-68.

dada como relíquia ao rei da Noruega. Houve a fundação de escolas e capelas em honra a São Luís e os lugares onde o antigo rei havia passado e vivido foram demarcados com o seu nome. Nesse momento, a esposa de Filipe, Joana de Navarra, encomendou a Jean de Joinville, senescal de Champagne, um relato conhecido como *Histoire de Saint Louis*.¹⁰⁷

As notícias sobre a canonização de Luís causaram impacto na região que abrangia Paris. A memória do rei estava concentrada nessa área e a lembrança do seu reino era ‘viva’, já que suas relíquias estavam em Saint-Denis, e foram transferidas a Sainte-Chapelle. Essa cerimônia de transferência foi relatada por Joinville, conforme seu próprio testemunho a seguir:

Ali o irmão Jean de Samois pregou; e entre outros grandes feitos que o santo rei realizara, ele lembrou um dos grandes feitos sobre o qual eu lhes havia trazido sob juramento um testemunho, e que eu tinha visto, e ele disse assim: Para que vós possais ver que era o homem mais leal que existiu em seu tempo, eu gostaria de vos dizer que foi tão leal que, no que se refere Sarracenos, ele quis manter seu compromisso – relativo a Sarracenos – quanto ao que lhes havia prometido na sua simples palavra; e, se acontecesse dele não o manter, ele ganharia dez mil *libres* ou mais. E ele lhes contou todo o caso como havia escrito até agora. E quando eles foram informados do fato, ele disse assim: Não pensem que eu vos minto, pois vejo aqui o tal homem que me testemunhou sob juramento esse caso. Após o término do sermão, o rei e seus irmãos voltaram o santo corpo para a igreja e com a ajuda de sua descendência, pois tinham que honrar o corpo; pois uma grande honra lhes foi feita – isso cabe somente a eles –, assim como eu vos disse até agora. Oremos para que ele peça a Deus para nos dar aquilo de que sentiremos necessidade, para nossas almas e nossos corpos. Amém.¹⁰⁸

A monarquia de Filipe o Belo promoveu sua santidade, transformando essa região no centro de culto a São Luís. A divulgação sobre a canonização do rei chegou a tempo em Paris, somente no ano seguinte, em 1298, para preparação do primeiro dia de festa, 25 de agosto, marcado pela transferência das relíquias de Luís IX para o relicário do altar de Saint-Denis. Para além do seu reino, outras cortes principescas e o reino da Sicília também festejaram esse dia.¹⁰⁹

Com o acréscimo de sermões, iconografias e honras litúrgicas, houve uma série de produções de textos litúrgicos para a celebração do dia 25 de agosto. O nome Luís foi inserido em dezenas de breviários, missas e livro de salmos, datados do século XIII e, em alguns casos, aparecia na margem do calendário de agosto. Além disso, dezenas

¹⁰⁷ Ibidem, p. 69.

¹⁰⁸ JOINVILLE, Jean de. **Vie de Saint Louis**. Jacques Monfrin (ed/ trad.). Paris: Classiques Guernier, 1995, p. 377.

¹⁰⁹ GAPOSCHKIN, op. cit., p. 68.

de breviários na Itália, Alemanha e Escandinávia incluíam uma oração para o festejo do dia 25 de Agosto.

A disseminação de leituras durante as missas, acompanhadas de cantos referentes à figura do rei, espalhou-se para além do reino da França, estabelecendo sua memória e o seu culto.

Considerações

A produção de memória sobre São Luís, em suas hagiografias, *vitae* e na construção do seu culto¹¹⁰ foi ancorada na autoridade dos Pais da Igreja, principalmente no que diz respeito a ideia de serviço; o serviço em nome de um bem público, justificava a posição do rei no *Ordo rerum* e tornava legítimo o exercício de seu poder.

A obrigação como bem público, por parte dos que possuíam bens, na origem grega da acepção da palavra *leitourgia*, acabou sendo incorporada ao universo sacramental cristão nos escritos de Paulo e traduzida, posteriormente, como *ministerium* para o latim. Esta sacralização gerou discussões para os autores cristãos, que acabavam por instaurar uma justificativa do poder, que seria utilizada amplamente pela Igreja na defesa retórica de seus bens materiais e na sua posição nas relações de poder com os *potestates*¹¹¹.

Diante disso, essas acepções serviram para moldar a figura de Luís IX como uma figura partícipe do âmbito temporal investido pelo aspecto sagrado.

¹¹⁰ BRANCO, M. P.. **Os modelos de realeza em São Luís, segundo Joinville**. Dissertação de Mestrado em História na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

¹¹¹ AGAMBEN, G.. **Opus Dei**. São Paulo: Boitempo, 2013.

Capítulo 2

Franciscanos e a concepção do poder

O capítulo a seguir trabalhará com os franciscanos e a concepção política vigente, nas figuras de Boaventura (1217-1274), Eustáquio de Arras (1266(?)-1291(?)) e Guilherme de Ockham (1285(?)-1347(?)). Para isso, iniciaremos a discussão centrada no principal ideal presente no pensamento franciscano, a noção de pobreza.

O conceito de pobreza perdurou durante um longo período na história e sofreu modificações de acordo com o contexto em que estava inserida tal discussão. Em alguns momentos a pobreza fora considerada privação, e em outros, uma necessidade dos homens. Os movimentos de Reforma que percorreram os séculos XII e XIII trouxeram diversas mudanças nessas concepções.

Enquanto alguns grupos representados por laicos reformadores e por ascetas espirituais insistiam na questão da pobreza de Cristo e dos apóstolos, como encarnação do pecado original e pessoal, o ideal da pobreza encaminhava-se como exemplo daquele que era espiritualmente forte, a ponto de desprender-se dos bens temporais, dispostos a caridade e a misericórdia, como o imitador de Cristo, *imitatio Christi*. Dessa maneira, os homens escolhiam ser pobres.¹¹²

Assim, surgia um dilema na maneira com que a pobreza era tratada: de um lado, a exigência evangélica da pobreza, e de outro, o indigente e a miséria se tornando mais evidentes na sociedade. A introdução de um novo conceito no *status* da pobreza ficaram evidentes com os movimentos de reforma e com o desenvolvimento da vida urbana.¹¹³

Durante e após a Reforma papal (1073-1085) o ato de mendigar, trabalhar e viver desfrutando dos bens materiais sem os possuir era característico do comportamento dos pobres voluntários, imitando aquilo que se acreditava ter sido a vida do Cristo e dos seus apóstolos.¹¹⁴

A ideia de *imitatio Christi* era recorrente nos escritos medievais. Tais escritos se baseavam nos textos do Novo Testamento, em que o conceito de imitação de Cristo encontrava-se agrupado pelo tema seguir Deus e Cristo. As referências que se

¹¹² COLEMAN, Janet. Propriété et pauvreté. In: BURNS, E.H. (ed.). **Histoire de la pensée politique médiéval**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 593.

¹¹³ COLEMAN, op. cit., p. 593-594.

¹¹⁴ Ibidem, p. 595.

apresentam na Bíblia sobre “seguir” e “imitar” a vida de Cristo foram tópicos de grandes discussões e trouxeram diferentes interpretações.¹¹⁵

O termo *imitator*, em algumas passagens, era traduzido como “seguidor”. Nos textos de São Paulo esse termo apareceu em algumas ocasiões, das quais quatro referindo-se a ele próprio como seguidor, e por meio dele para Deus e para Cristo; e as outras três, em referência a Deus, ao fiel e às igrejas de Deus. Essas passagens estavam contempladas em: “Exorto-vos, portanto: sede meus imitadores” e “vós vos tornastes imitadores nossos e do Senhor”; na afirmação de São Pedro “também Cristo sofreu por vós deixando-vos o exemplo, a fim de que sigais seus passos”; e segundo Agostinho: “Para que serve seguir senão for para imitar?”¹¹⁶

Esses conceitos estão relacionados, mas não são idênticos, na medida em que seguir implicava ir atrás e responder a um chamado, enquanto imitar envolvia a ideia de conformação e identificação. A ideia de igualdade entre seguir e imitar é posterior, derivada da associação feita por estudiosos com base em textos de São Paulo: “E se somos filhos, somos também herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo, pois sofreremos com ele para também com ele sermos glorificados”; e em outro trecho, em que São Paulo ostenta a imagem do divino: “e como trouxemos a imagem do homem terrestre, assim também traremos a imagem do homem celeste.”¹¹⁷ O drama mítico universal e também o cristão, em que a ressurreição vem após a morte, observa que nesse processo o sofrimento não era puramente humano ou pessoal, mas um esforço na batalha pela salvação.¹¹⁸

Os textos patrísticos que se referem à imitação de Cristo, ou se referem a segui-lo, foram escritos para ressaltar a espiritualidade. A vida terrena de Jesus inspirava a imitação de suas qualidades humanas. “Você quer ser um cristão? Siga todos os passos de Cristo.”¹¹⁹ O sofrimento, amor, obediência, pobreza e humildade são qualidades humanas, e nem sempre está claro, nesses textos, seu enaltecimento como virtudes morais com valores intrínsecos ou como imitação da trajetória de Cristo, por muitos de seus seguidores, para alcançar a vida eterna.¹²⁰ Os Padres das igrejas primitivas

¹¹⁵ CONSTABLE, Giles. **Three Studies in Medieval Religious and Social Thought**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1998, p. 145.

¹¹⁶ As ocasiões mencionadas se referem as seguintes passagens: 1Cor 4,16; 1Ts 1,6; 1Pd 2,21. BÍBLIA de Jerusalém.

¹¹⁷ BÍBLIA de Jerusalém. Rm 8,17; 1Cor 15,49.

¹¹⁸ ELIADE. **The myth of the eternal return or, Cosmos and History**. Princeton: Princeton University Press, 1991.

¹¹⁹ CONSTABLE, op. cit., p. 147.

¹²⁰ Ibidem.

buscavam a “correspondência entre as imagens arquetípicas propostas pelo cristianismo e as Imagens que são o bem comum da humanidade”.¹²¹

A visão de Cristo como o Salvador, que mostrou ao homem o caminho para a vida eterna, dominou o conceito da imitação de Cristo na igreja primitiva. A ênfase na literatura cristã primitiva está nas

[...] qualidades super-humanas de Jesus [...] e não em sua decisiva humanidade. Ele é um salvador ao invés de um exemplo, e o modo de vida do Cristão se tornou possível por Cristo, o Senhor, através da comunidade, ao invés de algo resultante da imitação de Jesus. A idéia central é de que a divindade foi trazida à humanidade para completar o plano da salvação, não de que a humanidade perfeita se manifestasse como uma inspiração: isso é *Deus de Deo* ao invés de *Ecce homo*.¹²²

Os oradores da igreja primitiva se dirigiam a Deus, enquanto o papel do Cristo era apenas de mediador.

Os primeiros teólogos incorporaram em seus estudos a ideia da imitação de Cristo como um processo de divinização ou deificação incorporado em seus estudos. A salvação era interpretada como a aquisição dos atributos divinos pelo homem, por meio do desvelamento da sua verdadeira natureza. Isso seria alcançado pela transformação da corrupção em integridade ou pela substituição de uma natureza pela outra. O que se vislumbra nesse processo é a deificação do homem, a recuperação dentro do homem da imagem de Deus e sua assimilação com Deus, após a morte.¹²³

Nesse sentido, Cristo não simbolizava um modelo de vida neste mundo, mas um exemplo de ressurreição do corpo e uma eventual deificação. Sua imagem também foi empregada com propósitos políticos, na medida em que a representação de Cristo como poderoso rei e vitorioso líder de guerra ganhava relevância nessa discussão. Isso ocorreu principalmente no período pós-carolíngio, marcado pelo reforço da autoridade dos governantes, vistos então como imitadores de Cristo, em sua função e pelo significado religioso da unção real. Há uma ligação entre as representações dos reis e do Cristo no uso da coroa, no ato de sentar ao trono e de possuir o globo – parte das insígnias reais. Reais instrumentos de Cristo unidos à real *imitatio Christi*, usados pelos reis do século X.¹²⁴

Enquanto a doutrina da divinização do homem estava associada com a natureza divina de Cristo, o modelo para uma vida perfeita na terra era a sua natureza humana e

¹²¹ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 159.

¹²²NOCK, A. D. **Conversion: The old and the new in religion from Alexander the great to Augustine of Hippo**. Londres: John Hopkins Paperback, 1998, p. 210.

¹²³CONSTABLE, op. cit., p. 150.

¹²⁴Ibidem, pp. 160-162.

o seu papel terreno. Nos séculos XI e XII ocorreu uma mudança no conceito de imitação de Cristo com maior ênfase no comportamento do homem, contribuindo para a emergência do caráter moral do cristianismo. O termo *imitatio Christi* passou a designar *vita apostolica* e *paupera*. A vida terrena de Cristo tornava-se o centro das discussões, porém, sem substituir a preocupação inicial com a divindade do Cristo, que continuava a garantir a vida eterna¹²⁵ e, assim, endossavam a discussão acerca do entrecruzamento das dimensões mítica e cristã, pois:

a retomada pelo Cristo e pela Igreja das grandes imagens que são o sol, a lua, a madeira, a água, o mar etc. significa uma evangelização dos poderes afetivos designados por eles. Não se deve reduzir a Encarnação apenas ao seu aspecto carnal. Deus interveio até o inconsciente coletivo para salvá-lo e realizá-lo. O Cristo desceu aos infernos. Como poderia essa salvação alcançar nosso inconsciente se não falasse sua língua, se não retomassem suas categorias?¹²⁶

A assimilação pelo homem da divina natureza de Cristo e o interesse nos sinais de devoção, nos aspectos humanos de Cristo, na sua obediência, humildade, compaixão e outras qualidades sustentadas eram exemplos a ser imitados. Para Agostinho, “vós o seguis aonde quer que ele vá, graças à virgindade do coração e à da carne.”¹²⁷ Os santos, em particular, são considerados mediadores dos exemplos estabelecidos por Cristo, pois, ao imitar Cristo em suas vidas estimulam outros a imitarem-no também.¹²⁸

Logo, o servo de Cristo segue as palavras de Deus com sabedoria, justiça, verdade e todas as virtudes. Segundo São Paulo, as virtudes cristãs são designadas pela esperança, fé e a caridade. Dessa forma, a virtude seria a capacidade do homem fazer o bem, de acordo com a situação que lhe é apresentada¹²⁹.

A ideia de imitar o Cristo assume outras características ao longo do tempo:

O desejo de imitar o corpo de Cristo e, especialmente Seus sofrimentos, estava intimamente ligado à imitação tanto de Sua humanidade e de Sua divindade, já que a paixão e crucificação eram os preparativos essenciais para a ressurreição e assim estabeleciam um exemplo para todos os cristãos.¹³⁰

¹²⁵ CONSTABLE, op. cit., p. 170.

¹²⁶ BEIRNAERT apud ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Lisboa: Artes e Letras/Arcádia, 1979. p. 156.

¹²⁷ SANTO AGOSTINHO. **A Virgindade consagrada**. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 52.

¹²⁸ CONSTABLE, op. cit., p. 170-176.

¹²⁹ COUNET, J.-M.. Vertus. In: GAUVARD, C.; LIBERA, A.; ZINK, M.. **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, pp. 1441-1442.

¹³⁰ CONSTABLE, op. cit., p. 194.

Três passagens dos textos bíblicos nos mostram a imitação do corpo do Cristo, nos escritos de São Paulo: “de fato, pela Lei eu morri para a Lei, a fim de viver para Deus. Fui crucificado junto com Cristo”; “pois os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com suas paixões e seus desejos”; “doravante ninguém mais me moleste. Pois trago em meu corpo as marcas de Jesus.”¹³¹

Portanto, um novo ideal na imitação de Cristo começou a ser pretendido: compartilhar a paixão e morte de Cristo (características mais antigas) e o desejo de alcançar Sua divindade passou a ser substituído pelo anseio por Sua humanidade, encorajando uma completa e literal reprodução da vida de Cristo na terra, com ênfase nos Seus sofrimentos, já exemplificados pelos mártires, mas acrescido pelo sofrimento com Cristo na cruz.¹³²

Um exemplo disso, ocorre no excerto deste documento, ofício *Francorum Rex*¹³³, escrito no século XIV, em que há uma passagem em que se narra a morte do rei São Luís, nas Cruzadas, em 1270:

Ó mártir por desejo, quão piamente sofrerás com o crucificado pelo exercício da mente, cuja cruz fixaste duas vezes em teus ombros; faltou-te a paixão, mas o zelo e o fervor de Cristo te fizeram mártir.

Dessa forma, os santos eram comparados a Cristo. A partir do século XII tornaram-se objetos de devoção e veneração os sofrimentos de Cristo, o sangue e as cicatrizes que, além de inspirar amor e compaixão, davam um sentido de realidade ao seu corpo. A figura que personificou esse sofrimento no plano espiritual e psicológico, no modo de vida e, por vezes, nas marcas visivelmente espalhadas pelo corpo, como as feridas de Cristo, foi Francisco de Assis (1182-1226). Francisco foi o exemplo mais autêntico e notável como portador dos estigmas, exercendo influência sobre homens e mulheres, leigos, clérigos e monásticos. O fenômeno dos seus estigmas foi excepcional, na medida em que se acreditava que sua origem fosse sobrenatural, servindo para mostrar sua perfeição na imitação de Cristo e em seu papel como um segundo Cristo. A

¹³¹ BÍBLIA de Jerusalém. Gl 2,19; 5,24; 6,17.

¹³² A visão patrística da imitação de Cristo e o desejo de escritores como Pedro Damiano (1107-1072), Anselmo (1033-1109) e Bernardo de Claraval (1090-1153), no século XI e XII, era sofrer com Cristo na cruz. CONSTABLE, op. cit., p. 208.

¹³³ Cambridge D.d.V. V5, 294v.-299v. Disponível em: <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/1> Acesso em: 10/01/2016. Paris BNF Lat 1288, 419-494v. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447293p.r=%2CBreviarium%20ad%20usum%20Fratrum%20Minorum%20Br%C3%A9viaire%20dit%20de%20Jeanne%20de%20Bourbon>. Acesso em: 15/01/2016. GAPOSCHKIN, M. Cecilia. **The making of Saint Louis: kingship, sanctity, and crusade in the Later Middle age**. Ithaca: Cornell University Press, 2008, pp. 253-283.

marca da santidade pessoal de Francisco é a possibilidade de reunir humanidade e divindade, assim como Cristo.¹³⁴

Após o século XII esse ideal de imitação, cada vez mais objetivado pela espiritualidade no medievo tardio, equipara-se a seguir Cristo como modelo de vida cristã. No século XIII, os teólogos defendiam a imitação da humanidade de Cristo, porém o interesse maior era na Sua divindade e na deificação do homem¹³⁵.

2.1 Francisco de Assis (1182-1226)

Assim, antes do século XII, o pobre era caracterizado por aquele desprovido materialmente e era um fenômeno social utilizado como exemplo moral e religioso (pobre envergonhado), retirado dos textos bíblicos e patrísticos. O deserdado, o doente, o velho, o necessitado era um grupo que subsistia pela caridade da paróquia e do monastério.¹³⁶

A metade do século XII caracterizava-se por uma população que estava em crescimento e estabelecida em uma estratificação social, que experimentava uma transformação nas estruturas agrárias, no desenvolvimento de uma economia monetária ocasionada pela urbanização.

A noção de trabalho também passava por transformações considerando-o como meio de salvação para todos. Francisco afirmaria, posteriormente, em sua Regra, que seria melhor viver trabalhando laboriosamente pelos seus méritos e de acordo com seu trabalho, do que de acordo com sua posição e seu *status*¹³⁷. Havia uma distinção entre o trabalho manual, que continuava desvalorizado, mas que seria apropriado na imitação da vida apostólica, e o trabalho intelectual.¹³⁸

No início do século XIII, com Francisco de Assis, os valores sociais passaram por diversas alterações. Os franciscanos encarnaram uma mudança de atitude em relação à pobreza. Dessa forma, as circunstâncias sociais alteraram a relação dos pobres e da pobreza e passou a estimular a esmola aos pobres, como uma obrigação aos grupos providos de propriedade e dinheiro. Esses ideais defendidos por Francisco e as

¹³⁴ CONSTABLE, op. cit., p. 217.

¹³⁵ CONSTABLE, op. cit., p. 237. Cf. BRANCO, M. P.. **Os modelos de realeza em São Luís, segundo Joinville**. Dissertação de Mestrado em História na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

¹³⁶ COLEMAN, op. cit., p. 596.

¹³⁷ LE GOFF, J.. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

¹³⁸ COLEMAN, op. cit., loc. cit.

tentativas de se aumentar tais práticas, trouxeram rupturas sociais e mudanças de atitude acerca da pobreza e da propriedade.¹³⁹

Francisco de Assis viveu entre os anos de 1182 a 1226. Antes de sua conversão, diversas biografias tratam-no como um nobre generoso. Filho de mercadores de Lucco, Francisco se designava como *servus, rusticus, inutilis, minor* convidando seus discípulos a se associar aos pobres, aos mendigos, aos sem posses para ser como eles. O principal eixo da concepção da “pobreza era a mendicância e rejeitava a vergonha que era habitualmente associada ao comportamento humilhante”.¹⁴⁰

Seu ideal era de uma família restituída do amor fraternal que imitava a família artificial dos apóstolos e de Cristo, sem hierarquia. Também não deveria nada possuir, e dessa forma defendia uma sociedade universalmente pobre e igual – constituída daqueles que eram materialmente impotentes.¹⁴¹

No início de sua conversão, em 1206, Francisco imaginava a forma mais simples de governo, sem hierarquia, e afirmava que o objetivo principal dos eremitas era a oração e a obediência a um ministro, ‘servidor’ que assegurava a unidade da vida coletiva elementar até a vasta comunidade de freis. O principal papel desse superior era servir, como o serviço demonstrado por Cristo, cercado por seus discípulos na noite da Ceia¹⁴².

Por uma escolha evangélica, imposta na legislação franciscana, a palavra ‘ministro’ tinha significado duplo, ‘ministro’ e ‘servidor’ que designava aquele que raramente era chamado de superior e que deveria demonstrar a *humilitas*.¹⁴³ Dessa maneira, “os companheiros de Francisco de Assis constituíam um grupo local de penitentes laicos, sem distinção de status”¹⁴⁴.

A primeira revisão da Regra (1209) foi em 1221, com a *Regula Prima* que não possuía um valor legal, mas nos permite pensar a respeito da propriedade e da pobreza. As intenções de Francisco nem sempre eram claras para Ordem e não existe um documento que poderia guiar essas informações. A Regra de 1221 evidenciava algumas reprovações destinadas aos discípulos, como não possuir bens ou alguma forma de

¹³⁹Ibidem.

¹⁴⁰ COLEMAN, op. cit., p. 598.

¹⁴¹Ibidem.

¹⁴² DALARUN, J. *Gouverner c’est servir*. Paris: Alma, 2012, pp. 221-223.

¹⁴³ Ibidem, p. 223.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 229.

riqueza e renunciar a propriedade, ou seja, estava presente nos escritos o desejo de ruptura com o sistema do mundo comercial, vigente naquele período¹⁴⁵.

A Regra Bullata de 1223 modificou as relações entre os frades e o meio econômico, permitindo a possibilidade da intervenção de intermediários e a autorização sobre a acumulação de bens materiais excedentes, que fossem considerados inevitáveis. Assim, ainda havia uma incerteza sobre a renúncia de toda propriedade, comum ou individual. Entretanto, os ministros deveriam pedir ajuda aos ‘amigos espirituais’ (*l’ami spirituel*) para as necessidades dos doentes e das roupas dos frades. Coleman afirma que a Regra não mencionava palavras como *dominium* e *usus*.¹⁴⁶

Francisco reprovava a iniciativa dos frades de se apropriar, como ordem particular, dos bens que deveriam ser comuns a todos, ou seja, opunha-se a exclusão gerada no direito à propriedade pessoal. Assim, o dinheiro era proibido e considerado como algo ‘não natural’, intrinsecamente relacionado à avareza do mundo. Os aspectos jurídicos das relações da Ordem com a pobreza não ficaram claro nos sermões deixados por Francisco, porém, não havia incertezas sobre a condenação acerca da mentalidade de proprietário. Mesmo assim, a Ordem no decorrer dos anos atingiu uma segurança econômica.¹⁴⁷

O voto da pobreza estava ligado à imitação de Cristo, ou seja, recusavam possuir bens temporais, pois acreditavam imitar Cristo e os apóstolos (questão de ordem exegética). O conceito da extrema pobreza se tornou uma questão incômoda para os papas que sucederam e para própria Regra franciscana que se afastava das origens propostas por Francisco. Ainda no período de Francisco, o papa Honório III (1150-1227) isentou a Ordem do controle das autoridades locais, priorizando o papel pastoral, exercido até o momento pelo clérigo secular.¹⁴⁸

Enquanto o movimento era representado por uma pequena comunidade, que se mantinha subordinada a uma “uma disciplina natural emanada da personalidade extraordinária de seu fundador e inspirador, teve realmente a possibilidade de conservar seus princípios”¹⁴⁹.

Gregório IX, na bula *Quo Elongati* (1230), primeiro comentário da Regra dos Frades Menores, ampliou o papel do *amicus spiritualis* a quem se poderia recorrer em

¹⁴⁵COLEMAN, op. cit., p. 598.

¹⁴⁶COLEMAN, op. cit., p. 599.

¹⁴⁷Ibidem.

¹⁴⁸Ibidem, p. 600.

¹⁴⁹FALBEL, N. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1995, p. 195.

necessidades urgentes e criou o novo oficial, *nuntius* (o mensageiro), que receberia o dinheiro e que era o agente do doador de esmolas. Ele ainda enfatizava a questão do *usus* dos frades sobre as coisas, instrumentos, livros, bens, em detrimento ao direito de *proprietas*, delegado ao doador. Em 1240, desenvolveu-se um sistema administrativo, incentivando os fiéis a fazer contribuições aos conventos franciscanos. A *Regra Bullata* continha tantos problemas em sua interpretação e na intenção que Francisco queria transmitir, que as discussões foram delegadas aos franciscanos das universidades de diversas províncias.¹⁵⁰

A expansão do movimento com o aumento do número de frades, aliado à expansão geográfica da Ordem em direção a lugares distantes e de difícil acesso, resultou no enfraquecimento da comunidade inicial, proposta por Francisco, e introduzia o elemento institucional para a Ordem. A ‘lei’ não conseguia manter o elemento fundamental e característico da comunidade inicial e, assim, criou-se um quadro orgânico, centralizado e supervisionado, como instrumento de imposição do poder central, que exigia uma maior estabilidade e fixação da Ordem. Dessa forma, a dificuldade em manter a pureza inicial se tornava evidente na imposição do fundamento econômico, na popularidade da Ordem e no aumento das doações (pela busca da salvação de sua alma após sua morte). O combate a tais aspectos exigia um desprendimento material do responsável pela Ordem, que nem sempre era encontrado¹⁵¹.

Assim, o franciscanismo vivia um conflito religioso, pois, temia a incerteza de viver os problemas do cotidiano, dos aspectos não terrenos e não divinos.¹⁵²

No papado de Inocêncio IV, em 1245 emergiu a bula *Ordinem Vestrum* que autorizava os intermediários e superiores a adquirirem o necessário, enquanto os superiores poderiam receber as esmolas em dinheiro ou em produtos de diversos gêneros. Os frades poderiam se dirigir ao *nuntius* que, juntamente ao *amicus spiritualis*, se uniriam para cuidar das despesas e das esmolas e providenciar, caso houvesse necessidades, as simples comodidades da vida. Em 1247, na bula *Quanto Studiosius*,

¹⁵⁰ COLEMAN, op. cit., p. 600.

¹⁵¹ FALBEL, N., op. cit., p. 195.

¹⁵² MAGALHÃES, A. P. T.. A teologia de Boaventura e a construção da discussão sobre a pobreza na Universidade Medieval. In: OLIVEIRA, T.. **História e Historiografia da Educação nos Clássicos: estudos sobre Antiguidade e Medievo**. Dourados: UEMS, 2010, p. 2.

Inocência IV autorizou em cada província que os frades menores escolhessem um procurador responsável, em nome da Sé Romana, para administrar os bens religiosos¹⁵³.

Dessa maneira, dentro da Ordem foram desenvolvidos diversos discursos acerca da Regra e os papas julgavam as diversas interpretações do texto de Francisco, e diversos papas escreveram uma série de bulas que ora concediam privilégios aos frades, ora coíbiavam uma série de comportamentos em conformidade com os Espirituais¹⁵⁴.

Assim, os intelectuais franciscanos buscavam uma posição a respeito da pobreza absoluta e Boaventura Bagnoreggio (1221-1274) tratou deste assunto na *Apologia Pauperum*¹⁵⁵ (1269), aprofundando o assunto que será tratado a seguir.

2.2 Boaventura de Bagnoreggio (1221-1274)

Anterior a *Apologia Pauperum*, Boaventura Bagnoreggio (1221-1274) escreveu *Legenda Maior*, terminada em 1262, que aprovava a pregação aos frades leigos e a realização de pequena tonsura que acompanharia esses servidores de Deus, em sua livre pregação da palavra de Deus. Importante ressaltar que a primeira tonsura que deveria ser realizada, conforme as regras da Igreja, conferia, de fato, o status de clérigo àquela determinada pessoa. Boaventura afirma que essa consagração deveria ser realizada pelo papa, a todos os frades que, neste momento, eram leigos. Contudo, a tonsura deveria ser pequena para não os confundir aos ‘verdadeiros’ clérigos da Igreja. Além disso, essa vontade expressa pelo ministro geral caracterizava uma tentativa de normatização da Ordem¹⁵⁶.

Boaventura, mestre da Universidade de Paris, buscava conciliar os ideais primitivos da Ordem com o seu crescimento, decorrentes de sua institucionalização e crescimento. Se, por um lado, ele combatia a construção de prédios suntuosos, não condizentes aos ideais de Francisco, por outro, defendia a presença dos livros e o hábito do estudo; Francisco era contrário à construção de biblioteca. Apesar disso, o ministro-

¹⁵³ COLEMAN, op. cit., p. 601.

¹⁵⁴ Em 1317, João XII redigiu a bula *Quorundam exigit* resultado de mudanças que ocorriam na Igreja Católica e no interior da Ordem Franciscana. Neste momento, floresceu diversos movimentos que buscavam o retorno às origens do cristianismo primitivo, tornando-se uma característica comum dos movimentos reformistas cristãos. Esta bula fora permitida aos frades, sob a supervisão dos superiores, cultivar a reserva de grãos e vinhos. MAGALHÃES, A. P. T., op. cit., p. 2.

¹⁵⁵ S. BOAVENTURA. *Apologia Pauperum contra calumniatores*. In: **Opera Omnia**. Florença: Quaracchi, 1868, t. VIII, pp. 233-330.

¹⁵⁶ DALARUN, op.cit., p. 231-232.

geral acreditava que os clérigos deveriam ter o conhecimento daquela verdade professada por eles¹⁵⁷.

Esta concepção decorria da discussão acerca do ‘saber *versus* contemplação’. Assim,

[...] para Boaventura, o mais importante ideal franciscano era a alegria divina por meio da contemplação. O ideal da contemplação extática, do repouso mítico, é, sobretudo, desejável, e a meta final da contemplação é, na verdade, alcançar a paz. A ciência, a especulação racional, encontra-se em função do mesmo ideal, uma vez que o êxtase é superior ao ideal contemplativo. (FALBEL, 1974, p. 19-20)

A necessidade do estudo professava a humildade, uma vez que a Ordem, assim como a humanidade, encontrava-se em estado de imperfeição.

O documento *Apologia Pauperum contra calumniatorem* foi escrito provavelmente antes de 1269, em um contexto de disputas¹⁵⁸ que ocorriam na Universidade de Paris, entre o clero secular (que possuía as cátedras universitárias) e as novas ordens religiosas que emergiam e se destacam neste momento (século XIII), liderados pelos Franciscanos e pelos Dominicanos. Dessa maneira, nesse escrito, Boaventura imbuído do cargo de ministro-geral da Ordem defendia as ordens Mendicantes das acusações recebidas pelos mestres de Paris, e sintetizou a questão da pobreza franciscana e da perfeição evangélica¹⁵⁹.

Nela expõe a doutrina evangélica, permeada de textos da Sagrada Escritura e dos padres da igreja e afirma “o conceito da perfeição, celebra a sublimidade da vida religiosa e exalta a pobreza de Cristo, modelo da pobreza dos Mendicantes”¹⁶⁰. E assim, para Boaventura:

[...] os Mendicantes haviam sido enviados ao mundo a fim de conservar e dispensar as doutrinas da Escritura como alimento dos espíritos, e para que fossem também cooperadores dos sacerdotes de Cristo, os quais possuíam o cuidado da grei no que tange à saúde das almas. (MAGALHÃES, 2010, p. 7)

Ele propunha acerca das coisas temporais, a divisão de quatro partes: a propriedade (*dominium*), a posse (*possessio*), o usufruto (*usus*) e o simples uso (*simplex*

¹⁵⁷ MAGALHÃES, A. P. T., op. cit., p. 3.

