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

A representação do espaço urbano na hagiografia medieval franciscana (*Compilatio Assisiensis* e *Memoriale in desiderio animae*): perspectivas de uma política social mendicante

André Luis Pereira

**São Paulo
2007**

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

A representação do espaço urbano na hagiografia medieval franciscana (*Compilatio Assisiensis e Memoriale in desiderio animae*): perspectivas de uma política social mendicante

André Luis Pereira

Dissertação 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 obtenção do título de Mestre em História. Sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva.

**São Paulo
2007**

“Marco Polo descreve uma ponte, pedra por pedra.

- Mas qual é a pedra que sustenta a ponte? – pergunta Kublai Khan.

- A ponte não é sustentada por esta ou aquela pedra – responde Marco –, mas pela curva do arco que estas formam.

Kublai Khan permanece em silêncio, refletindo. Depois acrescenta:

- Por que falar das pedras? Só o arco me interessa.

Polo responde:

- Sem pedras o arco não existe”.

(CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 79.)

Aos meus pais, Antônio Carlos Pereira (*In memoriam*) e Maria de Lourdes Miatelo. Aos meus irmãos, Carlos Alexandre e Antônio Carlos Pereira Júnior. A eles, o meu indizível afeto e com eles, a alegria de sermos família.

AGRADECIMENTOS

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

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

Profa. Dra. Néri de Barros Almeida que, desde os tempos de graduação até hoje, sempre se mostrou tão solícita. Devo a ela a conquista de mais esse degrau.

Luiz Marcos da Silva Filho, amigo gentil, pelas conversas “cassicíacas” que tanto me fizeram bem.

Flávio Antônio Fernandes Reis e Phablo Roberto Marchis Fachin, companheiros do G-408, pela biblioteca particular, pelas freqüentes conversas, pelo apoio técnico irrestrito. Sem eles, teria sido difícil concluir este trabalho.

Edina Aparecida Miatelo Petraconi, minha tia, por ter me acolhido quando cheguei em São Paulo.

Revmo. Pe. Antônio Guabiraba que, de forma generosa, possibilitou que eu tivesse meios de adquirir obras importantíssimas para meus estudos.

Milene Freitas Figueiredo pela ajuda fraterna com a versão inglesa dos resumos que precisei apresentar ao longo do mestrado.

Devo agradecer também aos que me ajudaram a ter acesso aos textos fundamentais desse trabalho; foram tantos que seria inglório tentar me lembrar de todos. Menção especial seja feita aos Frades Menores de Petrópolis, nas pessoas de Frei Sandro da Costa, OFM e Frei Sinivaldo Tavares, OFM, que me abriram as portas da biblioteca do Instituto Teológico Franciscano; aos Frades Pregadores de São Paulo, na pessoa de Frei Camilo de Jesus Dantas, OP, pela biblioteca acolhedora e fértil amizade.

Embora tenha citado apenas os que colaboraram de forma direta com minha formação acadêmica, não gostaria de deixar de lado os outros muitos amigos que a vida me deu; não teria chegado aqui sem o concurso deles todos. Por isso, trago-os no coração e no mais vivo afeto.

RESUMO

O objetivo desse trabalho é explorar as múltiplas formas com que os hagiógrafos do franciscanismo conceberam o espaço urbano e quais mecanismos utilizaram para formular tal concepção. Pretendemos também investigar se a noção de espaço urbano estabelecida por eles está ou não concorde com um possível discurso mendicante voltado para as práticas citadinas; por fim, queremos avaliar em que medida esses elementos se conjugaram na práxis pastoral dos franciscanos nas cidades onde atuaram. Para tanto, estudaremos duas compilações hagiográficas acerca da vida de s. Francisco de Assis, produzidas no século XIII: *Compilatio Assisiensis* e *Memoriale in desiderio animae*. Ambos os textos foram compostos em território peninsular e ambos procuraram acentuar o esforço missionário do santo de Assis para evangelizar, moralizar e “converter” as cidades centro-setentrionais da Itália. Partimos do pressuposto de que a hagiografia, de forma geral, constituiu um recurso retoricamente elaborado e utilizado em larga escala pela instituição eclesiástica para transmitir seus ensinamentos e atuar sobre as condutas dos fiéis. Nesse sentido, esperamos encontrar não a cidade real ou o esboço dela, mas a projeção de uma cidade que se queria implementar mediante a transmissão de certos valores tidos como os mais aptos para a transformação do corpo social. O feito de s. Francisco ter trabalhado na evangelização das cidades e de ter fundado uma ordem religiosa de escopo urbano já é indicativo de que a hagiografia franciscana tem algo a contribuir para o amplo estudo da noção de espaço urbano na baixa Idade Média.

Palavras-Chave: Hagiografia, Franciscanismo, Espaço urbano, Cidade, Itália medieval

ABSTRACT

The objective of this work is explore the multiple forms which the hagiographers of the Franciscanism conceived the urban space and what mechanisms they utilized to formularize this concept. We pretend to investigate if the notion of the urban space established by them is or not concordant with a possible mendicant discourse turned to the citizen practices. Ultimately we endeavor to evaluate in what proportions this elements conjugated themselves in the pastoral praxis of the Franciscans on the cities where they acted. For so much we have studied two hagiographic compilations about the Saint Francis of Assisi's life that was written on XIII century: *Compilatio Assisiensis* and *Memoriale in desiderio animae*. Both the texts were composed in peninsular territory and tried to emphasize the missionary work of the Saint of Assisi to evangelize, moralize and "convert" the center north of Italy. We begin from the supposal that the hagiography, in general, constituted a rhetoric elaborated recourse that was utilized in large scale by ecclesiastic institution to transmit her teaching and to act on the conduct of the faithful. In this sense we expect not find the real city or her sketch but the projection of a city that had wanted implement itself by the transmission of certain values which were considered as the most apt for the transformation of the social body. The done of Saint Francis, who worked on the evangelization of the cities and founded a religious order of the urban scope, is indicative of that the Franciscan hagiography has something to contribute for the large study of the urban space notion on the late Middle-Ages.

Keywords: Hagiography, Franciscanism, Urban Space, City, Mediaeval Italy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I.....	18
A TRADIÇÃO HAGIOGRÁFICA FRANCISCANA E OS DESCOMPASSOS DE SUA FORMAÇÃO E INTERPRETAÇÃO.....	18
1. <i>Franciscanos, cidades, hagiografia</i>	18
2. <i>A hagiografia franciscana</i>	39
CAPÍTULO II	69
OS FRADES SÃO NECESSÁRIOS ÀS CIDADES: DEFININDO AS BASES DE INTERVENÇÃO NO ESPAÇO URBANO	69
2.1. <i>A universalidade da missão franciscana e a primazia da retidão moral</i>	69
2.2. <i>Dizer e transformar o espaço</i>	74
2.2.1. Mundo, província, terra.....	74
2.2.2. Civitas: a cidade episcopal e comunal.....	78
2.2.3. Urbs, a cidade de Roma	89
2.2.4. Castrum, castellum, villa, burgus: fortificações satélites.....	92
2.2.5. Camadas sociais urbanas.....	99
CAPÍTULO III.....	109
O OLHAR FRANCISCANO-HAGIOGRÁFICO SOBRE AS CIDADES: A BASE MORAL DOS VÍNCULOS CITADINOS	109
3.1. <i>Perúgia: a soberba dos cavaleiros e a destruição da cidade</i>	109
3.2. <i>Arezzo: a cidade dividida</i>	121
3.3. <i>Assis: a paz entre o bispo e o potentado</i>	134
3.4. <i>Greccio: o castro “conventualizado”</i>	144
CONCLUSÃO	153
BIBLIOGRAFIA.....	163

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, a grande questão que nos ocupa é saber em que medida as narrativas hagiográficas, compostas e divulgadas pelos franciscanos, podem nos ajudar no estudo da compreensão do espaço urbano italiano durante o medievo. Não é difícil imaginar a grande relevância que as lendas adquiriram no cenário social num período em que os valores e as práticas morais eram, em grande medida, orientados pelos preceitos cristãos. Do mesmo modo, pode-se avaliar, de antemão, a complexidade dessa análise em se tratando de um movimento religioso, o franciscano, nascido dentro da cidade e voltado para a cidade. Nosso objetivo, portanto, será explorar primeiramente as múltiplas formas com que os hagiógrafos do franciscanismo representaram o espaço urbano e quais mecanismos utilizaram para formular tal representação¹. Em segundo lugar, queremos investigar se essa representação do espaço urbano está ou não concorde com um possível discurso mendicante voltado para as práticas citadinas para, num terceiro momento, avaliar em que medida esses elementos se conjugaram na práxis pastoral dos franciscanos nas cidades onde atuaram.

Para tanto, o presente trabalho terá por escopo o estudo comparativo de duas compilações hagiográficas, aparentadas na forma e no conteúdo: o *Memoriale in desiderio animae* (c. 1247), do frade Tomás de Celano, e a *Compilatio Assisiensis* (c. 1246-47), de autoria atribuída, desde o século XIV, aos frades Leão, Ângelo e Rufino de Assis. Por ora,

¹ Em nossa opinião, não é necessário uma discussão teórica sobre o conceito de “representação”; basta lembrar que o tomamos no sentido empregado por Paul Zumthor na análise que faz do espaço medieval. Para Zumthor a percepção do espaço está ligada às exigências biológicas primárias, dispensando algum tipo refinado de racionalidade, como na percepção do tempo. Em contrapartida, ela não é igual em todos os animais e, entre os humanos, a percepção do espaço é mediada pelas diferentes culturas em temporalidades diferentes. A consciência da distância, o que é perto ou longe, cria a noção de separação entre as coisas a qual será apreendida por meio das condições culturais que intermedeiam a relação. Assim, o espaço não pode ser percebido em sua quiddidade/realidade, mas como modalidade das coisas e dos homens. Sendo assim, quando o homem quer falar do seu espaço ele não fala do espaço em si, mas da percepção “subjetiva” que dele se faz: falar do espaço é sempre representá-lo. Cf., ZUMTHOR, Paul. *La mesure du monde*. Représentation de l’espace au Moyen Age. Paris: Éditions du Seuil, 1993. p. 13-16.

convém ressaltar apenas que a escolha dessas narrativas não foi fortuita nem aleatória, pois as especificidades de cada uma favoreceram a leitura que procuraremos desenvolver. Esses textos, por mais de uma razão, estiveram envolvidos num complexo dilema de reflexão acerca da identidade mesma da ordem minorítica e, pelas dimensões de sua relevância, tornaram-se imprescindíveis para a compreensão da autoconsciência franciscana bem como de suas ligações com as sociedades que lhe foram contemporâneas.

Em tempos recentes, nenhum medievalista ou estudioso das cidades ditas medievais duvidaria da estreita proximidade entre as ordens mendicantes (franciscana, dominicana, servita, carmelita, entre outras) e as cidades do Ocidente latino; também não duvidaria da importância que essas ordens tiveram na afirmação dos núcleos urbanos diante de um cenário político e social ainda marcado pela predominância dos vínculos com o campo. Contudo, o que hoje se nos afigura com certa facilidade não foi percebido ou não era relevante para os primórdios da historiografia franciscana que viera à luz em meados do século XIX, impulsionada, sobretudo, pelos esforços de Ernest Renan e Paul Sabatier².

Foi apenas nas décadas finais do século XX que os historiadores passaram a estudar sistematicamente a relação dos mendicantes com as cidades medievais. Desde então, numerosos trabalhos monográficos e artigos foram publicados explorando as múltiplas formas dessa imbricação mútua³. Na maioria dos casos, porém, os trabalhos concentraram-se no estudo da *implantação* dos conventos no espaço urbano, em suas várias etapas, e também no

² Cf. DA CAMPAGNOLA, Stanislao. *Le origini francescane come problema storiografico*. Perugia: Università degli Studi di Perugia, 1979. p. 173.

³ Cf. LE GOFF, J. Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l'implantation des ordres mendiants. Programme – Questionnaire pour une enquête. In: *Annales ESC*, vol. 25, p. 335-352, 1968; Id. Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. In: *Annales ESC*, vol. 25, n. 4, p. 924-946, 1970; GUERREAU, A. Rentes des ordres mendiants a Mâcon au XIVe siècle. In: *Annales ESC*, vol. 25, n. 4, p. 956-965, 1970; FUGEDI, E. La formation des Villes et les ordres mendiants en Hongrie. In: *Annales ESC*, vol. 25, n. 4, p. 966-987, 1970; VV.AA. *Les Ordres Mendiants et la Ville en Italie Centrale* (v. 1220 v. 1350). Roma: École Française de Rome, 1978; GRADO, Giovanni G. I quadri e i tempi dell'espansione dell'Ordine. In: VV.AA. *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Torino: Einaudi, 1997. p. 165-202; Id. *Tra eremo e città*. Assisi: Ed. Porziuncola, 1991; VAUCHEZ, André. *Ordini Mendicanti e società italiana (XIII-XIV secolo)*. Milano: Il Saggiatore, 1990; LAWRENCE, C. H. *The Friars. The impact of the Early Mendicant Movement on Western Society*. London – New York: Longman, 1994, entre outros.

estudo da *urbanização*, usando o critério numérico dos conventos implantados nas cidades da Europa como apoio metodológico útil para a avaliação do fenômeno urbano.

Num ensaio digno de nota sobre a textualidade política franciscana entre os séculos XIII e XV, Paolo Evangelisti⁴ observa que já os documentos legislativos da ordem minorítica dão margem para se entender o contato e a ação intracitadina dos frades. Observa também que os eruditos da ordem, durante esses séculos, elaboraram uma grande tratadística ético-político-econômica definindo os rumos tanto da ingerência mendicante nas cidades quanto da política urbana propriamente dita. Apesar disso, o trabalho de Evangelisti não considerou o aporte das hagiografias que, bem mais numerosas que os tratados dos minoritas, poderiam complementar o estudo desse problema. Sem desconsiderar os esforços empreendidos nas últimas décadas, queremos salientar que nossos interesses não estão vinculados necessariamente aos interesses desses estudos; por nossa vez, pretendemos compreender não os aspectos factuais da proximidade dos franciscanos com o espaço urbano, mas os mecanismos de produção e representação desse espaço dentro de uma lógica hagiográfica, moralizadora e predicativa, cuja temática encontra-se ainda pouco estudada.

Nesse exercício interpretativo, partimos do pressuposto de que os elementos definidores do espaço urbano que foi construído e pensado pelos hagiógrafos estão de alguma forma relacionados à concepção de sociedade que foi comum não só a esses, mas até mesmo aos demais letrados da ordem franciscana, cujas idéias encontram-se expressas em tratados e obras sermonárias. Nesse sentido, acreditamos ser de primordial importância atentar para o uso do vocabulário e as valorações semânticas dos topônimos e dos termos relacionados com o universo citadino, no intuito de resgatar o significado dos termos-chave em uso nas hagiografias selecionadas, onde isso possa ser feito. Uma vez que nem sempre se consegue

⁴ EVANGELISTI, Paolo. Per uno studio della testualità politica francescana tra XIII e XV secolo. Autori e tipologia delle fonti. In: *Studi Medievali*, vol. 37, n. 2, p. 549-615, 1996.

traduzir para o vernáculo, por exemplo, um topônimo sem que se perca a semântica do termo presente nos textos, devem-se considerar as valorações atreladas ao mesmo de modo que se estabeleça uma adequação mínima entre o sentido dado pela escrita do texto e as interpretações e inferências que podemos fazer.

As hagiografias que iremos explorar não são tratados de “urbanismo” e nem de “política urbana”. Também não ‘narram’ a crônica de uma cidade, como Bonvesin de la Riva havia feito com Milão, em 1288 na obra *De Magnalibus Mediolani*, ou Iacopo de Varazze com Gênova, um ano antes, na sua *Chronica Civitatis Ianuensis*. Nesses textos, qualquer relação com o espaço urbano possivelmente se deu por motivos indiretos e, por sua vez, nem sempre explícitos na narrativa. Que sentido teria, então, estudar a matéria santoral para compreender algo que escapa ao seu propósito?

Em primeiro lugar, como diz Zumthor, “o espaço medieval [e, por conseguinte, o urbano] é menos percebido do que vivido”⁵; nessa ótica, a representação espacial de cunho hagiográfico é tão necessária para compreendermos como as sociedades do passado “viviam” ou “experimentavam” seu espaço, quanto os tratados explícitos de urbanismo, por exemplo. Em segundo lugar, a hagiografia, por seus componentes narrativos e usos, está diretamente ligada à dimensão espiritual do sistema explicativo do mundo e, de certa forma, procura responder a esse sistema. Por fim, não se trata de investigar o espaço urbano em si, mas as formas de sua percepção por uma determinada retórica que esteve a serviço de uma ordem religiosa que se propunha a atuar no espaço urbano de maneira efetiva.

Em contrapartida, como poderemos captar os indícios hagiográficos, amiúde indiretos, para compreender o espaço urbano? A nosso ver, será necessário levarmos em consideração, sobretudo, a chamada ‘intenção do texto’. Ora, segundo Umberto Eco, a intenção do texto escapa ao controle do autor empírico, pois não se confunde com aquilo que este tinha em

⁵ ZUMTHOR, Paul. Op. cit., p. 36.

mente no ato de redigir⁶. Disso decorre que a intenção do texto não é evidente e nem superficial; ao contrário, ela só se dá a conhecer mediante exercício de interpretação aprofundado porque está dissimulada e oculta por entre os elementos explícitos da narrativa,

Não se trata aqui de fazer uso dos instrumentais semióticos, em seu sentido estrito, como o supracitado trabalho de Eco faria supor. No entanto, consideramos que as idéias do crítico italiano acerca da interpretação textual são relevantes para os objetivos a serem alcançados uma vez que buscamos entender aquilo que deliberadamente os hagiógrafos tencionaram registrar e aquilo que permaneceu subjacente ao texto. Estamos, pois, cientes de que Eco faz referência, sobretudo, à interpretação de obras ditas literárias ou ficcionais. No trabalho com as legendas, tais mecanismos não são tão evidentes. Com relação à ‘intenção’ do autor empírico, por exemplo, a hagiografia parece supor, *grosso modo*, um conjunto mais restrito de possibilidades explícitas, amiúde relativas aos aspectos encomiásticos, edificantes e exemplares. Por isso, em se tratando de hagiografia, acreditamos que entre a ‘intenção do texto’ e a ‘intenção dos autores empíricos’ existe uma diferenciação efetiva, como quer Eco, embora um pouco mais tênue.

Com isso, não queremos afirmar que o conhecimento da ‘identidade’ do autor empírico ou sua quiddidade seja imprescindível para a interpretação das legendas. Nosso intuito, pois, não consiste em entrar no mérito das discussões teóricas em torno do problema conceitual de autoria aplicado ao que se convencionou chamar Idade Média; mesmo porque são tantas as obras anônimas ou cuja identidade autoral permanece controvertida e vacilante, que o fator ‘físico’ da existência do autor nos importa bem menos. O que esperamos ressaltar é a ligeira proximidade entre a ‘intenção do texto’, segundo o conceito de Eco, e a ‘intenção

⁶ ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 75. As observações de Eco nos ajudaram a perceber que, além do que se acredita ser a intenção primeva do autor empírico, existe por baixo da “superfície textual” uma *intentio operis* dissimulada à qual se chega por um exercício interpretativo do leitor.

do gênero hagiográfico' ou suas preceptivas. Nesse sentido, parafraseando Alcir Pécora, Tomás de Celano não seria apenas, ou tão-somente, uma "subjetividade particular" e nem estaria unicamente ligado a um grupo social estabelecido. Seus textos hagiográficos seriam definidos no "interior de um gênero particular, praticado com nuances e variações em diferentes épocas e lugares"⁷. A ênfase que queremos dar, aqui, recai sobre os elementos retóricos envolvidos em toda produção letrada, cuja diferença não é de natureza, mas de gênero.

Eco ainda chama a atenção para outro fator; segundo ele, a interpretação textual não se restringe à identificação da intenção do texto, o qual funciona sempre como um "dispositivo concebido para produzir seu leitor-modelo"⁸. Segundo Eco, todo texto postula seu leitor [modelo], embora ele, por si só, não esgote todas as possibilidades de interpretação. Este último difere do leitor empírico, e cabe-lhe a tarefa de "imaginar o 'autor-modelo'", não empírico, que coincide com a intenção do texto, constituindo, assim, o 'círculo hermenêutico'.