¹⁵⁸ A Universidade de Paris, no século XIII, encontrava-se em um embate contra as Ordens Mendicantes (Franciscana e Dominicana). O embate se iniciou com o professor de teologia e filosofia da Universidade e representante do clérigo secular, Guilherme de Saint Amour (cônego de Beauvais) que se voltou contra ascensão dessas Ordens que, aos poucos, apoderavam-se das cátedras da Universidade. Ele questionava, principalmente, os direitos e privilégios de pregar e confessar, a questão da pobreza em comum e assim, a existência dessas Ordens como instituições religiosas. E, portanto, seus privilégios econômicos e políticos estavam ameaçados mediante as atividades conventuais. MAGALHÃES, A. P. T., op. cit., p. 5.

¹⁵⁹ Ibidem

¹⁶⁰ Ibidem, p. 7.

usus facti). Assim, das três primeiras (a propriedade, a posse e o uso) os homens podem abdicar. Contudo, a última é imprescindível ao uso das coisas temporais¹⁶¹.

Essa noção de limitar o uso dos bens materiais conduziu à doutrina do *usus pauper*, tendo Pedro de João Olivi (1248-1298), Ubertino de Casale (1259-1328), Angelo Clareno (1247-1337) e, mais tardiamente, os Espirituais Franciscanos como os principais representantes, considerados os mais radicais da Ordem religiosa.¹⁶²

Dessa maneira, o *usus pauper* compreendia as seguintes prerrogativas:

[...] que de tal maneira abandone-se o domínio que não se rechasse o uso; de tal maneira receba-se o uso que não se reserve o domínio; de tal maneira guarde-se a estreiteza do uso que não se impeça o necessário sustento à natureza; de tal maneira socorra-se a necessidade que não se aparte a estreiteza. (MAGALHÃES, 2010, p. 14)

Boaventura definia a pobreza como “o fato de viver com aquilo que não era de sua propriedade”¹⁶³, ou seja, como a renúncia voluntária a qualquer título de propriedade, posse e usufruto, com o intuito de utilizar o que era necessário para viver (*simplex usus facti*). Dessa maneira, o uso simples das coisas era uma obrigação a todas as criaturas. Assim, afirmava que “era da natureza da pobreza evangélica, renunciar as possessões terrestres sobre o *dominium* e a *proprietas*, e não excluir o uso, mas limitá-lo”¹⁶⁴.

O ministro-geral defendia a renúncia do *dominium* individual e comum baseada na vida de Cristo e dos apóstolos, como modelo da pobreza franciscana, uma pobreza imposta por Cristo e não pela Igreja. Assim, para alcançar a perfeição era necessário a pobreza da penúria, da ausência de posses, da rejeição do dinheiro e dos bens móveis, ou seja, utilizar de forma restrita todas as coisas que estavam à disposição dos frades. Neste caso, deveria alcançar a vida apostólica em detrimento da propriedade, estando mais próximos à perfeição de Cristo do que as outras pessoas¹⁶⁵.

Em relação às formas de pobreza, afirmava duas modalidades, duas possibilidades: a propriedade comum, presente na forma de vida monástica, ou seja, o indivíduo renunciaria ao domínio particular das coisas que seria sustentado junto com os outros pelo direito comum, que não era próprio desses cenobitas; e a ausência de

¹⁶¹ MAGALHÃES, A. P. T., op. cit..

¹⁶² COLEMAN, A. P. T., op. cit., p. 602.

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ S. BOAVENTURA. Apologia Pauperum contra calumniatorem, cap. VII. In: **Opera Omnia**. Florença: Quaracchi, 1868, t. VIII, p. 272-273, ¶3.

¹⁶⁵ S. BOAVENTURA. Apologia Pauperum contra calumniatorem, cap. IX. In: **Opera Omnia**. Florença: Quaracchi, 1868, t. VIII, p. 294-304. Cf. COLEMAN, op. cit..

propriedade, instituída por Cristo e seus Apóstolos, renunciado pelo indivíduo ao domínio particular e comum das coisas, sustentado por outrem, que lhe fora oferecido de forma piedosa ao seu sustento. Esta segunda forma de pobreza, praticada e ordenada por Francisco, condizia com a Ordem Franciscana¹⁶⁶.

A separação entre o uso e a propriedade foi um elemento da legislação franciscana, concebida desde os primórdios da Ordem e se consolidou nos estudos de Boaventura. Conforme mencionamos anteriormente, a consolidação no Direito Canônico da separação do uso e da propriedade ocorreu na bula de Nicolau III (1279), porém, essa não significou a resolução dessa questão que passou sucessivas discussões e embates até 1322, pela constituição *Ad conditorem canonum*, proclamada por João XII¹⁶⁷.

De acordo com Boaventura, a pobreza identificada como ‘ausência de propriedade’, admitida pela Ordem, estava atrelada à lei natural e a determinação pontifícia, visto que constava no direito civil vigente na época que “nenhuma lei pode obrigar alguém a aceitar aquilo que não adquirir” (*beneficium invitur non datur*), assim os Menores não tinham intenção de possuir e ninguém poderia obrigá-los. Outro aspecto da defesa dos preceitos da Ordem contra os mestres de Paris, era a determinação pontifícia que lhe fora dada e que estava acima de todo direito dos homens, aprovada por Gregório IX, em que separava o uso da propriedade, sendo a Sé Romana proprietária desses bens. E por último, a garantia por meio da Sagrada Escritura ao gênero de vida instituído por Cristo e assegurado pelo Evangelho¹⁶⁸.

Portanto, a *Apologia Pauperum* cristalizou o argumento espiritual em defesa do *usus pauper* e a Regra e a doutrina se consolidavam na tradição franciscana. Na Universidade de Paris, Boaventura, seus mestres e discípulos foram responsáveis pelo desenvolvimento da Escola Franciscana que buscavam conciliar a pobreza e os estudos, nas questões da vida cidadina¹⁶⁹.

Outro aspecto importante, que será retomado adiante era a questão da humildade relacionada à sabedoria em Boaventura, que afirmava que os homens deveriam

¹⁶⁶SAN BUENAVENTURA. *Apologia pauperum contra calumniatorem*. In: **Obras de San Buenaventura**. Eds. Fr. Bernardo Aperribay, O.F.M.; Fr. Miguel Oromi, O.F.M.; Fr. Miguel Oltra, O.F.M. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949.

¹⁶⁷ MAGALHÃES, A. P. T., op. cit., p. 1.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 15.

¹⁶⁹ Ibidem.

reconhecer a *humilitas*. A humildade se encontrava na base da atitude para o caminho do conhecimento e, por isso, era condição para a sabedoria.

Para tanto, um aspecto do serviço, a humildade estava relacionada à morada da graça, à auto-humilhação e ao exercício da pobreza de espírito. Assim, a humildade, a pobreza e a simplicidade, em diversos momentos, são elementos retomados para justificar o poder. Desse modo, a mensagem evangélica apresenta aspectos para fundar e manter uma ordem social, defendida essencialmente por clérigos a serviço de uma ordem política¹⁷⁰.

Boaventura recebeu uma formação agostiniana, patrística e foi influenciado por obras de Agostinho como *A Trindade*, *Tratados*, *Cidade de Deus* e *Sermões*. Boaventura resgatava a questão da auto-contemplação (chegar a Deus) *versus* conhecimento. Além disso, relacionou o saber livresco com a pobreza franciscana.

Em princípios do século XIII, a Ordem Franciscana sofreu influência agostiniana no conjunto de ideias e de práticas, sobretudo na atuação e no pensamento de Boaventura. Os Mendicantes assimilaram um “agostinismo difuso” contemplado em sua visão de mundo sobre a Criação e a humanidade, e em sua auto-representação de frades, sobre o papel dos *religiosi* na Igreja Militante.¹⁷¹

Boaventura, seguindo o preceito do pensamento agostiniano, definia uma filosofia ‘do Cristo’ ao propor o conhecimento como um caminho para se alcançar Deus. Assim, estabelecia a importância da Filosofia enquanto “ciência”, que permaneceria subordinada a Teologia, a única capaz de conduzir ao encontro da Alma com Deus¹⁷².

A Sabedoria se destacava como fundamento da contemplação mística, conforme defendia Agostinho que o filósofo deveria devotar a *caritas*, para apreender a realidade. A fé era entendida como início para todo o conhecimento, inclusive o conhecimento filosófico, e o amor de Deus fomentava a razão: “Pois aquele que crê deseja, pelo amor, abraçar, com todas as forças da alma, o objeto de sua fé, e penetrá-lo com a razão”¹⁷³. Dessa forma, a doutrina do conhecimento de Boaventura resultou da relação entre a Filosofia e a fé.

¹⁷⁰ MAGALHÃES, A. P. T.. “Os frades de Boaventura na cidade dos homens: os franciscanos e a concepção monástica de Agostinho.” No Prelo. São Paulo, 2017.

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Ibidem.

Boaventura atribuiu à sabedoria uma complexidade que poderia contemplar: o essencial da natureza divina, a Palavra ou o Espírito Santo, uma obra destinada a uma dessas Pessoas, o fruto dessa operação, ou quando menciona o conhecimento ou o amor.

Devido às influências agostinianas, o ministro geral defendia a noção de que a sabedoria era fundamental para busca humana do conhecimento para entrar em sua paz final. Assim, definia em quatro maneiras distintas: *communiter*, *minus communiter*, *proprie*, *magis stricte*. A *communiter* se referia ao conhecimento geral das coisas, das coisas divinas e humanas que nesse sentido é para Aristóteles e Agostinho, a filosofia. O *minus communiter* contemplava o conhecimento sublime das coisas eternas, que diferenciava da ciência, denominado por Aristóteles como metafísica¹⁷⁴.

O conhecimento de Deus segundo a piedade remetia ao terceiro aspecto, o *proprie*, ou seja, o conhecimento pela via da adoração da fé, a esperança e a caridade. Agostinho definia que “a piedade é a sabedoria”¹⁷⁵, e nesse sentido é a verdadeira via cristã.

O quarto sentido, *magis stricte*, remetia a Boaventura, o objetivo último de todos os cristãos: a paz. Alcançá-la significava repousar a alma em Deus que abrangia o conhecimento experimental do Pai e o dom do Espírito Santo, cujo ato fazia experimentar a suavidade de Deus. Portanto, a sabedoria começava pelo conhecimento e findava em afeição, sendo o seu limite determinado pela sua intensidade.

Assim, a paz, em última análise, é a união mística com Deus, o seu conhecimento pelo toque, que por vezes foi denominado por Boaventura como *docta ignorantia*, *excessus mentalis*.

Assim, o pensamento de que a alma humana foi concebida para conhecer Deus (Bem infinito) decorria da doutrina agostiniana, ou seja, todo o conhecimento provinha de Deus e a Filosofia estava a serviço da realização final e completa do amor de Deus no homem, concluída no encontro da alma com Ele, ao final da sua peregrinação, do itinerário de sua alma. A finalidade e o destino desse homem, *homo viator*, era reunir-se com o Criador, reconciliando-se com sua natureza primeira, anterior à Queda.¹⁷⁶

Deus criou o homem na retidão, contudo ele decaíra de sua dignidade original, perdendo a inocência decorrente da Queda, do pecado original. Enquanto peregrino

¹⁷⁴ BOUGEROL, J. G.. *Lexique Saint Bonaventure*. Paris: Editions Franciscaines, 1969.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 116.

¹⁷⁶ MAGALHÃES, A. P. T., op. cit..

(*viator*), o homem, pecador e imperfeito (provido do pecado que determinava a incompletude), buscava superar essa condição para recuperar a condição primeira.

Assim para se chegar a Deus, a criatura humana deve evitar o pecado “para adquirir pela oração a graça que reforma, por uma vida santa a justiça que purifica, pela meditação a ciência que ilumina, pela contemplação a sabedoria que aperfeiçoa”¹⁷⁷.

Para isso, o homem deveria ser humilde (*humilis*) e a Ordem franciscana assumiu essa condição no modo pobre de vida, denominado *pauper* e *minor*. Para Boaventura, a humildade era condição para sabedoria, visto como base da atitude para chegar ao conhecimento. Além disso, a humildade estava atrelada ao ato da justiça e era morada da graça:

Pois a graça torna o homem grato a Deus; e é agradável a Deus aquele que reconhece o dom da divina dignação e condescendência; entretanto, ninguém conhece essas coisas a menos que esteja consciente de sua indignidade; e aquele é verdadeiramente humilde: por isso, a graça do Espírito Santo repousa somente sobre os humildes.¹⁷⁸

O exercício da auto-humilhação permitia aperfeiçoar a humildade. Era necessário desprezar a si mesmo (internamente) e na presença de todos (externamente), pois o ato próprio da humildade havia sido reconhecido pela culpa na Queda, motivada pelo orgulho. Nesta questão, Boaventura retoma a doutrina e a liturgia dos padres:

Donde, sobre as palavras de João, capítulo 13: Deveis lavar os pés uns dos outros. Glosa: ‘Excita-se a humildade do coração daquele que se inclina até os pés, ou, se já a tem no coração, confirma-se a afecção da humildade.’ E afirma Bernardo na epístola a Ogério: ‘A humildade, à qual certamente conduz a humilhação, é o fundamento de todo o edifício espiritual; pois a humilhação é caminho para a humildade como também o é a paciência para a paz, o estudo para a ciência. Se te apetece a virtude da humildade, não fujas da via da humilhação; pois se não podes ser humilhado, não poderás atingir a humildade.’¹⁷⁹

A passagem do lava-pés foi retomada na questão da defesa da pobreza franciscana, na *Apologia pauperum* que, entre outras questões, enaltecia o modo de vida dos religiosos, relacionando a humildade com a recusa das dignidades (temporal ou eclesiástica).

¹⁷⁷ ST. BONAVENTURE (1221 - 1274). Incipit speculatio pauperis in deserto, Caput primum, item VII. In: **Itinerarium mentis in Deum**. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/bonaventura.itinerarium.html>>. Acesso em 11 fev. 2018.

¹⁷⁸ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO. Apologia pauperum contra calumniatores. In: **Obras de San Buenavnetura, Tomo Sexto** / dir. Bernardo Aperribay, OFM, Miguel Oromi, OFM, Miguel Oltra, OFM. Madrid: BAC, 1949, p. 26.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 28.

O ritual de beijar e lavar os pés, presente em diversos momentos da história, era descrito como sinal de uma referência suprema aos papas, ditos como os vicários de Cristo, e aos reis. Essa cena é descrita em algumas lendas de santos, no caso *Légende de sainte Claire*, há passagens sobre a lavagem dos pés da Santa Clara por algumas irmãs e em outros momentos, há o relato de que a própria Clara se inclinava aos pés de algumas irmãs que sofriam de algum mal, tentação ou tormento, para consolá-las¹⁸⁰.

Após o século XII esse ideal de imitação, cada vez mais objetivado pela espiritualidade no medievo tardio, equipara-se a seguir Cristo como modelo de vida cristã. Em um trecho da obra *Vie de Saint Louis*, o rei São Luís demonstra seguir os ensinamentos deixados por Deus, ao afirmar a Joinville o dever de lavar os pés dos pobres, “por amor a Deus e por amor a mim.”¹⁸¹ No século XIII os teólogos defendiam a imitação da humanidade de Cristo, porém o interesse maior era na Sua divindade e na deificação do homem¹⁸².

Ao retomarmos os preceitos franciscanos, o monge peregrino tinha como condição o voto de pobreza associado à vida cenobítica, caracterizada pela *professio*. A vida cenobítica reproduziria a dinâmica social do cotidiano nos conventos que se aproximava cada vez mais dos centros urbanos e das categorias sociais, promovendo intercâmbios e trocas (materiais e simbólicas) com a realidade urbana. A inserção das Ordens Mendicantes nas cidades traria benefícios à população urbana e contribuiria para delinear as novas ordens:

Porque na raiz da experiência mendicante encontramos o duplo jogo de ‘fuga’ e de ‘fundação’ de uma espécie de cidade de Deus. É a mesma dualidade presente no movimento do monacato feudal, mas agora expressa de forma diferente: a fuga é o distanciamento voluntário do claustro monacal; não é fuga do mundo, mas fuga da organização estável e autossuficiente do monastério. E o ideal de fundação consiste em fazer-se presente de forma itinerante na cidade, nos centros urbanizados, para viver em dependência ‘mendicante’ provisória, da assistência oferecida pelos membros da sociedade.¹⁸³

A aproximação com a população da cidade e a condição de pobreza dos frades relacionavam-nos à condição humana como pecadora. Assim, “a tríade frade-pobre-pecador, ao mesmo tempo em que profissão de humildade, era transfiguração da

¹⁸⁰ DALARUN, J., op. cit.

¹⁸¹ “[...] pour l’amour de Dieu, et pour l’amour de moi [...]” JOINVILLE, VSL, p. 15.

¹⁸² CONSTABLE, G., op. cit., p. 237.

¹⁸³ CRESTA, G.. Valor y sentido del conocimiento en los órdenes mendicantes del siglo XIII. In: **Acta Scientiarum**, vol. 32, n. 2, jul-dez, 2010, Maringá: EDUEM, 2010, pp. 141-151, p.142. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/9775/6410>> Acesso em 11 fev. 2018.

linguagem dos salmos, na qual o pobre assumia a identidade do pecador, inseparável da natureza humana após a Queda”¹⁸⁴.

Assim, a Igreja Militante abria as portas para a Cidade celeste e a cidade dos homens poderia ser situada nessa Cidade. Para que isso ocorresse com êxito, era necessário retomar valores da vida cidadina, do século XIII:

entre a cidade romana agostiniana e a cidade burguesa medieval, verificavam-se algumas identidades: eram o lugar de todas as trocas, ambiente para a circulação de ideias, sede das instituições e da autoridade pública. (MAGALHÃES, 2017, p. 14)

A humildade, a pobreza, a simplicidade em diversos momentos, são elementos retomados para justificar a dominação e a exploração. Desse modo, a mensagem evangélica apresenta aspectos severos para fundar e manter uma ordem social, predicada essencialmente por clérigos a serviço de um poder político e seus interesses.¹⁸⁵

De uma forma cíclica, seguia um movimento pela sublimação do social pela moral que buscava a salvação dos homens e das mulheres, que estavam insatisfeitos com o mundo tal como se encontrava e, em nome de uma mensagem evangélica, pretendiam “colocar o verbo em atos, ‘seguir nu, o Cristo nu’”. Assim, uns foram considerados heréticos, outros reconhecidos como pastores, como fundadores e ainda santos.¹⁸⁶

O processo era simples, na medida em que “as condições socioeconômicas almejadas em nome do chamado evangélico – pobreza, simplicidade, minoridade – se alegorizavam em virtudes”¹⁸⁷.

E a humildade era a virtude que se aplicava a serviço dessa ordem social e assim,

Há um Cristo nascente em todos os pastores medievais, creditada na ordem política na crença da autoridade assimilada no martírio de São Luís, como demonstrou Le Goff, morto sobre a Cruz [...] Os superiores da comunidade dispunham de um modelo excepcional em que a autoridade do chefe primeiro deveria ser justificada pelo seu mérito e valor e a primazia era conferida pela humildade que jamais poderia ser desfeita em seu governo. (DALARUN, 2012, p. 273)

Ao especificarmos alguns traços do poder pastoral, podemos defini-lo como: “o pastor exerce o poder sobre um rebanho, mais do que sobre uma terra [...]. O pastor

¹⁸⁴ MAGALHÃES, A. P. T., op. cit..

¹⁸⁵ DALARUN, J.. op. cit., p. 123-124.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 125.

¹⁸⁷ Ibidem.

reúne, guia e conduz seu rebanho [...] O papel do pastor é o de assegurar a salvação de seu rebanho.”¹⁸⁸

O poder pastoral é definido pela caridade, um poder destinado à assistência e que “se manifesta pelo zelo, pela devoção e sua aplicação indefinida”. Portanto, “o pastor que está a serviço do seu rebanho”¹⁸⁹.

As comunidades religiosas serviram de laboratório para a elaboração de uma ‘governabilidade’, uma arte de governar os homens mais no sentido de revesti-los do que no de dominá-los.¹⁹⁰ Portanto, o franciscanismo ao relacionar o serviço com a humildade dá novos tons à essência do poder, isto é, deixa-o mais atrelado à pobreza e à humildade do que à riqueza e à propriedade.

No documento *Regula Novitiorum* foi encontrado o capítulo VIII intitulado *De servitiis* que estabelece aos noviços como devem se portar em relação à questão dos serviços, do servir:

1. Que todos os serviços que fizeres sempre se originem da caridade, de forma que não esperes, ainda, mérito junto a Deus, pois, segundo Agostinho ‘tamanho é a virtude da caridade que sem ela nem a profecia nem o martírio devem ser valorizados’. E serve de bom grado àquele que celebra as Missas, com profunda devoção do coração e reverência do corpo, pois ninguém deve permanecer sem devoção diante daquele devotíssimo Sacramento; não esperes que outro te convide, mas antes aja solicitamente diante dos sacerdotes, e seja sempre solícito em todo serviço que deve ser feito, de forma que a tua negligência, quando surgir, nunca impeça a devoção ao sacerdote que celebra a Missa. E cuida para que, ao servir, nunca mires o sacerdote em sua face.
2. E os outros serviços, que são necessários e úteis, façais de ainda maior grado do que os outros, assim como lavar trapos, curativos, túnicas e pés e cabeças dos enfermos, e outros, quando for o caso. Quando fores com os Frades para algum serviço que deve ser feito, cuida também de não falar, a menos que incisivamente interrogado, e mesmo assim breve e submissamente; mas antes *ousa calar*, pois diz o Salmo: *O homem palavroso não governará sobre a terra*. Na verdade, debes visitar frequente e solicitamente os enfermos, ao menos duas a três vezes ao dia, com apresentação de serviços, se for o caso, conforme consta da Regra, que ‘os Frades devem servir a eles como gostariam que fossem servidos’; e isso se faça sem verbosidade, pois, como atesta o Sábio, *na verbosidade não falta o pecado*.¹⁹¹

A partir desse excerto, Boaventura ressalta que a origem de todo o serviço (*servitium*) é a caridade e que não há tão grande virtude. Para os noviços, é aconselhável

¹⁸⁸FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 359.

¹⁸⁹ DALARUN, J..op. cit., p. 288.

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ S. BOAVENTURA. *Regula Novitiorum*. Cap. VIII. In: **Opera Omnia**.Florença: Quaracchi, 1868, t. VIII, p. 484-485.

servir nos diversos aspectos do cotidiano, como: na celebração das Missas, com devoção no auxílio aos sacerdotes, aos serviços úteis e diários; no cuidado com os enfermos, com visitas e curativos. Assim, o serviço público está relacionado à caridade, à mendicância e à humildade, aspectos que coexistem e ultrapassam as antigas formas de santidade, ou seja, Boaventura relaciona a conduta moral franciscana com o exemplo a ser seguido, ao mesmo tempo em que zela e serve a *res publica*, a coisa pública, para os cristãos.

Outro elemento importante a ser discutido no pensamento de Boaventura, se refere a suas ideias sobre o aspecto do poder e a organização da sociedade. O franciscano partilhava do pensamento¹⁹² de que a sociedade estava dividida em três partes, por aqueles que trabalhavam, aqueles que lutavam e aqueles que rezavam. Para manter a ordem nessa sociedade, era preciso delinear, ordenar o papel desses sujeitos dentro de uma hierarquia.¹⁹³

Influenciado pelas ideias de Santo Agostinho, Pseudo-Dionísio e Gregório Magno, Boaventura afirmava que a hierarquia¹⁹⁴ da sociedade humana refletia de certa forma a hierarquia do universo, com os graus de perfeição justificadas pelas escrituras. Dessa forma, existiam três principais hierarquias: a hierarquia divina (A Trindade), a hierarquia angélica e a hierarquia eclesiástica.

A hierarquia eclesiástica estava subdividida em três ordens: os monásticos, que viviam uma vida contemplativa; os clérigos, que viviam uma vida ativa e contemplativa; os laicos, que viviam uma vida ativa. Na ordem dos laicos incluíam outras três hierarquias: os governantes (*principes*), os ministros (*consules*) e o povo (*plebs*), que estavam preocupados com os aspectos temporais contemplados pelos bens da natureza, da fortuna individual e da comunidade¹⁹⁵.

Para Boaventura, as virtudes políticas eram necessárias, pois, o homem é um ‘animal social’. Os bons homens se aconselhavam nos assuntos públicos (*reipublicae*) e guardavam as cidades; veneravam seus pais, amavam seus filhos e estimavam os

¹⁹² A divisão da sociedade em três, sistema trifuncional, era uma das formas de interpretar a sociedade que foi explorado por autores como Isidoro de Sevilha e Adalberon de Laon. Cf. DUBY, G.. **As três Ordens**, ou o Imaginário do Feudalismo. Lisboa: Estampa, 1994.

¹⁹³ CULLEN, C. M. **Bonaventure**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2006.

¹⁹⁴ A hierarquia foi definida por Pseudo-Dionísio como uma ordem sagrada que se assemelha ao divino, ou seja, o pensamento hierárquico que se encontra no sagrado se manifesta no mundo com o objetivo de se unir a Deus. Cf. PEREIRA FILHO, J. L. S.. **Ordo et officium**: a ordem do mundo e o ofício do *magister* nas correspondências entre Pedro Abelardo e Heloísa. Dissertação de Mestrado em História na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013, pp. 43-45.

¹⁹⁵ CULLEN, C. M., op. cit.

próximos; cuidavam do bem-estar dos cidadãos, protegiam seus companheiros pela generosidade justa, e assim “faziam os outros lembrá-los pelo seu mérito”.¹⁹⁶

No sermão 70¹⁹⁷ (Apêndice 2), pronunciado no dia 24 de dezembro de 1262, em Orvieto, podemos perceber o pensamento de Boaventura sobre as ordens e a hierarquia da sociedade terrena e celeste, dividida em três. Nesse sermão, o franciscano inicia o discurso com a passagem “Assim nos julgue o homem como ministros de Cristo e distribuidores dos mistérios de Deus (1Cor. 4,1)”¹⁹⁸.

Nele, exorta os prelados da Igreja e todos os seus súditos à verdade da vida evangélica e à celebração da fama em comparação a Deus e ao próximo; em comparação a Deus, pois todo homem deveria ser servo de Cristo, e ao próximo, pois todo homem deveria distribuir os ofícios e deveres. Boaventura explicava que para isso era necessário considerar o tríplice grau da Igreja, o tríplice ministério: os ativos, os prelados e os contemplativos, à semelhança da tríplice hierarquia celeste¹⁹⁹.

Aos ativos destinava-se o papel de ministros de Deus, triplicemente, correspondendo à mais baixa hierarquia que estava relacionada às obras de justiça (serviços de benevolência, Anjos), de misericórdia (benefício da esmola, Arcanjos) e a prática da paciência (exercício de magnificência, Virtudes)²⁰⁰.

Aos prelados destinava-se o papel de servir, triplicemente, correspondendo à hierarquia intermediária do céu e correspondiam às correções de censura (Potestates), aos ensinamentos da doutrina (Principados) e aos auxílios espirituais e corporais da indigência (Dominações)²⁰¹.

Aos contemplativos destinava-se o papel de servir, triplicemente, correspondendo à mais alta hierarquia relacionada à graça nas devoções (Tronos), à reverência nos louvores (Querubins) e à excelência nas oblações e ardor (Serafins)²⁰².

Cada função, serviço, é definida pela ordem do mundo de forma hierarquizada, onde todos os elementos, dos mais elevados tronos ao mais baixo dos homens, têm uma

¹⁹⁶ST. BONAVENTURE. **Hexameron**. VII, 28 (V, a). Disponível em: <http://john114.org/Docs/SB_HEX.htm#Hex05n01> Acesso em: 12 fev. 2018.

¹⁹⁷ Esse sermão faz parte do *corpus* documental de Boaventura que foi selecionado nesta pesquisa, devido à provável presença do rei Luís IX e de sua família, no momento do pronunciamento. BOUGEROL, J.G.. **Sermones de tempore**. Reportations du manuscrit Milan, Ambrosienne A 11 sup.. Paris: Editions Franciscaines, 1990, p. 123-125.

¹⁹⁸ BOUGEROL, J.G., op. cit., 123.

¹⁹⁹ Ibidem.

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ Ibidem.

²⁰² Ibidem.

função definida por Deus, ou seja, uma função que demanda um serviço próprio, um ofício²⁰³.

Dessa maneira, no sermão 70, Boaventura relacionava a questão da hierarquia conforme as virtudes, pois aos ‘ativos’, aos ‘prelados’ e aos ‘contemplativos’, para além de suas funções, atrelava-se conforme as virtudes necessárias para seu serviço na sociedade terrestre e celeste. Virtudes essas priorizadas e enfatizadas na Ordem Franciscana, como justiça, misericórdia, magnificência, retidão e a devoção que corroborava a questão pastoral.

Para além das três virtudes essenciais dos cristãos, que de acordo com São Paulo, eram a esperança, a fé e a caridade (esta última endossada e priorizada por Agostinho), o hábito virtuoso fora relacionado à disposição do homem em fazer o bem, que em contrapartida encontrava no hábito vicioso a disposição em fazer o mal. Assim, vícios e virtudes se contrapõem e se complementam, na medida em que as virtudes remediavam os vícios, sendo: a humildade contrapõe-se ao orgulho, a generosidade contrapõe-se à avareza, fraternidade contrapõe-se à inveja, a abstinência contrapõe-se à gula ²⁰⁴. Portanto, o discurso acerca das virtudes ganhava destaque nos discursos religiosos, na medida em que orientavam como os cristãos deveriam se portar perante a sociedade, incluindo os poderes temporais. Hábitos e virtudes que os deixariam mais próximos à semelhança da divindade de Cristo.

Esses aspectos mencionados são fundamentais nessa pesquisa, já que corroboram o discurso franciscano sobre o serviço. Além de Boaventura, outro franciscano que será retratado é Eustáquio de Arras, franciscano que conviveu com São Luís, pouco estudado pela historiografia e que pronunciou sermões na presença do rei.

²⁰³ PEREIRA FILHO, J. L. S., op. cit.

²⁰⁴ VICENT-CASSY, M.. Vertus (Classification des). In: GAUVARD, C.; LIBERA, A.; ZINK, M.. **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, pp. 1442-1443.

2.3 Eustáquio de Arras (c.1266-1291)

Representante da Ordem Franciscana, participe do *corpus* documental deste trabalho, Eustáquio de Arras (c.1266-1291) também foi mestre da Universidade de Paris e discípulo de Boaventura.

Por meio de sua documentação, de seus sermões, continuaremos a analisar sua perspectiva para pensarmos a respeito da figura construída acerca de Luís IX. O fio condutor é o modelo pastoral, de serviço, presente nos ideais da Ordem Franciscana.

Eustáquio foi um franciscano que viveu no século XIII, influenciado e participante da Universidade de Paris. Nesta Universidade, ele atingiu o posto de mestre regente em teologia em 1268–1269, conviveu com a família real, a cúria pontifical, Boaventura de Bagnoreggio e Tomás de Aquino²⁰⁵.

A primeira referência sobre Eustáquio aparece numa carta datada de 1266, esse franciscano tem sua biografia pouco conhecida, porém, suas obras estão presentes nas principais discussões dessa época. O ano provável de sua morte foi em 1291²⁰⁶.

Eustáquio de Arras é pouco conhecido e as fontes sobre sua vida são escassas. Entretanto, suas obras são variadas e diversas e é por meio delas que se torna possível apreender sobre seu pensamento²⁰⁷.

As obras de Eustáquio, por vezes, se entrelaçam com as obras de Boaventura, pois ele foi um de seus alunos na Universidade, considerado como representante da ‘escola bonaventuriana’. As teses de Boaventura sobre a *rationes seminales*²⁰⁸, inspiradas em Santo Agostinho e no neoplatonismo, são utilizadas nas disputas *de agente creato* de Eustáquio.

Outra obra de Boaventura que exerceu influência nos estudos de Eustáquio foi a *Lignum vitae* sobre a devoção à Paixão e à humanidade de Cristo, a série das oito questões disputadas no *de ordine caritatis*. A questão 4 pergunta: “se nós devemos amar por caridade mais o Cristo homem do que nós mesmos e todos os outros”²⁰⁹, e Eustáquio acompanha o pensamento de Pedro Lombardo (1110-1160) de que “é necessário amar

²⁰⁵ DELMAS, Sophie. **Un franciscain à Paris au milieu du XIII^e siècle**: le maître en théologie Eustache d’Arras. Paris: Cerf, 2010.

²⁰⁶ Ibidem.

²⁰⁷ Ibidem.

²⁰⁸ Cf. ANTISERI, D.; REALE, G. **História da Filosofia**. Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 2007, v.1, p. 581-582.