Em que tal proposta poderia nos ajudar? Primeiramente, ela nos ajuda a romper uma eventual leitura de superfície pela qual se acredita que o que importa na narrativa está disponível naquilo que o texto explicita. Em segundo lugar, esse caminho nos ajuda a não crer na transparência dos textos e na sua suposta objetividade ou ainda nos efeitos de real que possamos lhes atribuir. Em terceiro lugar, por ele se podem minimizar os problemas relativos à falta de clareza acerca das autorias das legendas, permitindo que o próprio texto ofereça os elementos para a sua interpretação. Ajuda também a percebermos que nem sempre o mero conhecimento da difusão e recepção dos textos pode explicar o seu significado. Para os objetivos que nos propomos, por exemplo, em que se buscam compreender os mecanismos de representação do espaço urbano, esse procedimento auxilia, por fim, a entender os sentidos

⁷ Cf. PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: EDUSP, 2001. p. 12.

⁸ ECO, loc. cit.

ocultos e valorações dos termos empregados ao representar esse espaço, sendo eles parte do processo interpretativo global.

A natureza escrita desses testemunhos é definida com base nas práticas letradas próprias da época em que tomaram corpo e, nesse sentido, participam do mesmo condicionamento cultural. Enquanto construtos socialmente produzidos, elas não estão ‘refletindo’ um ‘mundo dado’, enquanto revelação de uma exterioridade; ao contrário, estão construindo artificialmente mundos possíveis segundo os arranjos culturais partilhados no tempo de sua produção⁹.

Tendo em vista estas considerações, bem como o gênero específico das narrativas selecionadas, não se pode esperar encontrar uma “cidade real” ou um espaço urbano povoado de “indivíduos reais”¹⁰. Acreditamos que tais narrativas, consoante às suas ‘intenções textuais’, dissimulam não apenas uma leitura do mundo e do fenômeno urbano característica dos hagiógrafos e dos frades menores, mas também um projeto social, gestado na confluência de vários pontos de vista que se pretendia implementar mediante o trabalho pastoral.

Dessa feita, acreditamos que a categoria ‘espaço’ indica um lugar primariamente apreensível pela experiência que se faz dele. Tal qual um livro, este último possibilita uma gama ilimitada de possíveis interpretações, de possíveis leituras. Portanto, antes de ser um lugar racionalizado *a priori*, o espaço é vivido, e essa experiência é mediada pelo fator variegado das culturas.¹¹ Daí se depreende que a relação que as sociedades mantêm com o

⁹ Cf. PÉCORA, op. cit., p. 13-14.

¹⁰ Cf. MONNET, Pierre. Ville réelle et ville idéale à la fin du Moyen Âge: une géographie au prisme des témoignages autobiographiques allemands. In: *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, vol. 53, n. 3, p. 591-621, 2001. As idéias do referido autor acerca da relação entre ‘autobiografia’ e ‘crônica de cidade’ como algo indissociável na Baixa Idade Média foram imprescindíveis para entendermos as imbricações entre ‘vida de santo’ e as cidades onde este viveu e atuou. Tanto num caso quanto no outro, a cidade que se descortina é pensada em termos não ‘realistas’, pois está em jogo determinados interesses que ligam aquele que fala ao lugar de onde fala.

¹¹ ZUMTHOR, op. cit., p. 14.

espaço, no intuito de torná-lo inteligível, também está submetida às mudanças advindas da temporalidade.¹²

Se o ‘espaço’, como vimos, é uma categoria experimentada e vivida mediante determinada cultura sujeita ao tempo, pode-se inferir que, de alguma forma, os indivíduos de uma dada sociedade partilham, *grosso modo*, de uma experiência minimamente comum. Cada cultura específica ofereceria, pois, os elementos prováveis e possíveis para os arranjos sociais e vitais que se implementariam em seu interior. Como compreender esses diversos arranjos em sociedades que já se foram? A operação historiográfica postula que o passado nos é acessível pelos vestígios do tempo. Porém, a condição escrita de certos testemunhos amiúde tem provocado nos historiadores a ilusão de que o passado pode ser apreendido de forma direta. Surge daí uma série de equívocos interpretativos que reduzem o alcance dos resultados passíveis de serem atingidos.

Nos capítulos que se seguem, esperamos responder a essas e outras questões. Para evitar que caiamos nos equívocos aludidos, procuraremos investigar as narrativas santorais segundo os mecanismos retóricos próprios de sua composição, procurando estar atentos à forma de leitura proposta por esses mecanismos. Assim, à medida que conhecemos a lógica hagiográfica, se nos apresentarão as condições mediante as quais os franciscanos do século XIII concebiam o espaço urbano e como pretendiam intervir sobre ele.

Na primeira parte do primeiro capítulo, discutimos, de maneira ampla, os principais elementos constitutivos do que se convencionou chamar de franciscanismo, sua ligação com as cidades do Ocidente europeu, a importância da matéria hagiográfica para a sedimentação

¹² Uma das principais mudanças está na variação semântica dos termos que designam o ‘espaço social’; assim, o que entendemos hoje como ‘território’, por exemplo, não é a mesma coisa nas sociedades do passado, cuja relação espacial se dava de outras formas, amiúde menos elaboradas, delimitadas e enquadradas. Cf. MAILLOUX, Anne. Le territoire dans les sources médiévales: perception, culture et expérience de l’espace social. Essai de synthèse. In: CURSENTE Benoît e MOUSNIER Mireille (dir.). *Le territoire du médiéviste*. Rennes: P. U. de Rennes, 2005. p. 223-235. p. 223.

das pretensões franciscanas e as linhas historiográficas a esse respeito. Não fizemos propriamente um histórico da formação e desenvolvimento da ordem franciscana; contudo, onde a compreensão de nossas idéias exigiu acréscimos de informações extra-hagiográficas, nós o fizemos a título de notícia. Na segunda parte, discutimos a especificidade da ‘hagiografia franciscana’, seus aspectos particulares, datação, autoria, implicações institucionais e a complicada história de sua formação.

O capítulo segundo também é dividido em duas partes. Na primeira, apresentamos as idéias principais que os frades menores, em geral, e os hagiógrafos, em particular, forjaram para justificar sua atuação social e para legitimar sua presença no ambiente citadino. Por conseguinte, a segunda parte vai se dedicar ao estudo dos vocábulos que os compiladores empregaram para designar os espaços territoriais e urbanos; queremos entender a rede semântica da terminologia utilizada de modo que seja possível definir, minimamente, aquilo que eles queriam indicar pelos vocábulos escolhidos. Além dos termos espaciais, nos detivemos naqueles que se referem às estruturas de poder da cidade e às camadas sociais que compõem esse espaço.

Por fim, no terceiro capítulo, buscamos interpretar os vários episódios em que o espaço urbano, suas engrenagens, componentes e vicissitudes assomam como corolário da história hagiográfica que os compiladores pretenderam narrar. Tais relatos, como cremos, nos permitem constituir as grandes linhas de uma possível política urbana projetada pelos franciscanos da qual os hagiógrafos foram seus divulgadores, quiçá seus primeiros sistematizadores. Daremos atenção especial aos casos de Perúgia, Arezzo, Assis e Greccio; esperamos mostrar que esses episódios estão vinculados a uma precisa leitura sociopolítica arquitetada pelos hagiógrafos e, portanto, não foram escolhidos aleatoriamente por eles, o que nos força a lê-los em sua unidade retórica.

CAPÍTULO I

A TRADIÇÃO HAGIOGRÁFICA FRANCISCANA E OS DESCOMPASSOS DE SUA FORMAÇÃO E INTERPRETAÇÃO

1. Franciscanos, cidades, hagiografia

O cronista beneditino inglês Rogério de Wendover (+1236) foi uma das testemunhas diretas da rápida expansão da fraternidade franciscana pela Europa. É possível que tenha acompanhado de perto todo o processo de chegada e fixação dos frades menores na Inglaterra, em 1224. Sua crônica, redigida concomitantemente ao primeiro desenvolver-se da ordem, já registra o que, na opinião de um beneditino, parecia ser o *proprium* daquele novo movimento religioso:

Por esse tempo, os pregadores, que são chamados Menores, repentinamente surgidos com os favores do papa Inocêncio [III], povoaram a terra, habitando nas cidades em grupos de dez ou sete; apresentaram a todos exemplo de máxima humildade não possuindo nada, vivendo do evangelho, preferindo alimentos e vestuários muito pobres e caminhando descalços. Nos domingos e dias festivos, pois, saindo de suas habitações, pregavam as palavras do evangelho nas igrejas paroquiais, comendo e bebendo junto aos quais estavam despendendo o dever da pregação.¹³

Nesse relato, o monge inglês já tocava em três das características fundamentais da fraternidade iniciada por Francisco de Assis em 1209, quais sejam: a pregação, o evangelismo e a pobreza.. Aliadas a essas, acrescentava a aprovação pontifícia, a itinerância e a

¹³ “*Sub hiis diebus praedicatores, qui appellati sunt Minores, favente papa Innocentio subito emergentes, terram repleverunt, habitantes in urbibus et civitatibus deni et septenti, nihil omnino possidentes, de euangelio viventes, in victu et vestitu paupertatem nimiam preferentes, nudis pedibus incedentes, maximum humilitatis exemplum omnibus prebuerunt. Diebus autem dominicis et festivis de suis habitaculis exeuntes predicaverunt in ecclesiis parochialibus euangelium Verbi, edentes et bibentes que apud erant quibus officium predicationis impendebant.*” Ex Rogeri de Wendover Floribus Historiarum, *Monumenta Germaniae Historica*, SS, XXVIII, p. 42. Tradução nossa.

permanência nas cidades. Na narrativa de Rogério, o espaço urbano aparece, assim, como o lugar privilegiado da moradia, do sustento material e do apostolado dos frades menores. Pode-se também inferir que esse espaço constituía uma espécie de pólo aglutinador das práticas pastorais dos frades, as quais estavam de acordo com aquilo que Francisco de Assis pretendia implementar ao dar início ao seu grupo de penitentes urbanos¹⁴. Por esse tempo, eles ainda não tinham igrejas próprias; utilizavam as paróquias do clero secular. Também não possuíam claustros; moravam em casas simples [*habitacula*], as quais, possivelmente, não tinham nada de aspecto “sagrado” como o mosteiro ou de fixação local, como aconteceu depois, em fins do século XIII com os conventos propriamente ditos. Colocando-se próximos às populações urbanas, os frades pretendiam atuar sobre a conduta dos cidadãos. O cronista beneditino já havia observado que, ao lado da pregação do evangelho, os frades aliavam a edificação espiritual pelo exemplo. A nosso ver, esses religiosos acreditavam que pregar e edificar eram atitudes equivalentes, pois, em última instância, atingiriam a mesma finalidade: *comover* os ouvintes para *demovê-los* de suas práticas ‘pouco’ evangélicas, uma atuação, portanto, não só retórica, mas moral.

Podemos encontrar uma resposta a essa questão nos documentos legislativos da ordem dos Menores, ou seja, na *Regula non Bullata* (1221) e na *Regula Bullata* (1223). Nos capítulos XVII e XXI da *Regula non Bullata* e no IX da *Regula Bullata*, estão expostos os primeiros elementos normativos da pregação: quanto ao modo, os frades devem usar palavras ponderadas e castas e devem falar com brevidade; quanto ao conteúdo, devem anunciar ao povo [*populus*] os vícios e as virtudes, a pena e a glória; quanto à finalidade, devem ter em vista a utilidade [*utilitas*] e a edificação [*aedificatio*]. Podemos também dividir a pregação

¹⁴ Segundo o testemunho de frade João de Perúgia no *De inceptioe ordinis* (c. 1244), era assim que os frades menores se apresentavam em suas campanhas missionárias pelas cidades do Vale de Espoleto: “[...] somos penitentes, e nascemos na cidade de Assis. pois, até esse momento a religião dos frades não se chamava ordem [...]”; [*“(...) Paenitentiales sumus, et in civitate Assisii nati fuimus. Adhuc enim Religio Fratrum non nominabatur Ordo (...)”*]. Cf. Capítulo V, n. 19^a. In: *Miscelânea francescana*, vol. 72, p. 445, 1972.

minorítica em três aspectos: o exortativo, o penitencial e o teológico. A cada qual corresponde uma categoria de frade. A pregação exortativa podia ser praticada por todos os frades; essa consistia em incentivar os ouvintes a amar e a temer a Deus, louvá-lo e fazer o bem. A pregação penitencial¹⁵, ao contrário, era reservada aos frades ‘examinados e autorizados’ pelos ministros da ordem e era entendida como admoestação à mudança de comportamento. A pregação teológica, por sua vez, era reservada aos frades preparados nos *studia theologiae* e consistia na exposição da doutrina cristã e dos dogmas, visando o combate às heresias.

Rogério de Wendover, pois, não se enganava quando chamou os franciscanos de “*praedicatores*”. Ao lado dos dominicanos e num curto espaço de tempo, eles assumiram o papel de ‘profissionais da palavra’¹⁶. A centralidade que o uso da palavra assumiu nas práticas desses religiosos contrastava com os tradicionais costumes dos monges e eremitas. Há séculos o monasticismo firmava-se sobre o preceito do silêncio e da clausura. Porém, os novos religiosos, rompendo as limitações canônicas da observância monástica, desenvolveram uma forma de vida na qual a palavra falada, sobretudo na pregação, se coadunava com aquele espírito itinerante que o monge inglês já havia observado¹⁷.

Assim, desde o seu advento, os franciscanos propuseram-se conquistar as cidades pela palavra e pelo testemunho de uma vida penitente. A princípio, moravam contíguos aos muros, próximos às portas das cidades: lugares de passagem. Só muito lentamente foram adentrando o espaço urbano, amiúde em casas improvisadas pela municipalidade ou por benfeitores, ou

¹⁵ Uma discussão sucinta sobre os aspectos principais da ‘pregação franciscana primitiva’ encontramos no trabalho de D’ALATRI, Mariano. *Uomini di Dio al seguito di Francesco*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1995. p. 25-42. Para os demais períodos da história franciscana, cf. o artigo de ZAFARANA, Zelina. La predicazione francescana. *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel’200*. Atti del’VIII Convegno Internazionale. Assisi: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 205-250. Nesse texto, a autora traça um histórico das mutações de estilo e de conteúdo da pregação minorítica que foram ocorrendo durante os séculos XIII e XIV; segundo Zafarana, a acentuação do “*verbum simplex*” própria dos inícios da ordem foi suplantada pelo estilo erudito da pregação, seguindo as prerrogativas das *artes praedicandi* da época, e o conteúdo moral cedeu espaço para uma pregação cada vez mais dogmático-doutrinária e política.

¹⁶ Cf. ZAFARANA, op. cit., p. 205.

¹⁷ A regra franciscana foi o primeiro texto legislativo da Vida Religiosa no Ocidente, pelo menos, a reservar um capítulo exclusivo para a pregação e para os pregadores.

ainda alugadas. Porém, como aos poucos foram ganhando a admiração e o respeito dos cidadãos, assim também cresceu a relevância deles junto à população, uma relevância que se traduzia na aquisição de casas maiores, melhor localizadas e que se tornaram pontos de encontro das associações e confrarias urbanas, cujos membros, em geral, foram acolhidos com satisfação pelos mendicantes.¹⁸

Estamos, pois, diante de uma ordem que encontrou nas cidades e no espaço urbano o seu modo de ser. Foi frente a esse espaço e consoante às necessidades dele que os minoritas tiveram de criar respostas adequadas às expectativas das populações.¹⁹ E eles responderam de várias maneiras: pelos sermões, pela organização de confrarias e irmandades, pelo desenvolvimento de uma “*cura animarum*” mais ‘eficiente’ frente aos desafios próprios da cidade, pela composição de estatutos e regimentos municipais, pelo trabalho junto aos governos urbanos, e pela criação de uma série de mecanismos pastorais que atingiam os cidadãos: como os autos de fé, as devoções e as *legendas*²⁰.

Dentre os esforços evangelizadores despendidos pelos mendicantes, a matéria hagiográfica assumiu um papel de grande relevância. Ela foi utilizada, sobretudo, na formação dos novos membros da ordem e na redação de coleções de sermões que serviam de modelos

¹⁸ Nesse trabalho não nos propusemos a estudar o conjunto das interferências mendicantes no espaço urbano, como, por exemplo, a fundação das confrarias e ordens terceiras. Fizemos menção das mesmas para ressaltar os níveis pastorais e institucionais advindos dessa ingerência os quais, de certa forma, estão relacionados com a hagiografia franciscana. Sobre a relação dos frades menores e as associações laicas, ver GIEBEN, Servus. Confraternite e penitenti dell’area franciscana. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel’200*. Atti del’VIII Convegno Internazionale. Assis: Università degli Studi di Perùgia, 1981. p. 171-201. Como a bibliografia sobre a inserção dos mendicantes no espaço urbano é enorme, aqui fazemos referência às obras que foram importantes para o tema de nosso trabalho: PELLEGRINI, Luigi. *Insedimenti francescani nell’Italia del Duecento*. Roma: Ed. Laurentianum, 1984; LAWRENCE, C. H. *I mendicanti: i nuovi ordini religiosi nella società medievale*. Torino: Edizioni San Paolo, 1998; LE GOFF, Jacques. Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, vol. 25, n. 36, p. 924-946, 1970.

¹⁹ Cf. BARONE, Giulia. Ordini mendicanti e mondo comunale. *Studi Medievali*. Spoleto, vol. 19, n. 1, p. 479-482, 1978.

²⁰ Cf. PELLEGRINI, Luigi. Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della “cura animarum”. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel’200*. Atti del’VIII Convegno Internazionale. Assis: Università degli Studi di Perùgia, 1981. p. 129-167; EVANGELISTI, Paolo. Per uno studio della testualità politica franciscana tra XIII e XV secolo. Autori e tipologia delle fonti. In: *Studi Medievali*, vol. 37, n. 2, p. 549-615, 1996.

para a pregação dos frades junto ao público²¹. As legendas serviram não apenas para a composição dos *sermones de sanctis*, pregados nas festas litúrgicas, mas também oferecia farto material para outros tipos de sermões bem como para os chamados *exempla*, cujos compêndios, segundo sugestão de Jean-Claude Schmitt, receberam dos mendicantes uma produção e uma divulgação inauditas²².

Em alguma medida, podemos dizer que a hagiografia produzida pelos mendicantes passou a exercer uma função mediadora entre a consciência que eles tiveram de si e do papel que desempenhavam nas sociedades do medievo e a efetiva ação ‘intracitadina’ que implementaram. As compilações que escolhemos para o presente trabalho, de modo geral, não se prendem à descrição seqüencial da vida de s. Francisco, como é costume suceder no gênero hagiográfico. Ao contrário, nesses textos o “protagonismo” é exercido, deveras, por um ‘sujeito coletivo’: no caso, a própria ordem franciscana. Por se tratar de compilações ligadas, como veremos, às reminiscências dos primeiros frades, essas legendas preservam certo aspecto de livro de família onde se podem ler os fundamentos daquilo que se acreditava como o legado autêntico do santo de Assis. Outrossim, tais textos também estiveram envolvidos no árduo processo de adequação das motivações carismáticas originárias da ordem franciscana aos aspectos institucionais que, malgrado o esforço de alguns setores rigoristas, conduziram os frades menores à plena inserção no *modus vivendi et operandi* das ordens tradicionais.

Frente a isso, acreditamos que o *Memoriale in desiderio animae* e a *Compilatio Assisiensis* são imprescindíveis para que possamos entender as complexidades da ação intracitadina bem como o que essa ação representou para o desenvolvimento da idéia de

²¹ D’ALATRI, op. cit., p. 29; GUIDETTI, Stefania Bertini. Scrittura, oralità, memoria. La *Legenda Aurea* fonte e modello nei *Sermones* e nella *Chronica Civitatis Ianuensis* di Iacopo da Varagine. In: FLEITH, Barbara e MORENZONI, Franco. *De la Sainteté a l’Hagiographie*. Genèse et usage de la *Légende dorée*. Genève: Librairie Droz S.A., 2001. p. 126.

²² SCHMITT, J.-C. Recueils franciscains d’ “exempla” et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIIIe au XVe siècle. In: *Bibliothèque de l’École des Chartes*. Revue d’érudition. Paris/Genève, n. CXXXV, p. 5-21, 1977. p.5.

espaço urbano nas regiões setentrionais da península Itálica. Como bem notou Paolo Evangelisti²³ e, antes dele, Enrico Artifoni²⁴, os pregadores e eruditos franciscanos procuraram adequar-se aos modelos oratórios praticados nas cidades comunais italianas e, além disso, foram sensíveis àquela retórica cívica que se formava no primeiro quartel do século XIII, sobretudo em Bolonha e Pádua²⁵. Temos então, por um lado, a ‘retórica cívica’ presente nas práticas administrativas das comunas através da chamada *ars dictaminis*, e, por outro, a ‘retórica religiosa’ dos frades, efetivada pela pregação e pela composição de legendas. Dentro do arco conceitual dos mendicantes, essas três retóricas se tocam e, em última instância, se complementam em ambas as compilações, como esperamos mostrar nos próximos capítulos.