²⁰⁹ SAINT BONAVENTURE. **L’arbre de vie. Lignum vitae** (trad. J. G. Bougerol). Paris : Les Éditions Franciscaines, 1996.

o Cristo homem como um homem como nós, mais do eu nós, mas não mais do que Deus”, e ainda acrescenta três razões: “sua graça, a excelência de sua natureza e sua influência”.²¹⁰

Assim como havia uma influência nas obras de Eustáquio dos seus mestres de Paris, também havia citação literal de algumas passagens. Em alguns sermões, ele ‘empresta’ trechos de Boaventura, como no sermão 19, ele utiliza o exórdio do sermão de Boaventura, nº 31 da edição *Reportationes sermonum sancti Bonaventure iuxtacod*²¹¹. No sermão 20, que também será analisado no decorrer dessa pesquisa, há uma aproximação do sermão de Boaventura nº 48, com o comentário dos mesmos textos bíblicos. Em ambos os casos, Eustáquio fez o pronunciamento diante do rei e para o rei Luís IX.²¹²

O sermão 16 foi pronunciado no primeiro domingo do Advento, provavelmente, a partir do ano 1260, no mosteiro das clarissas na abadia de Longchamp, localizado em Saint-Cloud. Essa abadia foi construída a pedido de Isabelle de França (1225-1270), irmã do rei Luís IX.²¹³

Nesse texto, Eustáquio utiliza o texto *De proprietatibus rerum* de Barthélemy l’Anglais²¹⁴, acerca das virtudes da figueira. A cada característica, a cada propriedade mencionada sobre a figueira e o figo, associava uma interpretação espiritual que corresponde à consolação divina. Assim como os touros ferozes são suavizados quando estão ligados a uma figueira, os tiranos, os imperadores e os impiedosos também são, pela consolação divina, figurados pelo nome de figueira, conforme descrição abaixo:

Vede a figueira e todas as árvores; quando, então, produzem os frutos, sabeis que o verão está próximo. Assim também vós, quando verdes ocorrerem estas coisas, sabeis que o reino está próximo. (Luc. 21, 29)

O previdente Salvador, olhando pelas almas de seus fiéis, conturbadas e convertidas em dúvida e admiração, ao ouvir os sinais e atribulações de seu advento final, assim como o piedoso pastor para a salvação de suas ovelhas, deu a todos infalível e geral remédio contra as dúvidas, a saber: a unção do Espírito Santo e a divina consolação que vem de Deus, figurando sob o nome da figueira, se quisessem se prevenir, de modo saudável, dos tempos futuros e fortificar-se contra os perigos iminentes. “Vede”, diz, “a figueira” etc. Não nomeou nenhuma árvore a não ser a figueira, porque nos confiou, de modo

²¹⁰ DELMAS, S.. op. cit., pp. 49-50.

²¹¹ Milan Ambrosienne A. 11 sup., fol. 32v-33r. BOUGEROL, J.G.. Sermons inédits de maîtres franciscains du XIIIe siècle. In: **Archivum Franciscanum Historicum**. Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1988, ano/tomo 81.

²¹² BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 21.

²¹³ Isabelle de França (1225-1270) ajudou a escrever a primeira Regra dessa abadia, com a ajuda de alguns franciscanos como Boaventura, Guillaume de Méilton, Guillaume d’Harcombours, Eudes de Rosny. DELMAS, S., op. cit..

²¹⁴ Barthélemy l’Anglais (12...-1272). **El libro de proprietatibus rerum** (reprod.) Barthélémy l’Anglais; Vicente de Burgos (trad.), 1494.

especial, ao ministério, sacramento e exemplo dele. A figueira, ademais, tem oito propriedades convenientes à alma e à vida do homem que percebe e procura para si as consolações celestes.²¹⁵

O emprego de excertos entre os pregadores era uma prática recorrente nas universidades, e Eustáquio, discípulo de Boaventura, fora influenciado pelo seu vocabulário, pensamento e opinião, que em alguns momentos reforçava os escritos de Boaventura e, em outros, refutava.²¹⁶

A produção deste sermão difere da produção pastoral de Eustáquio, baseando-se numa divisão exterior ao tema, em torno de oito características da figueira, emprestado de Barthélemy l'Anglais (1190 ~1250) do *De proprietatibus rerum*²¹⁷.

Em relação à figueira, Eustáquio enumera oito características: 1. A primeira (propriedade) é o figo mais fértil ou fecundo do que todas as outras árvores; 2. A segunda (propriedade) é que (o figo) é mais doce e nutritivo do que todos os outros frutos; 3. A terceira (propriedade) é que (o figo) é um fortificante maior/melhor do que os outros frutos; 4. A quarta (propriedade) é que os figos magnificamente retardam com o alimento as rugas dos velhos; 5. A quinta (propriedade) é que os touros mais ferozes, amarrados à árvore do figo, dizem, se acalmam; 6. A sexta (propriedade) é que o leite do figo tem a capacidade de coagular para fazer queijos; 7. A sétima (propriedade) é que a árvore do figo se curva mais naturalmente frente aos ventos austrais [ventos do sul] do que ao aquilão [vento do norte]; 8. A oitava (propriedade) é que os figos são eficazes contra muitas doenças.

Assim, a figueira²¹⁸ representa, segundo este sermão de Eustáquio, a unção do Espírito Santo e a divina consolação que vem de Deus.

A unção era dada aos bispos e aos reis no cerimonial da sagração, ao rei era conferida a *gemina persona* na medida em que a graça era recebida por Deus, ou seja,

²¹⁵Milan Ambrosienne A. 11 sup., fol. 32v-33r. BOUGEROL, J.G.. Sermons inédits de maîtres franciscains du XIIIe siècle. In: **Archivum Franciscanum Historicum**. Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1988, ano/tomo 81, p. 31. (Ver Apêndice 1)

²¹⁶Essa oposição aparece na teoria da iluminação de Boaventura. Eustáquio desenvolve esse tema na questão 11, *quodlibet* 3. DELMAS, S.. op. cit., p.51-52.

²¹⁷DELMAS, S.. op. cit., 264.

²¹⁸Algumas historiografias tratam a figueira como *topos* negativo relacionado ao mito do Pecado Original, ou seja, as folhas da figueira eram as folhas da Árvore Proibida. Em vista disso, o figo representava o fruto proibido, também representado pela maçã. De qualquer forma, ambos eram ambíguos e perigosos. FRANCO JR, Hilário. **Os três dedos de Adão**. Edusp: São Paulo, 2010.

tornava-se humano por natureza e divino pela graça no propósito de servir o seu povo, rumo à salvação, na causa cristã²¹⁹.

Apesar da escassez na documentação biográfica, a riqueza documental da produção de Eustáquio nos traços do pregador, nos deixa o testemunho do engajamento pastoral do homem, indissociável mestre e irmão, no centro de um período que revela a corrente pastoral. Entrevê também o olhar do franciscano sobre a sociedade e seu tempo, como suas facetas mais discretas e sua ação. Como tal, ele demonstra seu engajamento acerca do rei capetíngio e a corte, diante do qual tomou a palavra diversas vezes para esclarecer seu ponto de vista sobre o rei e a realeza²²⁰.

A diversificação de suas obras (sermões e *quodlibets*²²¹) nos mostra um complemento e um cruzamento dos exercícios realizados na universidade.²²² No *sermo modernus* a utilização das técnicas pastorais em sua pregação mostra a continuidade das técnicas da oratória e do exegético, reguladas nas escolas a partir do século XII. Eustáquio se baseia sobre um verso bíblico, o tema, e o comenta a fim de ensinar a fé cristã e encorajar a conversão moura. Eustáquio deixou 30 sermões, sendo que nove deles foram desdobrados, ou seja, compreendendo um sermão da manhã e uma *collatio*²²³ (usava para nomear a série de sermões consagrados a um assunto, um tema específico) para depois do meio-dia. Grande parte é consagrada aos santos, mas ele não tinha a preocupação de deixar uma edição magistral sobre sua obra pastoral e é por isso que suas obras compõem diversos manuscritos, em diversas bibliotecas, frequentemente conservados em peças isoladas ou em pequenas séries descontinuadas²²⁴.

²¹⁹ KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

²²⁰ DELMAS, S.. op. cit., p. 25.

²²¹ A partir de 1230, duas vezes por ano, a Universidade de Paris fazia disputas públicas ‘extraordinárias’ durante o Advento e a Quaresma. Durante os *quodlibets* uma pessoa poderia fazer uma pergunta ao mestre que presidia e que tinha obrigação de responder. Esse ambiente propiciava discussões sobre a doutrina e se tornou parte importante de escritos teológicos, como no caso de Eustáquio de Arras. GENET, J.-P. Scolastique. In: GAUVARD, C.; LIBERA, A.; ZINK, M.. **Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002, pp. 1299-1310.

²²² DELMAS, S.. op. cit., p. 19.

²²³ No século XIII, a palavra *collatio* ganhou destaque, mas sua utilização era ambígua. A palavra poderia ser utilizada para designar as instruções transmitidas sob a forma de exercícios espirituais aos monges, às freiras e aos estudantes. Outra forma de uso era nomear a série de sermões consagrados a um assunto (tema) específico, como as *collationes* sobre os dez Mandamentos, ou sobre o *Pater* ou sobre o *Credo*, presentes nas obras de São Tomás de Aquino. A propagação ocorreu na medida em que formalizava as práticas universitárias, assim, para distinguir o sermão da manhã com o complemento dado após o meio-dia, à hora das vésperas. Portanto, usualmente, a *collatio* é a última parte do sermão da manhã (BÉRIOU, 2000, p. 369). Definição de *collatio*: comparação de textos, reunião de todos os preceitos. In: Dictionnaire Latin. Disponível em: <<http://www.grand-dictionnaire-latin.com/dictionnaire-latin-francais.php>>. Acesso em: 30 ago. 2014.

²²⁴ DELMAS, S.. op. cit..

Nas obras de Eustáquio, as questões sobre o *status* dos clérigos, dos monges e das mulheres apareciam nas disputas ou nos *quodlibets*. Em contrapartida, nos sermões havia uma preocupação em transmitir uma mensagem religiosa sobre as práticas e as experiências dos fiéis, principalmente, com relação ao sacramento.

Em 1270, ocorreu o encontro entre o franciscano e Luís, momento em que foi enviado para missão política em Viterbo, na companhia de outro franciscano, Lambert de la Couture. Seu papel nesta viagem era incentivar os cardeais, reunidos no conclave, a eleger um papa que pudesse encontrar uma rápida solução para o conflito da Igreja grega. Assim, o objetivo era a intervenção na relação entre Oriente e Ocidente, numa tentativa de negociar com o imperador bizantino, Michel VIII Paleólogo. Estava em jogo o rei da França, o papado e Bizâncio²²⁵.

Eustáquio dedicou três sermões ao rei da França, entre vendo sua visão a respeito de Luís.

O sermão 19 (Apêndice 1) foi pronunciado no terceiro domingo do Advento, em Paris, diante do rei e dos seus filhos. A data provável dessa pregação teria sido antes da partida para segunda cruzada, entre o retorno da primeira cruzada, em 1254, e o Advento do ano de 1269.

Nesse sermão, ele explica que Cristo é um modelo para todos os cristãos, conforme o exórdio abaixo:

Nosso Senhor Jesus Cristo que se dignou a vir a nós no espírito da verdade, no espírito da santidade, no espírito da piedade; que ele mesmo nos clarifique com a sua verdade, que nos purifique com a sua santidade, que nos apazigue com sua piedade para que possamos dizer algo etc., e que vós possais ouvir etc.²²⁶

Nesse modelo de Cristo devemos considerar que sua verdade seja clareadora, sua santidade seja purificadora e sua piedade apaziguadora. Assim, devemos seguir o Verbo do Pai pelos exemplos: evitando humildemente as honras dele; rejeitando as riquezas; afastando as delícias; iluminado (veracidade) as ignorâncias, corrigindo (sabedoria) as insolências; mostrando (clareza) os mistérios. É provável que o franciscano estivesse mencionando a luta do rei contra blasfêmias²²⁷.

²²⁵ DELMAS, S., op. cit..

²²⁶ Milan Ambrosienne A. 11 sup., fol. 32v-33r. BOUGEROL, J.G.. Sermons inédits de maîtres franciscains du XIIIe siècle. In: **Archivum Franciscanum Historicum**. Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1988, ano/tomo 81, p. 35.

²²⁷ Sobre a luta do rei Luís IX contra as blasfêmias, cf. LE GOFF, Jacques. **São Luís**: biografia. Rio de Janeiro: Record, 2002, pp. 197-200.

O sermão 20 (Apêndice 1) foi pronunciado diante do rei, no terceiro domingo do Advento e nele Eustáquio aconselha os cristãos a se prepararem para a festa da natividade de Cristo, com toda “devoção, veneração, piedade e santidade” e “que cada um se mostre de tal modo que observe em si” o Cristo em sua natividade, sendo: pela perfeita conversão dos sentimentos; plena purificação dos pecados; conversão dos costumes; exibição dos exemplos para Deus²²⁸.

Os três sermões mencionados, pouco nos diz a respeito da maneira de exercer o poder, contudo, ele nos revela a proximidade de Eustáquio com o rei Luís IX²²⁹ e que imagem Eustáquio mantém do rei.

2.4 Guilherme de Ockham (c.1285-1347)

Outro franciscano que se destacou na discussão sobre o poder, a respeito da doutrina da *plenitudo potestatis*, foi o inglês Guilherme de Ockham (c.1285-1347). Em relação a Guilherme, este trabalho objetiva apenas mostrá-lo como uma figura importante, contudo, diferente dos franciscanos mencionados até o momento, não iremos aprofundar em suas discussões.

A doutrina da *plenitudo potestatis* foi sendo formulada durante a Idade Média, iniciada na tradição patrística e consistia no poder absoluto dos papas tanto nos assuntos espirituais quanto nos assuntos temporais. Ao longo do século XIV, os conflitos entre o *regnum* e o *sacerdotium* se intensificaram com a crise da “monarquia” papal e com a intensificação de escritos que se posicionavam com essa doutrina. E este tema predominou nas obras políticas escritas por Guilherme.²³⁰

Dessa maneira,

[...] a concepção ockhamiana do poder papal vincula-se a suas posturas de caráter epistemológico, presentes em sua produção filosófica. Assim, o nominalismo encarava a Igreja como a soma dos indivíduos que constituíam um conjunto dos fiéis, em detrimento de concebê-la como uma corporação [...] um conceito mental. (MAGALHÃES, 2005, p. 479)

²²⁸ Milan Ambrosienne A. 11 sup., fol. 36v. BOUGEROL, J.G.. Sermons inédits de maîtres franciscains du XIIIe siècle. In: **Archivum Franciscanum Historicum**. Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1988, ano/tomo 81, p. 36.

²²⁹ DELMAS, S., op. cit..

²³⁰ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A questão da *plenitudo potestatis* em Guilherme de Ockham: o significado de sua obra política. In: ANDRADE, Ruy de Oliveira (org.). **Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média**. Santana de Parnaíba: Solis, 2005, pp. 479-490.

Portanto, a organização e a autoridade da *Ecclesia* estavam sujeitadas aos membros individuais, como a soma de suas partes²³¹.

Em 1324, Guilherme foge para Avinhão juntamente com o ministro geral da Ordem Franciscana, Miguel de Cesena, e outros frades menores que se opunham à controvérsia sobre a pobreza e defendiam a tese de que Cristo e os apóstolos não haviam possuído nada, tanto no aspecto privado como no comum. Em contrapartida, uma parcela da Ordem aliada ao papa João XXII (1318-1334) afirmava, por meio de constituições pontifícias, que Cristo e os apóstolos eram possuidores. Assim, a partir de 1328, as preocupações de Ockham sofrem mudanças, voltando seus escritos aos aspectos políticos, principalmente, no combate às ideias do papa João XXII a quem ele acusava de herege.²³²

Em 1328, Guilherme de Ockham foge de Avinhão e pede asilo ao imperador Luís da Baviera, a quem o papa não havia conferido a soberania no Sacro Império Romano-Germânico. João XII negava conceder a investidura ao imperador, pois queria controlar o poder temporal. Dessa maneira, Luís acolheu os frades rebeldes em Munique, incentivando a propagação de escritos políticos-religiosos. As questões relacionadas a pobreza e a causa do imperador baseiam “o eixo da polêmica desenvolvida por Ockham ao longo de seus vários tratados de natureza política”²³³; para o franciscano, ambas as lutas faziam parte de um só problema: a defesa dos direitos invioláveis.

Assim, Ockham entendia que as lutas travadas, em tese, estavam garantidas, ou seja, os franciscanos haviam garantido o seu direito por meio da Santa Escritura e pelos decretos papais anteriores e o imperador havia garantido o seu direito pela lei divina e natural²³⁴.

As obras desse franciscano de Oxford foram produzidas diante das circunstâncias e contexto vivido por ele, assim não há uma sistematização de uma teoria política em seus escritos. Portanto, trata-se de aspectos teóricos difusos acerca de uma teoria geral.²³⁵

²³¹ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, EDUSP, 1995.

²³² MAGALHÃES, A. P. T., op. cit..

²³³ Ibidem, p. 480.

²³⁴ BOEHNER, Ph.. Ockham's political ideas. BUYTAERT, E.M. (ed.). **Collected articles on Ockham**. Nova Iorque: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958.

²³⁵ DE BONI, L.A. **De Abelardo a Lutero**: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

As controvérsias contra o papado perduraram ao longo do pontificado de Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352), sucessores de João XXII, que mantinham as mesmas opiniões sobre o imperador, segundo o frade, “na qualidade de usurpadores de poderes”. Dessa maneira, a defesa dos ideais da pobreza, aliada às prerrogativas do imperador contra o papa produziram obras que Ockham procurava: fazer a defesa da pobreza absoluta (aliada à causa dos Espirituais Franciscanos), expor as defesas dos adversários, sustentadas pelo papado de Avinhão em suas teses hierocráticas²³⁶ para então, refutá-las, discorrer sobre questões políticas e doutrinárias, como heresia e o direito à propriedade, sempre relacionadas à negação da *plenitudo potestatis*.²³⁷

Contudo, a noção de plenitude do poder papal sofreu alteração ao longo do tempo. A princípio, nos documentos papais, essa noção era delegada aos emissários do sumo pontífice que no decorrer dos anos, foi sendo transmitida à figura do papa.

A partir do final do século XIII e início do XIV, ampliou-se a expressão que serviria como fundamento das teorias hierocráticas, em um contexto em que a instituição eclesiástica se consagrava como monarquia absoluta, paralela aos reinos medievais. Assim, no século XII surgiram vários estudos dispersos, denominados de “agostianismo político”, que opunham a Cidade de Deus à Cidade dos Homens, fundamentando várias teses sobre a ordenação do Império a partir da Igreja, no momento em que esses dois poderes se confundiam. Importante ressaltar que neste período, havia um fortalecimento dos reinos locais em detrimento de um enfraquecimento da Igreja e uma carência teórica em relação aos grandes abades.²³⁸

A Igreja encontrava dificuldades em manter a primazia na coroação do imperador do Sacro Império e, diante disso, resolveu enrijecer a doutrina que resultou nas teses acerca da plenitude do poder do papa. Egídio Romano nos escritos de 1301 e 1302, *De ecclesiastica potestate*, afirmava a existência da “ordem hierárquica baseada na absorção do natural pelo sobrenatural”²³⁹, ou seja, todo o poder provinha de Deus, esse transmitia ao papa e ao papa caberia o poder de transferi-lo ao imperador. Portanto, “o Império provinha do papado”.²⁴⁰ Este texto foi transcrito por Bonifácio VIII, na bula

²³⁶ Os principais expoentes das teses hierocráticas foram: Agostinho Triunfo (*Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum*), Egídio Romano (*De ecclesiastica potestate*), Álvaro Pelaio (*De statu et plancto Ecclesiae*), Alexandre de Santo Elpidio (*De ecclesiastica potestate*) e Tiago de Viterbo (*De regimine christiano*). MAGALHÃES, A. P. T., op. cit., p. 480.

²³⁷ MAGALHÃES, A. P. T., op. cit..

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ ARQUILIERE, H.-X. **L’Augustinisme Politique**: essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, p. 54.

²⁴⁰ MAGALHÃES, A. P. T., op. cit., p. 481.

Unam sactam, que remetia à visão de que o papa conferia o poder absoluto, sem limitações, tanto na esfera espiritual quanto na esfera temporal. Além disso, os reis e imperadores deveriam reconhecer que seu poder fora delegado pelo pontífice e assim, cabia ao pontífice julgar e controlar suas ações.

Guilherme concebia o poder do Império como universal e introduzia um novo conceito ao poder civil, ou seja, o poder do imperador e dos reis em geral era de instituição humana. Assim, era do povo que provinha seu poder, “tendo em vista a boa ordenação da vida, os homens alienavam todo o seu poder individual, concedendo-o a um homem”. Contudo, a causa primeira vem de Deus; portanto, Deus transmitia o poder a todos os homens e estes escolhiam o imperador. Dessa forma, afirmava que

[...] o império romano provém só de Deus pelo terceiro modo, isto é, de forma que, embora tenha sido instituído por Deus através dos homens que voluntariamente se submeteram ao imperador e conferiram-lhe jurisdição e poder sobre eles, contudo depois que o império foi instituído pela ordenação humana, o imperador não tem regularmente nenhum superior, a não ser Deus, embora casualmente possa ter superior.²⁴¹

O imperador recebia o poder do povo e de Deus. Em relação ao *dominium*, Ockham defendia a ideia de que o domínio comum havia sido dado por Deus para Adão e Eva, ao passo que, com o pecado original, Deus introduziu o domínio particular entre os homens. Assim, a propriedade e o poder civil encontravam-se em relação de simples sucessão. Isso diferenciava das ideias de Boaventura que defendia que a propriedade e a organização política foram determinadas pelo pecado original.²⁴²

Ockham preconizava uma autonomia do temporal em relação ao espiritual e estabelecia uma dupla noção de liberdade, isto é, a liberdade do Império em relação ao papado, recusando a *plenitudo potestatis* no âmbito espiritual e a liberdade da lei evangélica, visto que a cristandade era um conjunto de pessoas livres e, portanto, negava a *plenitudo potestatis* no âmbito temporal.²⁴³

Com isso, o franciscano de Oxford que pretendia delimitar as esferas do *regnum* e do *sacerdotium*, mediante o contexto do século XIV, conferiu um aspecto original e inovador a essa concepção, visto que o poder era estabelecido por um consenso social e não somente por Deus. Assim, o poder não se originava unicamente da lei divina e

²⁴¹ GUILHERME DE OCKHAM. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Luís A. De Boni (trad.). Petrópolis: Vozes, 1988, p. 140-141.

²⁴² MAGALHÃES, A. P. T., op. cit..

²⁴³ Ibidem.

nem da lei natural e tinha origem direta do seu povo, “tal pressuposto transformava Ockham como possível fundador [...] da ciência política.”²⁴⁴

Considerações

Neste capítulo tivemos como objetivo traçar o pensamento franciscano acerca do poder, retomando algumas figuras importantes como o próprio Francisco de Assis, Boaventura de Bagnoregio, Eustáquio de Arras e Guilherme de Ockham. A escolha desses personagens e de alguns de seus escritos dizem respeito a concepções complementares sobre o exercício do poder. Outro ponto significativo está no fato de eles terem convivido, escrito e pronunciado alguns sermões na presença do rei Luís IX, com exceção de Ockham que vem esclarecer a questão da *plenitudo potestatis* e a disputa entres os poderes universalistas, em um momento posterior ao reinado de Luís.

Francisco pensava em formas de construir uma comunidade sem uma hierarquia, onde a distinção social baseava-se na funcionalidade, pois o ministro da ordem deveria servir e ser obedecido pelos freis. Sem diferenciação de *status*, ou por riqueza, garante-se, ou ao menos é estimulada, a imitação do Cristo que serve seus discípulos na última ceia e que não possuía bens. Essa relação entre servir e ser obedecido foi pontuada por Francisco e explicitada por Boaventura.

Como vimos no sermão 70, Boaventura relacionava a hierarquia conforme as virtudes e, por meio delas, se davam os ofícios, ou seja, pela virtude era gerada uma função na sociedade tanto terrestre como celeste.

Dessa forma, em Boaventura, é notória a concepção de que o poder pastoral se encontrava a serviço de seu rebanho e que as formas desse serviço estavam imbuídas das virtudes da humildade, da sabedoria e da caridade, origem de todo serviço.

Nos escritos de Eustáquio de Arras, percebe-se Luís como um modelo de rei ideal, mais do que justificar sua posição hierárquica, o franciscano o aproxima dos reis do Antigo Testamento, veterotestamentário, legitimando suas ações com os exemplos.

Ao pensar nesse serviço como o fio condutor de nossa discussão, estabelece-se uma relação entre a sabedoria, a humildade e o próprio serviço; ou seja, por meio da sabedoria se alcançava a humildade, demonstrada pelo serviço público como um aspecto da mendicância franciscana. Portanto, nota-se uma mudança na relação do serviço, do governo pastoral herdeira do pensamento patrístico, agostiniano, atrelado ao poder

²⁴⁴Ibidem, p. 486.

provindo de Deus, que estava relacionado a propriedade e a riqueza, passando para um status relacionado a pobreza e a humildade, ou seja, características que eram alcançadas por meio de ações e atitudes.

No próximo capítulo, aprofundaremos essa discussão e de que modo será estabelecido a relação da Ordem Franciscana com o reinado de São Luís.

Capítulo 3

São Luís e a Ordem Franciscana no reino da França

Neste capítulo, a análise estará centrada na relação de São Luís com a Ordem Franciscana no reino da França. Nosso objetivo é estabelecer uma relação entre ambos, encontrando os pontos comuns do poder exercido por Luís IX e o estabelecimento da Ordem que emergia na sociedade, em relação ao contexto religioso e aos círculos de discussão que envolviam as Universidades. Teremos como fio condutor a questão do serviço sob o aspecto do reinado de Luís e dos ideais na Ordem Franciscana.

O conjunto de documentos provindos das ordens dos mendicantes²⁴⁵ contribuiu para o relato da vida de São Luís, já que essa ordem esteve ligada diretamente à vida religiosa do rei e auxiliou para o seu processo de canonização.

Duas figuras importantes e que foram influentes na vida do rei foram Domingos de Gusmão e Francisco de Assis; ao receber a aprovação do papado, diversos leigos e clérigos adotaram a prática e a vida de pregação nas ordens dominicana e franciscana. Partícipes desse ‘novo modo de vida’, essas pessoas reagiam contra o enriquecimento da Igreja, voltando ao espírito do Evangelho, praticando a humildade e a pobreza, como exemplos a serem seguidos pelos cristãos; recusavam-se a toda a propriedade e toda a renda de bens. Essas ordens tinham como princípio viver dos produtos de suas coletas e de doações e assim foram denominadas ordens mendicantes.²⁴⁶

Na Carta a todos os fiéis, Francisco de Assis ressaltava a importância do valor das doações e das esmolas, pois a caridade e a humildade dos poderosos eram expressadas por meio delas, que os livrariam das imundícies do pecado:

5. Da misericórdia dos poderosos e do valor da esmola

28 Os que receberam o poder de julgar os outros, julguem-nos com misericórdia, como querem que o Senhor os julgue a eles. 29 *Porque sem misericórdia será julgado aquele que não usou de misericórdia* (Tg 2, 13). 30 Sejamos, pois, caridosos e humildes, e demos esmola, porque a esmola lava as almas das imundícies do pecado (Tb 31 31 4, 11). 31 Os homens, de verdade, perdem tudo o que neste mundo deixam, mas levam consigo o preço da sua caridade e as esmolas que houverem feito, e delas receberão do Senhor recompensa e digna remuneração.²⁴⁷

²⁴⁵ Cf. DUFEIL, Michel-Marie. Le roi Louis dans la querelle des mendiants et des séculiers. In: **Septième Centenaire de la mort de saint Louis: actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai de 1970)**. Paris: Les Belles Lettres, 1976, p. 281-289.

²⁴⁶ LE GOFF, J.. **São Luís**: biografia. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 293.

²⁴⁷ Carta a todos os fiéis (2CF) - Segunda Redacção. In: FRANCISCO DE ASSIS. **Escritos de S. Francisco**, Francisco de Assis. Fr. Davi de Azevedo (ed.), OFM, Fr. Armando Mota (trad.), OFM., p.74. Disponível em: <http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf> Acesso em 02 mar. 2016.

Domingos de Gusmão era cônego regular espanhol, morreu em 1221 e foi canonizado em 1233. Francisco de Assis, conforme já mencionamos no capítulo 2, era leigo italiano, morreu em 1226, ano em que Luís tornou-se rei, e foi canonizado em 1228. Os dominicanos, frades pregadores, adotaram regras de cônegos regulares com constituições particulares, codificadas em 1226; os franciscanos eram os frades menores voltados à humildade. Estes receberam a autorização do papado de obedecer à nova ordem, em 1223.

A ligação do rei com essas ordens favorecia, durante o seu reinado, a ampliação de conventos e de pregadores pelas cidades. Por ocasião de sua partida para a Sétima Cruzada (a primeira da vida do rei), São Luís deixou aos cuidados dos dominicanos e franciscanos a Saint-Chapelle, que fora construída para abrigar as relíquias, e os inquéritos reais, preparatórios às cruzadas. Desse modo, o rei unia os elementos reais e religiosos que tinham por finalidade a reforma religiosa e moral da sociedade.

A produção da memória de Luís IX teve a participação de dois mendicantes: o dominicano Geoffroy de Beaulieu e o franciscano Guillaume de Saint-Pathus²⁴⁸. Durante o processo de canonização do rei, o papado lhes garantiu prioridade no modelo de santidade “traçado”, uma memória construída antes e depois do processo. Nos seus escritos, esses frades modelaram a figura real segundo os princípios de suas ordens e dessa forma o santo que descrevem seria um frade mendicante que teria vivido como rei.²⁴⁹

O dominicano Geoffroy de Beaulieu, confessor do rei nos seus últimos vinte anos de vida, fora designado para o processo de canonização. Acompanhou o rei em Túnis, presenciando seus últimos momentos e durante os anos de 1272 e 1273 redigiu a obra intitulada “Vida e santo comportamento de Luís de piedosa memória, em outro

²⁴⁸ Outro importante biógrafo mendicante que participou do processo de canonização de São Luís foi Guillaume de Chartres. O dominicano testemunhou alguns momentos com o rei e complementou os escritos de Geoffroy de Beaulieu, enfatizando que a construção da Sainte-Chapelle representava a grande devoção do rei, as lembranças da Cruzada, as virtudes reais, sua autoridade perante o reino e preocupação em servir a Igreja, a justiça e a paz. Cf. BRANCO, M. P.. **Os modelos de realeza em São Luís, segundo Joinville**. Dissertação de Mestrado em História na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011; WILLIAM OF CHARTRES. On the life and deeds of Louis, king of the franks of famous memory, and on the miracles that declare his sanctity. In: GAPOSCHKIN, M. C.; FIELD, S. L. (ed.). The sanctity of Louis IX. Early Lives of Saint Louis by Geoffrey of Beaulieu and William of Chartres. Ithaca: Cornell University Press, 2014, pp. 129-159.

²⁴⁹ LE GOFF, J., op. cit., p. 297.

tempo rei de França.”²⁵⁰ A obra era uma hagiografia sucinta, na qual o testemunho e as lembranças de fatos considerados indispensáveis ao elogio do rei fizeram emergir o “retrato” daquele que entendiam ser santo. Geoffroy discorreu, de modo aleatório, sobre episódios relativos às virtudes e à piedade do rei, comparando-o a Josias.

A comparação foi realizada devido à mudança no governo e na conduta de São Luís, após a Cruzada. Segundo o dominicano, o reinado de Josias também conheceu dois momentos contrastantes; ambos levaram uma vida santa, cristã e pura. Como Josias, filho de Davi, Luís seguiu o exemplo paterno, ao dirigir-se à Cruzada. O autor também compara a parceria do rei com a mãe Branca de Castela àquela de Josias com a mãe Idida, mencionada no Segundo Livro dos Reis.²⁵¹

As comparações com os reis bíblicos eram recorrentes nesses escritos, como pode ser verificado em um trecho do ofício *Francorum Rex*²⁵², em que o Franciscano anônimo compara São Luís com o rei Josias por sua infância, com o rei Davi por sua misericórdia e com o rei Salomão por sua sabedoria.

[MRV7]

De todo o coração com o rei Josias buscou Deus desde a infância; é um outro Davi pela misericórdia e outro Salomão pela sabedoria;

[v] outro José pela providência e outro Gedeão pela constância.

Outro aspecto de sua narrativa era reforçar a predileção do rei pela ordem, sua vontade de se tornar frade mendicante e o seu desejo de que seus filhos também seguissem a ordem religiosa, conforme passagem abaixo:

São Luís era muito imbuído de seu dever de rei e de sua vocação de leigo pio para desertar do lugar em que Deus o tinha posto, ainda que para escolher um lugar mais honroso, porém com menos responsabilidade. É muito verossímil, por outro lado, que ele tivesse desejado que seu segundo e seu terceiro filho vestissem o hábito, um dos dominicanos, outro dos franciscanos.²⁵³

Outro mendicante partícipe da produção da memória do rei foi o franciscano Guillaume de Saint-Pathus (1250-1315), confessor da rainha Margarida, de 1277 até

²⁵⁰ *Vita et sancta conversatiopiae memoriae Ludovici quondam regis Francorum*. LE GOFF, J., op. cit., p. 297. Cf. GEOFFREY OF BEAULIEU. Here begins the life and saintly comportement of Louis, former king of the franks, of pious memory. In: GAPOSCHKIN, M. C.; FIELD, S. L. (ed.). op. cit., pp. 69-128.

²⁵¹ LE GOFF, J., op. cit., p. 297-298.

²⁵² O ofício litúrgico *Francorum Rex* foi publicado em latim, na obra: GAPOSCHKIN, M. Cecilia. **The making of Saint Louis**: kingship, sanctity, and crusade in the Later Middle age. Ithaca: Cornell University Press, 2008, p. 253-283.

²⁵³ LE GOFF, J., op. cit., p. 296.

sua morte, e de Branca, filha de São Luís. Ele não conheceu pessoalmente o rei e escreveu depois de sua canonização, em 1303²⁵⁴.

Os seus escritos nos revelam uma imagem de São Luís tal como percebida por seus contemporâneos, e como ele se tornou um rei memorável. Por meio da documentação original do processo de canonização²⁵⁵, Guillaume de Saint-Pathus redigiu a *Vita* oficial, uma imagem do rei ainda em construção, e os *Milagres*²⁵⁶ por meio de uma compilação dos documentos oficiais.

A Igreja, desde o papa Inocêncio III, não reconhecia os milagres realizados durante a vida, privilegiando o exercício das virtudes e da piedade. Pode-se dizer que, no caso de São Luís, a canonização transferiu seu prestígio espiritual e moral para a dimensão taumatúrgica. O retrato construído por Guillaume de Saint-Pathus para a hagiografia de São Luís foi influenciado pela imagem criada coletivamente pelos testemunhos durante o processo, considerando tanto a vida como os milagres do rei.

Devemos acrescentar a essa documentação dos mendicantes, um sermão escrito pelo mesmo Guillaume de Saint-Pathus, depois de 1303²⁵⁷. O sermão essencialmente faria o elogio a São Luís: “És um príncipe ilustríssimo e grande.”²⁵⁸ No caso de São Luís, esse sermão pode ser apresentado como um cruzamento do gênero do sermão com o gênero ‘espelho dos príncipes’²⁵⁹, visto que, nesse, os memorialistas impõem o modelo do príncipe cristão ideal, e depois descrevem a vida de São Luís. Com base neste modelo de príncipe ideal que Guillaume de Saint-Pathus relatou a vida do rei.

²⁵⁴Ibidem. Cf. GUILLAUME DE SAINT-PATHUS. *Vie de saint Louis*. H.-François Delaborde (ed.). Paris: A. Picard et fils, 1899.

²⁵⁵ Das peças originais do processo, conservaram-se raros vestígios nos Arquivos do Vaticano.

²⁵⁶ Acredita-se que Guillaume de Saint-Pathus reduziu o número de testemunhos do documento original de trezentos e trinta para sessenta e cinco. Cf. LE GOFF, J., op. cit..

²⁵⁷ Deste sermão, Delaborde só publicou “passagens históricas”, “da introdução e da peroração”. DELABORDE, H.F. Une oeuvre nouvelle de Guillaume de Saint-Pathus. In: **Bibliothèque de l'École des chartres**, n.63, p. 276-288, 1902.

²⁵⁸ ‘Princeps clarissimus et magnus es’, Macabeus (2,7). DELABORDE, H.F., op. cit., p. 276.

²⁵⁹ São Luís teria deixado de próprio punho um “espelho de príncipe”, que são os ‘Ensinamentos’ (Les enseignements de saint Louis à son fils), destinados ao filho e futuro herdeiro, Filipe III e a sua filha Isabel, rainha de Navarra. Esse documento foi, ao fim, agregado às *Vidas* de São Luís, de Guillaume de Chartres, Guillaume de Saint-Pathus, Guillaume de Nangis e de Joinville, como parte da documentação da canonização.

3.1 Caridade Real

Ao longo da Baixa Idade Média, a caridade proporcionou aos autores dos Espelhos de Príncipes teorias acerca do poder real, definindo-o como uma relação que o governante, o rei, deveria ter com os pobres, privilegiando a bondade, a proteção e o amor.

A *caritas* foi definida como o amor de Deus pelo homem. A plenitude dessa caridade (amor perfeito) só existe em Deus e ao homem cabe se aproximar dessa relação. Contudo, ela também representa o inverso, ou seja, o amor do homem por Deus, visto que a *caritas* foi dado por Deus como um dever cristão e, assim, pertence a Deus. A doutrina da caridade sofreu alterações no Novo Testamento, apoiada nos fundamentos teológicos e morais, pois a caridade de Deus fora revelada quando Ele enviou seu Filho para salvar os homens. Assim, Cristo solicitava aos seus discípulos amar seu Pai e a si próprio, enaltecendo a fidelidade, como um mandamento do cristianismo. Servir e honrar a Deus era o primeiro ato de caridade e como um dos principais mandamentos é amar o próximo, o homem participava da caridade divina.²⁶⁰

As práticas de caridade também eram discutidas, já que deveriam ser ilimitadas na medida e na duração, utilizavam-se as palavras de São Paulo sobre a importância de realizar a caridade, dando significado e valor ao ato.

Dessa maneira, na passagem 1 Coríntios 13, pode-se vislumbrar a importância da virtude da caridade:

Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como bronze que soa ou como címbalo que tine. Ainda que tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tivesse a caridade, nada seria.²⁶¹

Assim, “a caridade fraternal é uma generosidade: um amor carinhoso, paciente, atencioso, misericordioso, um amor que se faz servir [...] ele deve ser exercido pela imagem do Pai e do Cristo”²⁶². Ela deve estar além da simples ação de dar, de socorrer e pressupõe um movimento que conduz o coração a Deus, aproximando-se dos outros. A caridade contempla a ordem material e espiritual e ao cristão cabe a tarefa de

²⁶⁰ ALADJIDI, P.. **Le roi père des pauvres**. France XIIIe-XVe siècle. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 29-30.

²⁶¹ 1 Coríntios 13, 1-3. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

²⁶² ALADJIDI, P., op. cit., p. 31.

aconselhar, instruir, conduzir o povo para a salvação, assim, portanto, a caridade deve ser universal.

A caridade deveria ser exercida ao próximo e aos pobres, partícipes dessa condição de ‘próximo’; possuía uma função social e espiritual nessa sociedade. Assim, Deus criou o rico para ajudar os pobres e eles os colocavam à prova, conduzindo a sua salvação. De acordo com a Bíblia, os cristãos tinham uma obrigação com os pobres que os ligava a Deus e uma das formas de expressar essa fé seria por meio das esmolas.²⁶³

A palavra esmola provém do termo grego *eleemosýne*, que significa piedade, compaixão, e participa dos três deveres do cristão, a saber: oração, jejum e esmola. A esmola representaria a disposição do coração e da alma que, segundo o modelo de Cristo, a perfeição, seria a renúncia total das riquezas terrestres e de si próprio a serviço do outro, sendo a primeira etapa do caminho que levará a Deus.²⁶⁴

Boaventura no Sermão 70 reforça a importância dos Ativos, representados pelos ministros de Deus na figura dos Arcanjos, na prática da misericórdia por meio das esmolas, ressaltando o serviço aos santos, conforme trecho a seguir:

[...] triplicemente os ativos devem ser ministros de Deus, para que correspondam à mais baixa hierarquia, a saber: [...] em condescendência de misericórdia por meio dos benefícios da esmola, pelo que se conformam com os Arcanjos, como se diz em I Cor. [16.15]: “Consagraram-se eles mesmos ao serviço dos santos”.²⁶⁵

A renúncia das riquezas fez com que Francisco dissesse àqueles que quisessem segui-lo que deveriam despojar-se dos seus bens e dá-los aos indigentes, seguindo o exemplo de Cristo. A este exemplo também podemos mencionar o rei Luís IX, que abandonou seu reino, sua família e seu povo e partiu para as Cruzadas, com o objetivo de expandir o reino da França para além-mar e a fé cristã, combatendo os infiéis.²⁶⁶

No ofício litúrgico *Francorum Rex*, é dedicada grande parte às penas enfrentadas pelo rei, nas Cruzadas:

[VA 2]
tomou o sinal da Cruz de Cristo contra o povo gentio, primeiramente o mais novo e depois o mais velho para a grande soma dos méritos.
P. (Salmo): Confessarei.
[VA 3]
Este abandonou o reino, a mãe, os filhos, ainda tenras crianças, e a irmã, mas depois, adotados filhos, aderindo aos conselhos de Cristo, largou também a esposa. P. (Salmo)

²⁶³ Ibidem, p. 32.

²⁶⁴ Ibidem, p. 33.

²⁶⁵ Nota-se nos escritos de Boaventura uma estrutura recorrente nos sermões, um padrão aristotélico na divisão de três partes. BOUGEROL, J.G.. **Sermões de tempore**. Reportations du manuscrit Milan, Ambrosienne A 11 sup.. Paris: Editions Franciscaines, 1990, p. 123-125.

²⁶⁶ BRANCO, M. P., op. cit., pp. 63-72.

Feliz o homem.²⁶⁷

No século XII, a caridade se inseria em um momento de renovação a respeito da pobreza e da valorização do comportamento evangélico, visto que ela era pensada pela devoção e pela humanidade do Cristo. Os cristãos deveriam seguir o modelo de Cristo no cuidado aos pobres e em seu modelo de vida, já que Cristo também era pobre. Uma “espiritualidade da beneficência e da caridade”, a pobreza se tornava uma via para santidade na medida em que os pobres suportavam sua situação e os ricos cumpriam seu papel em ser generosos²⁶⁸.

Nesse contexto social, as populações rurais estavam migrando para as vilas à procura de trabalho e as autoridades temporais e espirituais buscavam estabilizar e enquadrar essa sociedade que passava por uma difícil situação econômica, restaurava uma espiritualidade distante do bem material e compadecia com iniciativas caridosas sobre os pobres e os peregrinos; essas iniciativas foram realizadas pela Igreja e pelos laicos.

O desenvolvimento das ordens mendicantes, no século XIII, teve um papel fundamental nesse novo olhar aos pobres que difundiam uma mensagem voltada ao cuidado dos indigentes, por meio de obras de misericórdia material e espiritual, tornando-se uma atitude de aceitação e acolhimento dessas pessoas.

Pode-se afirmar que durante esse século, a noção da caridade cristã e, conseqüentemente, a caridade real se tornavam necessárias aos cistercienses e aos mendicantes²⁶⁹.

Ao rei caberia o papel de se espelhar na imagem de Deus e ser o modelo de seu povo, realizando de modo perfeito a virtude da caridade; isso deveria ser exercido não apenas em caráter privado, mas também no âmbito do poder. O ato da caridade uniria o soberano a seu povo e deveria ser realizado por amor a todos os sujeitos, considerando todas as fraquezas. Assim, “o rei que ama os pobres realiza um duplo movimento: o de se aproximar de Deus enquanto se aproxima de seu povo²⁷⁰”, e dessa forma ele exercia a caridade.

Os mendicantes, assim como os cistercienses, afirmavam que um dos pontos iniciais da caridade era considerar todo homem como irmão dos pobres e, para além

²⁶⁷ *FRANCORUM REX*. In: GAPOSCHKIN, M. C., op. cit., p. 253-283.

²⁶⁸ ALADJIDI, P., op. cit..

²⁶⁹ ALADJIDI, P., op. cit..

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 35.

dessa fraternidade, o rei deveria ser humilde. Sobre isso, da ‘autoridade como serviço’, na ‘Carta a todos os fiéis’, ressalta-se que:

42 Porém, aquele que tem ofício para ser obedecido, e que *é tido por maior* em dignidade, *seja como menor* (Lc 22, 26) e servo dos demais irmãos 43 e use com eles de misericórdia, como quereria que com ele usassem, se estivesse no lugar deles. 44 Nem, pelo pecado de um irmão, contra ele se irrite, mas, com toda a paciência e humildade, bondosamente o admoeste e encoraje²⁷¹.

Nos séculos anteriores, a caridade era confiada apenas aos clérigos e santos. Também era destinada aos homens e aos governantes como virtude pessoal e fonte de outras virtudes: generosidade, misericórdia e humildade, que deveriam estar imbuídos nas ações e nos sentimentos do rei. Nesse contexto, os pobres (*pauperes*) seriam o centro de suas preocupações, pois o rei governava ‘por amor dos pobres e pelo amor dos pobres’ e a caridade permearia todas as funções reais, sendo a mesma, partícipe desse processo. Ao rei era conferida a noção do *pater pauperum* que unia a afeição com a proteção, por vezes, superior e afetuoso. A ele e aos laicos, caberiam o papel de: “alimentar aqueles que têm fome, vestir aqueles que estão nus, visitar os doentes, enterrar os mortos, ocupar-se dos prisioneiros, hospedar os transeuntes”.²⁷²

Nos documentos analisados, há passagens que retratam a imagem de Luís IX como um rei que se dedicava às boas obras, confortando os necessitados e os leprosos no sacrifício de sua penitência e assim:

[MRV6]

Rei, regresso aos seus, não desiste de insistir nas obras virtuosas; sacrifica-se em penitência, conforta os necessitados com presentes e cuida dos leprosos.

[MA8]

O santo rei sempre se aplicava às boas obras, aderindo, devoto, aos que faziam algo semelhante.²⁷³

Dentro das virtudes contempladas pela caridade, encontra-se a misericórdia. A misericórdia corresponde “ao poder do amor de Deus ao seu povo, que se situa além dos pecados cometidos pelo homem”²⁷⁴ e sua realização plena está na salvação dada por Deus, a todos os homens. Adiante, esse termo assume “o significado restrito e humano da disposição para ajudar aquele que está em necessidade, de compaixão diante da

²⁷¹ Carta a todos os fiéis (2CF) - Segunda Redacção. In: FRANCISCO DE ASSIS. **Escritos de S. Francisco**, Francisco de Assis. Fr. Davi de Azevedo (ed.), OFM, Fr. Armando Mota (trad.), OFM., p.74. Disponível em: <http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf> Acesso em 02 mar. 2016.

²⁷² ALADJIDI, P., op. cit., p. III.

²⁷³ *FRANCORUM REX*. In: GAPOSCHKIN, M. C., op. cit., p. 253-283.

²⁷⁴ ALADJIDI, P., op. cit., p. 46.

miséria do outro.”²⁷⁵ Nesse sentido, esse sentimento contempla uma ação, isto é, o ato da caridade que socorre a miséria humana.

Luís IX, ao escrever os ‘Ensinamentos a seu filho’, recomendava ao seu filho, futuro Filipe III (1245-1285), a ser compassivo com os pobres e com aqueles que ele consideraria sofrendores do coração ou do corpo, ajudando-os de acordo com suas possibilidades²⁷⁶. Esses conselhos piedosos podem ser vistos no ofício que foi escrito para celebração do rei:

[MA9]

Para recompensar os méritos do santo rei, aos filhos, transmite piedosos conselhos aos que percorreram os caminhos estreitos.

[...]

Já santo, depois do trabalho, que há de receber o prêmio maior do que hão de reinar, exorta o filho a honrar a mãe, escreveu um testamento sobre a fé e os costumes, e acrescentou às boas obras como complemento o amor divino.²⁷⁷

A segunda virtude contemplada pela caridade, refere-se à generosidade que contribuía para melhorar as relações humanas que visava somente o bem do destinatário, seguindo o modelo cristão que era a generosidade de Deus. Assim, todos os cristãos foram chamados “a dar de si mesmo, de sua pessoa e de seus bens, por amor a Deus e ao próximo”²⁷⁸. Essa virtude era fundamental no exercício do poder real para o desenvolvimento do reino, na distribuição de riquezas e nas relações exteriores e interiores, como uma maneira de reforçar os laços de lealdade, ao evitar conflitos, legitimando seu poder perante os súditos.

A terceira virtude é contemplada pela humildade, ponto importante de conexão com a Ordem Franciscana e com os ideais de Boaventura. Ao remeter-se a Deus, o governante toma a consciência de sua fragilidade, constituindo com sabedoria, o fundamento do bom governante guiado pela a via da esmola.

Em um dos sermões atribuídos a Eustáquio de Arras, sermão 21²⁷⁹, o franciscano atribuiu três coisas ao precursor do Verbo encarnado, a partir da análise da passagem de Lc. 3, “Preparai o caminho do Senhor”, sendo elas: ‘Preparai’; ‘o caminho’; ‘do Senhor’.

²⁷⁵ SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. São Paulo: Vozes, 2009.

²⁷⁶ VIOLLET, Paul. **Les enseignements de saint Louis à son fils**: réponse à M. Natalis de Wailly et observations pour servir à l'histoire critique des Grandes chroniques de France et du texte de Joinville. Paris, 1874.

²⁷⁷ *FRANCORUM REX*. In: GAPOSCHKIN, M. C. op. cit., p. 253-283.

²⁷⁸ ALADJIDI, P., op. cit., p. 47.

²⁷⁹ Milan Ambrosienne A. 11 sup., fol. 32v-33r. BOUGEROL, J.G.. Sermões inédits de maîtres franciscains du XIIIe siècle. In: **Archivum Franciscanum Historicum**. Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1988, ano/tomo 81, p. 36-37. (Ver Apêndice 2).

Em relação à primeira coisa, o franciscano prega o ‘preparai’, como o anúncio à admoestação que desperta, “que os servos sejam obedientes a obedecer ao que recomenda para a consecução do fim”. Sobre a segunda coisa, ‘o caminho’, como uma informação diretiva, deve ser “por meio da prostração das vestes, isto é, pela exibição da caridade e da piedade”, para desembocar na terceira coisa, a explicação motivadora para celebrar a natividade de Cristo, afastando-se daquilo que é sórdido, expulsão do fedor do mundo, para alcançar ‘o Senhor’, pois é “o mais poderoso de elevação do poder”, “o mais sábio de plenitude de sabedoria”, “o mais correto do equilíbrio da justiça”.

Apesar desse sermão não ter sido pronunciado diante do rei, ele apresenta elementos relevantes acerca da questão do serviço e das virtudes contempladas no processo de encontro com Deus. Outro aspecto importante para considerarmos nessa discussão, seria sobre autoria do sermão, visto que provavelmente ele é um resumo de um sermão de Boaventura.²⁸⁰

Assim, Eustáquio partilhava do pensamento de Boaventura ao pronunciar que, para se completar o serviço, é preciso alcançar o Senhor por meio da salvação. Para isso, deveria preparar a obediência no caminho para o afastamento das coisas sórdidas mundanas, prosseguindo pelo caminho imaculado da caridade e da piedade, alcançando o mais elevado poder, predispondo de sabedoria e justiça.

Eustáquio de Arras atribuía ao rei três funções principais: o justiceiro e pacificador; o cruzado (guerra), comparando-o à figura do Cristo; o religioso (capelão) que dava esmolas e alimento aos pobres. Essa última função atribuída também no sermão 9²⁸¹, em que Eustáquio “mostra que nada é mais agradável do que a Assunção de Maria, pois aqueles que são elevados podem aproveitar as delícias do céu”²⁸² para embasar sua proposta, o franciscano utiliza o exemplo dos pobres que ficam ao redor do palácio. Enquanto uns permanecem na porta, morrendo de fome, outros entram, ficam e alimentam-se no palácio do rei²⁸³.

²⁸⁰ Bougerol afirma que é o resumo do sermão 5 de Boaventura (S. Bonaventurae sermones Dominicales). Milan Ambrosienne A. 11 sup., fol. 32v-33r. BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 21.

²⁸¹ Excerto do Sermão 9a. “In Assumptione beate Marie. Busine. Et erit in novissimis diebus preparatus mons domus Domini in vertice montium et elevabitur super colles, et fluent ad eum omnes gentes ... Ave Maria gratia plena Dominus tecum. Carissimi, verbum istud est Ysaie prophete, Ysaie 2a, qui in spiritu videbat assumptionem beate Virginis Marie... vidi Dominum sedentem super solium excelsum”. J-B. SCHNEYER apud DELMAS, op.cit, p. 386.

²⁸² Ibidem, p. 272.

²⁸³ Ibidem.

Assim, ele explica ao público ouvinte que neste mundo, todos os homens são pobres. Alguns são orgulhosos e não vão até o rei, outros chegam até o palácio e rezam e aqueles que entrassem na sala do rei comeriam e beberiam até se saciar²⁸⁴. Esta era uma prática conhecida que consistia em Luís IX receber os pobres para comer em sua mesa; diversos hagiógrafos relataram esse costume, como o franciscano Guillaume de Saint-Pathus²⁸⁵ e Joinville²⁸⁶, que relata essa situação diversas vezes em sua obra.

Dessa forma, ao enfatizarmos a terceira função, ressaltaremos a ideia de que esses escritos franciscanos analisavam a humildade pela sabedoria como meio de se atingir o serviço, e São Luís mediante a proximidade e a identificação, bem como sua devoção e religiosidade que serviam de espectro para formar esse modelo de rei ‘franciscano’.

Guillaume de Saint-Pathus relatou que a cada dia, quarta-feira, sexta-feira e sábado da Quaresma e durante o Advento, ele próprio servia na mesa treze pobres e fazia comer em quarto; por vezes, o rei lhes dava dinheiro (doze *parisis*) pães e roupas, e percebendo que havia aqueles mais necessitados ele provia mais.

Eustáquio acentua nos sermões e nas questões disputadas a imagem do rei essencialmente cristão que parte para as cruzadas, preocupado com os pobres e essa figura remete ao rei-Cristo, frequentemente associado a São Luís. Entretanto, Eustáquio invoca-o como Cristo-rei, inverso ao modelo recorrente da época.

Boaventura categorizava as virtudes da humildade e da caridade como pressupostos da pobreza, ou seja, a perfeição cristã estava no exercício da humildade.²⁸⁷

Em Paris, em janeiro de 1270, no momento em que a vigília da Epifania ocorreu em um domingo, Boaventura pronunciou um sermão, a partir do trecho de Mat 2,21: “José, levantando-se, tomou o menino e a mãe dele e veio para a terra de Israel”²⁸⁸.

Nessa mensagem acerca da salvação humana, o ministro geral aconselhava que aqueles que queriam se salvar deveriam receber em si “por devoção e aceite o Cristo nascido e a Mãe dele para imitação e veneração, e assim chegue à terra de Israel, isto é,

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ GUILLAUME DE SAINT-PATHUS. **Vie de saint Louis**. H.-François Delaborde (ed.). Paris: A. Picard et fils, 1899.

²⁸⁶ JEAN DE JOINVILLE, **Vie de Saint Louis**. Ed. trad. Jacques Monfrin. Paris: Classiques Guernier, 1995.

²⁸⁷ CULLEN, Christopher M.. **Bonaventure**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2006.

²⁸⁸ BOUGEROL, J.G.. **Sermões de tempore**. Reportations du manuscrit Milan, Ambrosienne A 11 sup.. Paris: Editions Franciscaines, 1990, p. 218-219. (Ver Apêndice 3)

à visão clara e eterna de Deus.” Ao receber a mãe de Cristo em veneração e imitação, deveria tomá-la como exemplar: “de toda a humildade evangélica, como em Lc 1,43: “E de onde me vem isto, que a mãe do meu Senhor vem até a mim?”; de toda a piedade eclesiástica, como em Mt 1,18: “Tendo sido desposada Maria, a mãe de Jesus” e todas as coisas [...].²⁸⁹”

A humildade agradava a Deus, pelo reconhecimento do Criador e pela relação próxima que o soberano estabelecia com os súditos, compreendendo e atendendo suas necessidades. Ao demonstrar a humildade pela caridade, conduzida pela sabedoria e pela medida, o rei exercia o bem aos outros e a si mesmo, e dessa forma a caridade servia a majestade real. Deve-se unir a essa virtude a doçura e a piedade para que o rei seja amável e próximo a todos que o cercavam.²⁹⁰

São Luís é rememorado no ofício *Francorum Rex* por sua honestidade, humildade e caridade, “Rei, ilustre por sua majestade, talhado por sua honestidade; a humildade ocultou esse que a caridade revelou.”²⁹¹

As qualidades morais e as virtudes eram essenciais para o exercício do poder que contribuía para o reconhecimento e a aceitação do governante perante o seu povo. Havia uma crença que a dinastia capetíngia herdava as virtudes e essa conduta virtuosa resultava na ação do poder; em virtude do seu comportamento, cada soberano francês poderia ampliar a lista das virtudes dinásticas.²⁹²

As ações do rei, suas responsabilidades e seus meios eram maiores e se estendiam a todo o reino, sendo perpetuadas nos serviços especializados de *l'Aumônerie*, visto que todo ato que era realizado por um rei tinha o seu povo como finalidade.

Em contrapartida, por vezes, a descrição necessária nas ações da caridade era dificultada num contexto em que “todo ato real deveria ser público, ordenado e exemplar”²⁹³.

Durante o seu reinado, São Luís reforçava a imagem do rei caridoso em diversas passagens que foram descritas em documentos e hagiografias, como no documento *Histoire de Saint Louis*, escrito por Joinville²⁹⁴. Essas passagens remetem à lavagem

²⁸⁹Ibidem.

²⁹⁰ ALADJIDI, P., op. cit..

²⁹¹ *FRANCORUM REX*. In: GAPOSCHKIN, M. C. op. cit., p. 253-283.

²⁹² ALADJIDI, P., op. cit..

²⁹³Ibidem, p. III.

²⁹⁴ JOINVILLE, Jean de. **Histoire de Saint Louis**. Edição: Natalis de Waillys. Paris: Librairie Hachette, 1921.

dos pés dos cegos e enfermos, o acompanhamento dos cruzados mortos em Sidon, a assistência aos doentes nos hospitais, as doações de alimentos, vestimentas e lugares para os pobres dormirem, sentar-se à mesa com os pobres e leprosos. Nas duas extremidades de suas vidas terrestres, o rei e o pobre vivenciam uma igualdade na medida em que o nascimento, o futuro rei (criança) nasce nu e no momento de sua morte, na vida eterna, o cetro e a coroa não terão mais importância²⁹⁵.

Conforme mencionamos no decorrer desse capítulo, diversos biógrafos retrataram essa imagem do rei, piedoso e caridoso, que acolhia os pobres e os doentes.

O ofício litúrgico, ‘Rei dos Francos’, esmiuçado no decorrer desse capítulo, ressalta essa imagem de Luís IX que dava comida aos pobres e lavava seus pés, prestando um serviço aos necessitados, conforme o trecho a seguir:

[MRV8]

Do celeiro da liberalidade o rei misericordioso distribuiu, a mancheias, aos pobres que, visitando, percorreu; dá-lhes comida na boca e, suplicante, lavou-lhes os pés.

[v] Ó quão grande e de que natureza foi aquele teve um coração tão piedoso, pois, compadecendo-se dos necessitados, prestou este serviço (*servicium*).²⁹⁶

Vale ressaltar que esse serviço contemplava o público, no que concerne à prática mendicante, valorizada pela ordem franciscana.

No contexto em que a nudez dos trapos representava a vergonha e a exclusão, o rei tinha como papel fundamental vestir e alimentar os pobres, assim como no Antigo Testamento, em uma passagem em que São Martin dividiu seu casaco com um pobre; na noite seguinte, Cristo lhe aparecia vestido com esse manto; isso era uma forma de reintegrar os pobres de forma social e política²⁹⁷. Assim como fez Cristo, Luís IX também o seguia na medida em que “com a mais humilde veste e o mais parco alimento torna-se a todos um espanto; anuncia pelos feitos as virtudes e mostra-se perfeito doutor pelas obras.”²⁹⁸

Um momento emblemático era a morte real, em que os pobres assumiam o primeiro plano do cortejo do corpo como condutores da eternidade, portando as tochas que o levariam para sua última permanência e suas orações asseguravam a salvação

²⁹⁵ ALADJIDI, P., op. cit..

²⁹⁶ *FRANCORUM REX*. In: GAPOSCHKIN, M. C. op. cit., p. 253-283.

²⁹⁷ ALADJIDI, P., op. cit..

²⁹⁸ GAPOSCHKIN, M. C. op. cit., p. 253-283.

dessa alma. Na metade do século XIII até meados de 1321, Filipe Augusto (1165-1223) deixava o legado testamentário de que os pobres deveriam usar as vestes reais como intercessores, pois, graças a eles, o rei viveria na eternidade. Além disso, perpetuariam a memória do benfeitor²⁹⁹.

Nesse momento da pesquisa, é importante ressaltar que temos dois tipos de pobreza: os pobres ‘involuntários’ e os pobres voluntários. A pobreza voluntária, como vimos no capítulo anterior, trata-se de um caminho consciente e de um estado de vida escolhido por eles, uma via para chegar a Deus. A pobreza involuntária, apesar de possuir um ideal parecido ao primeiro, busca conduzir a vida para sair ou minimizar os efeitos dessa pobreza. As esmolas e os lugares ocupados na sociedade também distinguem esses dois tipos de pobreza³⁰⁰.

A caridade destinada à pobreza voluntária, representada pelas ordens mendicantes, foi inserida em um caminho de devoção que demonstrava a influência da espiritualidade sobre os comportamentos e que ultrapassavam a simples generosidade destinada aos indigentes. Não obstante, a espiritualidade mendicante contribuiu para desenvolver a imagem do pobre na sociedade, permitindo compreender as mudanças vislumbradas nas atitudes dos reis em relação aos pobres³⁰¹. Dessa maneira, os pobres e a pobreza assumiram um papel fundamental na sociedade medieval.

Luís IX foi consagrado na cerimônia da sagração e se tornou *Rex imago Dei* (conforme mencionamos no primeiro capítulo desta pesquisa), rei por natureza e divino pela graça, assim sendo o intermediário de Deus na terra, sua função era de *ministerium*, proteger o seu povo e a Igreja, promovendo a paz e a justiça no reino. E assim Luís o fez, sendo representado como protetor da Igreja, isto é, “o grande rei do povo franco foi zelador da lei divina e promotor dos bons, amante da religião e extirpador dos vícios.”³⁰²

A prática de doar as vestimentas aos pobres representava revestir o Cristo nu e esse ato tinha origem em passagens do Antigo Testamento e do Novo Testamento.³⁰³

Na Bíblia, a nudez pode estar associada à pobreza, à vergonha, à doença e à loucura, ou seja, estar ‘nu’ significa estar excluído, visto que a vestimenta representava um meio de inserção na sociedade, uma identificação perante os outros e,

²⁹⁹ ALADJIDI, P., op. cit..

³⁰⁰ Ibidem.

³⁰¹ ALADJIDI, P., op. cit.

³⁰² *FRANCORUM REX*. In: GAPOSCHKIN, M. C. op. cit., p. 253-283.

³⁰³ Essas passagens podem ser verificadas em Tobias 4,16; Jó 31, 19-20; Lucas 3,10-11.

consequentemente, o pertencimento a um estado social, um valor moral e religioso daquele que porta a roupa e daquele que lhe oferta.

São Francisco reforçou esse gesto na medida em que rompeu, renunciou dos seus bens, despojou de suas vestes para seguir Cristo na pobreza evangélica. Nesse sentido, a ideia era “seguir nu o Cristo nu”, e a pobreza passava a ser sinônimo de humildade.

Boaventura descreve a atitude de Francisco, na Legenda Maior, ao assistir à missa dos Apóstolos, quando Cristo enviava os discípulos à pregação, explicando-lhes a forma de vida evangélica:

[...] nada de ouro nem de prata, nem dinheiro nas algibeiras, nem saco de viagem, nem mudas de roupa, nem calçado, nem pau para se apoiarem ou defenderem. Ele ouviu e compreendeu, e nunca mais esqueceu. Amante como era da pobreza apostólica, rejubilou de alegria e disse logo para consigo: ‘Cá está o que eu pretendo! É isto o que eu desejo de toda a minha alma!’ E sem mais delongas descalça os sapatos, arruma o cajado, desfaz-se da carteira e do dinheiro, conserva apenas uma túnica, atira fora o cinto, substituindo-o por uma corda; empenha-se por completo em realizar o que acabara de ouvir e em conformar-se em tudo a esse código de perfeição dado aos Apóstolos.³⁰⁴

Luís IX promovia uma distribuição anual de roupas e sapatos, no início do inverno, em que doava antigos mantos aos religiosos e sacerdotes para serem entregues aos pobres. À medida que os anos foram passando há relatos nos documentos acerca do rei, de um despojamento em suas vestimentas e nos seus hábitos.