As composições santorais franciscanas, portanto, apresentam-nos uma série de especificidades que, apesar de não excluí-las do gênero hagiográfico, ressaltam suas idiossincrasias. Contudo, essa constatação não nos exime da tarefa de refletirmos sobre o significado lato que cremos ser o mais apropriado para o conceito de ‘hagiografia’.

Antes de mais nada, convém ter presente que o termo *hagiografia* foi forjado ao longo dos últimos três séculos, graças aos trabalhos árduos de muitos especialistas que se empenharam no estudo da enorme profusão de textos relacionados com a narração da vida de personagens considerados santos²⁶. A perceptível valorização que esse *corpus* textual sofreu em tempos recentes não pode nos induzir à crença de que o termo *hagiografia* tenha sentido unívoco em todos os intérpretes.

²³ EVANGELISTI, op. cit., p. 570.

²⁴ ARTIFONI, Enrico. Sull’eloquenza politica nel Duecento italiano. In: *Quaderni Medievali*, vol. 35, n. 1, p. 57-58, 1993.

²⁵ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 49.

²⁶ Neste trabalho, definimos ‘hagiografia’ como um *gênero discursivo* específico, um conceito formalmente construído, que tem nas ‘legendas’ ou nas ‘vidas’, em latim *vitae*, as suas manifestações empíricas ou, se quisermos, a sua base material.

Entre os estudiosos do franciscanismo, o estudo das legendas representou a parte mais substancial dos trabalhos apresentados, uma vez que as Vidas constituíam o acervo de “informações sobre a biografia” de s. Francisco amiúde mais abundante. Todavia, o tratamento dado a esse material, bem como os pressupostos teóricos envolvidos nessa operação nem sempre foi algo condizente com a especificidade da hagiografia.

Tendo nascida contemporaneamente à historiografia medieval, a franciscanística atrelou-se aos fundamentos conceituais então em voga: o romantismo, num primeiro momento, e o historicismo, depois. Aqueles mesmos interesses pela ‘verdade histórica’, pela adequação entre ‘fato e relato’ e pela ‘cientificidade da historiografia’ que foram comuns ao pensar historicista, passaram a embasar as investigações no campo franciscano. Paul Sabatier foi um dos pioneiros a aplicar esses métodos para interpretar as legendas de s. Francisco. Em sua obra maior, *Vida de São Francisco*, publicada em 1894, o crítico francês procedeu a uma operação que, por conseguinte, deu o tom a toda posteridade dos estudos franciscanos, os quais, desde então, se prenderam ao debate sobre a ‘autenticidade das Vidas’ e sobre o ‘Francisco histórico’.

Se, por um lado, as crenças historicistas de Sabatier possibilitaram a descoberta de legendas manuscritas inéditas²⁷, por outro, o empenho em submetê-las à crítica cientificista causou um deslocamento interpretativo de proporções gritantes. Na soleira das idéias sabaterianas, uma gama de autores começou a interpretar a hagiografia como fonte histórica no sentido oitocentista da palavra: pretendiam encontrar os rastros do ‘Francisco histórico’ por entre as brumas ‘fantasiosas’ das legendas, isto é, encontrar o ‘homem’ a despeito do

²⁷ Para um histórico de toda essa questão veja-se a obra detalhada de Fernando URIBE, *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*. Murcia: Editorial Espigas, 1999. p. 19-30.

‘santo’²⁸. Esses estudiosos, fiéis aos propósitos do crítico francês, interpretavam as narrativas santoras como sinônimas de ‘biografia’.

À primeira vista tal concepção não ofereceria grandes inconvenientes se nela não estivesse embutida a idéia de uma verdade atingível por métodos científicos, comum ao século XIX, mas estranha às sociedades anteriores a esse século. Portanto, uma suposta verdade histórica assim concebida traz consigo o risco de anacronismo quando aplicada a períodos em que vigorava outras concepções de verdade e outros mecanismos de inteligibilidade como, no caso, o medievo.

Desde já antecipamos que a simples equiparação terminológica entre ‘hagiografia’ e ‘biografia’ pode confundir os elementos definidores de uma e outra prática letrada. Pois, ainda que seja possível encontrar uma proximidade narrativa profunda entre as ‘biografias’ dos homens ilustres da Antigüidade greco-romana e as ‘hagiografias’ cristãs, orientais e ocidentais, o mesmo não se verifica quando comparadas com as ‘biografias’ redigidas na modernidade pós-freudiana. A nosso ver, as narrativas de cunho biográfico da Antigüidade e do medievo, salvo as devidas diferenças, possuem elementos retóricos semelhantes que as engajam em objetivos semelhantes; o mesmo não acontece com referência às biografias modernas, onde está em jogo uma determinada noção de subjetividade, interioridade e individualidade, estranha ao passado, e isso sem levar em consideração a preocupação do biógrafo em posicionar o biografado dentro das limitações de seu tempo.

Ainda que Enrico Menestò²⁹ tenha interpretado os debates em torno do ‘Francisco histórico’ como problema filológico, isso não nos deve impedir de perceber que a base dos debates ultrapassa as preocupações em estabelecer as possíveis datações de manuscritos ou a autenticidade de uma legenda em detrimento de outra. A nosso ver, a questão filológica é aqui

²⁸ Cf. DA CAMPAGNOLA, S. *Le origini francescane come problema storiografico*. Op. cit., p. 178.

²⁹ MENESTÒ, E. La “questione francescana” come problema filologico. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Turim: Einaudi, 1997. p. 117-144.

apenas sintoma dessa concepção historicista de ver o problema, pois subjacente a ela está o desejo de se encontrar o ‘verdadeiro homem Francisco’, desmistificando sua pessoa de qualquer adereço estranho que se lhe apegou durante o desenvolvimento hagiográfico. Sabatier, por exemplo, estabeleceu a diferenciação entre legendas oficiais e não oficiais de s. Francisco. As primeiras, por terem recebido o aval do papado e das altas instâncias da ordem, não seriam fiéis à representação do ‘Francisco da história’ que fora edulcorado pelos potentados a fim de que correspondesse a seus propósitos eclesiais. As legendas não-oficiais seriam, portanto, o extremo oposto das oficiais, pois representariam a memória daquela parcela da ordem não atrelada ao poder e ferrenha defensora dos ideais do fundador, os chamados ‘companheiros de Francisco’ [*socii*].

No fundo, a lógica sabateriana não disfarça um possível anticlericalismo calvinista, cuja crença professava, bem como de certos meios acadêmicos franceses. A tendência era colocar Francisco de Assis além de seu tempo, como inaugurador da modernidade e da sociedade laica, na contracorrente da eclesiologia papal. Como não podia deixar de ser, as opiniões de Sabatier suscitaram rápida oposição, sobretudo dos eruditos ligados à ordem franciscana que advogavam a ‘medievalidade’ de Francisco, como Walter Goetz. Herdeiros ou não dessas idéias, vários autores subseqüentes propuseram avaliações semelhantes e, por assim dizer, criaram uma metodologia de estudo do franciscanismo que, ao fazer uso das hagiografias, as afastaram daquela maneira primeva de se ler e interpretar as legendas, ignorando as preceptivas nas quais foram pensadas e compostas.

Raoul Manselli, em sua obra *Nos qui cum eo fuimus contributo alla Questione Franciscana* de 1980, procurou encontrar um meio de ‘escapar ao círculo mágico’ criado pela

chamada Questão Franciscana a qual, desde pelo menos 1902 com Salvatore Minocchi³⁰, ocupava a mente dos franciscanistas acerca da prioridade e autenticidade de certas legendas. A solução encontrada por Manselli consistia em empregar o método de análise literária e exegética utilizado pelos biblistas no estudo das legendas franciscanas, matizando e precisando as variegadas formas dessas narrativas. *Grosso modo*, o objetivo era identificar um núcleo narrativo primordial, portanto, anterior às várias versões de um mesmo relato que estivesse em consonância direta com os testemunhos mais próximos aos acontecimentos. No limite, procurava-se encontrar os ‘fatos’ por detrás dos ‘textos’, estabelecendo uma historiografia ainda muito próxima da visão oitocentista.

Em 1991, Giovanni Miccoli publicou um volume dedicado aos estudos franciscanos composto de vários artigos já publicados e alguns inéditos³¹. Chama a atenção o capítulo intitulado: *Da Hagiografia à História: considerações sobre as primeiras biografias franciscanas como fontes históricas*³². Nesse texto, o historiador italiano não esconde seu alinhamento a algumas das teses historicistas professadas pelos eruditos do Oitocentos, como, por exemplo, a identificação de biografia com hagiografia através de uma concepção de verdade identificada como ‘realidade dos fatos para além de sua memória’. Seu ensejo de utilizar as legendas de s. Francisco como fontes históricas não seria questionável se não partisse de uma idéia marcadamente positivista. Miccoli projeta sobre os testemunhos santorais objetivos que não faziam parte das preceptivas daquele gênero, como a noção de história que ele, de forma declarada, pretende identificar. Segundo sua opinião, as legendas

³⁰ MINOCCHI, Salvatore. La questione francescana o le fonti biografiche di s. Francesco d’Assisi. In: *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. 39, p. 293-326, 1902. Foi Minocchi quem formulou a expressão “questão franciscana” ao fazê-la título de sua obra capital sobre as legendas franciscanas.

³¹ MICCOLI, Giovanni. *Francesco d’Assisi, realtà e memoria di un’esperienza cristiana*. Turim: Einaudi, 1991. Utilizamos a edição brasileira: *Francisco de Assis. Realidade e memória de uma experiência cristã*. Trad.: Ary E. Pintarelli. Petrópolis: FFB, 2004.

³² *Ibid.*, p. 203-278.

serviriam para a pesquisa histórica caso houvesse um exame sério capaz de selecionar a ‘história’ do ‘legendário’ e estabelecer a ‘realidade’ prescindindo do ‘anedótico’.

A idéia predominante em Miccoli continua sendo a busca pelo ‘Francisco histórico’. Nessa busca havia de se escolher quais lendas eram mais aptas para informar o pesquisador contemporâneo sobre o homem do passado. Para ele, as hagiografias anteriores a *Legenda Maior sancti Francisci* de Boaventura estariam em melhores condições de responder aos apelos da história pois:

Os escritos franciscanos de Boaventura e os muitos redigidos depois dele, que em primeiro lugar são documentos sobre si mesmos e sobre a sorte de uma memória e de um culto e só raramente podem oferecer-nos algo que tenha valor autônomo para a história do passado, não podem ser meio eficaz para o conhecimento dessa história.³³

A nosso ver, tanto as lendas pré-boaventurianas quanto as pós-boaventurianas não possuem ‘valor autônomo’ e são, todas elas, ‘documentos sobre si mesmos e sobre a sorte de uma memória e de um culto’ que foram pensados numa lógica hagiográfica que desconhecia os atributos cientificistas de história que hoje condicionam a nossa leitura.

Não muito diferente de Miccoli, Jacques Dalarun, em sua obra *La malavventura di Francesco d’Assisi*, publicada em 1996, pretende mapear as hagiografias franciscanas no intuito de encontrar o Francisco para além das lendas ou, como diz o subtítulo do livro: para dar um uso histórico às mesmas³⁴. Nesse sentido, o título da obra já é revelador da postura crítica do autor: a “*malavventura*” que Francisco teria sofrido é uma glosa com um de seus principais hagiógrafos, ‘Boaventura’. Dalarun tem o mérito de haver compilado um profícuo manual introdutório às lendas franciscanas. Seu olhar arguto soube desvendar elementos até então negligenciados pela crítica. Entretanto, sua postura perante a matéria hagiográfica não dissimula os pressupostos que, a rigor, já estão implícitos em Sabatier.

³³ Ibid., p. 212-213.

³⁴ DALARUN, Jacques. *La malavventura di Francesco d’Assisi*. Per un uso storico delle leggende francescane. Milão: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1996.

Diante do quadro até aqui traçado, não podemos concordar com a aplicação das concepções historicistas sobre as narrativas santorais. Também não concordamos com Thomas Heffernan quando afirma que hagiografia é uma ‘biografia sagrada’. Segundo esse autor, a biografia seria uma disciplina-irmã da história, cujo intuito é representar a realidade. Para ele, enquanto a história está à cata da realidade do ‘fato’, a biografia se preocupa com a realidade do ‘sujeito’³⁵. A noção de exterioridade do fato e do sujeito, bem como a capacidade de ambos os gêneros de espelhar o real estão explícitas em toda a reflexão desse autor. Em nossa opinião, a noção de sujeito, além de ser problemática quando aplicada à contemporaneidade, é completamente estranha ao sentir das culturas medievais. Outrossim, a noção de ‘biografia sagrada’, por mais que o autor tenha procurado matizá-la, não escapa aos limites da noção mesma de hagiografia, cuja etimologia já dá a entender o aspecto religioso da escrita, bem como de todo fazer que ela envolve. Talvez seja forçoso lembrar que, segundo antiga acepção, o termo ‘hagiógrafo’ era empregado para designar os autores/compiladores dos livros bíblicos³⁶ aos quais se aplica a dimensão sagrada por antonomásia.

Em linhas gerais, podemos dizer que a hagiografia se constitui como “discurso de intenção edificante, referente a um santo, quer dizer, um ser humano dado como historicamente real e como altamente virtuoso”³⁷. Mais do que um discurso, como propõe Vitz, a hagiografia é um recurso retórico particular, de caráter religioso, portanto, aliado à retórica eclesiástica ampla, que mobiliza um grande acervo de elementos discursivos para atingir seu objetivo: atuar sobre a conduta dos receptores. Essa retórica religiosa não pretende ‘informar’ sobre o passado, mas ‘formar’ seus receptores dentro de um sistema explicativo de

³⁵ HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred Biography*. Saints and their biographers in the Middle Ages. Nova Iorque/Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 12.

³⁶ PHILIPPART, L’hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes? In: *Revue des Sciences Humaines*, vol. 251, p. 11-39, 1998. p. 13.

³⁷ VITZ, E. Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires de saints. In: *Poétique*, vol. 72, p. 387, 1987.

mundo, cujas bases, entre outras, encontram-se no próprio cristianismo. Para tanto, ela não se prende ao uso de uma verdade mensurável de forma autônoma, mas propõe associações de verossimilhança, tendo na fé o seu principal pressuposto. Enquanto retórica específica, a hagiografia tem suas técnicas normativas e exige a adequação do leitor à sua lógica formal e interna a fim de se atingir os efeitos de real que se pretendem efetivar. Dessa feita, os hagiógrafos se valem de, pelo menos, duas grandes tradições opostas, porém complementares: a tradição escrita e a oral.

Da oralidade, as legendas receberam toda a dimensão propriamente retórica, persuasiva, encomiástica. Uma existência livre, fora do suporte textual, e próxima ao sentir do auditório. As Vidas tinham como intuito comover, convencer e emocionar o público ao qual se destinava, sobretudo o público que se mantinha céptico frente ao novo santo, estabelecendo uma relação dialógica e comunitária. Nesse sentido, os hagiógrafos não se preocupavam em construir uma narração original tecida com fatos inéditos e pessoais do santo em questão. Para eles, era mais importante inserir seu personagem dentro da ‘tradição de santidade’ então em voga, relacionando-o aos outros santos já consagrados, repetindo, amplificando e desdobrando os elementos presentes em outras *vitae* que lhes serviam de modelo.

Além disso, o gênero hagiográfico encontra-se estruturado num encadeamento narrativo que tem na oralidade seu fundamento. Não raro, como acontece com as *vitae* de Tomás de Celano, os autores empregavam recursos lingüísticos que privilegiavam a vocalidade do texto, o chamado *cursus velox*,³⁸ uma vez que a narrativa santoral era lida em voz alta diante de uma assembléia monástica, clerical ou laica.

Da tradição escrita, a legenda também recebeu influências narrativas de autores clássicos, como Suetônio e Plutarco, que compuseram ‘vidas’ de grandes homens do passado.

³⁸ O trabalho de Paul ZUMTHOR, nesse caso, foi de extrema importância, sobretudo para a compreensão do funcionamento da vocalidade dos textos narrativos. Cf., *A letra e a voz. A “literatura” medieval*. Trad.: Amalio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Não é nossa intenção aprofundar a discussão sobre os aspectos clássicos da composição santoral; porém, cabe ressaltar que foi dos autores Antigos que a hagiografia herdou a preocupação pela elegância textual e pelo estético³⁹. Embora Philippart⁴⁰ tenha dito que os letrados da Idade Média, tendo produzido uma enorme quantidade de *vitae*, não compuseram nenhuma *ars hagiographica*, mesmo assim, podemos dizer que criaram mecanismos compositivos que norteavam as narrações santorais, amiúde pela repetição de modelos consagrados, cuja fonte primeira era a própria *vida de Cristo* como descrita nos evangelhos.

A hagiografia franciscana, pois, é devedora dessas duas tradições. Mesmo quando os hagiógrafos não citam suas fontes, podemos encontrá-las nos modelos da Escritura, vétero e neotestamentária. Tomás de Celano, no *Memoriale in desiderio animae*, por exemplo, registra que a mãe de Francisco havia dado o nome João ao filho, o qual teria sido mudado para Francisco pela disposição divina. Ao assim fazer, o hagiógrafo não se furtou a comparar o santo ao seu homônimo do Evangelho, cuja missão partilhava. A mãe, por sua vez, tendo profetizado a grandeza futura do filho e sua santidade latente, foi comparada com Isabel, a mãe do Batista. Toda a legenda celaniana encontra-se marcada pela metáfora ‘Francisco-João Batista’, e essa pode ser uma útil chave de leitura para a compreensão dos propósitos hagiográficos do autor. Francisco teve seu nome mudado, mas não renunciou à missão profética. Ao invés disso, o fato de chamar-se Francisco, nome inaudito, acentuou a novidade de seu estilo de vida e, *a posteriori*, a de seu grupo religioso, pois, como parafraseia Tomás:

³⁹ VITZ, op. cit., p. 392. Além dos modelos ‘biográficos clássicos’, podem-se acrescentar os conteúdos morais de certas obras advindas também de autores antigos. Na *Vita beati Francisci* cap. 1, n. 1, por exemplo, Tomás de Celano cita quase literalmente uma passagem de Sêneca [*Epistolae moralibus ad Lucilium*] que expressava aquilo que o hagiógrafo queria transmitir: “Desse modo, bem disse o poeta secular: ‘como crescemos no meio dos hábitos de nossos pais, desde a infância acompanham-nos todos os males’”; [*“Ideo bene ait saecularis poeta: ‘Quia inter exercitationes parentum crevimus, ideo a pueritia nos omnia mala sequuntur’”*].

⁴⁰ PHILIPPART, op. cit., p. 16.

“entre os nascidos de mulher, não surgiu maior do que João, entre os fundadores de religiões não surgiu mais perfeito do que Francisco.”⁴¹

Patentes também são as dependências de legendas consideradas modelares, como a Vida de São Martinho de Tours e a de Santo Antônio do Egito. No capítulo segundo da primeira parte do *Memoriale*, o celanense narra a extrema compaixão do santo para com os pobres e as atitudes de ajuda frente aos necessitados. No seu horizonte inspirador está a *Vita Martini*, de Sulpício Severo à qual ele fez explícita referência ao dizer que Francisco vestiu um cavaleiro pobre e quase nu:

O que ele fez menos do que o santíssimo Martinho, a não ser que, embora tivessem um só propósito e ação, foram diferentes no modo? Este deu as vestes antes das outras coisas; aquele, tendo dado tudo primeiro, no fim deu as vestes; ambos viveram pobres e pequenos no mundo, ambos entraram ricos no céu. Aquele, cavaleiro, mas pobre, cobriu o pobre com a veste cortada; este, não cavaleiro, mas rico, vestiu com veste inteira o cavaleiro. Ambos, cumprindo o mandamento de Cristo, mereceram ser visitados por Cristo por meio de uma visão, um louvado pela perfeição, outro convidado dignissimamente àquilo que ainda faltava.⁴²

A comparação entre Francisco e Martinho dá ensejo para Tomás construir uma períclope repleta de musicalidade e, ao mesmo tempo, plena de sentido panegírico. Martinho era cavaleiro e vestiu o pobre com metade de seu manto; Francisco era plebeu e vestiu um cavaleiro com todos os adereços. O cavaleiro e o plebeu: ambos foram ricos e ambos se despojaram de tudo e se fizeram pobres. Martinho, ao converter-se a fé, abandonou todas as riquezas e deu parte de sua roupa ao pobre. Francisco deu toda a sua roupa antes de converter-

⁴¹ *Memoriale in desiderio animae*, cap. I, n. 3: “[...]Illo [João Batista] inter mulierum non surrexit maior, isto [Francisco] inter fundatores religionum non surrexit perfectior”. Interessante observar a cadência da forma latina usada por Tomás e a relação entre “maior” e “perfectior”. No primeiro caso, referindo-se a s. João, é o Evangelho que diz que ele era o maior, cuja verdade de fé não podia ser negada ou contradita. Entre os nascidos de mulher, Francisco não é maior do que João, mas é o mais perfeito entre os fundadores de ordens, mais que s. Bento, por exemplo. Aqui se encontram o estilo encomiástico da hagiografia e a auto-apologia que é própria das legendas franciscanas.