Em 1254, após seis anos ausente do seu reino, Luís retorna da Cruzada por ocasião da morte da rainha Branca de Castella (1252). Seria esse um momento de mudança na vida do rei em relação a atitudes, hábitos, costumes e vestimentas, uma vez que ele renunciara a trajes brilhantes e vestes suntuosas. Segundo Joinville:

Após o regresso do rei de além-mar, ele se conduziu tão devotamente que, desde então, ele não vestiu nem pele, nem pele de esquilo, nem panos finos, nem estribo e nem esporas douradas. Suas túnicas eram de pano natural ou pano grosso azul; o enfeite do casaco de pele de suas mantas e de suas túnicas era de pele de camurça ou de pata de lebre ou de cordeiro.³⁰⁵

Nessa mesma obra, há uma descrição de como deveriam se vestir e se armar, segundo o pai do rei: vestimentas, cotas de armas e bordadas. Segundo Joinville, jamais teria visto tal vestimenta além-mar nem em rei quanto em outras pessoas. Então, o pai

³⁰⁴S. BOAVENTURA. Legenda Maior (LM), Cap. III, p. 25-26, §1. In: **Biografias III**. Fr. Davi de Azevedo, OFM (ed.). Fr. José Maria da Fonseca Guimarães, OFM. (trad.). Disponível em: <[http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_1_S_Boaventura_Legenda_Maior_\(LM\)_4af84ffa4a4a6.pdf](http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_1_S_Boaventura_Legenda_Maior_(LM)_4af84ffa4a4a6.pdf)> Acesso em 11 mar. 2018.

³⁰⁵ JOINVILLE, VSL, p. 333.

do rei disse que havia vários equipamentos bordados em suas armas que havia custado *100 livres parisis* (nome da moeda cunhada em Paris). Joinville acreditava que esse dinheiro seria melhor empregado se fosse dado a Deus e teria feito os equipamentos de bom tafetá amarrado na armadura, como fez seu pai. O rei afirmava que era necessário encontrar o ‘meio-termo’ das vestes reais, ou seja, não ser muito luxuosos e nem tão pouco³⁰⁶.

Para o franciscano Guillaume de Saint-Pathus o rei era “maravilhosamente humilde nas vestes e na aparência”³⁰⁷.

Criticado por alguns, visto que significava a diminuição da dignidade real, Luís aproximava-se aos mendicantes na simplicidade de suas ações, como no rito da lavagem dos pés dos pobres.

Em uma passagem da obra *La Vie de Saint Louis* o rei perguntava a Joinville se ele lavaria os pés dos pobres na quinta-feira santa. Ao responder de forma negativa, Joinville escutou de Luís que não deveria desdenhar dos ensinamentos de Deus e que por amor a Ele e ao rei Joinville deveria ter esse hábito³⁰⁸.

Após a lavagem dos pés, na sexta-feira santa, o rei fazia a entrega das esmolas, passando de igreja em igreja, com os pés descalços como fazia Cristo ao propagar seus ensinamentos, “com exceção desses gestos de extrema humildade, não há ostentação em Luís IX em sua privação.” De acordo com as funções reais, o rei deveria se portar com as vestimentas representativas e os bons costumes diante da sociedade. Assim, a simplicidade no modo de se vestir e a piedade excepcional vista em Luís não seria evidenciada em seus sucessores³⁰⁹.

Nos dias de festas, posterior a sua canonização, o rei era lembrado como “este reparador dos pobres pela doação de presentes e educador dos próceres pela perfeição de suas obras! Sejam louvados o Pai ingênito e seu único Filho, juntamente com o Espírito Santo, que concedeu estas coisas a Luís.”³¹⁰

³⁰⁶Ibidem.

³⁰⁷ GUILLAUME DE SAINT-PATHUS. **Vie de saint Louis**. H.-François Delaborde (ed.). Paris: A. Picard et fils, 1899, p. 11.

³⁰⁸ JOINVILLE, op. cit., p. 17-18.

³⁰⁹ ALADJIDI, P., op. cit., p. 229.

³¹⁰ *FRANCORUM REX*. In: GAPOSCHKIN, M. C. op. cit., p. 253-283.

3.2 Ordem Franciscana no reino de Luís IX

No decorrer do século XIII, as ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos) estavam recebendo mais adeptos, estendendo-se por diversas regiões. Assim, o período governado por Luís IX coincidiu com o estabelecimento e a institucionalização dessas ordens em Paris. Releva-se a importância desse período para a história da Ordem Franciscana, pois, entre a morte de São Francisco (1226) e a morte de São Luís (1270), a Ordem deixava de ser um grupo itinerante de pregadores penitentes e se tornava uma ordem religiosa institucionalizada, permeada por debates e discussões, a fim de definir seus valores e sua missão³¹¹.

Em meados de 1219, Francisco enviou o frei Pacífico a Paris e o nomeou como primeiro ministro da ordem no reino da França. Pacífico recebeu asilo na abadia de Saint-Denis e com o progressivo aumento de frades na abadia era necessário promover uma formação teológica, obrigando Gregório de Nápoles a procurar um local para a escola franciscana de Paris.

Em 1230, Gregório de Nápoles recebeu do abade de Saint-Germain-des-Près um terreno para fazer a escola que em 1234 São Luís assumiria o local para fazer as adequações para a criação da escola franciscana.

O frei Alexandre de Halès (1185-1245)³¹², após retornar do exílio em 1232, assumiu como mestre nessa escola e permaneceu até sua morte em 1245. Jean de la Rochelle, Eudes Rigaud, Robert de la Bassé, Guillaume de Meliton e Boaventura foram alguns franciscanos que lecionaram na escola franciscana de Paris.

Conforme foi dito anteriormente, durante o reinado de Luís IX, houve uma estreita ligação entre o rei e a Igreja, relatada por diversos biógrafos. A sua devoção fora tratada de forma peculiar, na medida em que faziam referência a ele, como um leigo e um rei que buscava alcançar a salvação pessoal por meio do exercício da sua função real³¹³.

Isso fora retratado no ofício dedicado ao rei, visto que ele,

³¹¹ BOUGEROL, J. G.. Théologie et Spiritualité Franciscaine. In: **Septième Centenaire de Saint Louis**. Paris : Les Belles Lettres, 1976, pp. 247-255.

³¹² Alexandre foi um dos precursores da Escola franciscana de Paris e sofreu influências latinas de Hilário, Santo Agostinho, Santo Anselmo e influências gregas de Orígenes (185-253), Pseudo-Dionísio e João Damasceno. Publicou as seguintes obras: *Glossa super Sententias*, *Quaestiones disputatae*, *Summa Halesiana*. BOUGEROL, J. G., op. cit..

³¹³ LE GOFF, J., op. cit..

[LA2]

Justo nos julgamentos, prudente nos conselhos, sempre favoreceu os bons; permaneceu firme em favor da Igreja, pela qual olhou para que não lhe fosse causada injúria.³¹⁴

Diante do crescimento da ordem mendicante que resultava da sua penetração no meio urbano, juntamente aos leigos, da prática religiosa da pregação e da retomada dos fundamentos do cristianismo primitivo pela prática das virtudes da pobreza, humildade e caridade, Luís se identificava e acolhia os frades em seu reino³¹⁵.

Durante a querela na Universidade de Paris (1250-60), entre os seculares e os mendicantes³¹⁶, apesar de ter adotado uma política moderada, Luís não se absteve e ficou em defesa dos mendicantes, visto que o rei valorizava a pregação evangélica mais pura e os religiosos que adotavam a pobreza como modo de vida. Além disso, ressaltava as novidades trazidas pelas ordens, que estavam no processo de expansão durante o século XIII³¹⁷.

O frade que esteve mais próximo do rei foi Eudes Rigaud (1210-1275), mestre de teologia em Paris, em 1248, e se tornou arcebispo de Rouen. Por vezes, além da assistência eclesiástica, Eudes fazia pregação na Saint-Chapelle, celebrava missa em Royaumont e participava de missões políticas confiadas por Luís. A partir de 1258, o frade frequentava a corte real e os parlamentos de Paris e, em 1259, auxiliou o rei no acordo com o reino da Inglaterra; além disso, presenciou a morte do rei, em Túnis, na 2ª Cruzada em 1270³¹⁸.

A partir de 1247, o rei confiou aos dominicanos e franciscanos como inquiridores do reino para uma reforma da administração real, além disso, outras histórias evidenciam a identificação do rei com as ordens mendicantes. Noutro relato, apesar da dúvida quanto a sua veracidade, revela a vontade do rei em abdicar de seu trono para se tornar um mendicante. Tal fato não fora concretizado, devido à resistência da rainha Margarida e da dificuldade do rei em escolher sobre qual ordem mendicante seguir, franciscana ou dominicana. Todavia, o rei desejava que um dos filhos, posteriores ao herdeiro, entrasse para a ordem, fato não ocorrido devido à recusa deles.

³¹⁴ *FRANCORUM REX*. In: GAPOSCHKIN, M. C. op. cit., p. 253-283.

³¹⁵ LE GOFF, J., op. cit..

³¹⁶ Essa questão foi mencionada no capítulo 2, ver nota 45.

³¹⁷ DUFEIL, M. M. Le roi Louis dans la querelle des mendiants et des séculiers. In: **Septième Centenaire de Saint Louis**. Paris : Les Belles Lettres, 1976, pp. 281-289.

³¹⁸ LE GOFF, J., op. cit..

Luís fora frequentemente associado aos frades, sendo atribuído o título de patrono. Uma passagem mostra uma reposta dada pelo rei, para um cavaleiro que o questionou sobre Luís ter mais uma postura de um religioso do que de um rei:

Não dê atenção ao que dizem os imbecis. Quero lhe dizer o que se passa às vezes quando estou sozinho em meus apartamentos privados. Ouço gritos de ‘frei Luís’ e injúrias contra mim, injúrias que, penso, não deveria ouvir. Então pergunto a mim mesmo se eu não deveria mandar acabar com os autores desses gritos, mas me dou conta de que é útil para mim suportar isso pelo amor de Deus. E, para falar francamente, não lamento que isso aconteça.³¹⁹

São Luís tinha intenções na elaboração de sua imagem, na medida em que “vigia suas reações, seus gestos e palavras, plenamente consciente em representar o modelo do rei justo e misericordioso, destinado a se tornar o protagonista de um *Speculum regum* ideal”³²⁰.

Boaventura também foi convidado pelo rei a celebrar missas na Sainte-Chapelle e em Vincennes. O ministro geral pronunciou um sermão diante do rei Luís IX, sermão 80, no período da vigília do Natal, no domingo, dia 25 de novembro de 1256, em Paris:³²¹

Neste evangelho, contêm-se quatro coisas, a saber: a pura gravidez da gloriosa Virgem que concebe, porque “tendo sido desposada Maria, a mãe de Jesus, por José, antes que convivessem, encontrou-se grávida” [Mt 1.18]; a beata pureza de sua vivificante concepção, porque “o que nasceu nela vem do Espírito Santo” [Mt 1.20], disse o anjo; a devota piedade do santo José, porque “sendo justo” etc. [Mt 1.19]; a graciosa e universal frutificação da abençoada prole concebida, porque “ele mesmo salvará o seu povo” etc. [1.21].³²²

Diante de uma outra pregação, Luís aproveitou a oportunidade para fazer uma pergunta ao ministro geral:

Um homem poderia preferir antes não existir absolutamente do que estar sempre entre os tormentos, por exemplo, no inferno? O frade lhe respondeu: ‘Senhor, essa questão é dúbia, pois implica de saída uma ofensa perpétua feita a Deus, porque Deus, que é um juiz justo, não infligiria de modo algum uma pena perpétua; e há por outro lado o sofrimento interminável da pena, e ninguém pode escolher ficar em um estado de perpétua ofensa a Deus. É preciso, consequentemente, preferir não existir do que ser inimigo perpétuo de Deus.’ O rei muito piedoso [...] acrescentou: ‘Apoio a opinião de frei

³¹⁹ LITTLE, L. K.. *apud* LE GOFF, J.. **São Luís** – biografia. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 665.

³²⁰ FRUGONI, C.; HORDY-CAILLAT, L.; REDON, O.. Saint Louis et Saint François. In: **Médiévaux** 34, 1998, pp. 35.

³²¹ BOUGEROL, J.G.. **Sermones de tempore**. Reportations du manuscrit Milan, Ambrosienne A 11 sup.. Paris: Editions Franciscaines, 1990, p. 24.

³²² Argumentação sumária do Evangelho do Nascimento do Senhor que o frade Boaventura desenvolveu diante do rei da França, por requisição dele, quando a Vigília ocorreu no domingo. Tendo sido prometida como esposa etc. [Mt 1, 18-21]. Sermo 80, f. 50r Summária intentio Evangelii Nativitatis Domini quam frater Bonaventura coram rege Franciae explicavit ad petitionem eius quando Vigília venit in dominica. BOUGEROL, J.G.. **Sermones de tempore**. Reportations du manuscrit Milan, Ambrosienne A 11 sup.. Paris: Editions Franciscaines, 1990, p. 133-134.

Boaventura e vos asseguro que preferiria absolutamente não existir' [...] 'e ser reduzido a nada do que viver eternamente neste mundo e reinar sempre, como reino agora, ofendendo perpetuamente meu Criador.'³²³

Boaventura e os franciscanos auxiliaram o rei a alcançar uma liberdade, adquirida pela pobreza e pela humildade; uma liberdade afortunada que ao encontrar a miséria e a doação ao pobre, pelo ato do amor, fez com que a glória de um rico o tornasse pobre.³²⁴ São Luís recebeu a mensagem de Francisco pelos frades que estiveram ao seu redor, e que o permitiram clamar o Senhor em sua última prece, ao pedir ao Senhor Deus que eles pudessem desdenhar da prosperidade do mundo, sem temerem qualquer adversidade e aos frades coubesse apenas serem abençoados.³²⁵

Nos escritos do ministro geral podemos notar uma tentativa de organizar a sociedade e estabelecer as funções em uma ordem universal, que englobava a ordem celeste e terrestre com a inclusão dos poderes temporais.

Em virtude disso, selecionamos três sermões, partícipes do *corpus* documental dessa tese, em que o ministro geral categorizou 'os sinais no sol, na lua e nas estrelas'; os 'ministérios de Deus'; e a 'Jerusalém livre'³²⁶.

Em relação ao sermão dedicado aos 'sinais no sol, na lua e nas estrelas' (Lc 21,25), o franciscano afirma que os sinais no sol, na lua e nas estrelas serão percebidos na Igreja militante na justiça superior (sol), justiça crescente (lua) e na justiça suficiente (estrelas), pela claridade dos astros (no estado do caminho e o desenvolvimento) até o obscurecimento deles (no fim dos tempos, resultado da maldade de muitos, subtração das boas obras e dos sacros exemplos).

Assim, os prelados superiores ou os homens de justiça superior foram comparados ao sol (cume das virtudes) e caracterizam-se por estar na Igreja, nobreza da oposição e agudeza na doutrina, nobreza na administração do cargo e na revisão de si mesmo³²⁷. Os prelados inferiores ou clérigos e doutores foram comparados à lua, pois são mediadores do tempo (variáveis pelo universal discernimento e providência);

³²³ BOUGEROL, J.G.. Saint Boaventure et le roi Saint Louis, 1973 *apud* LE GOFF, J., op. cit., p. 670.

³²⁴ Idem. Théologie et Spiritualité Franciscaine. In: **Septième Centenaire de Saint Louis**. Paris : Les Belles Lettres, 1976, pp. 247-255.

³²⁵ Ibidem, p. 255.

³²⁶ BOUGEROL, J.G., op. cit., 1990, p. 61-63. (Ver Apêndice 3)

³²⁷ Sobre os aspectos do sol, Boaventura se utiliza das seguintes passagens: Ec (26,21) "assim como o sol que nasce no mundo, nas [moradas] mais altas de Deus"; Ec (43,4) "o sol que queima três vezes os montes", todas as tempestades e heresias; Ec (42,16): "o sol resplandecente observa tudo, a obra dele está cheia da glória do Senhor", Ec (1,5): "O sol nasce, morre e retorna ao seu próprio lugar"; Ecd (4,34): "O curso veloz do sol volta no giro de um único dia para seu próprio lugar". BOUGEROL, J.G., op. cit.

dominadores do mar e da umidade pela jurisdição da autoridade, conciliação e reforma das famílias e súditos³²⁸. Por fim, os religiosos e os demais inferiores foram comparadas às estrelas em razão da claridade das luzes da sabedoria, da firmeza dos hábitos de justiça, da beleza da vida de exemplos³²⁹.

Em virtude da claridade dos astros, haverá no fim dos tempos os sinais desses três astros em todos os graus da Igreja, contudo, padecerão à semelhança dos astros do céu pela desordem do caminho por meio das demasiadas negligências, difusão das máculas e do sangue pela excessiva injustiça³³⁰.

Dentro dessa ordem, a categoria temporal, jurisdição da autoridade, é atribuída à categoria da lua, ou seja, está na categoria intermediária da sociedade que se torna completa pelo sol, sendo “o trono dele assim como o sol em minha presença e a lua perfeita para sempre” (Sl 88,38). Dessa forma, o poder do monarca é perfeito na medida em que encontra com os prelados superiores que estão na Igreja.

Noutro sermão, categorizou os ‘ministérios de Deus’, “assim nos julgue o homem como ministros de Cristo” (nobre celibato conforme os anjos) e “distribuidores dos mistérios de Deus” (louvável busca de uma vida de claridade), nessas palavras incluiu tanto os prelados da Igreja como os demais cristãos. Para ser merecedores, ministros de Cristo, e estimado por todos deverão “corresponder a Deus na terra, e aos Anjos, ministros d’Ele no céu, pela graça hierárquica”, de acordo com: os anjos (solicitude ao serviço fraterno); os arcanjos (assiduidade ao encômio divino); as virtudes (vitória contra o inimigo doméstico); a potestades (ardor do divino zelo); os principados (clareza do exemplo ordenado); dominações (nobreza da delicada alma); tronos (uniformidade do propósito estabelecido); querubins (perspicácia do engenho que nos eleva); serafins (ininterrupção do desejo aceso)³³¹.

³²⁸ Sobre os aspectos da lua, Boaventura se utiliza das seguintes passagens: Ec (43,6): “a Lua [está] em seu tempo em todas as coisas”; Sl (88,38): “O trono dele assim como o sol em minha presença e a lua perfeita para sempre”; Ec (43,7): “A lua é sinal de dia de festa”. BOUGEROL, J.G., op. cit.

³²⁹ Sobre os aspectos das estrelas, Boaventura se utiliza das seguintes passagens: Br (3,34): “As estrelas brilharam em seus guardiões”; Dn (12,3): “como as estrelas para sempre”; Ecl (43,10): “a beleza do céu”, isto é, da Igreja, “a glória das estrelas”, a honra e o decoro da vida, amor pelos exemplos. BOUGEROL, J.G., op. cit.

³³⁰ Sobre o fim dos tempos, Boaventura se utiliza das seguintes passagens: Ap (8,12): “a terceira parte do sol e a terceira parte da lua e a terceira parte das estrelas foram atingidas”; Ez (32,7): “Farei enegrecer as estrelas em um dia de luz e farei vir todos os luminares do céu, cobrirei o sol com nuvem e a lua não dará sua luz”; Ap (6,12-3): “o sol tornou-se negro como o saco de pelo de cabra, a lua tornou-se como sangue e as estrelas caíram do céu sobre a terra, como o figo deixa cair seus frutos verdes”. BOUGEROL, J.G., op. cit.

³³¹ “Assim nos julgue o homem como ministros de Cristo e distribuidores dos mistérios de Deus”. (1Cor 4,1). BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 125-126.

Ao poder temporal, Boaventura estabelece as potestades, incumbidas pelo ardor do divino zelo e no cumprimento do ministério, conforme 2Tm. (4,2-5): “Argumenta, suplica, reprova, realiza a obra de evangelista, cumpre teu ministério”; pelos principados, caracterizados pela clareza do exemplo ordenado, conforme 1Tm. (4,6): “Serás bom ministro de Jesus Cristo, nutrido nas palavras da fé”; e pelos tronos, na uniformidade do propósito estabelecido, conforme 2 Pd (1,5): “Trabalhai para pôr em vossa fé a virtude”.

Neste terceiro sermão (sermão 209), a pregação se referia à cidade de Jerusalém, retratada pelo franciscano como uma cidade sublime, livre (pela felicidade da sabedoria), mãe (distribuição da graça da abundante clemência). Dessa forma, ela é uma cidade celeste: gloriosa pela tensão, formosa pela visão, deliciosa pela fruição, opulenta pela plenitude do louvor e da consolação universal³³². Jerusalém se localiza no alto, pois venera as ordens onipotentes, contempla as imagens sapienciais, possui as alegrias eternas e exalta as coisas divinas³³³.

Além disso, ela é uma cidade livre, como os anjos e as almas santas são levadas até a Deus, pois encaminham: serafins e apóstolos (ardente); querubins e sumos doutores (límpida); tronos e supremos confessores (sólida); dominações e mártires (vívida); principados e sumos pontífices e outros prelados (prudente nos pastores); potestades e os patriarcas e reis do mundo (pronta); virtudes e virgens como ao conservador das criaturas celestes e terrestres (saudável); arcanjos e os pregadores (secreta); anjos e outros servos espirituais de Deus como ao distribuidor de tarefas e dons (cumpridora dos deveres).

Boaventura finaliza o sermão dizendo que a cidade celeste é nossa mãe, por “intercessão, exemplaridade, conforto, origem, condescendência e descanso”, que gerou:

nos patriarcas pela fé verdadeira; nos profetas pela esperança árdua; nos reis pela superior liberalidade; nos apóstolos na caridade ardente; nos mártires na magnanimidade virtuosa; nos pontífices na piedade emérita; nos doutores na verdade eterna; nos confessores na humildade interna; nas virgens na castidade sem temor³³⁴.

³³²Sobre Jerusalém, a cidade celeste, Boaventura se utiliza das seguintes passagens: Hb (12,22): “Eu vi a cidade de Deus, a Jerusalém celeste”; Ap (21,10-11): “Vi Jerusalém que tem a claridade de Deus”; Tb (13,18): “As portas de Jerusalém” etc. “e por todas as ruas dela cantar-se-á: ‘aleluia’”; Is (33,20): “Os teus olhos verão a Jerusalém opulenta” etc.. BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 287-289.

³³³Sobre Jerusalém estar localizada no alto, Boaventura se utiliza das seguintes passagens: Cl (3,1): “Buscai as coisas que estão no alto onde o Cristo se senta à direita de Deus”; Pr (25,3): “O céu no alto e a terra embaixo”; Cl (3,2): “Pensai nas coisas que estão no alto”; Ps. (113,3): “Nosso Deus está no alto, no céu”, etc., de acordo com outra lição/letra. BOUGEROL, J.G., op. cit.

³³⁴BOUGEROL, J.G., op. cit..

Nos sermões de Boaventura, nota-se a recorrência de termos como potestades, tronos, principados, patriarcas, que podem ser interpretados como uma alusão às cartas paulinas³³⁵ e, assim, os poderes “temporais” têm um papel no mundo, como mediadores de Deus e os homens.

Os Franciscanos foram essenciais para a produção de uma memória de Luís IX. Contudo, como *princeps*, o rei representava o oposto daquilo que foi privilegiado por Francisco, um ideal de pobreza e humildade nomeado como a fraternidade de frades menores. Assim, esses franciscanos buscaram memorizar atos do passado para valorizar o presente, ou seja, os *Cordeliers* nomearam Luís como patrono da Ordem, pelo padrão de vida e pela qualidade de sua fé, vivendo nos moldes do ideal Franciscano.

Outro aspecto enfatizado em sua santidade remetia aos desejos de renunciar os poderes e a glória de ser rei. De fato, os frades estavam interessados nas ações de devoção, principalmente nas cruzadas em que Luís participou, “como emblema de devoção a Cristo e sofrimento santo.”³³⁶

Conforme mencionamos no início deste capítulo, Guilherme de Saint-Pathus (1250-1315) foi um dos franciscanos que escreveu uma *Vita* do rei, que reuniu diversos materiais (franciscanos) escritos no decorrer do processo de canonização para auxiliá-lo na escrita da figura de Luís. O franciscano foi influenciado pelo método hagiográfico de Boaventura, descrito na Legenda Maior (1263)³³⁷, modelo descrito que identificava Francisco pela humanidade de Cristo, sofrendo na Cruz.

A organização dos escritos seguiu uma hierarquia temática em detrimento da cronologia da vida do rei, ou seja, ao seguir a estrutura do documento de Boaventura, Guilherme dividiu os capítulos pelas virtudes como, por exemplo, o capítulo dedicado à ‘sua profunda humildade’ (12) e outro capítulo dedicado à ‘sua firme crença’ (3). Assim como foi feito por Boaventura que destinou um capítulo para ‘seu zelo pela

³³⁵ Nessas cartas, Paulo ressalta as “potências” que seriam seres celestes, associados aos astros, que exerciam um papel no mundo. Nesse sentido, menciona esses seres (elementos do mundo, anjos, tronos, dominações, principados, potestades) como “mediadores entre Deus e os homens”. Essa carta faz parte do Colossenses que se refere a uma das ‘cartas do cativo’, que Paulo afirmava estar preso. Cl (2, 10-15).

³³⁶ GAPOSCHKIN, M. Cecilia. **The making of Saint Louis** – kingship, sanctity and Crusade in the Latter Middle Age. Cornell University: New York, 2008, p. 156.

³³⁷ S. BOAVENTURA. Legenda Maior (LM), Cap. III, p. 25-26, §1. In: **Biografias III**. Fr. Davi de Azevedo, OFM (ed.). Fr. Armando Mota, OFM. (trad.). Disponível em: <[http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_1_S_Boaventura_Legenda_Maior_\(LM\)_4af84ffa4a4a6.pdf](http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_1_S_Boaventura_Legenda_Maior_(LM)_4af84ffa4a4a6.pdf)> Acesso em 11 mar. 2018.

oração e o poder de sua oração' (10) 'sua humildade e obediência e a condescendência de Deus ao seu menor desejo' (6). Além disso, ambos começaram a escrever as *vitae* pela juventude, educação e a morte de Luís e Francisco³³⁸.

As semelhanças entre os dois documentos ultrapassam o caráter da estrutura e da formalidade pelas temáticas envolvidas, isto é, “ambos receberam comunhão com frequência, ambos jejuaram, ambos tinham hábitos devotos de oração, ambos ofereceram dinheiro e comida para os pobres, ambos, pessoalmente, ministraram aos doentes, e assim por diante.”³³⁹

Em uma passagem da vida de Francisco e outra passagem da vida de Luís, estabeleceu-se uma relação pelo sentido dado a elas.

A passagem se refere ao momento em que Francisco está em Verna, doente e desanimado e se sentia incompreendido até pelos seus companheiros mais estimados, pois vislumbrava seu ideal abalado por um enorme sucesso que ocasionou em uma crise espiritual que Francisco decidiu abandonar-se à vontade do Pai, como Cristo o fez, nos Montes das Oliveiras³⁴⁰.

A passagem de Luís remete à decisão do rei, doente e envelhecido, em partir para última cruzada, pois queria reviver os sofrimentos da Paixão de Cristo, realizando a vontade do Pai que se sacrificou pelos seus filhos, retomando a imagem do Cristo sobre a cruz. As maneiras que Francisco e Luís morreram rememoram essa cena, na medida em que Luís “escolheu um fim exemplar, estendendo sobre um leito de cinzas, os braços sobre a cruz”, enquanto que Francisco “se estendia nu sobre a terra nua, seus braços sobre a cruz”³⁴¹.

Outras passagens que apresentam características semelhantes às duas figuras, com ações de humildade, são: alimentar-se sentados no chão, como os pobres, e receber os leprosos, beijando-os nas mãos e cuidando de suas enfermidades³⁴².

Ao analisarmos o caso de São Luís, conforme foi dito anteriormente, um rei que por essência se adequa ao ideal franciscano de despojamento dos bens materiais, conferimos um ponto convergente entre ambos, em sua vida de devoção. Verificamos, pelos escritos que foram produzidos em virtude de sua memória, um rei que contempla

³³⁸ GUILLAUME DE SAINT-PATHUS. **Vie de saint Louis**. H.-François Delaborde (ed.). Paris: A. Picard et fils, 1899, pp. XXIX-XXXII.

³³⁹ GAPOSCHKIN, M. C.. op. cit., p. 158.

³⁴⁰ FRUGONI, C.; HORDY-CAILLAT, L.; REDON, O., op. cit..

³⁴¹ Ibidem, p. 36.

³⁴² FRUGONI, C.; HORDY-CAILLAT, L.; REDON, O., op. cit..

em suas ações virtudes que se aplicavam a serviço dessa ordem social, como a humildade e a pobreza de espírito. Portanto, a caridade lhe confere o poder pastoral.

Um documento bastante mencionado no decorrer desse capítulo foi o ofício litúrgico *Francorum Rex*³⁴³. Este documento foi destinado ao rei Luís IX no momento posterior a sua canonização (1297) para a construção do culto ao santo rei. A produção foi realizada, provavelmente, após 1299, quando foi instituído o ‘dia de festa’ de Luís, no Capítulo Geral Franciscano e, por suas características, o ofício foi realizado em um convento franciscano, na região de Paris.

Apesar de possuir características de uma obra comum, utilizada pelos frades, a ausência deste texto em alguns volumes do *Francorum Rex* nos sugere uma circulação limitada do documento pela Ordem. Ele foi encontrado em alguns breviários franciscanos, nos séculos XIV e XVI, que em decorrência de um incêndio, em 1580, muitos manuscritos foram destruídos³⁴⁴.

Há uma discussão acerca da influência que este ofício *Francorum Rex* tem em relação ao ofício *Franciscus uir*. Este último rememorava a vida de Francisco seguindo o modelo de Cristo, no sentido da realização de sua vida. Dessa maneira, em 1300, “os franciscanos interpretavam a santidade de Luís como a realização de um modelo fornecido por Francisco.”³⁴⁵

A questão da *imitatio Christi* era recorrente nos escritos da ordem mendicante, contudo, para meados de 1300, a peculiaridade deste ofício consistia em comparar as ações e fatos da vida de Luís com a vida de Francisco, precisamente *Francorum rex* seguiu o modelo de *Franciscus vir*³⁴⁶.

Esse tipo de narrativa longa, em que partes são recitadas nos serviços da matina, presentes nos ofícios litúrgicos dos santos e que são característicos desses dois documentos supracitados, são denominados *historias*. Nelas, assim como as *vitae* hagiográficas, conta-se a vida do santo.

³⁴³ Cambridge D.d.V. V5, 294v.-299v. Disponível em: <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/1> Acesso em: 10 jan 2016. Paris BNF Lat 1288, 419-494v. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447293p.r=%2CBreviarium%20ad%20usum%20Fratrum%20Minorum%20Br%C3%A9viaire%20dit%20de%20Jeanne%20de%20Bourbon> Acesso em: 15 jan 2016. GAPOSCHKIN, M. Cecilia. **The making of Saint Louis**: kingship, sanctity, and crusade in the Later Middle age. Ithaca: Cornell University Press, 2008, pp. 253-283. (Ver Apêndice 2).

³⁴⁴Ibidem, p. 251-252.

³⁴⁵ Ibidem, p. 161.

³⁴⁶GAPOSCHKIN, M. C., op. cit.

No *Francorum rex* o modelo de narrativa e de santidade contemplada estava centrada na imagem do rei Luís como um cruzado, que estava indo para as cruzadas. Na narrativa acerca de Francisco, o centro estava na escolha da pobreza. Esses aspectos, em ambos os casos, refletem a questão da renúncia ao mundo em que ambos estavam inseridos. Assim, sob essa perspectiva, a vida de Luís foi ditada pela história de Francisco³⁴⁷.

O franciscano dedica o final do documento aos milagres realizados pelo santo rei após sua morte, no contínuo exercício de cuidar dos enfermos.

Dão-nos beatas alegrias os méritos do nosso rei, por cuja tamanha glória paguemos nossas dívidas de louvores.
Junto ao sagrado túmulo dele onde ocorrem milagres livra-se a menininha da chaga em seu olho.
A velha de quarenta anos, trêmula por todo o corpo; agora aos sessenta anos volta-lhe o vigor de outrora.
O surdo-mudo recupera ao mesmo tempo a fala e a audição, e aquele que perdera a visão, recobrou a luz perdida.
Naquele lugar à plena saúde são restituídos os epiléticos, os entrevados e os esburacados, e muitos paralíticos³⁴⁸.

E assim fora rememorado em seu ofício como:

[Oratio]

Tu, Deus, que transferiste o beato Luís, teu confessor, do reino terreno e temporal para a glória do celeste e eterno; buscamos pelos méritos e pela intercessão dele que nos faças co-herdeiros do rei dos reis, Jesus Cristo, teu filho, e que nos concedas ser partícipes desse mesmo reino.

[Invit]

Louvemos Cristo Senhor, que protege o rei Luís, alívio salvífico para a salvação dos homens³⁴⁹.

Dessa maneira, Francisco seguia o modelo de Cristo pela pobreza, humildade, pregação e martírio; enquanto Luís seguia o modelo de Francisco pela confissão, renúncia e fé, e participava da paixão de Cristo, favorecendo a construção do espectro de um rei franciscano, em busca da salvação do seu povo.