⁴² *Memoriale in desiderio animae*, cap. II, n. 5: “Quid minus hic a Martino illo sanctissimo gessit, nisi quod, licet unius propositi et operis forent, in modo tamen dissimiles? Hic primus vestes quam reliqua; ille, primo datis omnibus, vestimenta dedit extremus: uterque pauper et modicus vixit in saeculo, uterque dives ingressus est caelum. Ille, miles sed pauper, pauperem veste truncata contexit; iste, non miles sed dives, pauperem militem perfecta veste vestivit. Uterque, Christi perfecto mandato, visitari a Christo per visionem commeruit, unus de perfectione laudatus, alter ad id quod deerat dignantissime invitatus.”

se. Na lógica de Tomás, esses exemplos reforçariam sua tentativa de fazer com que o santo de Assis superasse o de Tours, e mostrassem que em Francisco a força taumatúrgica de Martinho alcançara seu zênite. Interessante notar também que o celanense adaptou ao episódio a antífona litúrgica do ofício de s. Martinho, a qual foi apropriada pelo correlativo ofício de s. Francisco.

No *Memoriale*, Tomás de Celano não copia Sulpício Severo; ele o emula. Parte das mesmas premissas para conferir à sua escrita senão uma força maior, pelo menos a mesma legitimidade. E não é só a narrativa hagiográfica que está em causa, com seus respectivos modelos, mas, sobretudo o culto de um santo que não tinha aqueles atributos costumeiros da santidade aristocrática. O Francisco de Tomás, embora se aproprie de quase todos os predicados do de Sulpício, ele o supera pela fundação da ordem e pela recepção dos estigmas, pois Francisco não é apenas um outro Martinho, mas um outro Cristo crucificado.

No caso franciscano existe também uma outra tradição textual forte que esteve na base da produção hagiográfica da ordem, uma vez que a ela pertencia; trata-se das legendas primitivas de Francisco de Assis e de Antônio de Pádua. Deveras, esses dois santos conheceram uma grande profusão de Vidas que foram se sucedendo e se complementando ao longo de, pelo menos, dois séculos. É o que lemos no prólogo do *Líber de laudibus beati Francisci*, escrito pelo minorita Bernardo de Bessa em fins do século XIII:

Na Itália, frei Tomás, homem de excelente eloquência, escreveu, por ordem do senhor papa Gregório IX, a vida cheia de virtudes do bem-aventurado Francisco [...]. E, na França, [escreveu-a] frei Juliano, notável em ciência e santidade [...]. Finalmente, frei Boaventura, vaso admirável de graças, celeiro de virtudes e de ciência [...] escreveu com palavras seguramente autorizadas e selecionadas, providenciando Deus o digno panegírico aos celestes méritos do santo.⁴³

⁴³ *Liber de Laudibus beati Francisci*, prólogo, n. 1-5: “*Plenam virtutibus beati Francisci vitam scripsit in Italia exquisitae vir eloquentiae frater Thomas, iubente domino Gregorio Papa nono [...]. In Francia vero frater Iulianus, scientia et sanctitate conspicuus [...]. Postremo compertum plenius vitae decursum vas admirabile gratiarum, virtutum et scientiae apotheca, frater Bonaventura vir tantae auctoritatis, discretionis et morum, ut orbis. eum clamaverit summo dignissimum praesulatu, authentico nimirum discretoque sermone descripsit, coelicis Sancti meritis dignum Deo providente praeconem*”.

O erudito hagiógrafo iniciava sua narrativa lembrando as principais *vitae* de s. Francisco, inserindo sua legenda na tradição retórica hagiográfica, de modo geral, e na de seus confrades, de modo particular, emulando sua eloquência e seu conteúdo. Em Bernardo de Bessa está em causa a confecção de um panegírico que fosse digno da estatura espiritual de s. Francisco, cuja figura ímpar não se esgotava nas legendas precedentes. Procurando equiparar-se à fina oratória de Tomás de Celano, de Juliano de Espira e de Boaventura de Bagnoregio, Bernardo não desconsiderava as informações que seus predecessores lhe deram, só acrescentando a eles o que julgava ser imprescindível.

As fontes orais também eram muitas, pois não devemos ignorar que as legendas amiúde eram redigidas segundo testemunhos diretos daqueles que, de alguma forma, estiveram em contato com o santo. Tomás de Celano, no prólogo da *Vita beati Francisci*, assim escrevia: “Desejando narrar os atos e a vida do nosso beatíssimo pai Francisco, [...] procurei esclarecer pelo menos o que ouvi de sua própria boca, ou soube por testemunhas comprovadas e de confiança.”⁴⁴ No prólogo do *Memoriale in desiderio animae*, Tomás retomou a mesma afirmação colocando-se entre aqueles que tiveram maior proximidade de Francisco, cuja familiaridade tornava o testemunho mais digno de fé⁴⁵. Na seqüência do mesmo prólogo, Tomás recordou que a obra que encetava escrever continha elementos que estavam ausentes das outras legendas por não terem chegado antes ao seu conhecimento⁴⁶. Ou seja, a composição santoral, pelo menos no caso franciscano, não esgotava toda a memória do

⁴⁴ “Actus et vitam beatissimi patris nostri Francisci (...) cupiens enarrare (...) ea saltem quae ex ipsius ore audivi, vel a fidelibus et probatis testibus intellexi (...), prout potui, verbis licet imperitis, studui explicare.”

⁴⁵ “Reverendíssimo pai, algum tempo atrás, aproouve à santa totalidade do capítulo geral e a vós, não sem disposição do desígnio divino, ordenar à nossa pequenez que escrevêssemos – nós, que o conhecemos mais do que os outros pela assídua conversação com ele e mútua familiaridade em prolongadas experiências [...]”; [“Placuit sanctae universitati olim capituli generalis et vobis, reverendissime pater, non sine divini dispensatione consilii, parvitati nostrae iniungere, ut gesta vel etiam dicta gloriosi patris nostri Francisci no, quibus ex assidua conversatione concurrimus (...)”].

⁴⁶ Prologus, n. 2: “Este opúsculo contém primeiramente alguns fatos admiráveis da vida de são Francisco, os quais não foram inseridos nas legendas feitas sobre ele há algum tempo, porque não chegaram absolutamente ao conhecimento do autor”; [“Continet in primis hoc opusculum quaedam conversionis sancti Francisci facta mirifica, quae ideo in Legendis dudum de ipso confectis non fuerunt apposita, quoniam ad auctoris notitiam minime pervenerunt”].

santo e, por isso, estava submetida aos testemunhos orais que continuavam a aflorar mesmo depois que as narrativas já estavam redigidas.

O tema predominante das hagiografias franciscanas é a edificação. Todos os hagiógrafos esperavam oferecer uma obra que servisse de estímulo aos religiosos que deviam viver ao modo de s. Francisco. Para eles, narrar os feitos e os ensinamentos do mestre só tinha sentido se se traduzisse em prática pessoal e coletiva. A rigor, as legendas franciscanas não dissimulam a dependência do “arquétipo comum” que possuem, a ‘vida de Jesus Cristo’ expressa nos quatro Evangelhos. Porém, ao mesmo tempo em que aproximam a vida de Francisco da de Cristo, também a apresentam em consonância com a Regra da ordem. Ao frade menor, pois, é oferecido o exemplo de Francisco, fiel cumpridor da regra e dos propósitos da vida minorítica. Bernardo de Bessa escrevia no prólogo de seu *Liber de laudibus*:

Pois, o primeiro exemplo é para ser imitado por nós; porquanto devemos venerar, se não podemos imitar perfeitamente. [...] E a perfeição dos santos, ao ser atentamente examinada, contribui para incentivo da virtude e para dirigir nossos costumes na precedente luz deles.⁴⁷

Antes de Bernardo, Tomás de Celano, no *Memoriale in desiderio animae*, havia composto uma “teoria hagiográfica” baseada na exemplaridade do santo:

Eu considero o bem-aventurado Francisco um espelho santíssimo da santidade do Senhor e imagem da perfeição dele. Eu diria: todas as suas palavras e ações exalam um certo odor divino; se elas tornam diligente o que as observa e humilde o discípulo, em breve tempo admitem aquele que está imbuído de salutarens ensinamentos à mais alta filosofia.⁴⁸

Para o erudito celanense, a santidade é sempre de Deus e os santos são apenas portadores da santidade divina. Todo estímulo que o conhecimento da vida santa de um

⁴⁷ *Liber de Laudibus*, prólogo: “Primum enim exemplum est nobis imitandum; debemus enim venerari, si perfecte non possumus imitari. (...) Valet autem inspecta Sanctorum perfectio ad incitamentum virtutis et mores nostros eorum lumine praevis dirigendos”.

⁴⁸ *Memoriale*, introdução ao segundo livro, n. 26: “Existimo autem beatum Franciscum speculum quoddam sanctissimum dominicae sanctitatis et imaginem perfectionis illius. Eius, inquam omnia tam verba quam facta divinum quoddam divinitus redolent, quae si diligentem habeant inspectorem humilemque discipulum, cito salutaribus disciplinis imbutum summae illi philosophiae reddunt acceptum.”

servidor de Deus pode proporcionar ao fiel visa aproximá-lo da divindade. Assim, “as palavras e as ações” de s. Francisco, quando observadas, constituíam a pré-posse de uma alta filosofia. O santo, pois, é espelho porque, primeiro, reflete a perfeição de Deus e, depois, porque se torna modelo para aqueles que, vivendo a condição terrena, aspiram à condição celeste. Bernardo, nesse sentido, apenas emulou Tomás, pois, ao não divergir de seu confrade, estabeleceu um equilíbrio entre o aspecto edificante e o panegírico: aos que não podem imitar Francisco, cabe louvá-lo.

Juliano de Espira, a seu modo, havia expressado o desejo ainda maior de confeccionar uma legenda de s. Francisco que respondesse aos apelos espirituais de seus leitores, fazendo do santo de Assis a metáfora do pecador que se converte e se torna um grande servidor de Deus:

De vez em quando, as Sagradas escrituras lembram em primeiro lugar algumas fraquezas dos santos que o Senhor dotou de especiais privilégios, para que aqueles que caíram e depois foram elevados acima dos outros justos por méritos mais altos admirem e louvem a imperscrutável profundidade do plano divino e, ao mesmo tempo, os inocentes, como se estivessem seguros de sua justiça, não desprezem os que estão imersos na profundidade dos vícios, nem os ímpios, por causa de suas próprias maldades, desesperem ou temam aproximar-se do Senhor, fonte de toda misericórdia.⁴⁹

Por esse episódio, podemos notar certa equiparação entre os exemplos fornecidos pela Escritura e aqueles das legendas. Ambos os textos são fontes de edificação e espelhos morais para aqueles que os observam. Juliano viu-se diante de um santo que passou parte de sua vida nos “vícios mundanos”, mas que triunfando, pela graça, de todo o mal, tornou-se um “confessor de Cristo”. Segundo o pensamento de Juliano, a “fraqueza” moral dos santos testemunha a força divina que os recupera, bem como dá esperança aos ‘pecadores’ de que podem mudar de vida. Sendo dádiva divina, a conversão mostra àqueles que são justos que

⁴⁹ Cf. *Vita sancti Francisci, prologus*. Edição brasileira: *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes/FFB, 2004. p. 503. Versão latina em PROVÍNCIA DOS CAPUCHINHOS DE SÃO PAULO. Fontes Franciscanas. *Juliano de Spira*. Disponível em: <<http://www.procasp.org.br>>. Acesso em: 18 out. 2006.

eles devem ser humildes, porque, segundo o hagiógrafo, a edificação possui dois sentidos: fazer crescer “a piedade e a humildade dos que não pecaram” e fortalecer “a esperança de perdão naqueles que caíram”.

A imensa e intrigante popularidade e divulgação das hagiografias durante o medievo, como dizia Delehaye, podem indicar que essas narrativas sintetizavam os sentimentos que os leitores/ouvintes esperavam exprimir e respondiam aos anseios do público. Nesse caso, as legendas teriam um ‘significado social’ bem mais amplo que o sentido religioso e devocionista. É possível também entendê-las como catalisadoras de certos anseios do público que tinha acesso ao texto, escrito ou recitado, e como respostas a esses anseios, as quais eram elaboradas dentro das preceptivas do gênero.

Concordamos, pois, com Michel Lauwers⁵⁰ defender que a hagiografia apresenta um “tipo ideal” de personagem, não necessariamente imitável, que dissimula um projeto específico, por sua vez ligado aos pressupostos morais do cristianismo. Esse projeto estava ancorado numa determinada noção de passado histórico e a serviço de uma instituição, isto é, estabelecendo e legitimando relações de poder.

De modo geral, é possível interpretar as legendas como veículos de uma mensagem ortodoxamente elaborada, cujo objetivo era tornar acessível ao grande público, teológica e doutrinalmente mal preparado, os elementos definidores da fé cristã; obras de vulgarização pastoral, portanto.⁵¹ Nesse sentido, não estranha a observação de que grandes pensadores do

⁵⁰ Cf. LAUWERS, M. *Récits hagiographiques, pouvoirs et institutions dans l’Occident Médiéval*. Note bibliographique. In: *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, vol. 95, n. 3, p. 81-82, 2000.

⁵¹ Cf. GOUREVITCH, Aaron. *La culture populaire au Moyen Age*. “Simplices et Docti”. Paris: Aubier, 1992. p. 26-27. Néri de Almeida SOUZA parece concordar com essa assertiva quando diz que a hagiografia colaborou com a evangelização, tendo facilitado a comunicação da mensagem cristã, e o respectivo doutrinamento, entre as altas instâncias eclesíasticas e os leigos. Na opinião dessa autora, a cristianização que se seguiu à intensa atividade da Igreja ao longo de séculos teve na hagiografia o elo de ligação entre o grosso da doutrina cristã, cujo discurso erudito era inacessível aos simples, e os “valores e representações comuns ao conjunto da sociedade”. Porém, numa sociedade de predomínio agrário, para a qual as formas narrativas e o papel ativo dos santos tinham grande relevância, a transmissão da ortodoxia teve de adaptar-se aos contextos

cristianismo e defensores da ortodoxia, como Atanásio de Alexandria, Gregório Magno, João de Salisbury, Bernardo de Claraval, Boaventura de Bagnoregio, entre outros, tenham sido também “escritores” de legendas. Porém, num sentido mais restrito, as legendas foram veículos de difusão de causas mais particulares, como a afirmação de determinadas posturas eclesiásticas impelidas por situações de momento⁵².

Por fim, gostaríamos de lembrar que a tradição aristotélica clássica reza que a composição poética não efetua a descrição da realidade, mas a sua *mimesis*. Consoante a isso, acreditamos que a hagiografia, mesmo aquela que nada possui de particular nos conteúdos narrados, segue na mesma direção. Paul Ricoeur havia dito que “a tragédia só imita a realidade porque a recria através de um *mythos*, de uma ‘fábula’, que atinge sua mais profunda essência”.⁵³ Essa atividade de recriar o mundo, ou de dizer não o que ele é, mas como devia ser, envolve o sentido das composições santorais. Desse ponto de vista, cai por terra a concepção que vê nas produções letradas ‘reflexos’ de algo exterior a elas e se afirma a natureza artificial e voluntária das composições humanas, as quais obedecem aos códigos próprios de cada arte. O estabelecimento dos códigos normativos dos vários fazeres está submetido às vicissitudes da história e faz parte dos efeitos compartilhados de real, de que fala Alcir Pécora⁵⁴. A *mimesis* da realidade não é sua imitação pura e simplesmente, mas o esforço de procurar a verossimilhança em lugar da verdade, esta sempre inapreensível.

sociais, ainda que em detrimento de certos aspectos relevantes para a doutrina. Cf., História cultural, cultura folclórica e hagiografia. In: *História*. São Paulo: Ed. Unesp, vol. 17/18, 1998/1999, p. 247.

⁵² Giulia BARONE mostra o quanto as hagiografias foram necessárias para a difusão e consolidação das idéias da chamada ‘Reforma Lotaringiana’ e o quanto esses textos se adaptavam aos diversos objetivos eclesiásticos tomando aspectos amiúde inusitados, como a ‘hagiografia sem milagres’ produzida pelos monges clunisianos, no século X. Cf., Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du Xe siècle. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe - XIIIe siècle)*. Actes du Colloque organisé par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”. Rome: EFR, 1991. p. 435-446.

⁵³ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Trad.: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1977. p. 57.

⁵⁴ PÉCORA, op. cit., p. 13.

Roland Barthes, parafraseando Aristóteles, assim defendia em seu ensaio de retórica antiga: “mais vale um verossímil impossível, que um possível inverossímil”: mais vale relatar aquilo que o público julga possível, mesmo que seja cientificamente impossível, do que contar o que na realidade é possível, se tal possível é rejeitado pela censura coletiva da opinião corrente.”⁵⁵

2. A hagiografia franciscana

Antes de passarmos ao estudo da representação do espaço urbano nas compilações minoríticas, convém discorrermos sobre as condições do nascimento da hagiografia franciscana, as implicações históricas advindas de seu surgimento, bem como as características próprias das narrativas santorais dos Menores. Nos limites desse trabalho, cremos que uma leitura de conjunto da hagiografia dita franciscana seja imprescindível para o entendimento dos textos que nos propomos analisar.

Em julho de 1228, o papa Gregório IX emitiu a bula *Mira circa nos* com a qual tornava pública e universal a canonização de s. Francisco ocorrida em Assis, sua cidade natal, três dias antes. Tecendo um discurso muito próximo a uma ‘teologia da história’, o pontífice romano forneceu, por essa bula, a primeira interpretação escrita sobre o significado eclesial da vida de frade Francisco. Assim podemos ler em seu decreto:

Eis o Senhor que, enquanto destruí a terra com a água do dilúvio, guiou o justo numa desprezível arca de madeira; não permitindo que a vara dos pecadores prevalecesse sobre a sorte dos justos, na hora undécima suscitou seu servo o bem-aventurado Francisco, homem verdadeiramente segundo o seu coração, lâmpada desprezada no pensamento dos ricos mas preparada para o tempo estabelecido, mandando-o para a sua vinha para que arrancasse os seus espinhos e espinheiros,

⁵⁵ BARTHES, Roland. A retórica antiga. In: VV.AA. *Pesquisas de Retórica*. Trad.; Leda Pinto Mafrá Iruzum. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 157.

depois de ter aniquilado os filisteus que a estavam assaltando, iluminando a pátria, e para que a reconciliasse com Deus admoestando com assídua exortação.⁵⁶

Partindo de uma leitura escatológica do destino do mundo, o papa interpretou a vida e a obra de Francisco como etapa da ação soteriológica de Deus. A ‘undécima hora’, de que fala Gregório, expressava a crença de que o fim da história avizinhava-se e que o santo de Assis havia sido dado ao mundo como tábua de salvação para os problemas do tempo derradeiro⁵⁷. Nas palavras do pontífice não se descortina a figura de um santo entre outros, imitável ou admirável, mas de um santo necessário para o plano salvífico de Deus; Gregório tinha diante de si a difícil tarefa de conciliar a extrema irredutibilidade dos ideais de s. Francisco e as vicissitudes daquele momento histórico. A solução foi canonizar o frade assisense e torná-lo parte das várias políticas papais que tinham por intuito, entre outras coisas, assegurar o controle da hierarquia eclesiástica sobre os rumos e destinos da cristandade latina.