A construção do espectro de São Luís como um rei franciscano retrata apenas uma das facetas deste rei, que foi amplamente abordado por diversos estudiosos. O objetivo em retratá-lo como um santo que era próximo dos ideais franciscanos, bem como das ordens que estavam se estabelecendo no século XIII, não exclui outras imagens do santo. Portanto, a afirmação que “São Luís é o santo da devoção, mas não

³⁴⁷ Ibidem.

³⁴⁸ FRANCORUM REX. In: GAPOSCHKIN, M. C. op. cit., p. 253-283.

³⁴⁹ Ibidem.

da teologia mendicante. São Luís é um santo pré-escolástico”³⁵⁰ é discutida nessa tese, na medida em que os aspectos apresentados até o momento como as virtudes, os hábitos, a devoção e as memórias produzidas reforçam sua imagem como um santo mendicante.

³⁵⁰LE GOFF, J. **São Luís**: biografia. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 307.

Considerações Finais

Os séculos XIII e XIV fizeram parte de um contexto de discussões sobre afirmação de duas instituições que se pretendiam universais, o Império e a Igreja. Além disso, foram os séculos em que os poderes locais buscavam formas de legitimação, a exemplo dos reinos da região conhecida hoje como França.

As disputas recorrentes entre império e o papado giravam em torno da questão da *plenitudo potestatis*. A *plenitudo* proclamava a plenitude do poder do papa, essência religiosa, e da jurisdição espiritual.

O pontífice era o vicário de Cristo, garantindo a soberania em todos os domínios, podendo exercer diretamente sua autoridade sobre o imperador, pois este, do mesmo modo que concedia o gládio ao imperador, também poderia privá-lo.

Dois princípios básicos estavam na base desse poder papal: o pontífice romano recebeu do Cristo uma ‘delegação geral’ que se estendia a todas as atividades humanas, permitindo-lhe dar ordens quando necessário, e a convicção de que o papa tinha o poder de ligar e desligar, sendo detentor de uma função espiritual que ampliava de forma indireta o poder temporal, incluindo o poder do imperador.

Paralelo a isso, outra forma de justificar o poder estava presente na cristandade desde os escritos de Santo Agostinho, referente às noções de poder ministerial e de *utilitas publica* nos textos episcopais e passavam a compor, juntamente com a *iustitia* e a *humilitas*, a essência daquilo que se concebia como a figura real.

No século XIV a concepção ministerial da realeza permaneceu, e a máxima utilizada era de que o rei era o imperador em seu reino. Desse modo, o reinado tinha caráter contratual e o rei tinha obrigações perante Deus, a Igreja e seu povo. O poder tinha sido legitimado por meio do juramento, da sagração e da coroação.

O serviço prestado em prol da *utilitas publica* justificava e autorizava o *officium* como um lugar social.

São Luís nos revela um novo modelo de santidade, na medida em que ele radicaliza a ideia de serviço, isto é, se destaca frente aos poderes universais, a Igreja e o Império que se mantinham em frequente disputa. Ao se afastar do Império e da Igreja, em um momento em que os reinos locais emergiam, Luís fundamentava o seu reinado por meio do serviço, como um servidor de Deus que prestava um serviço para a cristandade.

Os discursos acerca da memória do rei Luís IX foram importantes para pensarmos na questão do poder nos escritos franciscanos. Esses escritos valorizavam um modo de vida acerca das virtudes, tais como: a pobreza, a humildade, a sabedoria e a caridade, aspectos que legitimavam o poder real. Conforme o próprio Francisco afirmava, as recompensas recebidas pelo Senhor àqueles que prestam a esmola e a caridade serão dignas desse serviço, visto que a caridade e a esmola fazem parte do ofício que Deus destina às pessoas que detém o poder.

Esses aspectos contemplam o modelo de realeza de São Luís, na medida em que ele serve seu povo, seu reino e a Deus. A sua forte ligação com as ordens mendicantes e os escritos produzidos para a construção de sua memória enfatizaram o espectro franciscano do rei Luís, como um santo mendicante.

No período em que ainda havia uma disputa pelos dois gládios, no âmbito dos poderes universalistas, Luís e os franciscanos apoiam o seu poder na ideia de serviço, ou seja, no servir o seu povo pela caridade, justificando uma regionalização do poder em um momento em que as monarquias regionais estavam emergentes. A curta duração entre a morte do rei, e de Francisco, com ambas canonizações³⁵¹ pode ser visto, como um indício da presença a tendência do poder regionalizado.

A seleção dos documentos permitiu esclarecer as formas com que Boaventura de Bagnoregio, Eustáquio de Arras, Guilherme de Ockham pensavam acerca do poder.

Em seus sermões, Boaventura se preocupava em explicar as formas de organização da sociedade na ordem celeste e para ordem terrestre, bem como a função e a responsabilidade de cada grupo no equilíbrio e na manutenção dessa ordem universal.

Além disso, Boaventura vislumbrava a humildade – um elemento do serviço – como morada da graça e exercício da pobreza de espírito que, aliada à simplicidade, era retomada para justificar o poder. Assim, a mensagem evangélica apresentava aspectos na manutenção da ordem social a serviço de uma ordem política.

Os escritos de Eustáquio, discípulo de Boaventura, privilegiavam o caráter pastoral, do ministério e do ideal real, e a Luís devotou a imagem do rei das boas obras. Em um dos seus sermões Eustáquio afirma que todos os cristãos deveriam seguir o modelo de Cristo, enfatizando a ideia da *Imitatio Christi*.

³⁵¹ Francisco de Assis morreu em 03 de outubro de 1226, e foi canonizado pelo papa Gregório IX, em 16 de julho de 1228. Luís IX morreu, em Túnis, no dia 25 de agosto de 1270 e foi canonizado em 11 de julho de 1297, pelo Bonifácio VIII.

A *Imitatio Christi* fora amplamente discutida e defendida pelos franciscanos. É importante ressaltar que um dos aspectos a serem imitados, para além da pobreza, era do Cristo que serve de forma humilde. A identificação de Luís com Cristo e com o próprio Francisco foi recorrente nos escritos que compuseram a sua memória. Este último, foi verificado no ofício *Francorum Rex* em que a composição da fonte assemelhava-se ao ofício produzido para Francisco, *Franciscus uir*. O serviço humilde era ressaltado em todos os escritos.

O ofício litúrgico *Francorum Rex*, escrito após a canonização, viria colaborar para perpetuação da memória do Rei dos Francos como, principalmente, um santo cruzado, reparador dos pobres, aplicador das boas obras, cuidador dos doentes e necessitados, piedoso, zelador da lei divina, justo, protetor da Igreja, humilde nas ações e nas vestes, milagroso, mártir, seguidor de Cristo e servo de Deus. E assim, a presença do ofício nas abadias franciscanas auxiliava na perpetuação da memória do rei franciscano.

Dessa forma, tal justificativa não considerava mais o domínio e a propriedade, mas a forma com que o rei se portava em suas atitudes, em suas virtudes, em sua devoção e em suas relações, que estabeleciam sua forma de pensar e agir perante o seu reino. Desde sua formação cristã, quando ainda não era um rei, a rainha Branca de Castella valorizava a questão das virtudes do futuro rei. Piedade, simplicidade, pureza, bondade, humildade e caridade eram as características acentuadas. Assim, a sua infância é retratada, desde os ensinamentos, em suas biografias e hagiografias.

São Luís conseguiu aglutinar os elementos pastorais agostinianos e franciscanos. Embora esses elementos apresentem uma continuidade no ideal da concepção do poder, o pensamento de Santo Agostinho atrelava a graça, que era dada por Deus ao rei, ao poder, que tinha como atributo ser pastoral.

Nos ideais franciscanos, a atribuição do poder, por si só, não lhe garantia a característica do serviço, pois este estava relacionado às ações e às virtudes daquele que detinha o poder, ou seja, era preciso demonstrar tais aspectos nas relações reais com a pobreza, humildade e a caridade e, portanto, somente o modo de vida justificaria o serviço real.

Referências Bibliográficas

Fontes primárias

BREVIARIUM ad usum Fratrum Minorum Bréviaire dit de Jeanne de Bourbon.

Paris BNF Lat 1288, 419-494v. (1330-1350). Disponível em: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447293p.r=%2CBreviarium%20ad%20usum%20Fratrum%20Minorum%20Br%C3%A9viaire%20dit%20de%20Jeanne%20de%20Bourbon>>. Acesso em 15 jan 2016.

BREVIARY of Marie of Saint Pol, Countess of Pembroke. Cambridge D.d.V. V5, 294v.-299v. (1330-13342). Disponível em: <<http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/1>>. Acesso em: 10 jan 2016.

BOUGEROL, J.G.. **Sermones de tempore.** Reportations du manuscrit Milan, Ambrosienne A 11 sup.. Paris: Editions Franciscaines, 1990.

_____. Sermons inédits de maîtres franciscains du XIIIe siècle. In: **Archivum Franciscanum Historicum.** Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1988, ano/tomo 81. pp. 02-49.

FRANCORUM REX. In: GAPOSCHKIN, M. Cecilia. **The making of Saint Louis: kingship, sanctity, and crusade in the Later Middle age.** Ithaca: Cornell University Press, 2008, p. 253-283.

Fontes secundárias

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOUGEROL, J. G.. **Les Manuscrits franciscains de la Bibliothèque de Troyes.** Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1982.

Carta a todos os fiéis (2CF) - Segunda Redacção. In: FRANCISCO DE ASSIS. **Escritos de S. Francisco**, Francisco de Assis. Fr. Davi de Azevedo, OFM (ed.). Fr. Armando Mota, OFM. (trad.), p.74. Disponível em: <http://www.editorialfranciscana.org/files/_Escritos_4aef8457d0054.pdf> Acesso em 02 mar. 2016.

FRANCORUM REX. In: GAPOSCHKIN, M. Cecilia. **The making of Saint Louis: kingship, sanctity, and crusade in the Later Middle age**. Ithaca: Cornell University Press, 2008, p. 253-283.

GREGÓRIO MAGNO. **Regra Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2014. (coleção Patrística)

GREGORIUS. **Regula Pastoralis**. Bibliothèque Municipale de Troyes, ms. 504.

GUILLAUME D'OCKHAM. **Court traité du pouvoir tyranique**. Jean-Fabien Spitz (trad.). Paris: Presses Universitaires, 1999.

GUILHERME DE OCKHAM. **Brevilóquio sobre o Principado tirânico**. Luis A. De Boni (trad.). Petrópolis, Vozes, 1988.

GUILLAUME DE SAINT-PATHUS. **Vie de Saint Louis**. H. F. Delaborde (ed.). Paris: A. Picard et fils, 1899.

JOINVILLE, Jean de. **Vie de Saint Louis**. Jacques Monfrin (ed/ trad.). Paris: Classiques Guernier, 1995.

OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. **Cuestiones disputadas sobre la perfección evangélica**. Madrid: La Editorial Catolica, 1949. (tomo 6 e último)

SAN ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologias**, Livro V, cap. 1. Edicion bilingue. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 2004.

SANCTI GREGORII MAGNI. Regula Pastoralis. In: J. P. Migne. **Patrologiae Cursus Completus**. Series Latina, t. LXXVII, Paris, 1869, col. 25.

SANTO AGOSTINHO. **A Virgindade consagrada**. São Paulo: Paulinas, 1990.

SANCTI AURELII AUGUSTINI. **De Civitate Dei I-X**, Corpus Christianorum serie Latina. Turnhout: Brepols Publishers, 1955.

SANCTI AURELII AUGUSTINI. **De Civitate Dei XI-XXII**, Corpus Christianorum serie Latina. Turnhout: Brepols Publishers, 1955.

S. BOAVENTURA. **Biografias III**. Legenda Maior (LM). Legenda Menor (Lm). Fr. Davi de Azevedo, OFM (ed.). Fr. José Maria da Fonseca Guimarães, OFM. (trad.). Disponível em: [http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_1_S_Boaventura_Legenda_Maior_\(L_M\)_4af84ffa4a4a6.pdf](http://www.editorialfranciscana.org/files/5707_1_S_Boaventura_Legenda_Maior_(L_M)_4af84ffa4a4a6.pdf)> Acesso em 11 mar. 2018.

SAINT BOAVENTURE. **L'arbre de vie**. Jacques Guy Bougerol (trad.). Paris: Les Éditions Franciscaines, 1996.

SAN BUENAVENTURA. Apologia pauperum contra calumniatorem. In: **Obras de San Buenaventura**. Eds. Fr. Bernardo Aperribay, O.F.M.; Fr. Miguel Oromi, O.F.M.; Fr. Miguel Oltra, O.F.M. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1949.

_____. **Opera Omnia**. Florença: Quaracchi, 1868, t. VIII.

_____. **Hexaameron**. VII, 28 (V, a). Disponível em: http://john114.org/Docs/SB_HEX.htm#Hex05n01> Acesso em: 12 fev. 2018.

Bibliografia geral

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **O reino e a glória**. Uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Opus Dei**. São Paulo: Boitempo, 2013.

AGNOLIN, Adone. **História das Religiões**. Perspectiva histórico-comparativa. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALADJIDI, Priscille. **Le roi père des pauvres**. France XIIIe-XVe siècle. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

ALPHANDÉRY, Paul; DUPRONT, Alphonse. **La Chrétienté et l'idée de Croisade**. Paris: Albin Michel, 1995.

ANDRADE, Ruy de Oliveira (org.). **Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média**. Santana de Parnaíba: Solis, 2005.

ANTISERI, D.; REALE, G. **História da Filosofia**. Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 2007, p. 581-582, v.1.

ARQUILIÈRE, H.-X. **L'Augustinisme Politique**: essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

BARBEY, Jean. **Être roi**: le roi et son gouvernement em France de Clovis à Louis XIV. Paris: Études Arthème Fayard, 1992.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BATISTA NETO, Jônatas. **História da Baixa Idade Média**: 1066-1453. São Paulo: Ática, 1989.

BAÜMER, Suibert. **Histoire du Bréviaire**. Dom Réginald Biron (trad.). Paris: Letouzey et Ané, 1905. (tome I e II)

BENVENISTE, E.. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes 1**. Économie, parenté, société. Paris: Les éditions de minuit, 1969. p.96.

BÉRIOU, N.; D'AVRAY, D. L. **Modern Questions about Medieval Sermons**. Essays on marriage, death, history and sanctity. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'alto Medioevo, 1994.

BISCHOFF, Bernard. **Latin Palaeography**. Antiquity and the Middle Ages. Cambridge University Press: Grã-Bretanha, 1990.

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Ed. 70, 2001.

_____. **Os reis taumaturgos**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

BOSSUAT, Robert. **Le Moyen Âge**. Paris: del Duca de Gigord, 1955(Histoire de la littérature française).

BOULET-SAUTEL, Marguerite; IMBERT, Jean; SAUTEL, Gérard. **Histoire des Institutions et des faits sociaux (X-XIX siècle)**. Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

BOUREAU, Alain. Kantorowicz et *Christus-Fiscus*: la métaphore comme sujet de l'histoire. In: BOUREAU, Alain ; MILO, Daniel S.. **Alter Histoire**. Essais d'histoire expérimentale. Paris: Les Belles Lettres, 1991, pp. 127-138.

BOURIN- DERRUAU, Monique. **Temps d'équilibres, temps de ruptures (XIIIe siècle)**. Paris: Seuil, 1990 (Nouvelle histoire de la France médiévale 4).

BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle. **L'Ordre caché**: La notion d'ordre chez saint Augustin. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004.(Collection des Études Augustiniennes Série Antiquité, 174)

BRANCO, Marília Pugliese. **Os modelos de realiza em São Luís, segundo Joinville**. Dissertação de Mestrado em História na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BROOKE, Rosalind B. **Early Franciscan Government**. Inglaterra: Cambridge University Press, 2004.

BROWN, Peter. **La société et le sacré dans l'Antiquité tardive**. Paris: Seuil, 1985.

_____. **Santo Agostinho**: uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BOEHNER, Ph.. Ockham's political ideas. BUYTAERT, E.M. (ed.). **Collected articles on Ockham**. Nova Iorque: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958.

DE BONI, L.A.. **De Abelardo a Lutero**: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

BOUGEROL, J. G.. **Introduction a Saint Bonaventure**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1988.

_____. **Lexique Saint Bonaventure**. Paris: Éditions franciscaines, 1969.

BURNS, J.H. **Histoire de la Pensée Politique Médiévale, 350-1450**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

CAMPBELL, Gerard J. The attitude of the monarchy toward the use of ecclesiastical censures in the reign of Saint Louis. In: **Speculum: a journal of Mediaeval Studies**. Cambridge, Massachusetts: v. XXXV, p. 535-555, oct. 1960.

CANNING, Joseph. **Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)**. Paris: Cerf, 2003.

CHAUVIN, Monique et al. **Les Capétiens**: Histoire e Dictionnaire, 987-1328. Paris: Robert Laffont, 1999 (Collection Bouquins).

CHEVALIER, Philippe. Étudier l'Église comme "gouvernementabilité". In: **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre**. Bucema, n°7, pp.02-11, 2013.

CHIFFOLEAU, Jacques. Saint Louis, Frédéric II et les constructions institutionnelles du XIII^e siècle. **Médiévales**, n. 34, v. 17, p. 13-23, 1998. Disponible en: <http://www.persee.fr>

CLEMENT, Richard W.. Two contemporary Gregorian editions of Pope Gregory the Great's Regula Pastoralis in Troyes MS 504. In: **Scriptorium**, n°1, t. 39, pp.89-97, 1985.

COLLARD, Franck. **Pouvoir et culture politique dans la France médiévale, Ve-XVe siècle**. Paris: Hachette Livre, 1999 (Carré Histoire 46).

CONSTABLE, Giles. **Three Studies in Medieval Religious and Social Thought**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1998.

CONTAMINE, Philippe. **Le Moyen Âge**: l'eroi, l'église, les grands, le peuple, 481-1514. Paris: Seuil, 2002 (Histoire de la France Politique 1).

CREMASCOLI, G.; DEGL'INNOCENTI, A.. **Enciclopedia Gregoriana**. La vita, l'opera e la fortuna de Gregorio Magno. Firenze: Edizioni Del Galluzzo, 2008.

CRESTA, Gerard. Valor y sentido del conocimiento en las órdenes mendicantes del siglo XIII. **Acta Scientiarum. Education**, v. 32, n. 2, Maringá, pp. 141-151, Maringá, 2010.

CULLEN, Christopher M.. **Bonaventure**. Nova Iorque: Oxford, 2006.

DELABORDE, H.F. Une oeuvre nouvelle de Guillaume de Saint-Pathus. In: **Bibliothèque de l'École des chartres**, n. 63, 1902, pp. 263-288.

DALARUN, Jacques. **Gouverner c'est servir**. Paris: Alma, 2012.

DELMAS, Sophie. **Un franciscain à Paris au milieu du XIII^e siècle**: le maître en théologie Eustache d'Arras. Paris: Cerf, 2010.

DANIÉLOU, Jean. **L'Église des premiers temps**. Paris: Seuil, 1985.

DESBONNETS, Théophile. **Da Instituição à Instituição**. Petrópolis, CEFEPAL, 1987.

DUBY, Georges. **As três ordens ou O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

DU CANGE, et al.. **Glossarium mediæ et infimæ latinitatis**. Niort: L. Favre, 1883-1887. Disponível em: <<http://ducange.enc.sorbonne.fr/>> Acesso em: 24 mar. 2018.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Lisboa: Artes e Letras/Arcádia, 1979.

ELIADE. **The myth of the eternal return or, Cosmos and History**. Princeton: Princeton University Press, 1991.

EMERY JR, Kent; FRIEDMAN, Russell L.; SPEER, Andreas (ed.). **Philosophy and Theology in the Long Middle Ages**. Tribute to Stephen F. Brown. Leiden; Boston: Brill, 2011.

FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, EDUSP, 1995. (Coleções Estudos, 146)

_____. **The Spiritual Franciscans**. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Coleções Estudos, 146)

FALBEL, N. De reductione artium ad theologiam de São Boaventura. In: **Coleção Revistade História**. Eurípedes Simões de Paula (org.), XLVII, São Paulo, 1974, p. 5-84.

FRUGONI, Chiara; HORDY-CAILLAT, Lada; REDON, Odile. Saint Louis et Saint François. In: **Médiévaux** 34, 1998. Hommes de pouvoir: individu et politique au temps

de Saint Louis, pp. 35-38. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/medi_0751-2708_1998_num_17_34_1411> Acesso em 14 jan. 2018.

FRANCO JR, Hilário. **A Eva Barbada**. Edusp: São Paulo, 2010.

_____. **Os três dedos de Adão**. Edusp: São Paulo, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. Manoel Barros da Motta (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos & Escritos IV)

GAPOSCHKIN, M. Cecilia. **Blessed Louis**, the most of glorious of king. Texts relating to the Cult of Saint Louis of France. Indiana: Notre Dame Press, 2012.

_____. **The making of Saint Louis**: kingship, sanctity, and crusade in the Later Middle ages. Ithaca: Cornell University Press, 2008.

_____; FIELD, Sean L. (ed.). **The sanctity of Louis IX**. Early Lives of Saint Louis by Geoffrey of Beaulieu and William of Chartres. Ithaca: Cornell University Press, 2014.

GAUVARD, C.; LIBERA, A.; ZINK, M..**Dictionnaire du Moyen Âge**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

GILSON, Étienne. Église et cité de Dieu chez saint Augustin. In: **Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 28 année, p. 5-23, 1953.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. **La philosophie de saint Bonaventure**. Paris: Vrain, 2016.

GODELIER, Maurice. **L'énigme du don**. Paris: Fayard, 2010.

GUERREAU, Alain. **Feudalismo, um horizonte teórico**. Lisboa: Ed. 70, 1985.

GUISALBERTI, Alessandro. **As raízes medievais do pensamento moderno**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2011.

HALÉVI, R. (dir.). **Le Savoir du prince** – du Moyen Âge aux Lumières. Paris: Fayard, 2002.

IOGNA-PRAT, Dominique. **La Maison Dieu**. Une histoire monumentale de l’Église au Moyen Âge. Paris : Seuil, 2006.

JORDAN, William Chester. **Ideology and royal Power in Medieval France**. Burlington, Vermont: Ashgate-Variorum, 2001.

_____. Etiam reges, Even Kings. In: **Speculum, a journal of Mediaeval Studies**. Cambridge, Massachusetts: n. 3, v. 90, pp. 613-634, jul 2015.

KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KIENZLE, B.M. (ed.). **Models of Holiness in Medieval Sermons**. Louvain-la-Neuve: FIDEM, 1996. (Textes et études du Moyen Âge, 5)

_____.(dir.). **The Sermon**. Turnhout; Belgica: Brepols, 2000. (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, fasc. 81-83)

LECLERCQ, Dom Jean. Le sermon sur la royauté du Christ au Moyen Age. In: **L’Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 18^e. année, p. 143-180, 1943.

LE GOFF, Jacques. **São Luís**:biografia. Rio de Janeiro: Record, 2002.

_____. **A civilização do Ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2005.

_____. ; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc-Imprensa Oficial do Estado, 2002a, v.I e II.

_____. **Héros du Moyen Age, le Saint et le Roi**. Paris: Gallimard, 2004.

_____ et al. **Le sacre royal à l'époque de Saint Louis d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF**. Paris: Gallimard, 2001.

_____. **O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Ed. 70, 1983.

_____. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LOGAN, F. Donald. **A history of the church in the middle ages**. Londres: Routledge, 2006.

LOTTIN, Odon. La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris. In: **Revue néo-scholastique de philosophie**, ano 29, 2 série, n. 15, pp. 265-291, 1927. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0776-555X_1927_num_29_15_2476 Acesso em 26 jul. 2015.

LOWE, E. A.. **Codices Latini Antiquiores**. A Palaeographical Guide to Latin Manuscripts prior to the Ninth Century. Oxford University Press: Grã-Bretanha, 1953, parte VI, 838.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A questão da plenitudo potestatis em Guilherme de Ockham: o significado de sua obra política. In: ANDRADE, Ruy de Oliveira (org.). **Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média**. Santana de Parnaíba: Sollis, 2005, pp. 479-490.

_____. A teologia de Boaventura e a construção da discussão sobre a pobreza na Universidade Medieval. In: OLIVEIRA, T.. **História e Historiografia da Educação nos Clássicos: estudos sobre Antiguidade e Medievo**. Dourados: UEMS, 2010, pp. 01-17.

_____. (org.). **Linguagem e produção do discurso na História: fontes, modelos e problemas da cristandade latina (séculos V-XVI)**. São Paulo: Humanitas, 2015.

_____. Os frades de Boaventura na cidade dos homens: os franciscanos e a concepção monástica de Agostinho. **No Prelo**. São Paulo, 2017.

_____. Saberes e artes na Universidade Medieval: Boaventura de Bagnoregio e a ciência do Século XIII. **Revista Brathair**, v. 17, n. 2, pp. 86-97, 2017.

_____. The Medieval University and the Ethos of Knowledge: Franciscan Friars, Patristic Tradition, and Scholastic 'Instruments'. **Acta Scientiarum: Education**, Maringá, v. 37, n. 3, p. 237-245, 2015.

_____. **A Idade Média e a produção do conhecimento**: alguns apontamentos sobre a relação dos homens com a ciência. 2017. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra).

_____. Leituras Medievais da Patrística: Ordem Franciscana, conhecimento e universidade no século XIII. In: XV Jornada de Estudos Antigos e Medievais. XI Ciclo de Estudos Antigos e Medievais do Paraná e Santa Catarina. **Leituras e Imagens na Antiguidade e Medievo: estudos sobre educação**. 2016. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra).

_____. **Os franciscanos e a Igreja na Idade Média**. A Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale. São Paulo: Intermeios, 2016.

MAGNANI, Eliana. Le Don au Moyen Âge, pratiques sociale et représentations perspectives de recherche. **Revue du Mauss**, n. 19, pp. 309-322, 2002/1.

_____. Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne. **Revue du Mauss**, n. 31, pp. 525-544, 2008/1.

MAHONEY, Lisa; WEISS, Daniel H. (Ed.). **France and the Holy Land**: Frankish culture at the end of the Crusades. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004.

MARKUS, Robert A. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MARTIMORT, Aimé-Georges. **Les “ordines”, les ordinaires et les cérémoniaux.** Turnhout; Belgium: Brepols, 1991. (Typologie des sources du Moyen Âge Occidental, fasc. 56)

MARROU, Henri-Irénée. **Decadência romana ou Antiguidade Tardia?** Lisboa: Estampa, [19--]

_____. **L'Église de l'Antiquité tardive.** Paris: Seuil, 1985.

MCGRADY, A. S. (Org.). **Filosofia Medieval.** Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

MELO, José Joaquim Pereira; PIRATELI, Marcos Roberto (Orgs.). **Ensaio sobre o cristianismo na Antiguidade.** Maringá: EDUEM, 2006.

MOLLAT, Michel. **Les pauvres au Moyen Age.** Bruxelles: Editions Complexe, 1984.

NOCK, A. D.. **Conversion:** The old and the new in religion from Alexander the great to Augustine of Hippo. Londres: John Hopkins Paperback, 1998.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. **Entre a Filosofia e a Teologia.** Os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham. São Paulo: Paulus

PACAUT, Marcel. **La théocratie, l'église et le pouvoir au moyen âge.** Paris: Desclée, 1989.

_____. **Les ordres monastiques et religieux au moyen âge.** Paris: Nathan Université, 1993.

_____. Henri-Xavier Arquillière. L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge. **Revue d'histoire de l'Église de France**, v.42, n.138, p.63-65, 1956. Disponível em <<http://www.persee.fr>>

_____. **Papauté, monachisme e théories politiques:**le pouvoir et l'institution ecclésiastique. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, [19--].

PAIVA, Gustavo Barreto Vilhena de. DELMAS, Sophie. Un franciscain à Paris au milieu du XIII^e siècle : le maître en théologie Eustache d'Arras. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010, vii+471p. In: **Translatio**. Caderno de Resenhas do GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia antiga, v.2, p. 21-29, 2010. Disponível em: <<http://gtfilosofiamedieval.wordpress.com/resenhas/>>. Acesso em

PENNINGTON, Kenneth. **Popes, canonist and texts:** 1150-1550. Aldershot, Hampshire: Variorum, 1993.

PEREIRA FILHO, José Luiz dos Santos. **Ordo et officium: a ordem do mundo e o ofício do magister nas correspondências entre Pedro Abelardo e Heloísa**. Dissertação de Mestrado em História na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PERONDI, Ildo (Frei). **Cartas Paulinas**. Escola Diaconal São Francisco. Diocese de Apucarana. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/35416382/Cartas-Paulinas>> Acesso em: 17 mar 2018.

POMPEI, A. (ed.). San Bonaventura maestro di Vita Francescana e di sapienza Cristiana. **Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio**. Roma, 19-26 settembre 1974. Roma, 1976.

PRYDS, Darleen N..**The King Embodies the Words**. Robert d'Anjou and the politics of preaching. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

REIS, E. V. B..**O conceito de virtude no jovem Agostinho: Evolução ou revolução?** Dissertação de Mestrado em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Rio Grande do Sul, 2006. Disponível em: <<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2858/1/382088.pdf>> Acesso em 20 abril 2018.

RICHARD, Jean. **Saint Louis**. Paris: Fayard, 1983.

ROEST, Bert. F. **Franciscan Literature of Religious Instruction before the Council the Trent**. Leiden; Boston: Brill, 2004.

SABATIER, Paul. **Vita di San Francesco D'Assisi**. Trad. Giuseppe Zanichelli. Apres. Lorenzo Bedeschi. Milano: Arnoldo Mondadori, 1994.

SAENGER, Paul. **Space Between Words**. The Origins of Silence Reading. Stanford University Press: California, 1997.

SENELART, Michel. **As artes de governar**. Do *regimen* medieval ao conceito de governo. São Paulo: Editora 34, 2006.

SEPTIÈME Centenaire de la morte de Saint Louis. **Actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)**. Paris: Les Belles Lettres, 1976.

SIVÉRY, Gérard. **Saint Louis et son siècle**. Tallandier: Paris, 1983.

STEFANI, Wagner Aparecido. **A instrumentalização da Ordo Fratrum Minorum como um dos elementos da normatização e homogeneização litúrgica da Cúria Romana (1208-1230)**. Tese de Doutorado na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

STEAD, Christopher. **A filosofia na Antiguidade cristã**. São Paulo: Paulus, 1999.

TIERNEY, Brian. **Origins of papal infallibility, 1150-1350**: a study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the middle ages. Leiden: E.J. Brill, 1988.

_____. **Rights, laws and infallibility in medieval thought**. Aldershot, Hampshire: Variorum, 1997.

_____. **The crisis of church and state 1050-1300**. Toronto: University of Toronto Press, 1988.

TILLEMONT, Le Nain de. **Vie de Saint Louis, roi de France**. (v. I, II, III e V). Paris: Jules Renouard, 1847.

TORRELL, Jean-Pierre. **Iniciação a São Tomás de Aquino, sua pessoa e obra**. São Paulo: Loyola, 1999.

VAUCHEZ, André. **Les laïcs au moyen âge, pratiques et expériences religieuses**. Paris: Cerf, 2007.

VIOLLET, Paul. **Les enseignements de saint Louis à son fils**: réponse à M. Natalis de Wailly et observations pour servir à l'histoire critique des Grandes chroniques de France et du texte de Joinville. Paris, 1874.

WALLON, Henri. **Saint Louis et son temps**. (v. I e II). Paris: Librairie Hachette, 1875.

WILLIAMS, Thomas (Org.). **Duns Scotus**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

ZUMTHOR, Paul. **Falando de Idade Média**. São Paulo: Perspectiva, 2009 (Coleção debates).

Apêndice 1

Sermão do Eustáquio de Arras³⁵².

Sermão 16: para o primeiro domingo do Advento.

Milan Ambrosienne A.11 sup., fol. 18r-19v.

Schneyer, RSL II, p. 41 n°1.

Utiliza o *De proprietarius rerum* de Barthélemy l'Anglais sobre as virtudes da figueira.

Igualmente o sermão do irmão Eustáquio, mestre, pronunciado junto a Santo Clodoaldo, no monastério de Santa Clara, em Paris, no mesmo domingo, presente o rei da França, diante das monjas.

1. Vede a figueira e todas as árvores; quando, então, produzem os frutos, sabeis que o verão está próximo. Assim também vós, quando virdes ocorrerem estas coisas, sabeis que o reino está próximo. (Luc. 21)

O providente Salvador, olhando pelas almas de seus fiéis, conturbadas e convertidas em dúvida e admiração, ao ouvir os sinais e atribulações de seu advento final, assim como o piedoso pastor para a salvação de suas ovelhas, deu a todos infalível e geral remédio contra as dúvidas, a saber: a unção do Espírito Santo e a divina consolação que vem de Deus, figurando sob o nome da figueira, se quisessem se prevenir, de modo saudável, dos tempos futuros e fortificar-se contra os perigos iminentes. “Vede”, diz, “a figueira” etc. Não nomeou nenhuma árvore a não ser a figueira, porque nos confiou, de modo especial, ao ministério, sacramento e exemplo dele. A figueira, ademais, tem oito propriedades convenientes à alma e à vida do homem que percebe e procura para si as consolações celestes.