É difícil saber se a bula *Mira circa nos* foi consequência de um prévio ‘espírito escatológico’ que já estava relacionado com a figura do Francisco vivente, ou se foi esse texto que, por primeiro, deu início a esse ‘espírito’. Possivelmente, ambas as coisas estavam relacionadas e colaboraram para dar, de certa forma, o tom para as posteriores representações e interpretações da vida de s. Francisco. Deveras, o mandato de se redigir uma legenda para o novo santo partiu do próprio papa, após a canonização do mesmo em 16 de julho de 1228. O encarregado dessa missão foi o frade Tomás de Celano (± 1185 – 1260) que já no ano seguinte submeteu sua obra concluída à aprovação pontifícia, com o título de *Vita beati*

⁵⁶ *Bullarium Franciscanum*, I. p. 42: “Ecce in hora undecima Dominus, qui cum Diluvii aqua Terram deleteret, justum per lignum contemptibilem gubernavit; super sortem justorum virgam peccantium non relinquens, excitavit servum suum Beatum Franciscum virum utique secundum cor suum, apud cogitationes divitum lampadem quidem contemptam, sed paratam ad tempus statutum illam in vineam suam mittens, ut ex ipsa spinas et vepres evelleret, prostratis illam impugnantibus Philisthaeis illuminando Patriam, et reconcillaret Deo exhortatione sedula commonendo”.

⁵⁷ As obras de REEVES, M. *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*. Oxford, 1969 e a de RATZINGER, Joseph. *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*. Trad.: Robert Givord. Paris: PUF, 1988, foram importantes para o entendimento do escatologismo e a teologia da história comuns ao medievo.

Francisci. Pela leitura dessa legenda, pode-se captar, em vários momentos, a presença do escatologismo da bula gregoriana, cujas metáforas e alegorias foram retomadas e ampliadas pelo frade letrado.

No capítulo XV, número 36, da *Vita beati Francisci* temos a seguinte afirmação:

Toda idade e todo corriam para assistir às maravilhas que Deus, de maneira nova, operava no mundo por meio de seu servo. Na verdade, parecia que, naquele tempo, tanto pela presença como pela simples fama de são Francisco, tivesse sido enviada uma luz nova do céu para a terra, espantando toda escuridão das trevas, que a tal ponto tinha ocupado quase toda a região, que mal dava para alguém saber para onde se estava indo. Assim, pois, a alta profundidade do esquecimento de Deus e torpor da negligência de seus mandamentos haviam oprimido a quase todos, que quase não se conseguia afastar alguém um pouco de seus velhos e inveterados males.⁵⁸

Pelo episódio podemos notar que o hagiógrafo e o pontífice partilhavam os mesmos pontos de vista sobre a obra de Francisco no desenrolar da história do mundo: diante de conturbadas situações que colocavam em risco a salvação coletiva da cristandade, ambos viam no santo de Assis o canal da ação de Deus contra os perigos da heresia. Gregório ressaltava que a Igreja, sendo vinha de Deus, estava infestada por “espinhos e espinheiros” e era atacada por “filisteus”; por sua vez, Tomás acentuava a gravidade local do mesmo problema ao dizer que “quase toda a região” de Assis estava imersa na “escuridão das trevas”. Em ambos o tema do Francisco ‘iluminador’ e ‘orientador’ dos fiéis veio marcado pela ênfase dada ao seu contrário, ou seja, às trevas e à fuga dos caminhos de Deus. O exemplo que ora apresentamos ilustra as demais recorrências do mesmo tema no texto; frente a isso, nos parece condizente afirmar que a hagiografia franciscana, por um lado, nasceu dos próprios esforços de adequar s. Francisco às prementes necessidades eclesiais do período e, por outro, que ela esteve afinada com os objetivos pontifícios. Sendo assim, a canonização e a redação da *Vita*

⁵⁸ “*Omnis aetas omnisque sexus properabat cernere mirabilia, quae noviter Dominus per servum suum operabatur in mundo. Videbatur certe tempore illo, sive per praesentiam sancti Francisci, sive per famam quaedam nova lux e caelo missa in terris, fugans universam tenebrarum caliginem, quae paene totam sic occupaverat regionem, ut vix aliquis sciret quo foret pergendum. Sic enim alta profunditas oblivionis Dei et negligentiae sopor mandatorum eius fere omnes oppresserat, ut vix excitari a veteribus et inveteratis malis aliquatenus paterentur*”.

beati Francisci possibilitaram o desenvolvimento de um mesmo empenho ‘reformador’ e podem revelar os estreitos vínculos entre o papado e os minoritas.

Deveras, s. Francisco foi declarado santo dentro da nova política de canonizações papais implementada por Inocêncio III, alguns anos antes. De modo geral, observa-se que o papado procurou haver para si o direito exclusivo de controlar o acesso de novos ‘servos de Deus’ à glória dos altares; nessa política estava em jogo o desejo de corrigir excessos e salvaguardar uma determinada ortodoxia que, naqueles anos, encontrava fortes expoentes contrários. Consoante aos propósitos de uma evangelização mais eficiente, o papado, possivelmente, valeu-se da prática da canonização e do culto dos santos para tornar mais factíveis os ideais de reforma que já vinham sendo forjados desde os séculos XI-XII. Em outras palavras, a hagiografia tornou-se peça fundamental no esforço de controle pontifício sobre o culto dos santos constituindo-se numa espécie de término narrativo ao processo jurídico de canonização.

Seguindo o raciocínio de André Vauchez, pode-se dizer que, diante de certo ‘despertar’ religioso entre os fiéis leigos, por essa época, a cúpula da Igreja romana procurou desenvolver técnicas para traduzir, de maneira mais eficaz, os conteúdos cristãos, de modo que a permanência desses fiéis, disseminados pelas cidades e campanhas, fosse assegurada no interior da cristandade.⁵⁹ Com a possibilidade de um discurso rival e, ao mesmo tempo, sedutor, os eclesiásticos de alta cúpula viram-se diante do problema de fornecer também eles um ensinamento adequado aos anseios laicos. Desse modo, a instrução dos fiéis entrou para a ordem do dia, bem como a preocupação pela formação do clero e pela melhoria da *cura animarum*. Vauchez também observou que houve um visível interesse em canonizar santos

⁵⁹ VAUCHEZ, André. *Les laïcs au Moyen Age*. Pratiques et expériences religieuses. Paris: CERF, 1987. p. 136-137.

bispos, missionários e leigos em detrimento da canonização de monges e demais contemplativos.

Tratava-se, pois, de insistir sobre os aspectos “kerigmáticos” já conhecidos do cristianismo, porém agora com uma ênfase diferenciada. A necessidade de internalizar os preceitos da fé provocou a procura por modelos de conduta adaptados aos tempos que se afiguravam. De acordo com Vauchez, foi a partir do século XI que se verificou a modificação de ênfase na atividade missionária da Igreja oficial, provocando também uma sutil alteração nos conteúdos da narrativa hagiográfica. Como instrumento de propaganda eficiente e sem perder os aspectos panegíricos de sua composição, a hagiografia passou a fornecer, também ela, modelos de conduta efetivados em santos que não nasceram predestinados, mas que se santificaram mediante processo de conversão e uma vida toda dedicada à penitência e à prática de boas obras, na completa obediência à doutrina da Igreja.⁶⁰ Assim, a história do gênero hagiográfico sofreu uma impostação não de todo estranha à sua tradição, porém que marcou uma etapa diferenciada.⁶¹

Não sem razão, o próprio s. Francisco, que partilhou a efervescência do movimento evangelista, havia feito escrever, em suas *Admonitiones*, que mais vale viver como os santos viveram, na imitação de Cristo [*imitatio Domini*], do que pregar as obras deles⁶². Sensível a esse espírito “cristomimético” que se formava, Tomás de Celano, na *Vita beati Francisci*, deu mais atenção à narração do ‘modo de vida’ [*conversatio*] de s. Francisco do que aos milagres,

⁶⁰ Id., Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l’hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age? In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe – XIIIe siècle)*. Op. cit., p. 164-165.

⁶¹ Tais aspectos estão presentes nas vidas de s. Francisco, sobretudo nas que foram inspiradas na *Vita beati Francisci* de Tomás de Celano: nessas narrativas, Francisco é apresentado como o modelo de conversão moral à custa de um processo penitencial profundo, como se pode ler no capítulo primeiro da legenda celaniana.

⁶² *Admonitio VI, De imitatione Domini*: “[...] Donde é grande vergonha para nós, servos de Deus, que os santos fizeram obras e nós, recitando e pregando-as queremos receber glória e honra”; [“(…) Unde magna verecundia est nobis servis Dei, quod sancti fecerunt opera et nos recitando[et praedicando] ea volumus recipere gloriam et honorem”].

os quais, segundo ele, não fazem a santidade, apenas a mostram⁶³. Décadas depois, os frades Leão, Ângelo e Rufino, escrevendo ao ministro geral dos franciscanos, Crescêncio de Iesi, adotaram a mesma opinião de Tomás, porém acrescentaram que a narrativa que estavam encaminhando ao dito ministro procurava apresentar a excelência do modo de vida [*conversatio*] de s. Francisco e os ensinamentos [*dicti*] dele para edificar [*aedificare*] a todos os que queriam seguir-lhe as pegadas [*imitari vestigia*].⁶⁴ Nas palavras de Vauchez, os santos tornaram-se mais imitáveis do que admiráveis, embora a ambivalência desses dois modelos tenha sido, amiúde, constante durante os séculos do cristianismo.

Ainda que possamos pensar que as expressões utilizadas por Tomás de Celano ou pelos “Três companheiros” na ‘*Carta de Greccio*’ sejam um tópico retórico, há que se observar a grande recorrência que o mesmo passou a ter a partir dos séculos envolvidos na chamada ‘reforma gregoriana’, o que, a nosso ver, denota os efeitos das adaptações pastorais próprias do movimento reformista. Assim, a primeira legenda franciscana, produzida segundo o beneplácito de Gregório IX, não podia deixar de receber o influxo das novas orientações decorrentes da ‘teoria da santidade’ desenvolvida por Inocêncio III. Segundo Emanuela Prinzivalli⁶⁵, Tomás de Celano procurou, então, equilibrar os “*signa*” e as “*virtutes*” do santo, de modo que pouco espaço foi dado para as manifestações taumatúrgicas durante a vida de Francisco. Nas elaborações concernentes ao culto dos santos pensadas pelo papado, os

⁶³ *Vita beati Francisci*, cap. XXIV, n. 70: “Em verdade, decidimos explanar não os milagres - que não fazem a santidade, apenas a mostram – mas antes a excelência da vida e a sinceríssima forma de vida dele [...]”; [*“Verum, quia non miracula, quae sanctitatem non faciunt sed ostendunt, sed potius excellentiam vitae ac sincerissimam conversationis ipsius formam decrevimus explanare (...)”*].

⁶⁴ Cf. Carta de Greccio que introduz a *Legenda Trium Sociorum*: “Não contentes em narrar apenas os milagres, que não fazem a santidade só a mostram, mas desejando mostrar as coisas insignes de seu santo modo de vida e a vontade dos piedosos beneplácitos, para o louvor e glória do sumo Deus e do dito pai santíssimo, e para a edificação dos que querem imitar seus vestígios [...]”; [*“Non contenti narrare solum miracula, quae sanctitatem non faciunt sed ostendunt, sed etiam sanctae conversationis eius insignia et pii beneplaciti voluntatem ostendere cupientes, ad laudem et gloriam Summi Dei et dicti patris sanctissimi, atque aedificationem volentium eius vestigia imitari (...)”*].

⁶⁵ PRINZIVALLI, op. cit., p. 75.

milagres deviam apenas expressar a virtuosidade do santo, cuja vida justa e honesta devia servir de modelo de conduta⁶⁶.

Nessa ótica, os milagres eram necessários para confirmar que o santo, após a morte, estava na visão beatífica, constituindo indício de que o próprio Deus glorificava o seu servo. Os demais milagres, feitos durante a vida terrena do santo, entraram num período de certa reserva, durante o qual o indício de santidade era a perseverança do santo nas virtudes. O celanense, consoante a isso, dividiu sua obra em três partes, reservando apenas a terceira para narrar os milagres *post-mortem*. Na primeira e segunda partes, o hagiógrafo optou por narrar a vida do santo na ordem seqüencial dos acontecimentos, dando destaque à “pureza de seu modo de vida e à santidade de sua doutrina”⁶⁷. Contudo, não se pode dizer que Tomás tenha renunciado a narrar alguns prodígios de Francisco nessas primeiras partes, embora essas rápidas abordagens não sejam o intuito principal do hagiógrafo. Desde os primeiros capítulos, o frade letrado explicitava o caráter exemplar que queria dar à sua narrativa, cujo discurso pretendia que fosse acessível a muitos pela simplicidade de linguagem.

A bula *Mira circa nos*, de Gregório IX, encontrou grande desdobramento na *Vita beati Francisci* de Tomás de Celano, o qual, além de ter incluído os elementos definidores desse documento, também desenvolveu raciocínio mais sistemático acerca da ‘herança espiritual’ de frade Francisco. Deveras, o santo de Assis não produziu nenhum acervo escrito notável. Considerando-se sempre “*illiteratus et idiota*”, seu pensamento pode ser encontrado em algumas cartas, nas *Admonitiones*, nas orações que compôs, nas Regras e no Testamento. Pela

⁶⁶ De modo explícito, Tomás adere ao aspecto exemplar/edificante do ‘novo modelo’ de santidade quando diz que: “[...] toda a ordem, todo o sexo, toda idade têm nele [em Francisco] o testemunho evidente de salutar doutrina e os exemplos preclaros das santas obras”; [“(…) *omnis ordo, omnis sexus, omnis aetas habet in ipso doctrinae salutaris evidentia documenta, habet et sanctorum operum exempla praecipua*”]. Cf. *Vita beati Francisci*, 2º opúsculo, cap. 1, n. 90. Dessa forma se pode falar que o celanense apresenta s. Francisco como o modelo dos cristãos [*forma christianorum*].

⁶⁷ *Vita beati Francisci*, prologus, n. 2: “[...] o primeiro livro conserva a ordem da história e é dedicado, sobretudo, à pureza de seus santos costumes e de sua vida, e os santos hábitos e seus salutareos testemunhos; [“(…) *ac puritati beatae conversationis et vitae suae, sanctisque moribus et salutaribus documentis eius potissimum dedicatur*”].

leitura desses textos, podem-se captar os pontos-chave da experiência “sãofranciscana”⁶⁸ e os preceitos básicos que o fundador dos Menores considerava irrenunciáveis para o movimento que iniciou. De modo particular, as Regras de 1221 e 1223⁶⁹, bem como o Testamento, de 1226, sintetizam o grosso dos ‘ideais’ de Francisco os quais ele defendeu como pôde até no leito de morte. Tomás de Celano fez eco, então, a essas duas tradições, a de Gregório, e sua leitura escatológica da história, e a de Francisco, com seu evangelismo, pauperista e ortodoxo.

Encontramos na *Vita beati Francisci*, pois, a explicitação dos pontos fundamentais daquilo que se convencionou chamar de ‘franciscanismo’. Pode-se dizer com alguma segurança que depois das Regras e do Testamento, a legenda celaniana representa a primeira grande síntese do ‘modo de vida’ franciscano e se constitui no primeiro ‘tratado’ de interpretação da ‘herança espiritual’ do santo de Assis, num período em que já se acentuavam as divergências interpretativas dentro da ordem em torno dessa herança. Se, como diz Grado Merlo, a Regra e o Testamento formam o “código genético do franciscanismo”⁷⁰, é verossímil pensar que a primeira legenda franciscana fornece uma leitura de conjunto desse código incorporando-o à visão celaniana da vida eclesial. Pois, embora o *auctor* tenha escrito que sua legenda foi baseada no que “testemunhas fiéis e comprovadas”⁷¹ lhe disseram, o que predomina em seu texto são os elementos informativos da Regra e do Testamento de s. Francisco.

Porém, essa opinião não é concorde com a de vários estudiosos da hagiografia franciscana. Isso se deve, a nosso ver, ao fato de que os franciscanistas comumente costumam acentuar as apropriações que Tomás de Celano fez dos modelos consagrados pela tradição

⁶⁸ Utilizamos a expressão “sãofranciscana” para distinguir o que foi ‘produzido’ por Francisco de Assis das demais obras de seus discípulos, as quais costuma-se designar por “franciscanas”.

⁶⁹ Chamadas, respectivamente, de *Regula non Bullata* e *Regula Bullata*, pelo fato dessa última ter recebido a aprovação da Cúria romana mediante a Bula *Solet Annuere*, de Honório III, em novembro de 1223.

⁷⁰ MERLO, Grado G. *Em nome de são Francisco*. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Trad. Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005. p. 43.

⁷¹ Cf. *Vita beati Francisci*, prologus, n. 1: “(...) fidelibus et probatis testibus (...)”.

hagiográfica para mostrar que a *Vita beati Francisci* é apenas uma ampliação da *Vita sancti Martini*, de Sulpício Severo. O próprio hagiógrafo não escondeu sua reverência pelo modelo severiano, sobretudo nos capítulos iniciais de sua segunda composição, *Memoriale in desiderio animae*. Dadas a enfática exposição da vida mundana que Francisco teria levado antes de sua conversão e a educação pouco virtuosa que recebeu de seus pais, alguns pesquisadores viram grande semelhança entre a *Vita beati Francisci* e os *Confessionum Libri Tredecim* de santo Agostinho⁷². Contudo, tal recorrência não pode obnubilar a proximidade literária que Tomás estabeleceu com os textos que faziam parte do acervo identitário de sua ordem, como os já citados *Testamentum sancti Francisci* e as duas *Regulae*. No capítulo XV, por exemplo, onde o hagiógrafo registra a conversão e o modo de vida dos primeiros seguidores de s. Francisco, a estrutura textual foi importada, em grande medida, da Regra não-Bulada (1221) e do Testamento, através de citações quase literais⁷³.

Isso não quer dizer que Tomás não haja aproveitado a cultura erudita e os mecanismos compositivos de seu tempo; pretende-se apenas ressaltar que o hagiógrafo de s. Francisco não ‘copiou’ modelos prévios, antes os ‘emulou’. Porém, uma emulação de toda característica, pois o *auctor* soube conciliar os modelos tradicionais com a ‘novidade’ da *conversatio* franciscana. Assim, parece-nos redutora a opinião que vê na apropriação algo de negativo, ainda mais em se tratando de composições produzidas no medievo⁷⁴. Como bem notou

⁷² É o que pensa Giovanni MICCOLI, *Francisco de Assis. Realidade e memória de uma experiência cristã*. Trad. Ary E. Pintarelli. Petrópolis: FFB, 2004. p. 217.

⁷³ Cf. DALARUN, Jacques. *La malavventura di Francesco d'Assisi*. Per un uso storico delle leggende francescane. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996. p.73-74. Nessa obra, o franciscanista mostra a facilidade com que Tomás de Celano trabalhava as obras sãofranciscanas, como os *Opuscula sancti Francisci*.

⁷⁴ Nino TAMASSIA, no início do século XX, por exemplo, compôs uma obra analítica na qual “desconstruía” as lendas celanianas para mostrar quão pouca ‘originalidade’ teve o seu autor. Cf. *S. Francesco d'Assisi e la sua leggenda*. Pádua/Verona: Ed. Tip. Fratelli Ducker, 1906.

Roland Barthes, não se pode esperar originalidade nas produções letradas desse período, quando até mesmo a noção de “autor” difere daquilo que entendemos.⁷⁵

Desde o seu surgimento, a hagiografia franciscana, como um todo, não se limitou a narrar a *vida* de s. Francisco. A começar pela *Vita beati Francisci*, as legendas reservaram grande espaço para a ‘história’ da ordem minorítica, colocando-a entre os principais ‘feitos’ de Deus, por intermédio de seu santo. Desse modo, pode-se dizer que, ao ‘canonizar’ Francisco, as *vitae* também canonizaram a ordem franciscana⁷⁶. Tal apologia não era fortuita, pois a *novitas* que o frade de Assis havia trazido para o cenário eclesial de seu tempo chocou as estruturas organizativas da vida religiosa monástica, acentuando sua inadequação para lidar com os propósitos evangélico-pauperistas que pululavam no período. O abalo que o monasticismo sofreu com o advento das ordens mendicantes e a falta de estruturas jurídico-canônicas para legislar as condições de implantação dessas ordens, colocou em risco a situação delas, forçando, a nosso ver, com que também os hagiógrafos assumissem o papel de defensores da causa mendicante.

Tomás de Celano, pois, não deixou de ressaltar que Francisco: “*com toda vigilância e solitudine instruía os novos filhos nas novas instituições, educando-os a andar no caminho da bem-aventurada pobreza e simplicidade (...)*”⁷⁷. Essas ‘novas instituições’, embora ainda devessem ao monasticismo muito de sua organização, já não eram estáveis como os mosteiros e criavam um problema jurisdicional sério devido à extrema mobilidade dos novos religiosos.

⁷⁵ Para Barthes, a diferença entre o *scriptor*, o *commentator* e o *auctor* não são grandes; o *auctor* se distingue dos demais pela enunciação de opiniões próprias, porém sempre baseadas em autoridades. Cf. BARTHES, Roland. A retórica antiga. In: VV.AA. *Pesquisas de retórica*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 147-224. p. 164.