2. A primeira (propriedade) é o figo é mais fértil ou fecundo do que todas as outras árvores. Com efeito, ela frutifica quinze vezes ao ano, e, nascido um único fruto, outro está para nascer; maduro um único fruto, outro está para amadurecer. Assim é, de fato, em relação à consolação celeste, pois torna toda alma, atribuída a si, mais fecunda

³⁵² Todos os sermões de Eustáquio de Arras escritos neste Apêndice 1, foram traduzidos pelo Prof. Dr. Alexandre Pinheiro Hasegawa e foram retirados da seguinte obra: BOUGEROL, J.G.. Sermons inédits de maîtres franciscains du XIIIe siècle. In: **Archivum Franciscanum Historicum**. Collegio S. Bonaventura. Roma: Grottaferrata, 1988, ano/tomo 81. pp. 31-37.

do que as outras nos frutos espirituais, e mais abundante nos desejos sacros; torna mais cautelosa contra os perigos, e mais perspicaz a respeito das coisas boas. Daí é o que diz a própria sabedoria eterna, que infunde tais consolações: “Comigo estão as riquezas e a glória; meu fruto é melhor do que o ouro e a pedra preciosa, e meus produtos melhores do que a prata esplêndida” (Prov. 8).

3. A segunda (propriedade) é que (o figo) é mais doce e nutritivo do que todos os outros frutos. Assim é, de fato, em relação à consolação celeste, pois torna toda alma mais doce e nutritiva ao lado de Deus e do próximo, e é o que (nos) convida a própria sabedoria eterna que infunde tais sabores, dizendo: “Passai a mim todos vós que me deseiais e sede repletos de meus frutos, pois meu espírito é mais doce do que o mel” (Eccli. 24).

4. A terceira (propriedade) é que (o figo) é um fortificante maior/melhor do que os outros frutos. Um sinal disso é que antes da época de Pitágoras os atletas se alimentavam com figos, assim como apenas com carne. Assim é, de fato, em relação à consolação celeste, pois fortifica mais do que qualquer criatura mundana semelhante: “Em meu Deus fortificou-se meu chifre, pois alegrei-me em tua salvação etc.” (I Reg. 2)

5. A quarta (propriedade) é que os figos magnificamente retardam com o alimento as rugas dos velhos. Assim é, de fato, em relação à consolação celeste, pois (o figo) elimina dos inveterados no pecado ou no vício todas as rugas do pecado e do mau costume, e de tal modo que pode dizer isso: “Durante a multidão de minhas dores em meu coração, tuas consolações alegraram a minha alma”.

6. A quinta (propriedade) é que os touros mais ferozes, amarrados à árvore do figo, dizem, se acalmam. Assim a consolação celeste torna calmos/mansos os tiranos, imperadores e ímpios, e os torna inteiramente domados ao jugo dele, e é o que diz o apóstolo de si mesmo: “Quando agradou a ele que me separou etc” (Gal. I).

7. A sexta (propriedade) é que o leite do figo tem a capacidade de coagular para fazer queijos. Assim a consolação de Deus une, congrega e liga toda a alma dispersa e hesitante a Deus, de acordo com isso: “Aquele que está ligado a Deus é um único espírito” (I Cor. 6), e Dionísio, em *Sobre a hierarquia Eclesiástica*, diz que aquele que está ligado a Deus se faz semelhante a Deus.

8. A sétima (propriedade) é que a árvore do figo se curva mais naturalmente frente aos ventos austrais [ventos do sul] do que ao aquilão [vento do norte], pois seu humor lácteo é consumido facilmente pelos ventos do norte. Assim aquele que, querendo perceber Deus, se coloca frente aos carismas, sopros e inspirações, afasta os ventos ou tempestades do diabo, do mundo e da carne, de acordo com isso de santa alma: “Ergue-te, Aquilão; vem, Austro; sopra sobre o meu jardim e manem aromas dele” (Cant.4).

9. A oitava (propriedade) é que os figos são eficazes contra muitas doenças, pois limpam o peito, abrandam a tosse, diminuem o tumor da garganta, e fazem muitas coisas semelhantes. Assim faz, especialmente, a consolação celeste, pois faz espiritualmente todas estas coisas no homem, e é eficaz contra todas as enfermidades da mente. Pois isto é a virtude de que se fala de Cristo: “Saía e curava todos” (Luc. 2). Conhecidas e ouvidas estas coisas, as demais coisas criadas devemos em respeito à divina consolação que se ouve no discurso, e pela qual todo o homem sob o jugo dele é ligado, e congrega-se pelo amor à vida eterna, e observa que as coisas futuras perdem valor, como podemos, pelo exemplo de Deus, nos fortalecer contra todos os perigos.

Sermão 18 (abreviado) para o segundo domingo do Advento.

Milan Ambrosienne A.11 sup., fol. 27v-28r.

Schneyer, RSL, t. II, p. 41 nº3.

Sermão pregado na cidade natal de Eustáquio, sem precisar a data.

Igualmente o sermão do irmão Eustáquio, mestre, pronunciado no convento atrebatense, diante do povo e do clero, no segundo domingo do Advento.

1. *Tu és aquele que há de vir ou esperamos um outro?* (Matth. 11.3)

Nesta autoridade que encerra a questão que o fiel Batista fez ao mestre Cristo, mostra-se a devoção dele e o amor a Cristo. Nela supõe-se, segundo Ambrósio, Jerônimo, Agostinho, Gregório e Hilário, que João, de modo algum, duvidou da pessoa de Cristo, como é a verdade. O próprio João fez três coisas: primeiramente, fornece com verdade a confissão da divina majestade nele, quando diz: *tu és*; em segundo lugar, felicita-se com piedade por meio da atestação da suspeita de humanidade nele, quando acrescenta: *aquele que há de vir*; em terceiro lugar, convence-se, latentemente, da incredulidade dos discípulos e semelhantes por meio do banimento da dúvida débil,

quando acresce: *ou esperamos um outro?*, como se dissesse: se tu és aquele; ou melhor, tu és aquele que eu proclamei e predisse que haveria de vir; já não é outro que deve ser esperado *ne forte non suspicamus Christum, sed antichristum*, de acordo com aquilo: *Eu (vim) em nome de meu Pai e não me recebestes; se outro viesse em seu próprio nome, vós o aceitaríeis* (Ioan. 5)

2. Digo, portanto: tu és. Acerca disso nota que a pessoa do Verbo incarnado, vindo em carne ou por meio/efeito da graça, foi com todos os devotos cristãos e que devem ser salvos, admirável por causa da força da divindade oculta (Is. 45: *Em verdade tu és um Deus escondido, ó Deus de Israel, salvador*); venerável por causa da mansidão da fraqueza tomada (Ps.: *Tu mesmo és meu rei e meu Deus, que confias a salvação a Jacó*); desejável por causa do efeito de utilidade de todas as maneiras (Ioan. I: *Tu és o filho de Deus, tu és o rei de Israel*); imitável por causa do exemplo de humanidade perfeita (Jonas 4: *Sei que tu és um Deus clemente*; Ier. 31: *Que eu me converta a ti, por que tu és o Senhor, meu Deus*); observável ou contemplável por causa do espelho da sabedoria eterna (Ps.: *Iluminando admiravelmente dos montes eternos, tu és o Deus que faz coisas admiráveis*); amável por causa do excesso de deleite ou suma dileção (Ps.: *tu és meu pai, meu Deus e o sustentáculo da minha salvação*).

Sermão 19 (abreviado): para o terceiro domingo do Advento

Milan Ambrosienne A.11 sup., fol. 32v-33r.

Schneyer, RSL, tome II, p. 41 n°4.

Utiliza o *prothème* (exórdio) do sermão de Boaventura, n°31 da edição *Reportationes sermonum sancti Bonaventure iuxtacod.*, Milano, Ambros. A II sup.

A divisão do tema deste sermão anuncia dois pontos, mas, o seu desenvolvimento compreende apenas o primeiro ponto³⁵³.

De novo, no terceiro domingo do Advento o parisiense sermão do irmão Eustáquio, mestre, pronunciado diante do rei e filhos.

1. A minha face te precederá e eu te darei descanso (Exod. 33)

(exórdio) Nosso Senhor Jesus Cristo que se dignou a vir a nós no espírito da verdade, no espírito da santidade, no espírito da piedade; que ele mesmo nos clarifique

³⁵³ BOUGEROL, J.C., op.cit., p. 21.

com a sua verdade, que nos purifique com a sua santidade, que nos apazigue com sua piedade para que possamos dizer algo etc., e que vós possais ouvir etc.

(sermão) 2. *A minha face* etc. Nestas palavras, saídas da boca do Altíssimo para Moisés, condutor do povo de Israel, descrevem-se duas coisas: a primeira é a excessiva estima do Deus Pai ao prometer a encarnação do Filho para a condução dos homens; a segunda é o descanso universal do gênero humano por meio da realização da felicidade eterna. Primeiramente nota aí: *A minha face*, isto é, o esplendor de Cristo e a figura da substância, isto é, o meu Verbo, unido à carne, te precederá, como se dissesse: dirigir-te-á e ordenar-te-á; em segundo lugar, nota-se aí: *e dar-te-ei o descanso, supple*, graças e glórias pela paixão dele.

3. Sobre isso primeiramente nota que a face, isto é, o Verbo do Pai encarnado, precedeu, isto é, dirigiu o mundo por meio de seu exemplo, e por isso o gênero humano, evitando humildemente as honras dele (João. 6: Jesus, portanto, como sabia que haveriam de vir para arrebatá-lo e fazê-lo rei, fugiu sozinho para a montanha); rejeitando, de boa vontade, as riquezas dele (Mat. 8: *As raposas têm tocas; as aves do céu, ninhos; o Filho do homem, porém*, etc.); afastando, virilmente, as delícias dele (Mat. 16: *Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, carregue sua cruz* etc.); iluminando, com veracidade, as ignorâncias dele (João. 12: *Eu, luz do mundo, vim* etc.); corrigindo, com sabedoria, as insolências dele (João. 18: *Pois nasci para isto e para isto vim ao mundo: para que dê testemunho da verdade*); mostrando claramente os mistérios dele (João 8.: *Se eu digo a verdade, por que não credes? Etc. por isso vós* etc.).

Sermão 20: para o terceiro domingo do Advento

Milan Ambrosienne A.11 sup., fol. 36v.

Schneyer, RSL, t. II, p. 41 n°5.

Semelhante ao sermão de Boaventura n° 48, são comentados os mesmos termos bíblicos, em termos idênticos.³⁵⁴

De novo, sermão do irmão Eustáquio, mestre, pronunciado no mesmo domingo diante do rei da França.

Endireitai o caminho do Senhor, como diz o profeta Isaías (João. 1)

³⁵⁴ BOUGEROL, J.C., op.cit., p. 21.

O beato João Batista exorta com estas palavras, tomadas de Is. 40, fiéis, para que se preparem a fim de celebrar a natividade de Cristo, com toda devoção, veneração, piedade e santidade, e o pensamento dele é este: que cada um se mostre de tal modo que observe em si, frutuosa e espiritualmente, o Cristo dignamente em sua natividade; de tal modo que faça o caminho até ele por meio destas quatro coisas, a saber: pela perfeita conversão dos sentimentos a Deus (Ier. 31: *Fixa para ti um lugar elevado e dirige teu coração ao reto caminho*); por uma plena purificação dos pecados por causa de Deus (Prov. 15: *o homem prudente alinha seus passos*; Prov. 28: *aquele que esconde seus crimes não será endireitado*); pela conversão dos costumes, de acordo com Deus (Prov. 23: *Ouve, meu filho, e sê sábio, e endireita teu ânimo no caminho*); pela atenta exibição dos exemplos ou exercício dos mandamentos para Deus (Prov. 4: *Aplaina a vereda sob teus passos e todos os teus caminhos tornar-se-ão firmes*; Ps.: *Oxalá meus caminhos sejam endireitados para guardar tuas justificações*).

Sermão 21: para o quarto domingo do Advento.

Milan Ambrosienne A.11 sup., fol. 41r-v.

Schneyer, RSL, p. 41 n°6.

Este sermão foi pronunciado no convento de Arras e para Bougerol, representa um bom resumo do sermão 5 do corpus documental de São Boaventura, *S. Bonaventurae sermones Dominicales*.³⁵⁵

De novo, sermão do irmão Eustáquio, mestre, pronunciado para o povo no convento atrebatense.

1. *Preparai o caminho do Senhor* (Luc. 3)

O venerável precursor do Verbo encarnado fez três coisas com estas poucas palavras: primeiramente, anuncia a admoestação que desperta; acrescenta informação diretiva; em terceiro lugar, acresce explicação motivadora, e faz todas estas coisas para que a natividade de Cristo seja celebrada, devota e dignamente, por nós. Primeiro aí: *Preparai*; segundo aí: *o caminho*; terceiro aí: *do Senhor*.

2. Sobre o primeiro (ponto) nota que nós devemos nos preparar triplamente, a saber: que os discípulos (sejam) desejosos de crer naquele que ensina por meio da captura do intelecto (I Esdr. 7: *Esdras preparou seu coração etc.*); que os servos sejam

³⁵⁵ BOUGEROL, J.C., op.cit., p. 21.

obedientes a obedecer ao que recomenda/ordena para a consecução do fim (Ps.: estou preparado e não perturbado etc.); que os homens sejam penitentes a responder ao que julga por meio da purificação do defeito (Eccli. 2: *Aqueles que temem o Senhor prepararão seus corações* etc.)

3. Prepara-se o caminho a Cristo: por meio do afastamento do que é sórdido, isto é, a expulsão do fedor do mundo (Ier 31: *Fixa para ti um lugar elevado e dirige teu coração ao caminho* etc.); por meio da prostração das vestes, isto é, pela exibição da caridade e da piedade (Matth. 21: *Os meninos, então, derrubavam suas vestimentas pelo caminho*); pela substituição das flores, isto é, pelo embelezamento dos costumes e exemplos (Ps.: caminhando pelo caminho imaculado).

4. Devemos, então, preparar o caminho do Senhor, porque o próprio é: o mais poderoso de elevação do poder (I Reg. 7: *Preparai vossos corações ao Senhor e servi vós àquele sol*); o mais sábio de plenitude de sabedoria (Amos 4: *Preparai Israel para o encontro com o Senhor teu Deus, porque o que anuncia* etc.); o mais correto do equilíbrio da justiça (I Reg. 2: *apartem-se/retrocedam as coisas antigas de vossa boca, porque Deus é o Senhor das ciências, e ao próprio as cogitações são preparadas*).

Apêndice 2

Ofício litúrgico - *Francorum Rex*³⁵⁶

BREVIARY of Marie of Saint Pol, Countess of Pembroke. Cambridge D.d.V. V5, 294v.-299v. (Breviary of Marie of Saint Pol, Countess of Pembroke). Provável datação: 1330-1342.³⁵⁷

BREVIARIUM ad usum Fratrum Minorum Bréviaire dit de Jeanne de Bourbon. Paris BNF Lat 1288, 419-494v. Provável datação: 1330-1350.³⁵⁸

Francorum Rex

Rei dos Francos

[VA 1]

o magnífico rei dos francos, Luís, homem do céu, esforçou-se, com o maior empenho, em agradar o único Deus, de quem mereceu obter tão grande graça. *P* (Salmo): Disse o Senhor.

[VA 2]

tomou o sinal da Cruz de Cristo contra o povo gentio, primeiramente o mais novo e depois o mais velho para a grande soma dos méritos. *P*. (Salmo): Confessarei.

[VA 3]

Este abandonou o reino, a mãe, os filhos, ainda tenras crianças, e a irmã, mas depois, adotados filhos, aderindo aos conselhos de Cristo, largou também a esposa. *P*. (Salmo) Feliz o homem.

[VA 4]

Este santo desprezou todas aquelas coisas transitórias por causa do reino dos céus, tanto as delícias carnavais como os bens enganadores, com a altivez dos notáveis. *P*. (Salmo) Louvai, meninos.

[VA 5]

³⁵⁶Este ofício litúrgico foi traduzido pelo Prof. Dr. Alexandre Pinheiro Hasegawa e foi publicado na obra: GAPOSCHKIN, M. Cecilia. **The making of Saint Louis: kingship, sanctity, and crusade in the Later Middle age.** Ithaca: Cornell University Press, 2008, p. 253-283.

³⁵⁷Cambridge D.d.V. V5, 294v.-299v. Disponível em: <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-DD-00005-00005/1> Acesso em: 10 jan 2016.

³⁵⁸Paris BNF Lat 1288, 419-494v. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8447293p.r=%2CBreviarium%20ad%20usum%20Fratrum%20Minorum%20Br%C3%A9viaire%20dit%20de%20Jeanne%20de%20Bourbon>. Acesso em: 15 jan 2016.

Este brilha por seus milagres, que já rejubila nos céus, exultando com os beatos. Ó Luís, piedoso rei, lembra-te de nós hoje, que estamos em pecado. P. (Salmo) Louvai o Senhor, todos os povos.

[Cap]

Feliz o rico que foi encontrado sem mácula e que não se foi depois do ouro. Nem teve esperanças no tesouro do dinheiro.

Quem é este e nós o louvaremos; fez coisas admiráveis dele em sua vida.

[VCapRV]

Eis aqui colocado para ser rei do povo gálico, pela divina providência, admiravelmente purificado pela sabedoria. Ah, amigo de Deus, brilhando em graça para o mundo.

[v] O nome de Deus, senhor Luís, é como um guarda da luz, muito vigilante.

[VHymn]

Alegra-te, coro de fiéis, pela glória das coisas celestes e terrestres de Luís, ao mesmo tempo toda a igreja.

Este menino, inocente, dócil, que cresce, amável, jovem, ardeu pela fé, pela qual se fez velho.

Desprezou o reino e todas as coisas, seguindo os passos de Cristo; não conservou bens, nem esposa, nem filhos.

A respeito da nau em que embarcara, para que transplantasse os mares, exorta a coisas semelhantes os filhos que adotara.

Glória a ti, Senhor, que ao mesmo tempo neste homem dás exemplo aos mortais e alegria aos celestes.

[Mag]

Louva o Senhor e o espírito de pobres e ricos exulta no Deus salvador; ele deu como exemplo ao gênero humano o ilustre Luís, este rei por graça de Deus. P. (Salmo) Louva.

[Oratio]

Tu, Deus, que transferiste o beato Luís, teu confessor, do reino terreno e temporal para a glória do celeste e eterno; buscamos pelos méritos e pela intercessão dele que nos faças co-herdeiros do rei dos reis, Jesus Cristo, teu filho, e que nos concedas ser partícipes desse mesmo reino.

MATINS

[Invit]

Louvemos Cristo Senhor, que protege o rei Luís, alívio salvífico para a salvação dos homens. Salmo. Vinde.

First Nocturn

[MHymn]

Luís é contemplado no colégio celeste, por cujo natalício realiza-se esta festividade.

Rei, ilustre por sua majestade, talhado por sua honestidade; a humildade ocultou esse que a caridade revelou.

A piedade/comiseração cresceu com ele desde a infância, por meio da qual a glória tem poder na comunidade dos santos.

Este reparador dos pobres pela doação de presentes e educador dos próceres pela perfeição de suas obras!

Sejam louvados o Pai ingênito e seu único Filho, juntamente com o Espírito Santo, que concedeu estas coisas a Luís.

[MA1]

Este menino, morto o pai, foi alimentado por uma mãe religiosa, a quem obedeceu de boa vontade. Salmo. Beato o homem.

[MA2]

Foi visitado por Deus na veemência do cansaço, marcado pela cruz de Cristo na convalescência. P. Por que bramiram.

[MA3]

Marcou com o sinal da cruz seus três irmãos, seus companheiros, e animou as riquezas de seu reino para ele mesmo.

Salmo. Domine quid multiplici.

[MRV1]

Preparado já o exército dos francos para a passagem, sob [o comando do] rei Luís, na condução do navio, enviado pela Igreja, dado com indulgência.

[v] na passagem, invocado primeiramente Deus, o comandante atravessou os mares.

[MRV2]

Ardoroso na obra de Deus, logo que atravessou o mar, tentou em violenta guerra atacar os infiéis, e com diligência ocupou Damietta, capturada à força.

[v] desertando-a torpemente o povo degenerado, o próprio com força entrou.

[MRV3]

Enquanto o pai clementíssimo castigo seu povo, este homem, o mais devoto, eleva os olhos a Deus, como era o mais ardoroso, dando diligente deferência.

[v] Este [é] o conhecidíssimo Tobias que, humílimo, carregava os mortos ao túmulo.

Second Nocturn

[MA4]

Cansado já o exército, com uma fadiga que perdura, os infiéis acorrem com alarido e furor.

Salmo (4) “Quando eu clamo”

[MA5]

O comandante não cede à fúria do povo desenfreado, mostrando que suporta os males, de boa vontade, em favor de Cristo.

Salmo (5) “As minhas palavras”

[MA6]

Conduzido para o lugar do cárcere, admiravelmente o pagão solicitamente leva para a tenda o breviário para as Vésperas.

Salmo (8). “Ó Senhor, Senhor”

[MRV4]

Louvor pelos séculos a ti, nascido do Pai Paráclito, porque o rei sem mácula é libertado por ti, enquanto *in soldani subito* aquela gente incrédula está livre da morte por teu beneplácito.

[v] Eis aqui a diligente virtude de Deus em favor dos seus, que expulsando tão rapidamente os perigos opera coisas admiráveis.

[MRV5]

Com seis barões, o rei, firme em sua verdadeira fé, prestes a fazer um pacto com os sarracenos furiosos, responde, com voz livre: “nunca hei de fazer isso”.

[v] “Se não estás firmes nestas palavras”, diz-lhe aquela gente furiosa, “hás de negar Cristo”.

[MRV6]

Rei, regresso aos seus, não desiste de insistir nas obras virtuosas; sacrifica-se em penitência, conforta os necessitados com presentes e cuida dos leprosos.

[v] Visita monastérios, construiu casas de Deus por obra suntuosa.

Third Nocturn

[MA7]

Solícito, aplica o coração às palavras da Sagrada Escritura e coloca a palavra de Deus em toda assembleia real.

Salmo (15) “Senhor, quem habitará?”

[MA8]

O santo rei sempre se aplicava às boas obras, aderindo, devoto, aos que faziam algo semelhante.

Salmo (21) “Senhor, em tua virtude”

[MA9]

Para recompensar os méritos do santo rei, aos filhos, [palavra que não leio bem - hiis] transmite piedosos conselhos aos que percorreram os caminhos estreitos.

Salmo. “A terra é do Senhor”

[MRV7]

De todo o coração com o rei Josias buscou Deus desde a infância; é um outro Davi pela misericórdia e outro Salomão pela sabedoria;

[v] outro José pela providência e outro Gedeão pela constância.

[MRV8]

Do celeiro da liberalidade o rei misericordioso distribuiu, a mancheias, aos pobres que, visitando, percorreu; dá-lhes comida na boca e, suplicante, lavou-lhes os pés.

[v] Ó quão grande e de que natureza foi aquele teve um coração tão piedoso, pois, compadecendo-se dos necessitados, prestou este serviço.

Lauds

[LA1]

O grande rei do povo franco foi zelador da lei divina e promotor dos bons, amante da religião e extirpador dos vícios.

Salmo. “O senhor reinou”

[LA2]

Justo nos julgamentos, prudente nos conselhos, sempre favoreceu os bons; permaneceu firme em favor da Igreja, pela qual olhou para que não lhe fosse causada injúria.

[LA3]

Com a mais humilde veste e o mais parco alimento torna-se a todos um espanto; anuncia pelos feitos as virtudes e mostra-se perfeito doutor pelas obras.

[LA4]

Louvem o único filho do Pai, Senhor de toda criatura, que com tantos sinais, por meio de Luís aumenta a esperança da vida futura dos homens.

[LA5]

Que agora a feliz França louve, que toda a Igreja louve as obras do Salvador, e em favor de tantos benefícios erga-se o que pode graças ao louvor do dispensador.

[Cap]

Feliz rico...

[LHymn]

Dão-nos beatas alegrias os méritos do nosso rei, por cuja tamanha glória paguemos nossas dívidas de louvores.

Junto ao sagrado túmulo dele onde ocorrem milagres livra-se a menininha da chaga em seu olho.

A velha de quarenta anos, trêmula por todo o corpo; agora aos sessenta anos volta-lhe o vigor de outrora.

O surdo-mudo recupera ao mesmo tempo a fala e a audição, e aquele que perdera a visão, recobrou a luz perdida.

Naquele lugar à plena saúde são restituídos os epiléticos, os entrevados e os esburacados,
e muitos paralíticos.

Ao Pai, ao filho, ao Espírito Santo, dignidade, honra e glória, que a Luís merecidamente fizeram tão grandes coisas extraordinárias.

Já santo, depois do trabalho, que há de receber o prêmio maior do que hão de reinar, exorta o filho a honrar a mãe, escreveu um testamento sobre a fé e os costumes, e acrescentou às boas obras como complemento o amor divino.

Terce

Feliz o rico [Eccli 31.10]

Sext

Aquele que foi aprovado naquilo e foi reconhecido como “perfeito” também terá a glória eterna.

None

Aquele que pôde transgredir e não transgrediu, e aquele que pôde fazer males e não fez. Por isso estão firmes no Senhor as boas coisas dele e toda a igreja dos santos contará sobre as esmolas dele.

2 Vespers

Ó mártir por desejo, quão piamente sofrerás com o crucificado pelo exercício da mente, cuja cruz fixaste duas vezes em teus ombros; faltou-te a paixão, mas o zelo e o fervor de Cristo te fizeram mártir.

Apêndice 3

Sermões de Boaventura de Bagnoregio³⁵⁹

Sermão 10³⁶⁰

Ocorreu no dia 27 de novembro de 1272, em Lion.

Ainda um sermão do frade Boaventura, pronunciado em Lião [Lyon] no coro da igreja maior diante de clérigos e canônicos na mesma igreja de Lião [Lyon].

1. *Haverá sinais no sol, na lua e nas estrelas* [Luc. 21.25]

Porque na Igreja militante umas coisas parecem ser da justiça superior, como o sol; outras de justiça crescente, como a lua; outras ainda de justiça suficiente, como as estrelas, mostra-se por estas palavras, compreendidas espiritualmente por nós: primeiramente, qual foi entre os antigos e qual deve ser entre os modernos o estado do caminho e o desenvolvimento de muitos, e isto [está] na claridade dos astros; em segundo lugar, no fim dos tempos, que já começou, mostra-se a ignominiosa maldade de muitos, e isto na obscuridade dos mesmos astros por meio da subtração das boas obras e dos sacros exemplos futuros e em parte já existentes. O primeiro ponto é tocado aqui: “no sol, na lua e nas estrelas”; o segundo é indicado quando se diz que neles haverá sinais do obscurecimento deles.

2. Deve-se, portanto, notar que os prelados superiores ou os homens de justiça superior são comparados ao sol, em razão da sublimidade da posição, no cume das virtudes. Daí os próprios devem estar na Igreja, “assim como o sol que nasce no mundo, nas [moradas] mais altas de Deus, de acordo com aquilo do Eclesiástico [26.21]; em razão da nobreza da oposição na agudeza da doutrina, pois os próprios devem ser como “o sol que queima três vezes os montes” [Eclesiástico 43. 4], isto é, todas as tempestades e heresias; em razão da nobreza do percurso completo na administração do cargo e na revisão de si mesmo, como no Eclesiástico [42.16]: “o sol resplandecente observa tudo, a obra dele está cheia da glória do Senhor”; como no Eclesiástico [1.5]: “O sol nasce,

³⁵⁹ Todos os sermões do Apêndice 3 foram traduzidos pelo Prof. Dr. Alexandre Pinheiro Hasegawa e foram retirados da obra: BOUGEROL, J.G., **Sermões de tempore**. Reportations du manuscrit Milan, Ambrosienne A 11 sup.. Paris: Editions Franciscaines, 1990.

³⁶⁰BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 61-63.

morre e retorna ao seu próprio lugar”; como no terceiro livro de Esdras [4.34]: “O curso veloz do sol volta no giro de um único dia para seu próprio lugar”.

3. Comparam-se, por sua vez os prelados inferiores ou clérigos e doutores à lua, porque são como a lua: medidores do tempo e indício de variedade por meio de seu universal discernimento e providência, de acordo com aquilo do Eclesiástico [43.6]: “a Lua [está] em seu tempo em todas as coisas”; dominadores do mar e o domínio da umidade por meio da jurisdição de autoridade e conciliação e reforma das famílias ou súditos, como aquilo do Salmo [88.38]: “O trono dele assim como o sol em minha presença e a lua perfeita para sempre”; administradores do orvalho e presságio da serenidade por meio da concessão de benefícios e de íntimo fornecimento de consolos espirituais, de acordo com aquilo que se diz no Eclesiástico [43.7]: “A lua é sinal de dia de festa”.

4. Comparam-se, por fim, os religiosos ou os demais inferiores às estrelas: em razão da claridade das luzes da sabedoria, como está em Baruc [3.34]: “As estrelas brilharam em seus guardiões”; em razão da firmeza dos hábitos de justiça, como está em Daniel [12.3]: “como as estrelas para sempre”; em razão da beleza da vida de exemplos, como no Eclesiástico [43.10]: “a beleza do céu”, isto é, da Igreja, “a glória das estrelas”, a honra e o decoro da vida, amor pelos exemplos.

5. Mas que dor! No fim dos tempos que já começou, em alguns, pelos nossos pecados, há e, sobretudo, haverá sinais no sol e na lua e em todas as estrelas e em todos os graus da Igreja, mencionados acima. Pois padecem e, sobretudo, padecerão, segundo a sentença do Senhor, à semelhança dos astros do costumeiro céu: a desordem do caminho por demasiada negligência, como no Apocalipse [8.12]: “a terceira parte do sol e a terceira parte da lua e a terceira parte das estrelas foram atingidas”; a difusão de mácula pela abusiva licença, como em Ezequiel [32.7]: “Farei enegrecer as estrelas em um dia de luz e farei vir todos os luminares do céu, cobrirei o sol com nuvem e a lua não dará sua luz”; a difusão do sangue por excessiva injustiça, como no Apocalipse [6.12-3]: “o sol tornou-se negro como o saco de pelo de cabra, a lua tornou-se como sangue e as estrelas caíram do céu sobre a terra, como o figo deixa cair seus frutos verdes”.

Sermão 11³⁶¹

Provavelmente, ocorreu no dia 3 de dezembro de 1273, em Lion.

Ainda um sermão do frade Boaventura, pronunciado na primeira domingo do advento, quando era cardeal, estando presentes à missa o papa Gregório X e muitos cardiais e toda a cúria.

1. *O Senhor será generoso e toda nossa terra dará seu fruto.* [Ps. 84.13]

O santo e sagrado David, vendo com grande espírito os longínquos tempos da encarnação do Senhor ou o advento daquele que devia se encarnar, que há pouco começamos a celebrar, faz ou designa, elegantemente, três coisas nestas palavras, das quais a primeira é a admirável liberalidade de Deus que se difunde potentemente neste passo: “O Senhor será generoso”; a segunda é a gloriosa geração da Virgem que concebe sobrenaturalmente neste passo: “e nossa terra”; a terceira é a gloriosa geração de sua prole abençoada acima de qualquer outra neste passo: “dará seu fruto”.

2. Em relação à primeira, deve-se notar que Deus deu a Virgem Maria que conceberá tríplice benignidade, a saber: da graça prévia, pela primeira santificação no útero, como está na cara a Tito 3 [4.5]: “Surgiram a benignidade e a humanidade” etc., por meio de um banho de regeneração e renovação do Espírito Santo”; da graça que governa, por meio da santa conduta no mundo, como se diz no Salmo [50.20]: “Seja, em tua boa vontade, Senhor, benigno a Sião para que sejam edificadas” etc. Sião, a beata Maria; da graça que fecunda, por meio da venerável concepção do Espírito Santo, como se diz no Salmo [64.12]: “Abençoarei a coroa”, isto é, a integridade virginal, “do ano de tua benignidade”, a saber, concepção e nascimento de Cristo.

3. Em relação à segunda, nota que a beata Maria que concebe é chamada terra, porque em tudo foi equivalente à terra boa e escolhida; separada de todas as raízes más, pela extinção de todos os materiais infláveis, como se diz no Salmo [84.12]: “Abençoaste, Senhor, a tua terra; afastaste o prisioneiro de Jacob”; irrigada pelas águas pluviais por meio do esplendor das muitas formas de devoção, como está na Gênesis [2.6]: “Uma fonte saía da terra, irrigando” etc.; diante dos raios solares, por meio do ardor dos desejos celestes, como no Eclesiástico [43.3]: “O Sol ao meio-dia queima a terra” etc.

³⁶¹ BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 63-64.

4. Em relação à terceira, nota que a abençoada Virgem deu ao mundo tríplice fruto, a saber: admirável pela pureza, a saber, da fonte que embeleza, à semelhança de Deus, o mundo, como se diz nos Provérbios [3.14]: “ Os primeiros e os mais puros frutos dele”; desejável pelo seu resplendor, a saber, sapiencial que ilumina intelectualmente o mundo, como se diz no Salmo [1.3]: “Será como uma árvore” etc. “que dará o fruto”; deleitável pela familiaridade, a saber, espiritual que suaviza afetuosamente o devoto, como no Cântico [2.3]: “Sob a sombra daquele que eu desejara”.

Sermão 70³⁶²

Ocorreu no dia 24 de dezembro de 1262, em Orvieto.

Ainda um sermão do frade Boaventura, pronunciado em Orvieto diante do Senhor papa Urbano e dos cardeais na corte/palácio daquele episcopado.

1. *Assim nos julgue o homem como ministros de Cristo e distribuidores dos mistérios de Deus.* [1 Cor. 4.1]

Nessas palavras o apóstolo, o mais universal pregador e guardador das almas, exorta os prelados da Igreja e nos prelados todos os súditos deles, fiéis a Cristo, de dois modos, à verdade da vida evangélica e à celebração de ilustre fama: primeiramente, em comparação a Deus; em segundo lugar, em comparação ao próximo. Primeiro nesse passo: “Assim nos julgue o homem como ministros de Cristo”, isto é, vós sois tais em vida que todo homem pense e vos tenha por servos de Cristo. O segundo é notado neste passo: “e distribuidores dos mistérios”, isto é, vós sois tais em fama que todo homem vos repute fiéis distribuidores dos deveres/ofícios comissionados a vós.

2. Em relação a essas coisas deve-se notar que, junto ao tríplice graus da Igreja, a saber, os ativos, os prelados e os contemplativos, devemos apresentar a Deus triplicemente o tríplice ministério, se quisermos corresponder à verdade da vida evangélica e à celebração da fama, e, à semelhança da tríplice hierarquia celeste, servir a Deus na terra.

3. De fato, triplicemente os ativos devem ser ministros de Deus, para correspondam à mais baixa hierarquia, a saber: em obras de justiça por meio de serviços

³⁶²BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 123-125.

de benevolência, pelo que se conformam com os Anjos, como se diz em Lucas [4.39]: “Elevando-se subitamente, servia-lhes”; em condescendência de misericórdia por meio dos benefícios da esmola, pelo que se conformam com os Arcanjos, como se diz em I Cor. [16.15]: “Consagraram-se eles mesmos ao serviço dos santos”; na prática da paciência por meio de exercícios de magnificência pelo que se conformam com as Virtudes, como se diz em II Petr. [1.5]: “Trabalhai para pôr em vossa fé a virtude”.

4. Os prelados, sem dúvida, devem triplicemente servir, para que correspondam à hierarquia intermediária no céu, a saber: nas correções da censura, pelo que se conformam com as Potestades, como se diz em Rom. [13.4]: “Com efeito, o ministro de Deus é vingador em ira daquele que age mal”; nos ensinamentos da doutrina, pelo que se conformam com os Principados, como se diz em II Tim. [4.5]: “Realiza tua obra de evangelista, cumpre teu ministério, sê sóbrio”; nos auxílios espirituais e corporais à indigência, pelo que se conformam com as Dominações, como se diz em I Tim [3.3]: “Aqueles que servirem bem, adquirirão para si um bom grau”.

5. Os contemplativos, sem dúvida, devem triplicemente servir, para que correspondam à mais alta hierarquia, a saber: com a graça nas devoções, pelo que se conformam com os Tronos, como se diz em Gen. [40.13]: “O faraó se recordará de teu serviço e te restituirá ao grau anterior”; em I Reg. [2.18]: “O jovem Samuel servia”; com reverência nos louvores, pelo que se conformam com os Querubins, como se diz em II Paral. [29.11]: “Deus vos escolheu para que estejais diante dele e sirvais a Ele” etc.; com excelência nas oblações e ardor pelo que se conformam com os Serafins, como se diz em Ioan. [12.26]: “Se alguém mi servir, meu Pai o honrará”.

Sermão 71³⁶³

Ocorreu no dia 20 de dezembro de 1265, em Orvieto.

Ainda um sermão do frade Boaventura, pronunciado em Perugia, no consistório diante do senhor papa Clemente e dos cardeais.

1. *Assim nos julgue o homem como ministros de Cristo e distribuidores dos mistérios de Deus.* [1 Cor. 4.1]

³⁶³BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 125-126.

O apóstolo, doutor universal, exorta nestas palavras tanto os prelados da Igreja como todos os cristãos, súditos deles, a duas coisas, a saber: ao nobilíssimo celibato em conformidade aos anjos e louvável busca de uma vida de claridade. Primeiro neste passo: *“Assim nos julgue o homem como ministros de Cristo”*; em segundo lugar nesse passo: *“e distribuidores dos mistérios de Deus”*.

2. Deve-se notar, portanto, que, para merecermos, ministros de Cristo, ser estimados por todos, devemos em vida corresponder a Deus na terra, e aos Anjos, ministros d’Ele no céu, pela graça hierárquica, para que sejamos conformes: aos Anjos por meio da solicitude ao serviço fraterno, como se diz em I Cor. [16.15]: *“Consagraram-se eles mesmos ao serviço dos santos”*; aos Arcanjos por meio da assiduidade ao encômio divino, como se diz em II Paral. [29.11]: *“Deus vos escolheu para que estejais diante dele e sirvais a Ele”* etc.; às Virtudes pela vitória contra o inimigo doméstico, como se diz em II Cor. [6.4-6]: *“Em tudo nos apresentamos nós mesmos como ministros de Deus na castidade”* etc.; às Potestades pelo ardor do divino zelo, como em II Tim. [4.2-5]: *“Argumenta, suplica, reprova, realiza a obra de evangelista, cumpre teu ministério”* etc.; aos Principados pela clareza do exemplo ordenado, como em I Tim. [4.6]: *“Serás bom ministro de Jesus Cristo, nutrido nas palavras da fé”* etc.; às Dominações por meio da nobreza da delicada alma, como se diz em II Tim. [2.3]: *“Esforça-te como um bom soldado de Jesus Cristo”*; aos Tronos pela uniformidade do propósito estabelecido, como em II Petr. [1.5]: *“Trabalhai para pôr em vossa fé a virtude”*; aos Querubins por meio da perspicácia do engenho que nos eleva, como em Prov. [15.35]: *“O ministro inteligente foi aceito pelo rei”*; aos Serafins pela ininterrupção do desejo aceso, como se diz no Salmo [103.4]: *“Tu que fazes teus anjos o espírito e teus ministros o fogo que queima”*.

Sermão 80³⁶⁴

Provavelmente, ocorreu no dia 24 de dezembro de 1256, em Paris.

Argumentação sumária do Evangelho do Nascimento do Senhor que o frade Boaventura desenvolveu diante do rei da França, por requisição dele, quando a Vigília ocorreu no domingo.

³⁶⁴BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 133-134.

Tendo sido prometida como esposa etc. [Mt 1. 18-21]

Neste evangelho, contêm-se quatro coisas, a saber: a pura gravidez da gloriosa Virgem que concebe, porque “tendo sido desposada Maria, a mãe de Jesus, por José, antes que convivessem, encontrou-se grávida” [Mt 1.18]; a beata pureza de sua vivificante concepção, porque “o que nasceu nela vem do Espírito Santo” [Mt 1.20], disse o anjo; a devota piedade do santo José, porque “sendo justo” etc. [Mt 1.19]; a graciosa e universal frutificação da abençoada prole concebida, porque “ele mesmo salvará o seu povo” etc. [1.21].

Sermão 95³⁶⁵

Provavelmente, ocorreu no dia 25 de dezembro de 1258, em Rouen.

Ainda um sermão do frade Boaventura, pronunciado no convento de Rouen diante do povo e do clero, estando presente o arcebispo da cidade, frade Rigaldo.

1. E Deus fez nascer do solo a árvore da vida em meio ao Paraíso [Gen. 2.9]

Em relação ao novo nascimento de Cristo pela carne, quatro coisas são descritas nestas palavras, a saber: a admirável generosidade da parte de Deus Pai que é condescendente ao mundo neste trecho: “e o Senhor Deus fez nascer”, enviando, por assim dizer, gratuitamente e decidindo que o Filho se encarne; a gloriosa fecundidade da parte da Virgem, que pare extraordinariamente neste trecho: “do solo”, isto é, da Virgem fecundada do céu e da terra abençoada por Deus; a suave graça da parte da vivificante prole que nasce neste trecho: “a árvore da vida”, como um alimento perpétuo das almas e o prêmio delas; a agradável piedade da providência celeste, que oferece universalmente a todos tão elevado benefício, neste trecho: “no meio do paraíso”, isto é, a congregação dos que querem ser salvos.

2. Em relação a todas essas coisas nota que em Cristo que nasce, como na verdadeira árvore da vida, oferecido a este mundo como alimento de salvação, encontramos doze nobres condições, salutares a nós, segundo as doze propriedades materiais daquela árvore da vida. Encontramos o próprio nascimento de Cristo assim como a verdadeira árvore da vida: admiravelmente radicado em razão da inseparabilidade da união da natureza divina e humana, como na Gen. [3.3]: “Da árvore

³⁶⁵ BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 153-154.

que está no meio do paraíso não comeremos”, isto é, não indagues, com curiosidade, sobre a natureza dela; admiravelmente elevado pela estatura, em razão da eternidade da majestade e de compreensão, como no Apoc. [22.14]: “Felizes aqueles que lavam” etc., “que o poder deles está na árvore da vida” etc.; admiravelmente fecundo de água em razão da fertilidade da graça triforme, como no Ps. [1.3]: “Será como a árvore que foi plantada ao longo do curso das águas”; admiravelmente alongado em seus ramos, por causa da caridade do zelo universal das almas, como em Apoc. [22.2]: “De uma e de outra parte do rio está a árvore da vida”, porque vem em razão dos judeus e pagãos; admiravelmente ornado com flores, em razão da beleza dos desejos eternos, como em Ezech. [31.8]: “Toda árvore do paraíso de Deus não se assemelhou a ele em beleza”; admiravelmente elegante em suas folhas em razão da multiplicidade dos documentos sapienciais, como em Prov. [3.18]: “A árvore da vida é para estes que a tenham compreendido”; admiravelmente suave em seus frutos em razão da santidade dos esplendorosos méritos, como em Prov. [11.30]: “O fruto do justo é a árvore da vida”; admiravelmente amena em sua sombra em razão da piedade dos aflitos, dos enfermos e pecadores, como em Prov. [13.12]: “Um desejo que chega é a árvore da vida”; admiravelmente banhado de verde em razão da incessante observância na conveniência dos costumes, como no Lev. [23.40]: “Tomareis sobre vós os ramos da árvore de densas folhas”; admiravelmente brilhante por seu fulgor em razão da claridade da contemplação supraceleste, como na Gen. [3.24]: “Colocou um Querubim para guardar o caminho da árvore da vida”; admiravelmente agradável por seu perfume em razão da devoção virtuosa da contínua oração, como em IV Esdr. [2.12]: “A árvore da vida estará para nós no perfume do unguento”; admiravelmente salvífico em seu uso em razão da aspersão de sangue na cruz, como em Sap. [14.7]: “Abençoada árvore pela qual se faz justiça”.

Sermão 96³⁶⁶

Ocorreu no dia 25 de dezembro de 1267, em Paris.

Ainda um sermão do frade Boaventura, pronunciado em Paris no dia de nascimento do Senhor, na casa dos frades Pregadores diante da universidade, quando a festa do nascimento ocorre no domingo.

³⁶⁶ BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 154-155.

1. *Um rio saía do lugar de prazer para irrigar o paraíso* [Gen. 2.10].

O sagrado Moisés, inspirado pelo espírito sagrado, nestas palavras descreve triplicemente o nascimento de Cristo, a saber: como o mais nobre e precioso, como o mais delicioso e gracioso, como o mais fértil e frutuoso. Primeiramente, nota no nome do rio que saía; em segundo lugar, no nome do lugar de prazer que, certamente, é a Virgem, Mãe de Cristo, e lugar das delícias do gênero humano, concebendo e portando o Cristo; em terceiro, nota no nome da irrigação do paraíso, isto é, da Igreja Universal e da alma.

2. O nascimento de Cristo é comparado na Escritura a um rio vívido em razão da elevação para o conhecimento da sublimidade do poder divino, que ele vem trazer, como no Ps. [45.4]: “O ímpeto do rio alegra a cidade de Deus, Deus santificou o seu tabernáculo no meio”; a um rio límpido em razão da manifestação da eterna sabedoria, que vem realizar, como no Apoc. [22.1]: “O anjo me mostrou o rio da água da vida, límpido” etc.; a um rio de fogo em razão da caridade da suma clemência, que vem mostrar, como em Dan. [7.10]: “Um rio de fogo e veloz saía” etc.; a um rio extenso em razão da declaração carismática pela graça e da glória eterna, que vem oferecer, como em Eccli. [24.43]: “Fez-me um caminho abundante e o meu rio vai se aproximar do mar”.

Sermão 97³⁶⁷

Provavelmente, ocorreu no dia 25 de dezembro de 1260, em Paris.

Ainda um sermão do frade Boaventura, pronunciado no dia do nascimento diante da rainha de Navarra, filha da rainha da França, em Paris, à tarde, no palácio dela.

1. *No lírio e na rosa encherei teus filhos de alegria*. [IV Esd. 2.19]

As palavras são do anjo, a mando e em pessoa de Deus Pai a Esdras, servo de Deus e escriba da lei, na pessoa geral da Igreja, em que se descreve, duplamente, a Virgem Mãe com sua abençoada prole, a saber: como universalmente graciosa e como universalmente frutuosa. Primeiramente nota no lírio, a saber, o Filho, e na rosa, a saber, Mãe; em segundo lugar, nota no palavra de completude de alegria dos filhos.

³⁶⁷ BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 155-156.

2. De fato, foram o Cristo que nascia e a Virgem Mãe que paria lírio e rosa para este mundo, porque desde o nascimento e por todo o tempo foram como o lírio e a rosa: puríssimos pela castidade e pureza contínua, como no Cant. [6.2]: “Desce o amado ao jardim para que se alimente no jardim e colha os lírios”; os mais verdes e floridos pela devota devoção, como em Osee [14.6]: “Israel germinará como lírio”; Is. [35.1]: “O deserto exultará como um lírio”; os mais ornados pela perfeita observância, como no Cant. [2.1]: “Eu sou a flor do campo e o lírio dos vales”, isto é, pelo abundante ornamento das ordens dos anjos e dos homens; os mais perfumados pela suavidade celeste, como em Eccli. [39.19]: “Espalhai o perfume como o lírio”; os mais ardentes pela caridade flamejante, como em Eccli. [50.8]: “Como a flor das rosas nos dias de primavera e como os lírios que estão no curso da água”; as mais medicinais pela intercessão celeste, como em Cant. [7.3]: “Teu ventre é como um monte de grão cingido por lírios”; os mais extensos pela piedade contínua, como em III Reg. [7.26]: “Por assim dizer, em flor de lírio desabrochado”.

Sermão 116³⁶⁸

Ocorreu no dia 26 de dezembro de 1255, em Paris.

Ainda um sermão do frade Boaventura, pronunciado em Paris diante da universidade, na casa dos Pregadores, quando a festa do beato Estéfano ocorreu no domingo.

1. *Ouvimos de ti que és um homem poderoso e por isso enviamos a ti uma coroa de ouro* [1 Mach. 10.19-20].

As palavras são do rei Alexandre para o valoroso Jonatas, isto é, de Cristo, rei eterno, para o beato Estéfano, em que se mostra o magnífico estipêndio da milícia dele pela autoridade de quem o dá, pela idoneidade do que recebe, pela dignidade da recompensa. Estas três coisas, com efeito, magnificam e elevam o prêmio, a saber, o prêmio é grande pela grandeza de quem o dá. Primeiramente, nota-se neste trecho: “enviou-lhe”; em segundo lugar neste: “Ouvimos de ti que és um homem poderoso, com forças”; em terceiro neste: “a coroa de ouro”.

2. Em relação ao primeiro nota que Cristo, rei eterno, enviou a seu soldado Estéfano, protomártir, e deu a coroa gloriosa ou honorífica que preparou para si na

³⁶⁸ BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 177-178.

eterna predestinação, como em Is. [62.3]: “Serás a coroa de glória na mão do Senhor”, isto é dito porque foi previsto que seria coroado de acordo com seu nome; a coroa bela que preparou para si na piedosa redenção, como em Is. [61.10]: “Como um esposo coroou-me com a coroa”; a coroa preciosa que prometeu para si em sua vocação, em Prov. [14.24]: “A coroa dos sábios é a riqueza deles”, espirituais; a coroa incorrupta ou eterna que conservou para si na multiforme tentação, como no Apoc. [2.10]: “Sê fiel até a morte e dar-te-ei a coroa da vida”.

3. Em relação ao segundo nota que tornaram o beato Estéfano digno da coroa, a saber, porque foi magnânimo em caminhar, pois não teve coração medroso, mas em tudo confiou no Senhor, como em 1 Mach. [2.66]: “Judas Macabeu, corajoso com suas forças desde a juventude, ele mesmo será o chefe da milícia”; o mais paciente em padecer, pois não foi vil, mas em tudo viril, como em Iac. [1.12]: “Beato aquele que suporta a tentação, porque, quando tiver sido provado, receberá a coroa da vida”; o mais constante no perseverar, pois não foi caníço, mas coluna firme, como em Apoc. [3.11]: “Mantém o que tens, para que ninguém tome a tua coroa”; magnífico em triunfar, pois não sucumbiu, mas venceu, como em I Paral. [20.2]: “David tirou a coroa de Melchom e colocou-a em sua cabeça” etc.

Sermão 127³⁶⁹

Ocorreu no dia 03 de agosto de 1262, em Sens.

Ainda um sermão do frade Boaventura sobre o beato Estéfano diante dos frades do convento de Sens n[o dia d]a Descoberta, quando andava, convocado pelo papa Urbano.

1. *Quem é este? Nós o louvaremos, pois fez maravilhas em sua vida* [Eccli. 31.9].

Nestas palavras o sábio, com o elevado espírito divino, descreve o beato Estéfano, como admirável nos exemplos, como observável na graça e como venerável nos milagres. Primeiramente neste passo: “Quem é este?”, como grande em sua vida; em segundo lugar neste passo: “e nós o louvaremos”, como excelente na graça divina e privilegiado pela prerrogativa; em terceiro neste trecho: “pois fez maravilhas em sua vida”.

2. Em relação ao primeiro nota que se se pergunta quem foi e de que qualidade foi o beato Estéfano em sua vida, dizemos que encontramos: ornado em sua observância, por isso em Act. [6.3-5]: “Considerai entre vós os homens de boa

³⁶⁹ BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 188-191.

reputação” etc. “e escolheram Estéfano cheio de fé e do Espírito Santo”; manso em sua convivência, por isso em Act. [6.15]: “Viram o rosto dele como o rosto de um anjo, esplendoroso entre eles”; ardente na imitação [de Cristo], por isso em Act. [6.10]: “Não puderam resistir à sabedoria e ao espírito com que falava”; piedoso na devoção, por isso em Act. [7.55]: “Como estava cheio do Espírito Santo, voltando-se ao céu”; afetuoso na condescendência, por isso em Act. [7.60]: “Depostos os joelhos, rogava: ‘Senhor Jesus, não lhes atribuas este pecado’”, puro em santidade, por isso em Act. [6.3], tornou-se ministro da caridade pelos apóstolos; ilustre em fama, por que em Act. [6.8]: “Fazia prodígios e milagres entre o povo”.

3. Em relação ao segundo nota que os privilégios da graça do beato Estéfano e os louvores são estes: primeiro é que, muito jovem, com cerca de 18 anos, foi ordenado diácono pelos apóstolos; o segundo é que foi eleito pelos mesmos apóstolos ministro da caridade das viúvas da Igreja e lhes foi preposto; o terceiro é que foi em sua adolescência eloquente pregador da nova graça e, pregando, fazia coisas admiráveis entre o povo, de tal modo que ninguém “podia resistir à sabedoria e espírito dele”; o quarto é que, disputando sobre a fé, convence todos em conselho e lhes apareceu, casto, com rosto angélico, o mais puro; o quinto é que posto em tribulação por causa de Cristo, “viu os céus abertos e Jesus que ali estava”, pronto para auxiliá-lo por cuja visão foi reconfortado por admirável suavidade; o sexto é que o beato Lucas descreve ter sido ele “cheio de fé, do Espírito Santo, de graça e de fortaleza” e, primeiro entre os mártires de Cristo, tornou-se o porta-bandeira dos mártires; o sétimo é que teve tamanha benignidade, piedade e caridade que orou, em meio às próprias tormentas, pelos próprios perseguidores, por cuja oração ainda foi convertido Saulo, segundo Agostinho.

4. Em relação ao terceiro nota que as coisas admiráveis que fez o beato Estéfano são estas, excetuando aquelas que fez quando pregava entre o povo: primeiramente, ressuscitou seis mortos, como relata o beato Agostinho, no décimo segundo livro do *Da cidade de Deus*; em segundo lugar, as flores colocadas sobre o altar dele na África e dali levadas e colocadas sobre os enfermos, curava toda doença, assim como relata Agostinho no mesmo lugar; em terceiro, os panos do altar dele colocados sobre os enfermos resultaram para muitos em perfeita saúde, como diz Agostinho no mesmo lugar; em quarto, as flores tomadas do altar dele e postas sobre os olhos de uma mulher cega imediatamente restituíram-lhe a visão, como diz Agostinho no mesmo lugar; em quinto, as flores tomadas do altar dele e colocadas sobre a cabeça de um certo nobre, doente, infiel e que dormia, logo que acordou pediu imediatamente o batismo, como diz

Agostinho no mesmo lugar, e diz que ele, enquanto viveu, teve em sua oração aquela palavra de Estéfano: “Senhor Jesus, acolhe o meu espírito”; em sexto, a uma certa mulher, mãe de família, detida por longa doença, ao se lembrar dele, recobrou a perfeita saúde, caindo diante dela, na rua, a faixa dos cabelos junto com um anel, que continha sob a gema uma pedra encontrada nas costas de um boi, atada muito firmemente com nós, que carregava para recobrar a saúde por conselho de um judeu, como relata Agostinho no mesmo lugar; em sétimo, a duas pessoas, a saber, um irmão e uma irmã, com todos os membros do corpo tremendo por maldição da mãe, que, atormentada por eles amaldiçoou todos os dez filhos, e todos incorreram na mesma enfermidade, restituiu a perfeita saúde na presença de Agostinho de do povo, em certa igreja de Hipona; em oitavo, depois que o corpo dele foi transferido de Jerusalém e Constantinopla para Roma, enquanto se colocava no sepulcro do beato Lourenço, [o corpo dele] foi recebido pelo corpo de Lourenço, dado o seu lugar docemente; em nono, o corpo dele foi encontrado pelo presbítero Luciano em um pequeno lugar cheio de rosas recentes, floridas e vermelhas; em décimo, junto ao perfume do corpo dele encontrado setenta homens se livraram de diversas enfermidades e o céu se tornou muito sereno; em décimo primeiro, enquanto o corpo dele era transferido, em um navio, de Jerusalém a Constantinopla, imediatamente aí foram ouvidos hinos angélicos e espalhou-se o perfume mais suave, e os demônios gritaram que eram perturbados; em décimo segundo, a filha do imperador Teodósio, muito endemoniada, curou-se definitivamente ao tocar no sepulcro.

Sermão 154³⁷⁰

Ocorreu no dia 5 de janeiro de 1270, em Paris.

Ainda um sermão do frade Boaventura, em Paris, no templo, quando a vigília da Epifania ocorreu no domingo.

1. *José, levantando-se, tomou o menino e a mãe dele e veio para a terra de Israel* [Matth. 2.21].

Nestas palavras evangélicas, transmite-se, útil e resumidamente, a forma da salvação humana que é: quem quer que queira se salvar receba em si por devoção e aceite o Cristo nascido e a Mãe dele para imitação e veneração, e assim chegue à terra de Israel, isto é, à visão clara e eterna de Deus.

³⁷⁰ BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 218-219.

2. Então o Cristo, nascido menino, deve ser recebido por todos por meio da devoção e aceito por cada um para veneração, a exemplo do beato José, que de tal forma recebe e aceita o próprio Cristo; em razão da forma divina de sua aparência venerável, pois reluzia na face dele a divina majestade, como em I Paral. [12.28]: “Sadoch, menino ainda de egrégia índole”; em razão do esplendor da sabedoria originária, pois reluzia na face dele a verdade eterna; em razão da formosura da glória triforme, pois reluzia na face dele a suma bondade, como em Is. [42.1]: “Eis o meu menino eleito que elegi; colocarei sobre ele” etc.; em razão da graça da inocência universal, pois reluzia na face dele a suprema santidade, como na Gen. [37.2]: “José apascentava a grei com seus irmãos, ainda menino” etc.

3. A mãe de Cristo menino também deve ser recebida em veneração e imitação e, a exemplo do beato José, ser tomada como exemplar: de toda a humildade evangélica, como em Luc. [1.43]: “E de onde me vem isto, que a mãe do meu Senhor vem até a mim?”; de toda a piedade eclesiástica, como em Matth. [1.18]: “Tendo sido desposada Maria, a mãe de Jesus” e todas as coisas etc., “encontrou-se” etc.; de toda a observância cristã, como em Ioan. [19.25]: “Estava firme junto à cruz de Jesus a mãe dele” etc.; de toda a dupla caridade, como em Act. [1.14]: “Eram perseverantes, de maneira concorde, na oração com as mulheres e Maria, a mãe de Jesus” etc.

Sermão 159³⁷¹

Ocorreu no dia 06 de janeiro de 1264, em Montepellier.

Ainda um sermão do frade Boaventura, em Montepellier, no templo dos frades, quando a epifania se deu no domingo.

1. *Entrando em casa, encontraram o menino com Maria, a mãe dele* [Matth. 2.11].

Deve-se notar para a edificação que Jesus, a verdade, é encontrado, é adorado e é conservado pela eterna devoção por meio da fé, qual foi a dos pastores, a saber: celeste de inspiração, como em Sap. [1.2]: “É encontrado por aqueles que não o tentam” etc.; vívida de inflamação, como em Prov. [8.17]: “Eu amo os que me amam” etc. “encontrar-me-ão”; devota de afeição, como em Matth. [13.46]: “Encontrada uma pérola preciosa” etc.

³⁷¹ BOUGEROL, J.G., op. cit., p.228.

2. Por meio de investigação, qual foi a [fé] dos magos, a saber: perspicaz, pelo raio de luz, como em I Paral. [28.9]: “Reconhecei o Deus de teu pai” etc., “se procurares, tu o encontrarás”; sóbria pela busca da piedade, como em Matth. [13.44]: “O reino dos céus é semelhante a um tesouro escondido no campo: o homem que o encontra” etc.; religiosa, pela observância da veneração, como em Ier. [29.13-14]: “Quando buscardes em todo vosso coração, será encontrado por vós”.

3. Por meio da contemplação, qual foi em Maria que encontra depois de três dias: cheia de graça que a eleva, como em Iob [23.3]: “Quem me concede que o encontre e eu venha até o seu trono?”; cheia de fidência que transforma, como em Cant. [8.1]: “Quem me concederá meu irmão para que te encontre” etc.; cheia de tristeza que estimula, como em Luc. [2.46-8]: “Encontraram-no no templo” etc. “e lhe disse a mãe dele” etc. “aflitos, nós te procurávamos”.

Sermão 169³⁷²

Provavelmente, ocorreu no dia 6 de janeiro de 1271, em Sarrebourg.

Ainda sermão do frade Boaventura na província da Alsácia.

1. *Andarão os povos em tua luz e os reis no esplendor do teu surgimento* [Is. 60.3]

Nestas palavras é descrita a manifestação da digníssima alma e da digníssima virtude de Cristo: como solenemente celebrada por todos, os nobres e os humildes, quando se diz: “andarão os povos e os reis”; como esplendidamente demonstrada pelos luminares e fulgores celestes, quando diz: “em tua luz e no esplendor do teu surgimento”.

2. Em relação a estas coisas deve-se notar que para a perfeita e universal manifestação do Verbo encarnado concorrem as luzes e os esplendores: da divina majestade que se irradia esplendidamente para a revelação, como em Luc. [2.32; 31]: “A luz para a revelação aos gentios” etc. “que preparaste”; da humanidade assumida que reluz de forma divina para o conforto, como em Esther [8.15]: “Pelos judeus uma nova” etc. “foi vista nascer”; de claridade angélica que excelentemente refulge para o anúncio, como em Luc. [2.9]: “Eis o anjo” etc. “e a claridade de Deus os circundou” etc.; da Virgem Mãe, parturiente, que resplandece belamente para a gratificação, como

³⁷² BOUGEROL, J.G., op. cit., p.237-238.

em Iob [29.24]: “A luz do meu rosto não caía em terra”; do astro que guia que ilumina admiravelmente para indicação, como no Ps. [88.16-17]: “Senhor, na luz do teu rosto caminharão”.

Sermão 209³⁷³

Ocorreu no dia 15 de março de 1265, em Pérouse.

Ainda sermão do frade Boaventura em Perugia, estando presente aí a cúria.

1. *Ela, porém, que está no alto é a Jerusalém livre que é a nossa mãe* [Gal. 4.26].

Nestas palavras para a nossa edificação recomenda o apóstolo a Jerusalém celeste: primeiramente, pela sublimidade da glória sublime, quando diz: “*Ela que está no alto é a Jerusalém*”; em segundo lugar, pela felicidade da sabedoria resplandecente, quando acrescenta: “é livre”, de todo véu; em terceiro, pela distribuição da graça da clemência abundante, quando acresce: “que é nossa mãe” etc.

2. Em relação ao primeiro nota que Jerusalém, que é celeste, é uma cidade: gloriosa pela tensão de sua primeira origem, como em Hebr. [12.22]: “Eu vi a cidade de Deus, a Jerusalém celeste”; formosa pela visão da luz originária, como em Apoc. [21.10-11]: “Vi Jerusalém que tem a claridade de Deus”; deliciosa pela fruição abissal doçura, como em Tob. [13.18]: “As portas de Jerusalém” etc. “e por todas as ruas dela cantar-se-á: ‘aleluia’”; opulenta pela plenitude do louvor e da consolação universal, como em Is. [33.20]: “Os teus olhos verão a Jerusalém opulenta” etc.

3. Ela, digo, é dita estar no alto: para venerar as ordens/as autoridades onipotentes, como em Col. [3.1]: “Buscai as coisas que estão no alto onde o Cristo se senta à direita de Deus”; para contemplar as imagens sapienciais, como em Prov. [25.3]: “O céu no alto e a terra embaixo”; para possuir as alegrias eternas, como em Col. [3.2]: “Pensai nas coisas que estão no alto”; para exaltar as grandes coisas divinas, como em Ps. [113.3]: “Nosso Deus está no alto, no céu”, etc. , de acordo com outra lição/letra.

4. Em relação ao segundo nota que a Jerusalém celeste é dita ser livre em razão daquele nobre voo e ímpeto cordial com que os anjos e as almas santas são levadas, em verdadeira liberdade, até Deus, pois são levadas nele: Serafins e apóstolos como em uma fornalha de amor; Querubins e sumos doutores como em uma fonte de esplendor; Tronos e supremos confessores como em um mar de prazer; Dominações e mártires como ao dominador e criador do universo; os Principados e sumos pontífices e outros

³⁷³ BOUGEROL, J.G., op. cit., p. 287-289.

prelados como ao governante da máquina do mundo; as Potestades e os patriarcas e reis do mundo como ao remunerador da criatura racional; as Virtudes e virgens como ao conservador das criaturas celestes e terrestres; os Arcanjos e os pregadores como ao dispensador de seus conselhos; os Anjos e outros servos espirituais de Deus como ao distribuidor de tarefas e dons.

Ou se diz livre a cidade celeste porque: ardente nos Serafins e apóstolos; límpida nos Querubins e doutores; sólida nos Tronos e confessores; vívida nas Dominações e mártires; saudável nas Virtudes e virgens; pronta nas Potestades e governantes do mundo; prudente nos Principados, pontífices e pastores; secreta nos Arcanjos, profetas e pregadores; cumpridora dos deveres nos Anjos e eleitos espirituais de Deus.

5. Em relação ao terceiro nota que a cidade celeste é dita nossa mãe por intercessão, exemplaridade, conforto, origem, condescendência e descanso, porque nos gerou: nos patriarcas pela fé verdadeira; nos profetas pela esperança árdua; nos reis pela superior liberalidade; nos apóstolos na caridade ardente; nos mártires na magnanimidade virtuosa; nos pontífices na piedade emérita; nos doutores na verdade eterna; nos confessores na humildade interna; nas virgens na castidade sem temor.