⁷⁶ No caso da hagiografia franciscana, é perceptível a existência de um duplo panegírico: ao santo e à ordem. Embora não se possa afirmar que o público alvo dessa legenda seja composto por frades, verifica-se a ênfase em justificar a excelência do modo de vida mendicante, ou, diríamos, ‘apostólico’, como sugere Andrea BONI, *As três ordens franciscanas*. Trad. Ary E. Pintarelli. Petrópolis: FFB, 2002. p. 16-17, pois o modelo bíblico deixou de ser o da ‘comunidade de Jerusalém’, como em *Atos* 4, e passou a ser o estilo de vida dos apóstolos como descrito nos evangelhos.

⁷⁷ Cf. *Vita beati Francisci*, cap. XI, n. 26: “(...) *omnique vigilantia et sollicitudine novos filios novis institutionibus informabat, sanctae paupertatis beataeque simplicitatis viam (...) edocens ambulare.*”

Em pouco tempo, as autoridades monásticas e canônicas perceberam que os frades formavam um clero móbil e supradiocesano, estabelecendo jurisdição inaudita para as estruturas territoriais eclesiais: um clero, pois, liberado de fixação e de obediência estrita ao bispo, de quem estava isento dos tributos e demais prestações de serviço⁷⁸. Não sem razão, Tomás de Celano registrou a insistência dos cardeais de Roma para que Francisco assumisse alguma das formas consagradas de vida religiosa (eremítica, monástica ou canonical) e registrou também a persistente renúncia de Francisco frente a qualquer ligação direta com essas formas de vida. Segundo o celanense, o frade de Assis estava convicto de que seu desejo era “*mais alto*”⁷⁹; em outras palavras, na visão do hagiógrafo, as estruturas da vida religiosa não seriam suficientes para abarcar o complexo ‘carisma’ “sãofranciscano” devendo as mesmas serem renovadas e assumidas pela instituição eclesial⁸⁰.

De certa forma, coube ao IV Concílio de Latrão (1215) e, posteriormente, aos papas Honório III e Gregório IX acomodarem as ordens mendicantes na vida da Igreja, colocando-as a serviço da causa pontifícia. A nosso ver, o interesse de Gregório IX em canonizar s. Francisco e em encomendar a primeira legenda do santo passa pelos arranjos que o mesmo pontífice havia travado com a ordem minorítica, na época em que era apenas o cardeal Hugolino de Óstia. Talvez possamos ver nisso o motivo de Tomás ter feito tantas referências

⁷⁸ Em 1231, o papa Gregório IX promulgou a bula *Nimis Iniqua*, pela qual liberava os frades do pagamento das taxas aos prelados e dava aos mesmos o direito de ouvirem confissões, celebrarem missas públicas e realizarem sepultamentos em suas igrejas, contrariando as prerrogativas seculares. Contudo, esta nossa afirmação não pretende sugerir que os mendicantes tenham se colocado contra as estruturas diocesanas ou à autoridade dos prelados. Mesmo que tenha havido complicações com os curas, em âmbito paroquial, os frades procuraram afirmar sempre seu papel de colaboradores do clero secular. Cf. *Memoriale in desiderio animae*, cap. CVII, n. 146.

⁷⁹ Cf. *Vita beati Francisci*, cap. XIII, n. 33.

⁸⁰ Tomás de Celano apresenta a *conversio* de Francisco em etapas: a primeira representa o abandono da condição secular tendo ele se tornado *servus Dei*, em seguida uma rápida passagem pelo mosteiro e a ulterior tomada de hábito eremítico. Por fim, Tomás fala que Francisco, não satisfeito com a condição de ermitão, assumiu a forma de vida [*conversatio*] que os frades levam, assumindo outro hábito, de acordo com o texto do envio dos apóstolos (Mt 10; Mc 6; Lc 9), o qual podemos chamar de ‘hábito apostólico’. Assim, podemos inferir que, antes de instituir uma nova ordem, Francisco teve oportunidade de conhecer e experimentar as formas tradicionais de vida religiosa. Cf. *Vita beati Francisci*, cap. VII-IX.

à participação do dito cardeal na formação da nova ordem, pois a legitimidade do inusitado estilo de vida mendicante dependia das altas instâncias da Cúria romana.

Na *Vita beati Francisci* não só aparecem os elementos definidores dos ‘ideais espirituais’ de Francisco, consoante seu *Testamentum*, como também as características principais das transformações no plano da sensibilidade religiosa e estética, bem como a acentuação que o evangelismo estava recebendo na época. Assim, ao lado da narração da *vida* do santo e da ‘*história*’ da ordem, a legenda também se mostra sensível às transformações por que passava a vivência da fé, comum aos movimentos pauperistas. Por exemplo, o mote “*nudus nudum Christum sequi*”, recorrente na hagiografia desde, pelo menos o século XII, foi declaradamente assumido e propalado como tema das produções hagiográficas franciscanas.

Se examinarmos as primeiras legendas franciscanas à luz de outras produções letradas da época, como a *Historia Occidentalis* de Jacques de Vitry, parecerá plausível pensarmos que as *vitae* de s. Francisco, a começar pela *Vita beati Francisci*, apresentam a *conversatio* franciscana como o modelo perfeito do evangelismo praticado nos limites da ortodoxia; porém, uma ortodoxia específica, aberta a temas pouco comuns às preocupações eclesiásticas daqueles tempos, como, por exemplo, a discussão sobre a ‘bondade da matéria’, tema tão caro ao pensar franciscano e contrário à doutrina albigense.

Sendo verossímil esta proposição, não seria exagerado supor que a *Vita beati Francisci* constituísse uma espécie de manifesto anti-herético contra os movimentos heterodoxos: evangélico-pauperistas e cátaros. Temas como a fidelidade à Igreja, na figura da Cúria romana⁸¹, a aprovação papal, a devoção pelos sacramentos exercidos por todos os ministros, pecadores ou não⁸², a pregação penitencial e não dogmática⁸³, o amor pelas coisas

⁸¹ Cf. *Vita beati Francisci*, cap. XV, n. 2.

⁸² Op. cit., cap. IV, n. 9; cap. XVII, n. 46.

⁸³ Op. cit., cap. XV, n. 36.

criadas⁸⁴, são recorrentes em toda a legenda. Além disso, Tomás fez eco à bula *Mira circa nos* quando interpretou o advento de s. Francisco e sua ordem como ponto culminante na história da Igreja, como um instrumento necessário para a manutenção do cristianismo em suas bases.

Segundo o hagiógrafo, a ação de Francisco “*não devia demorar, porque uma doença letal já crescia muito por toda parte e assim tomava conta das articulações de muitos, pois, retardando o médico por algum tempo, e sufocado o espírito vital, arrancaria a vida*”⁸⁵. Fazendo possível alusão à disseminação das doutrinas heterodoxas pelas regiões da península Itálica, Tomás considera que s. Francisco foi o antídoto mandado por Deus contra os males do tempo. Em outro lugar, narrando como o santo costumava entrar nas cidades para pregar às populações, o celanense ressaltava: “*confundia-se a perversa heresia, animava-se a fé da Igreja, e alegrando-se os fiéis, escondiam-se os hereges*”⁸⁶. São muitas as prováveis indicações de que Tomás esteja construindo o seu ‘franciscanismo’ em bases anti-heréticas e, por conseguinte, muito próximo à opinião de Gregório IX, na bula de 1228. O santo de Assis ocuparia um lugar providencial-escatológico no combate pela ortodoxia doutrinal e pela salvaguarda e manutenção dos atributos da instituição eclesiástica. Dessa forma, o mesmo empenho que o pontífice teve em canonizar s. Francisco pode ser visto em Tomás, ao propô-lo como alternativa aos ‘desvios’ da heresia.

Junto ao tema do manifesto anti-herético, é plausível associar o do ‘Francisco reformista’, para o qual Tomás fornece muitos elementos. A começar pela atividade de reforma das igrejas abandonadas do entorno de Assis, empreendida pelo jovem e recém convertido comerciante, na qual o hagiógrafo já vê uma metáfora do que será sua ação

⁸⁴ Op. cit., cap. XXI, n. 58.

⁸⁵ Cf. *Vita beati Francisci*, cap. IV, n. 8: “*Non licebat de caetero facere moram, quia letalis morbus ubique iam in tantum excreverat et multorum sic omnes occupaverat artus, ut, aliquantisper medico retardante, abriperet vitam, vitali spiritu intercluso.*”

⁸⁶ Cf. *Vita beati Francisci*, cap. XXII, n. 62: “*Confunde batur haeretica pravitas, extollebatur fides Ecclesiae, et fidelibus iubilantibus, haeretici latitabant.*”

eclesial. Na *Vita beati Francisci*, o celanense observa que o santo “*não tenta fazer de novo [a igreja], mas repara a velha, conserta a antiga; não arranca o alicerce, mas edifica sobre esse, reservando, sem o saber, a prerrogativa a Cristo (...)*”⁸⁷. Em sua segunda composição, *Memoriale in desiderio animae*, o mesmo relato aparece mais elaborado, incluindo o diálogo que Francisco teria tido com o Cristo na cruz; nesse texto, é o próprio Cristo quem convida Francisco à atividade de reformador⁸⁸.

Do mesmo modo, Tomás de Celano, no *Memoriale*, amplia a narração que fizera sobre o encontro dos primeiros franciscanos com o papa Inocêncio III, em 1210, quando da aprovação da ordem. Dezoito anos depois de sua primeira legenda, o hagiógrafo coloca na boca do próprio papa a percepção da missão reformista de Francisco. Segundo a narrativa celaniana, o papa teve um sonho no qual observava a Basílica de s. João de Latrão, em vias de desmoronamento, ser sustentada por um “homenzinho fraco”. Sem entender o significado do sonho que tivera, o romano pontífice encontrou-se com Francisco, dias depois. Durante esse encontro, Inocêncio reconheceu no frade de Assis o homem que lhe havia aparecido durante a noite e, percebendo que o pedido de aprovação da ordem que este fazia correspondia à mensagem onírica, anuiu a seus rogos. Para Tomás, nesse texto, a aprovação da ordem franciscana está em estreita relação com o desejo reformista do papa Inocêncio e da ‘predestinação’ de frade Francisco para essa missão. A fundação da nova ordem estava, pois, relacionada com um sentido eclesial bastante específico e atrelada às intenções do papado⁸⁹.

⁸⁷ Cf. Cap. VIII, n. 18: “*illamque non de novo facere tentat, sed veterem reparat, vetustam resarcit; non fundamentum evellit, sed super illud aedificat, praerogativam, licet ignorans, semper reservans Christo (...)*”.

⁸⁸ Cf. *Memoriale*, cap. VI, n. 10.

⁸⁹ Não faz parte do escopo deste trabalho discutir as relações da ordem dos frades Menores com o papado. Contudo, há que se dizer que, no que tange à hagiografia franciscana, não devemos exagerar as afirmações dos eruditos, como Paul Sabatier, que vêem nessa relação um prejuízo da ‘verdade histórica’ registrada nas *vitae sancti Francisci*, como se a ‘intromissão’ dos papas tivesse causado ‘danos’ à ‘coerente narração dos fatos’. Em nossa opinião, a existência mesma do ‘franciscanismo’, bem como sua força estiveram atreladas ao projeto eclesial que tinha no papado o seu vértice. Lembramos que, do ponto de vista jurídico-canônico, não havia necessidade de expressa aprovação pontifical para a existência de uma ordem; porém, o fundador dos Menores preferiu buscá-la, submetendo-se à Sé de Roma de tal forma que, junto com dominicanos, criou-se a noção de

Nesse sentido, não é espantoso notar que o “sonho da Basílica de Latrão a cair” já estava presente na hagiografia dominicana, anterior ao *Memoriale* de Tomás de Celano. Nas *vitae sancti Dominici* o sustentador da igreja era o clérigo Domingos de Gusmão. Mais do que mostrar a extrema mobilidade dos temas santorais, essa recorrência nos adverte para a identificação de ambas as ordens mendicantes no plano das práticas pastorais, empenhadas que estavam na defesa e reforma da Igreja, capitaneadas pelos sucessores de Pedro.

No que se refere aos franciscanos pelo menos, os historiadores têm certa relutância em admitir a possível existência de algum ‘equilíbrio’ entre os objetivos papais e os de Francisco. Em nossa opinião, essa recusa interpretativa encontra-se atrelada à ‘supervalorização’ de caráter moral da primitiva intenção do fundador que, em grande medida, adquiriu um estatuto simbólico ‘inquestionável’. Não queremos afirmar a absoluta correspondência entre os objetivos franciscanos e os papais, pois se tratam de níveis institucionais diferenciados. Contudo, acreditamos que, do ponto de vista da construção “ideológica” e dos pressupostos espirituais, tanto o ‘franciscanismo’ quanto o ‘papado do século XIII’ compartilhavam o mesmo “*leitmotiv*” que, possivelmente, tinha em certa teologia da história e no escatologismo a sua base.

Estamos, pois, diante de uma específica interpretação da herança franciscana: a legenda celaniana, pelo conteúdo e pelo momento de composição, insere-se nos debates, por vezes conturbados, que estiveram na base do desenvolvimento da ordem minorítica. Por mais que o hagiógrafo celanense tenha insistido nos temas caros aos *Opuscula sancti Francisci*, como a Regra e o Testamento, podemos ver o quanto ele se aproximou da visão/interpretação de Gregório IX. A herança de s. Francisco estava, assim, exposta às ambigüidades de seus

ordens religiosas supra-diocesanas, com todas as conseqüências que disso poderiam advir. Cf. SPIRITO, Silvana. *Il Francescanesimo di Fra Tommaso da Celano*. Studio interpretativo della “Vita prima” e della “Vita seconda”. Assis: Edizioni Porziuncola, 1963. p. 63-90.

herdeiros, pois se doravante foi possível falar de ‘franciscanismo’, não se deve supor que esse conceito tenha sido unívoco⁹⁰.

A redação da *Vita beati Francisci*, ao que tudo indica, foi concluída em 1229.⁹¹ Por essa época a ordem minorítica já manifestava algumas das divergências que pouco depois fariam surgir opiniões contrastantes acerca da observância da Regra e sobre o significado dos ideais fundacionais. A nosso ver, a primeira legenda celaniana que *a priori* havia sido composta para divulgar o culto de s. Francisco pelos vários segmentos da cristandade foi também necessária para os interesses da ordem. Já nas primeiras décadas do século XIII, a ordem franciscana havia atingido grande expansão geográfica absorvendo em seu contingente homens de várias regiões e níveis sociais. Frente às clivagens que se formaram no interior desse grupo heterogêneo e ao imperativo da unidade, é verossímil supor que a chamada *Vita prima* tenha tido um uso além de litúrgico, servindo, de certa forma, para a preservação da *memoria fundatoris* frente às novas gerações de frades que não conheceram s. Francisco.

Não podemos olvidar que a *religio* minorítica caminhava para certa rotinização do carisma e para o previsível incremento de suas estruturas institucionais. Nesse sentido, compreende-se por que o relato *De vera et perfecta laetitia*, cuja edição consta dos *opuscula sancti Francisci*⁹² e se reporta aos *verba* do mesmo santo, insista em confrontar os desníveis da situação de desenvolvimento da ordem frente à primitiva intuição. Esse relato é

⁹⁰ Cf. MERLO, Grado G. Storia di frate Francesco e dell’Ordine dei Minori. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Op. cit., p. 3-34. p. 26. Nesse ensaio, o historiador italiano discute indiretamente a noção de ‘franciscanismo’ e ‘minoritismo’, chamando a atenção para as diferenças que o regionalismo trouxe para esses conceitos. Segundo o autor, houve um ‘franciscanismo umbro’ (centro-italico) e um ‘franciscanismo ou minoritismo padano (do Vale do Pó)’ (italico setentrional) com características próprias e acentuações específicas durante o mesmo período; o ‘minoritismo padano’, ligado ao ‘minoritismo internacional’ seria mais clerical e estaria mais distante dos ideais de Francisco e mais ligado aos objetivos da Cúria romana. O ‘franciscanismo umbro’, por sua vez, estaria mais ligado à *intentio fundatoris*. A observação de Merlo é bastante oportuna, porém não pode ser tomada em sentido absoluto, pois definir o ‘franciscanismo’ pelos índices de proximidade com os ideais fundacionais nos parece arbitrário e um tanto anacrônico.

⁹¹ Cf. URIBE, Fernando. *Introducción a las Hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*. Murcia: Editorial Espigas, 1999. p. 72.

⁹² Conforme a edição de ESSER, Kajetan. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Grottaferrata (Roma): Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1978. p. 324-326.

apresentado num discurso retoricamente construído, utilizando figuras de linguagem com sentido parenético e gradativo para afirmar o ‘ideal’ a despeito da ‘instituição’ e de seus índices evolutivos : “ainda que todos os mestres de Paris, os grandes prelados e os reis de França e Inglaterra tenham entrado na ordem; ainda que os frades tenham convertido os infiéis; ainda que Francisco fizesse muitos milagres, não estava em nada disso a verdadeira alegria.”⁹³

Se compararmos esse texto com outros testemunhos do período não é difícil perceber uma boa dose de verossimilhança entre a situação da *religio* minorítica e os conteúdos do relato anônimo. O rápido inchaço populacional pelo qual a ordem passou proporcionara a entrada de intelectuais, clérigos, nobres e ricos favorecendo a solidificação da nova família religiosa segundo os cânones da tradição eclesiástica e provocando o aceleração das transformações. Desde antes da morte de Francisco, a ordem estava se estabilizando e já havia encontrado oportunidade de fixar residência nos centros urbanos relevantes da Itália setentrional, da *Francia*, da *Germania* e da *Anglia*. Após a morte e canonização do fundador, a estabilização acelerou-se, pois o culto de s. Francisco impulsionou a construção de igrejas e conventos sob seu patrocínio, colaborando para a inserção dos frades nas malhas do poder municipal⁹⁴.

Passados quatro anos de sua morte, a regra de s. Francisco e seu testamento não encontravam mais interpretação unívoca entre os religiosos. De um lado, os frades que

⁹³ ESSER, op. cit., p. 325: “[...] Vem o núncio e diz que todos os mestres de Paris vieram à ordem, escreve, não é a verdadeira alegria. Do mesmo modo, que todos os prelados ultramontanos, arcebispos e bispos; igualmente, que o rei da França e o rei da Inglaterra: escreve, não é a verdadeira alegria. Do mesmo modo, que os meus frades foram aos infiéis e os converteram todos à fé; que tanta graça tenho de Deus que curo os enfermos e faço muitos milagres: digo a ti que nisso tudo não está a verdadeira alegria [...]”; [“(...) *Venit nuntius et dicit quod omnes magistri de Parisius venerunt ad Ordinem, scribe, non vera laetitia. Item quod omnes praelati ultramontani, archiepiscopi et episcopi; item quod rex Franciae et rex Angliae: scribe, non vera laetitia. Item, quod fratres mei iverunt ad infideles et converterunt eos omnes ad fidem; item, quod tantam gratiam habeo a Deo quod sano infirmos et facio multa miracula: dico tibi quod in his omnibus non vera laetitia (...)*”].

⁹⁴ Cf. MERLO, Grado G. Storia di frate Francesco e dell’Ordine dei Minori. In: *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Op. cit., p. 17.

procuravam adaptar-se aos ambientes em que atuavam; de outro, os frades que advogavam a não-adaptação da ordem a esses ambientes, preferindo a interpretação literal da regra e do testamento. Diante dos impasses da ordem, o capítulo geral de 1230 encaminhou ao papa Gregório IX uma comitiva nomeada para pedir ao pontífice que interviesse na solução dos problemas relativos à observância regular. Em setembro desse mesmo ano, o papa expediu a bula *Quo elongati*, a qual, na tentativa de clarificar as *dubitalia regulae*, consistiu na primeira grande diminuição da força operativa da *Regula Bullata* e no completo abandono do *Testamentum* como documento legislativo⁹⁵.

Como se depreende da leitura da bula e do testamento de s. Francisco, os frades ‘rigoristas’ não podiam concordar com os novos rumos dados pelo papado. De forma mais intensa, a *memoria fundatoris* encontrava-se ameaçada de se perder definitivamente. O esforço de resgate dessa memória poderia explicar o subsequente desenvolvimento da hagiografia franciscana.

Deveras, ainda que, em 1230, Tomás de Celano tenha concluído a *Legenda ad usum Chori*, que Juliano de Espira, entre 1232 e 1235, tenha concluído a *Legenda sancti Francisci* bem como o *Officium Rhythmicum* e que Henrique de Avranches, nessa mesma época, tenha redigido sua *Legenda sancti Francisci versificata*, nenhuma dessas narrativas tinha por escopo ‘reescrever’ a *Vita beati Francisci* do celanense. Com algumas particularidades, essas obras são glosas, mais ou menos elaboradas, da primeira legenda celaniana, onde os *auctores* pretendiam ou dar sentido litúrgico ao material originário ou torná-lo poético.

No caso da *Legenda sancti Francisci* de Juliano de Espira, é possível deduzir, pela leitura do prólogo, que sua intenção era compor uma *vita* de s. Francisco com sentido

⁹⁵ Utilizamos a edição/versão italiana da *Quo elongati* que consta no volume das *Fonti Francescane*. Assis: Movimento Francescano, 1978. p. 2196-2202. Cf. MICCOLI, Giovanni. Francesco d’Assisi e l’Ordine dei Mimori. In: VV.AA. *Storia d’Italia: dalla caduta dell’Impero romano al secolo XVIII*. Turim: Einaudi, 1974. vol. 2, parte 1. p. 766-768.

moral/pastoral bastante aguçado, uma vez que a vida do santo de Assis serviria de estímulo para a conversão dos pecadores e para a não-presunção dos inocentes (“que seja aumentada entre os inocentes a piedosa humildade, e seja mais firme a esperança de perdão dada aos que caíram”)⁹⁶. Segundo Juliano, Deus manifestou em Francisco a “gratuidade de seu amor que sustenta o justo, para que não caia, e compadecendo-se benignamente, levanta os fracos para que não pereçam”⁹⁷.

Tendo como base a chamada *Vita prima* de Tomás de Celano, esses hagiógrafos apenas retrabalharam os conteúdos da fonte comum dentro dos objetivos particulares que cada qual perseguia; além do mais, não nos parece condizente supor que tais narrativas estivessem preocupadas em solucionar qualquer problema interpretativo em torno da *memoria fundatoris*. Tais problemas começaram a se tornar relevantes a partir de 1241, com a redação do *De Inceptione vel fundamento ordinis et actibus illorum fratrum minorum qui fuerunt primi in religione et socii beati Francisci*, também conhecido como *Anonymus Perusinus*. Essa obra não é propriamente uma legenda (*vita*), e seus aspectos hagiográficos são minimizados em comparação com o aspecto de crônica. Como podemos depreender do longo título que inicia a narrativa, a finalidade dessa composição é relatar os inícios e o fundamento da ordem, bem como os atos dos primeiros frades Menores que foram companheiros de s. Francisco. O protagonista dessa história não é s. Francisco, mas os seus primeiros discípulos. O objetivo não é exaltar o santo fundador, mas ressaltar aqueles elementos fundamentais que estiveram presentes no alicerce do minoritismo franciscano.

⁹⁶ Cf. *Legenda sancti Francisci*, prólogo: “*pia innocentibus humilitas augeatur, firmiorque prolapsis de venia spes donetur*”.

⁹⁷ Ibid.: “(...) *quae et gratuito diligens sustentat justos ne corruant, et benigne commiserans erigit elisos ne pereant.*”

Nesse sentido é que se pode dizer que essa crônica hagiográfica⁹⁸ foi uma contribuição para as discussões em torno da *intentio fundatoris*; pois, sem glosar a chamada *Vita prima*, mas sem ignorar sua existência, esse texto pode ser considerado uma obra de recordação dos inícios da comunidade franciscana. Dirigido a um público formado de frades, o *De inceptiione ordinis* tinha por intuito levá-los a viverem numa conformidade ainda maior com aquilo que o *auctor* acreditava ser o ‘espírito da ordem’:

Rogo-vos, pois, irmãos diletíssimos, que na medida em que redigimos essas coisas para nossos pais e irmãos caríssimos, vós as mediteis diligentemente, as entendais retamente e vos apliqueis em cumpri-las, para que com eles mereçamos ser partícipes da glória celeste. À qual nos conduza o Senhor nosso, Jesus Cristo.⁹⁹

O historiador italiano Giovanni Miccoli diz que o *Anonymus perusinus* tinha “intenção evidente de integrar e corrigir, ao menos em parte, a *Vida primeira* (...)”¹⁰⁰. Em nossa opinião, as relações do *Anonymus* com a *Vita beati Francisci* não são tão lineares como parece sugerir Miccoli. Trata-se de duas composições semelhantes na forma de apresentação e em certos conteúdos; entretanto, divergem em tudo o mais. Talvez seja razoável pensar que a narrativa celaniana, sendo a legenda pública de s. Francisco, tinha por escopo adequar-se às preceptivas do gênero hagiográfico e às finalidades do mesmo (*memoria sancti*); por sua vez, o *De inceptiione ordinis* era apenas uma crônica com sabor hagiográfico, restrita ao universo dos frades, cuja composição não se reduzia a narrar a ‘vida’ de um santo, mas a história da fundação da ordem (*memoria fratri vel ordinis*). Nesse sentido, o conteúdo do epílogo já nos apontaria para o *propositum auctoris*: apresentar a primeira geração minorítica como *speculum fratrum*, através de um discurso parenético elaborado, diferente do que havia feito Tomás de Celano.

⁹⁸ Cf. URIBE, op. cit., p. 183.

⁹⁹ Cf. *De inceptiione ordinis*, epílogo, n. 48: “*Rogo autem vos, fratres dilectissimi, quatenus haec, quae patribus et fratribus nostris carissimis conscripsimus, diligenter meditatis, recte intelligatis et opere adimplere studeatis, ut cum eis esse participes caelestis gloriae mereamur. Ad quem nos perducatur Dominus noster Iesu Christus*”.

¹⁰⁰ MICCOLI, G. Da hagiografia à história: considerações sobre as primeiras biografias franciscanas como fontes históricas. In: *Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã*. Op. cit., p. 249.

Pode ser que não cheguemos a compreender os efeitos dessa obra no cenário da ordem na década de 1240. Pois, ao mesmo tempo em que seu autor insiste na simplicidade dos primeiros tempos, os frades seus contemporâneos assumiam altos cargos na Universidade de Paris e em Oxford; já haviam construído grandes residências nos centros urbanos e eram embaixadores dos papas em várias regiões do globo. Em 1241, por exemplo, o papa Gregório IX elevou à sé arquiépiscopal de Milão o frade Leão de Perego; Milão era uma das mais importantes cidades da Lombardia, cuja glória, segundo Bonvesin de la Riva, disputava com Roma. Dito de outra forma, no momento em que a ordem dos Menores buscava as raízes de sua identidade na ‘herança espiritual’ de frade Francisco, a mesma já estava imersa nas malhas do poder eclesiástico e citadino.

Também em 1240, foi eleito ministro geral Haimo de Faversham, professor do *Studium generalium* de Paris. Sua cultura acadêmica e escolástica não tardou a se fazer presente no comando da Ordem, quando, em 1241, no capítulo dos definidores, decidiu-se encomendar a quatro *magistri* franciscanos que compusessem uma interpretação da regra capaz de pôr fim às discussões. Em 1242, Haimo aceitava o parecer dos mestres expresso na “*Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum*”.¹⁰¹ Embora esse texto tenha afirmado a inviolabilidade da regra de s. Francisco, ele não foi suficiente para produzir os efeitos esperados, pois, como fruto da reflexão de um grupo específico (os *magistri*), esse tratado expressava apenas a opinião de um dos grupos discordantes.

Se as intervenções do papado e dos *magistri* não resolveram os problemas, poderíamos perguntar qual seria a melhor solução. As dificuldades giravam em torno da “*intentio fundatoris*” e das “*dubitalia regulae*”. Ambos os problemas tinham como pano de fundo a memória de s. Francisco e o conjunto maior de sua herança a qual extrapolava o que havia sido escrito na regra ou no testamento. Aos frades menores, pois, caberia a tarefa de

¹⁰¹ Cf. FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Edusp/Perspectiva, 1995. p. 85.

interpretarem essa herança e observá-la em suas práticas religiosas. É o que parece ter acontecido durante o capítulo geral de 1244, reunido em Gênova. Nessa ocasião, os frades capitulares decidiram que todos aqueles que conheceram e conviveram com s. Francisco deveriam mandar por escrito todas as memórias do fundador, a fim de que se compusesse uma nova legenda, mais completa que a primeira.

A mesma atitude também foi tomada pelos frades *Praedicatores* em 1245, no capítulo geral de Paris¹⁰². Por aquele tempo, os dominicanos contavam com dois textos sobre s. Domingos: o primeiro deles, *Libellus de principiis Ordinis fratrum Praedicatorum* (1234), fora escrito pelo sucessor de Domingos, Jordão da Saxônia; o segundo, *Legenda sancti Dominici* (entre 1235-1239), foi escrito pelo frade espanhol Pedro Ferrando. O *Libellus* de Jordão não pode ser enquadrado no gênero hagiográfico *strictu sensu*, pois estava mais envolvido com os aspectos histórico-cronológicos do nascimento da ordem dominicana. Já a obra de Pedro Ferrando tinha a finalidade de ser uma legenda litúrgica, nesse caso mais curta e dividida segundo os ditames canônicos do ofício eclesiástico.

Em alguma medida, é razoável perceber certas similitudes entre o *De inceptioe ordinis* franciscano (1241) e a narrativa do mestre Jordão; porém se o *auctor* daquele se inspirou no modelo jordaniano é algo que precisa ser melhor estudado. Porém, sabe-se que da decisão do capítulo geral dominicano iniciou-se uma grande procura pelas lembranças do fundador, ausentes nos textos anteriores. As memórias reunidas por escrito foram encaminhadas ao frade Constantino de Orvieto, encarregado de redigir a legenda oficial de s. Domingos, cuja obra foi terminada por volta de 1247-48¹⁰³. O que diferencia as duas ordens quanto à pesquisa de informações sobre os respectivos fundadores é que, no caso dominicano,

¹⁰² Cf. GARGANTA, José Maria. Introducción general al *Santo Domingo de Guzmán*: visto por sus contemporáneos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. p. 3-59. p. 34.

¹⁰³ Cf. VICAIRE, M-Humbert. *Vesperus* (l'étoile du soir), ou l'image de saint Dominique pour ses frères au XIIIe siècle. In: *Dominique et ses prêcheurs*. 2ª edição. Paris: Éditions du CERF, 1977. p. 280-306. p. 288.

a ênfase recaía sobre o aspecto litúrgico das *vitae*: todas as legendas compiladas depois do *Libellus ordinis* até a versão de Humbert de Romans (1256-60), pelo menos, são textos destinados ao ofício eclesiástico dos frades e não, como no caso franciscano, para responder a problemas em torno da interpretação da regra de s. Francisco¹⁰⁴.

Em agosto de 1246, três franciscanos: Leão, Ângelo e Rufino, assinaram, em Greccio, uma carta destinada ao ministro geral, Crescêncio de Iesi, e anexaram-na a um pacote de escritos no qual tinham registrado tudo o que puderam se lembrar das palavras e gestos do fundador¹⁰⁵. Nessa missiva, os ditos frades incluíam como interlocutores das memórias os frades Filipe Longo, Masseu de Marignano e João de Perúgia (o único que não fez parte do grupo franciscano inicial, mas foi companheiro direto do frade Egídio, terceiro discípulo de s. Francisco). Para esses religiosos, o pacote de textos (“*rotuli*”) não eram, em si, uma legenda, ao menos é o que se pode apreender da leitura da carta. Seria antes um material prévio que deveria ser repassado a hagiógrafos competentes que dessem uma organização ao texto.

Esse material provavelmente foi entregue a Tomás de Celano, já que no prólogo de sua terceira legenda (*Memoriale in desiderio animae*)¹⁰⁶, ele fez menção explícita da decisão capitular e do testemunho dos frades da primeira geração. O hagiógrafo assumiu para si o material recebido de Crescêncio de Iesi e redigiu um texto maior e diferente da primeira legenda. Se na *vita* de 1228 estava em jogo a divulgação do culto de um novo santo por entre os vários segmentos da cristandade, nessa nova narrativa a preocupação recaía sobre a

¹⁰⁴ Sem pretender simplificar as complexidades dos processos históricos, deve-se dizer que os dominicanos não passaram pelas mesmas vicissitudes que os franciscanos. Embora a ordem dos Pregadores tenha aderido ao ‘evangelismo pauperista’, à semelhança dos Menores, essa ligação nunca foi essencial. Em grande medida, os frades dominicanos souberam adaptar-se aos privilégios e isenções da Cúria romana de modo que não houve entre eles algo parecido com o que houve com seus congêneres franciscanos. Tal flexibilidade possivelmente favoreceu a unidade da ordem que, ao contrário da franciscana, não se ramificou.

¹⁰⁵ A chamada *Carta de Greccio* pode ser encontrada na maioria dos códices manuscritos da *Legenda Trium Sociorum*, encabeçando a mesma sob forma de prólogo. Os franciscanistas discutem e põem em dúvida a relação dessa carta com a dita legenda, mas todos a têm por autêntica.

¹⁰⁶ Consideramos o *Memoriale* celaniano sua terceira legenda porque, após a *Vita prima*, ao que tudo indica ele compôs a *Legenda ad usum chori* provavelmente em 1230.

“doutrina” do fundador, a qual, se meditada pelos frades, poderia contribuir para a solução dos problemas da ordem.

As problemáticas relativas à decisão capitular encontram-se expressas desde o título da nova obra celaniana. De fato, o hagiógrafo não a chamou *Vita*, mas *Memoriale*, o que nos leva a pensar numa provável intenção de não compor outra legenda, mas oferecer um discurso com caráter hagiográfico voltado para a edificação dos religiosos. Com relação a isso, vale citar a introdução ao segundo livro na qual podemos ler:

Conservar os insignes feitos dos pais que nos precederam para a memória dos filhos é sinal de honra para com aqueles e de amor para com estes. De fato, os que não alcançaram a presença corporal deles pelo menos são estimulados ao bem e promovidos ao que é melhor pelos feitos deles, à medida que os memoráveis testemunhos tornam novamente presentes aos filhos os pais separados pela sucessão dos tempos.¹⁰⁷

A nova narrativa de Tomás estava ancorada na idéia de que a memória do ancestral significava a permanência de sua força benéfica no seio da família. O *Memoriale*, nesse caso, visava manter vivo o patrimônio espiritual de s. Francisco num momento de confusão identitária. O título também remete para o material que Tomás teve acesso, uma vez que a obra foi fruto de uma anamnese coletiva. No prólogo, o celanense destaca a incumbência que recebeu do ministro geral; sua obra era agora comissionada pela autoridade maior da ordem, o ministro geral e seu capítulo. É essa força legitimadora que faltou ao *De inceptione ordinis* e que deu ao *Memoriale* uma missão universalista e um caráter de oficialidade. Isso também pode ser percebido pelo uso constante que o narrador faz da segunda pessoa do plural. O hagiógrafo, pois, pretendia dar voz àqueles que haviam convivido com Francisco em íntima familiaridade.

¹⁰⁷ *Memoriale in desiderio animae*, introdução ao segundo livro, n. 26: “*Insignia patrum praecedentium reservari ad memoriam filiorum, illorum honoris, horum vero amoris indicium est. Sane qui eorum praesentiam corporalem non attigerunt, ipsorum saltem gestis provocantur in bonum, promoventur in melius, dum patres temporum successione disiunctos memoranda testimonia filiis repraesentant.*”

O celanense dividiu sua narrativa em duas partes: a primeira segue a sequência cronológica da vida do santo e a segunda apresenta uma série de episódios cujo fio condutor é a descrição de uma série de virtudes que o hagiógrafo procurava destacar. Por essa razão, o *Memoriale* guarda grande proximidade com a literatura dos *Specula*, muito comum ao período. No caso, Francisco é proposto como o modelo das virtudes e exemplo do verdadeiro frade menor. Porém, o celanense tinha diante de si uma conjuntura histórica diversa daquela dos primeiros tempos da ordem. Sua posição pode ser avaliada em termos de certa adequação com os novos desafios que se apresentavam aos frades. Assim, parece-nos conveniente dizer que Tomás pretendeu equilibrar as tensões entre alguns setores da ordem, já que não renunciou aos pontos-chave da *intentio fundatoris* e não deixou de refleti-la à luz das novas vicissitudes.

A narrativa de Tomás de Celano conheceu uma divulgação enorme pelo fato de ter sido aprovada como ‘legenda’ oficial da ordem. Em 1247, mais ou menos, esse novo texto foi apresentado ao ministro geral que o encaminhou para ser copiado e distribuído pelos numerosos ‘conventos’ franciscanos da Europa.

Entretanto, a decisão do capítulo de Gênova e as informações enviadas pelos “Três companheiros” não deram origem apenas à obra de Tomás, mas também a uma outra narrativa, cuja história controvertida está ligada aos mesmos problemas do *Memoriale*: trata-se da chamada *Compilatio Assisiensis*. À parte as grandes dificuldades interpretativas advindas da conturbada tradição manuscrita, esse texto não está organizado segundo um plano delimitado, como havia feito Tomás. Não há uma nítida sequência lógica dos episódios que são narrados sem ordem cronológica. Esse texto, como o *Memoriale* não é uma *vita* e é provável que não tenha sido escrita como *legenda*. Contudo, seu aspecto hagiográfico é facilmente identificável nos elementos descritivos que utiliza e nos recursos retóricos que dispõe.

Como lembra Raoul Manselli¹⁰⁸, a *Compilatio* não nos permite identificar com segurança seus objetivos ou finalidades. A proximidade que mantém com o *Memoriale* e a linguagem menos trabalhada, mais chã, nos faz supor que se trata de um amontoado de informações destinado à ulterior elaboração, uma espécie de pré-legenda. De modo ainda mais nítido, essa narrativa está ligada à memória dos *socii* de s. Francisco, pois, se em Tomás já era possível identificar aquelas reminiscências da *Carta de Greccio*, na *Compilatio* essa relação se acentua sobremaneira. As dificuldades de interpretação que a narrativa anônima nos oferece tendem a aumentar quando nos interrogamos sobre o título dessa obra: o nome mais primitivo a ela atribuído foi *Legenda Antiqua sancti Francisci*, antiga em relação à *Legenda Maior sancti Francisci*, chamada de *Legenda Nova*, a qual fora escrita por São Boaventura em 1263. Esse texto foi chamado *Legenda antiqua* desde a edição moderna feita por Delorme em 1922. Entretanto, outros críticos passaram a chamá-lo de *Legenda Perusiae* ou *Perusina* porque o manuscrito que contém o texto está catalogado entre os códices da biblioteca comunal de Perúgia desde pelo menos o século XIX. Marino Bigaroni em 1975, por sua vez, o editou com título de *Compilatio Assisiensis* porque, segundo ele, não se trata de uma *legenda* e porque não foi compilada em Perúgia, e sim em Assis, onde o manuscrito permaneceu até o século XIV.

Cada editor, desde Delorme em 1922, tentou reconstruir os episódios narrados de acordo com o que pensavam ser a ordem correta e não segundo a ordem descrita no próprio manuscrito. Marino Bigaroni foi o primeiro que publicou a compilação tal qual ela consta no manuscrito 1046 de Perúgia, sem omissões, como antes havia feito Delorme que suprimiu as partes que acreditava serem puras cópias do *Memoriale* de Tomás de Celano.

¹⁰⁸ MANSELLI, Raoul. *Nos qui cum eo fuimus*. Contributo alla questione francescana. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1980. p. 34-35.

O segundo grande problema, até agora pouco resolvido, é a data de composição dessa narrativa. O manuscrito de Perúgia não contém apenas a compilação, mas inclui alguns documentos papais e uma transcrição da regra franciscana divididos em 21 cadernos. A parte correspondente à *Compilatio* compreende os cadernos 16 a 19, sendo que falta o início do caderno 16. A dificuldade aumenta quando são confrontados os resultados da análise interna do texto com os elementos materiais do manuscrito. Pela análise codicológica foi possível datá-lo todo como do século XIV, ainda mais porque a última bula traz a data de 1310. Porém, o conteúdo dos cadernos referentes à *Compilatio* (divididos em cinco partes de A a E por Delorme) apresentam datas mais antigas, como o conjunto CDE, identificado por Delorme como fazendo parte ou dependendo do pacote enviado a Crescêncio de Iesi em 1246 e que seria, então, fonte direta do *Memoriale*, concluído em 1247. Contudo, as partes AB seriam posteriores a essa data.

Fernando Uribe lembra ainda que o caráter compilatório desse documento deve ter contribuído para que seu uso ficasse restrito ao uso pessoal dos frades do Sacro Convento de Assis, o que teria permitido os acréscimos posteriores e impedido que fosse destruído em 1266, quando o capítulo de Paris ordenou a destruição de todas as *vitae* anteriores à *Legenda Maior* de Boaventura¹⁰⁹. Dez anos depois, em 1276, no capítulo de Pádua, vendo os frades que aquela atitude não alcançou os objetivos almejados, qual seja, pacificar a ordem e unificar-oficializar a representação da vida do fundador, foi ordenada uma nova recolha de

¹⁰⁹ Entre os dominicanos também houve a determinação dos capítulos gerais de destituírem de oficialidade essa ou aquela legenda. Porém, nunca chegaram a ordenar a completa destruição de todas as *vitae* anteriores à que era tida por oficial, como ocorreu entre os franciscanos. Assim diziam as definições do capítulo de Paris de 1266: “O capítulo geral assim ordena, pela obediência, que todas as legendas do bem-aventurado Francisco redigidas outrora sejam destruídas, e onde puderem ser encontradas fora da ordem, os frades apliquem-se em removê-las e substitui-las com a aquela outra legenda, a qual foi feita pelo ministro geral [Boaventura], e compilada consoante ao que o próprio ouviu da boca daqueles que estiveram quase sempre com o bem-aventurado Francisco e informados com toda a certeza e provadas as que foram postas com diligência.” Cf. ABATE, G. Le “deffinitiones” del capitolo generale di Parigi del 1266. In: *Miscellanea Franciscana*, vol. 82, p. 5, 1932.

dados sobre a vida e ensinamentos de São Francisco, como havia feito o capítulo de Gênova em 1244. Assim a *Compilatio Assisiensis* teria recebido acréscimos até ao fim do século XIII.

Pela leitura do texto, podemos perceber que seu autor, ou compilador, tecia sua narrativa com conhecimento direto dos fatos e com uma profusão de detalhes que chama a atenção quando comparada com o *Memoriale* de Tomás ou a *Legenda Maior* de Boaventura. Tais elementos podem ser indicativos de que os conteúdos narrativos da compilação sobrepujam em antigüidade as duas outras composições. Contudo, isso não exclui a possibilidade do manuscrito 1046 depender de outra fonte mais antiga, ligada ainda mais diretamente à tradição leonina, anterior, portanto, ao fim do século XIII.

No entanto, o texto não nos permite reconhecer, com clareza, quem poderia tê-lo compilado. Tudo leva a crer que se trata de vários autores, ainda mais se a lermos sob a ótica da *Carta de Greccio*. Porém, ainda no século XIV, o então franciscano Ubertino de Casale acreditava que essa obra fosse da autoria direta de Leão de Assis e, assim sendo, faria parte do acervo “doutrinal” que sustentava a tese dos rigoristas e que, depois, deu suporte aos Espirituais. Sendo ou não da autoria de Leão, e sendo ou não uma obra de meados do século XIII, a *Compilatio Assisiensis* possui uma riqueza de detalhes que a torna imprescindível para o estudo da percepção e legibilidade do espaço urbano. Tal se justifica pelo fato de o texto oferecer detalhes da convivência dos frades no interior das cidades e hábitos dessas próprias cidades, de modo que seu testemunho, confrontado e complementado com o de Tomás, nos possibilitará estudar as problemáticas de leitura do espaço urbano característica dos minoritas.

A tradição leonina (ligada ao frade Leão, secretário/confessor de s. Francisco, um dos líderes do movimento *zelante*) torna-se ainda mais visível na *Compilatio* justamente nos

episódios narrados sob o sigilo “*nos qui cum eo fuimus*” e outros semelhantes¹¹⁰. Estas expressões acompanham descrições pormenorizadas e bem matizadas do ambiente e dos episódios abordados, em geral contendo alguma exortação moralizadora. O caráter compilatório impede a subserviência do texto ao estilo hagiográfico, o que faz com que a *Compilatio* não se furte a descrever situações conflitivas da vida e da relação de Francisco com sua ordem; situações estas omitidas ou maquiadas, por exemplo, no *Memoriale*. Nesse sentido, Raoul Manselli evidencia a extrema concretude com que a *Compilatio* descreve seu objeto: nela Francisco, a rigor, não é um santo (no sentido hagiográfico), mas um frade menor, fundador da ordem dos frades Menores, em cujo seio se levantavam vozes contrastantes com o *fundamentum ordinis* pensado por ele.

Outrossim, a *Compilatio Assisiensis* apresenta tanto os sucessos como os insucessos de seu personagem principal (mas não único), tanto dentro de sua ordem como fora dela. Este texto, ligado à memória dos *socii*, já manifesta em embrião o tom partidário que marcará a história da ordem em fins do século XIII e inícios do XIV, com os *espirituais* empenhados em combater panfletariamente os frades da *comunidade*. Por esses detalhes, os franciscanistas, desde Paul Sabatier, viram na *Compilatio* o eco nítido daquele pacote enviado a Crescêncio de Iesi contendo as lembranças diretas de s. Francisco. Essas lembranças são advindas dos frades próximos do fundador, homens fiéis aos ideais de seu mestre, portanto, não favoráveis às mutações e transformações pelas quais a ordem passava naqueles tempos.

Mais do que o *Memoriale in desiderio animae*, a *Compilatio Assisiensis* evidencia os problemas e conflitos entre os frades *espirituais* e os da *comunidade*¹¹¹. O modo como recorda o passado da ordem faz pensar num *saudosismo* dos primeiros tempos, já perdidos na

¹¹⁰ Como bem analisa Raoul Manselli em obra citada, a prolífica recorrência dessa expressão denota estreita relação com a memória dos *socii* de Francisco da qual o texto retiraria sua legitimidade e autoridade. Sendo assim, a compilação de Assis não seria derivada do *Memoriale* de Tomás, mas bem o contrário.

¹¹¹ Cf. URIBE, op. cit., p. 293.

altura em que foi escrita. Parece-nos justificado supor que os autores (ou autor) procuravam relembrar o passado da primitiva fraternidade a fim de propô-lo a uma ordem bem marcada pela estabilidade conventual e já importante nos campos eclesial e social. De certa forma, essa narrativa proporciona o confronto entre a intuição primeva, que corria o risco de se perder no tempo, e a instituição que sucedeu àquela, embora dela ainda fosse dependente.

A rigor, ambos os escritos não são legendas no sentido estrito da palavra. São, antes, compilações de elementos hagiográficos, misturados com uma espécie de crônica da ordem minorítica a qual, embora com nuances diferentes, adquire estatuto de personagem principal. Partindo de um ancestral comum, esses dois textos inserem-se na problemática da procura pelo “franciscanismo verdadeiro”, da “*intentio fundatoris*” ou “*intentio regulae*”. São, pois, textos de foro interno à ordem, textos, por assim dizer, redigidos segundo as múltiplas vozes dos religiosos, com um aspecto forte de “releitura” do passado visando a transformação do futuro imediato dos destinos do grupo, bem como a formação das novas gerações.

Inseridas nas lutas pela interpretação correta/ortodoxa da herança de s. Francisco, essas compilações podem ser úteis para apontar os rumos que se pretendia dar à expansão da ordem pelos centros urbanos, de modo que se encontrasse o equilíbrio entre “missão itinerante” e “apostolado citadino”. Embora aparentadas e estruturalmente próximas - não seria temerário supor que Tomás de Celano tivesse a própria *Compilatio Assisiensis* em mãos - existem diferenciações bastante acentuadas na maneira de narrar e nos detalhes dos textos que torna a leitura comparativa uma necessidade. O autor do *Memoriale*, por exemplo, inseriu numerosos trechos de caráter moralizante ao longo do texto, rompendo a seqüência narrativa para fazer digressões que podem ser úteis para captarmos o ponto de vista de Tomás sobre a problemática que nos ocupa.

CAPÍTULO II

OS FRADES SÃO NECESSÁRIOS ÀS CIDADES: DEFININDO AS BASES DE INTERVENÇÃO NO ESPAÇO URBANO

2.1. A universalidade da missão franciscana e a primazia da retidão moral

Neste segundo capítulo de nosso trabalho, vamos nos deter primeiramente sobre os elementos que constituíam, em nossa opinião, a base “ideológica” da intervenção dos frades no espaço urbano: o culto de s. Francisco e a necessária ação predicativa dos religiosos. Faremos, pois, uma investida sobre o sentido que o culto e a memória do santo deram para os rumos da política urbana mendicante, bem como sobre a proposta universalista de ingerência franciscana.

Antes, porém, é conveniente não perder de vista o aspecto hagiográfico dos relatos, mormente na proposição que eles fazem da memória e do culto de um santo muito particular, s. Francisco de Assis. Cronologicamente, o momento da composição desses textos esteve próximo do desenvolvimento da devoção a s. Francisco por entre as cidades setentrionais da Itália, o que redundou na construção de igrejas/santuários e conventos dedicados ao novo santo no interior dos centros urbanos mais variados da região¹¹². Outro elemento digno de nota é o fato de que foram os próprios frades que presidiram ao avanço desse culto pelas cidades e, de certa forma, foram os principais beneficiários dele tanto no prestígio que adquiriram quanto pela aquisição de imóveis melhor localizados e melhor servidos de

¹¹² Cf. MERLO, Grado G. *Em nome de são Francisco*. História dos frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Op. cit., p. 49.

benfeitorias¹¹³. Ou seja, os santuários de s. Francisco possibilitaram a ascensão social dos religiosos pondo-os em pé de igualdade com as ordens tradicionais na importância que usufruíam e nas posses que detinham¹¹⁴.

Como lembra A.Vauchez¹¹⁵, os habitantes das comunas setentrionais italianas começaram a encabeçar a promoção de cultos a santos locais, mesmo a despeito da intervenção eclesiástica, possibilitando o início de uma “religião cívica” que correspondia às necessidades políticas desses centros urbanos. Paolo Golinelli¹¹⁶, por sua vez, traça o desenvolvimento desses cultos acentuando sua força na formação de uma “consciência cidadina”. Ambos os autores não trabalham com o culto de s. Francisco; entretanto, devido à proximidade temporal e espacial do mesmo frente aos casos analisados, acreditamos que é possível pensar que o culto propugnado pela ordem minorítica e pelos hagiógrafos não se relaciona com o aspecto ‘local’ daqueles, mas com o caráter ‘universalista’ que os frades queriam dar à atuação patronal de seu santo fundador: s. Francisco não seria o santo de uma cidade em particular, mas de todas as cidades. Tal motivo, pois, estaria em consonância direta com o esforço da própria hagiografia em ressaltar o desejo do santo de estender sua ação missionária para além dos entornos de sua comunidade urbana, direcionando-a para a cristandade inteira e além dela.

¹¹³ Cf. RIGON, Antonio. Frati Minori e società locali. In: VV.AA. *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Op. cit., p. 272.

¹¹⁴ John MOORMAN lembra que, em meados do século XIV, os frades menores contavam cerca de 80 conventos apenas na região da Úmbria, onde se localiza Assis: *A History of the Franciscan Order from its origins to the year 1517*. Oxford: Clarendon Press, 1968. p. 155. Não se deve esquecer que a construção da basílica de s. Francisco em Assis foi um dos principais motivos para o acirramento das querelas entre os frades; de um lado, os que preferiam a obediência literal à Regra, contrários à construção da igreja, e, de outro, os frades que eram favoráveis às adaptações da ordem ao estilo mais tradicional de vida religiosa, ligados a frei Elias, o ‘carro-chefe’ da construção, e ao papa Gregório IX, o idealizador da basílica. O motivo da discórdia dizia respeito à forma pela qual a construção se encaminhava, isto é, pela permissão que o papa dera de se recolher dinheiro junto aos peregrinos, o que a Regra proibia, em troca de indulgências. Sobre isso, ver: FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. Op. cit., p. 34-36.

¹¹⁵ VAUCHEZ, André. Patronage des saints et religion civique dans l'Italie communale. In: *Les Laïcs au Moyen Age*. Pratiques et expériences religieuses. Paris: CERF, 1987. pp. 169-188.

¹¹⁶ GOLINELLI, Paolo. Antichi e nuovi culti cittadini al sorgere dei Comuni nel nord-Italia. In: *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*. Bolonha: CLUEB, 1996. p. 67-87.

Não se razão a *Compilatio Assisiensis* registrou um diálogo que Francisco teria tido com o cardeal Hugolino de Óstia, quando de sua passagem por Florença. O santo, que queria ir à França, foi desaconselhado da viagem e exortado a permanecer em terras italianas. Contrariado, Francisco teria respondido:

Senhor, pensais ou acreditais que o Senhor tenha enviado os irmãos somente para estas províncias? Mas digo-vos em verdade que o Senhor escolheu e enviou os irmãos para proveito e salvação das almas de todos os homens do mundo inteiro, e não só serão recebidos nas terras dos fiéis, mas também na dos infiéis.¹¹⁷

A missão universalista da ordem minorítica está ligada ao aspecto ‘apostólico’ da primitiva intenção do fundador, posteriormente confirmada pelas Regras e pelo Testamento. Atingir o mundo inteiro, levando a ‘salvação das almas’ a todas as partes, tornou-se o principal objetivo da ordem, cuja execução, segundo Tomás de Celano, assumia ares de campanha moralizadora.¹¹⁸ É o mesmo Tomás quem acentuou as amplas dimensões dos intuítos da ordem relativos à sociedade, fazendo com que a memória do santo de Assis, controlada pelos religiosos, se tornasse a força legitimadora para a intervenção no espaço urbano.

No capítulo XXIII do *Memoriale*, o celanense registrou a seguinte fala de certo frade sobre Francisco:

Hoje, há um servo de Deus sobre a terra, por causa de quem – enquanto este viver – Deus não permite à fome exercer sua crueldade sobre os homens. [...] todos nós que vimos sabemos quão tranquilos e pacíficos correram os tempos, com quanta fertilidade de todos os bens transbordaram, enquanto o servo de Cristo viveu. Não havia fome da palavra de Deus, pois que as palavras dos que pregavam eram então especialmente cheias de virtude, pois que os corações de todos os ouvintes eram dignos da aprovação de Deus. Os exemplos de santidade refulgiam na figura dos religiosos, e a hipocrisia dos [sepulcros] caiados ainda não havia infetado tantos santos, e também a doutrina dos que se disfarçam não havia introduzido tanta

¹¹⁷ *Compilatio*, parágrafo 108: “*Domine putatis vel creditis quod Dominus solummodo propter istas provintias misit fratres? Set dico vobis in veritate, quod Dominus elegit et misit fratres propter profectum et salutem animarum omnium hominum totius mundi, et non solum recipientur in terra fidelium, set etiam infidelium.*”

¹¹⁸ O celanense, ao narrar o sonho que Francisco contou ao papa, registra que a ordem foi enviada ao mundo para ensinar as virtudes num “tempo inculto e estéril”. Cf., *Memoriale*, cap. X, n. 17.

curiosidade. Por conseguinte, com razão abundavam os bens temporais, visto que todos verdadeiramente tinham os bens eternos no amor.¹¹⁹

O “servo de Deus”, conforme relatou o dito frade, era Francisco que, após a sua morte, apareceu ao religioso e confirmou o que havia falado. Por meio dessa narrativa, pois, podemos verificar três idéias-chave para a compreensão do raciocínio “sociológico” de Tomás. A primeira, que a fome corporal é consequência da fome espiritual, o mesmo se pode dizer de todos os outros problemas, tais como a guerra e as calamidades. A segunda, que a abundância material é decorrência do reto amor pelos bens eternos. Por fim, que a fome espiritual é saciada pela pregação que tanto Francisco quanto os frades desempenhavam nos centros urbanos. Assim, enquanto houvesse anúncio da ‘palavra de Deus’ e a respectiva anuência a ela, não haveria males temporais. Calada, uma vez, a voz dos pregadores, a sociedade se desordenaria e, por conseguinte, entraria em colapso. Na opinião de Tomás, o ordenamento moral, a primazia das virtudes e o amor pelos bens eternos mantêm a sociedade coesa e estável.

Dessa feita, o hagiógrafo continua seu relato mostrando as consequências funestas que a ausência de Francisco, devido à sua morte, trouxe para a sociedade. A principal delas é o desordenamento do mundo:

[...] pois guerras e sedições desencadearam-se em toda a parte, e a calamidade de diversas mortes percorreu de repente muitos reinos. Também a atrocidade da fome difundiu-se em todas as direções, e a crueldade dela, que supera a desgraça de todas as coisas, dizimou a muitos [...].¹²⁰

¹¹⁹ Cap. XXIII, n. 52: “*Hodie, inquit, est aliquis servus Dei super terram propter quem, donec vixerat ipse, non permittit famem super homines desaevire. (...) Scimus enim omnes qui vidimus, quam quieta et pacifica, donec vixit Christi famulus, cucurrerint tempora, quanta exuberaverint omnium fertilitate bonorum. Non enim fames verbi Dei, cum praedicantium verba tunc maxime fuerint plena virtute, cum auditorum corda cunctorum probabilia fuerint Deo. Exempla sanctitatis refulgebant in religiosa imagine, nec hypocrisis dealbatorum adhuc infecerat sanctos tantos, nec etiam doctrina se transfigurantium curiositatem induxerat tantam. Merito proinde bona temporalia abundabant, cum sic aeterna forent vere omnibus in amore.*”

¹²⁰ *Memoriale*, cap. XXIII, n. 53: “*(...) bella et seditiones invalere ubique, et diversarum mortium strages subito regna plura pervasit. Famis quoque immanitas se longe diffudit, et ipsius crudelitas, quae rerum omnium acerbitates exsuperat, absumpsit qual multos.*”

A ação predicativa de frade Francisco, na opinião de Tomás, era, de fato, decisiva para a salvaguarda do equilíbrio social. Essa constatação fez com que Tomás encontrasse a grande justificativa para a intervenção do santo e de sua ordem no espaço urbano. Se, para ele, a coesão e o bem-estar social eram resultados da proeminência dos valores da religião sobre os interesses materiais, era justo que aqueles que tornavam essa operação possível ocupassem no mundo um posto de primeira grandeza. Ele que havia escrito na mesma compilação que os “frades menores foram enviados pelo Senhor nos últimos tempos, a fim de apresentarem exemplos de luz aos que estavam envolvidos pelas trevas dos pecados”¹²¹, propunha às sociedades, sobretudo as cidades italianas, um modelo de prática social que, se observado, redundaria numa complexa política mendicante, cujo fim seria a ‘franciscanização’¹²² das relações sociais.

Foi imbuído dessa mesma visão que Tomás de Celano descreveu a guerra civil em Perúgia e em Arezzo. Na primeira, os cidadãos sofreram dura punição por terem se afastado desses mesmos valores preconizados pelo santo e por terem desprezado sua pregação. De forma semelhante, Francisco e seu companheiro Silvestre salvaram a cidade de Arezzo de uma infestação de demônios que incitavam as camadas sociais à guerra. Na lógica celaniana, o triunfo dos minoritas sobre as cidades ocorria pelas armas de que dispunham: uma retórica amparada na moral e na fé cristãs, dentro de um espírito escatológico solidificado na crença comum e um apelo evangélico geral que unia aqueles anseios espirituais laicos, de que falava Vauchez¹²³, com as intenções do santo de Assis.

¹²¹ “*Affirmabat Minores fratres novissimo tempore idcirco a Domino missus, ut peccatorum obvolutis caligine lucis exempla monstrarent*”. Cap. CXV, n. 155.

¹²² Mais adiante falaremos em ‘conventualização’ da cidade; ambas as expressões expressam a mesma idéia: os minoritas procuraram incutir na sociedade os seus valores de modo assaz convincente, propondo a si mesmos como modelos de conduta.

¹²³ Cf. VAUCHEZ, André. *Les laïcs au Moyen Age*. Pratiques et expériences religieuses. Op. cit., p. 108-109.

2.2. *Dizer e transformar o espaço*

Nesta parte, procuraremos definir os marcos da representação do espaço urbano realizada pela *Compilatio Assisiensis* e pelo *Memoriale in desiderio animae*, procurando o significado intrínseco das nomenclaturas empregadas para ‘dizer’ o espaço, no seu sentido lato e estrito. Não será um levantamento de vocabulário exaustivo, mesmo porque já existem trabalhos completos sobre isso¹²⁴; queremos apenas fornecer coordenadas para que entendamos os episódios em que a ‘cidade’ e seus correlatos atuam de modo efetivo nas narrativas de ambas as compilações. É preciso, pois, compreender as ferramentas pelas quais os hagiógrafos representavam seu mundo para, depois, investigar os pontos de vista que formularam sobre ele e o quanto nele pretendiam intervir.

2.2.1. *Mundo, província, terra*

Havíamos partido da idéia de que o franciscanismo se pretendia ‘universal’ em sua ação missionária, cuja inspiração dependia do modelo apostólico. Dentro dessa lógica, as

¹²⁴ Cf. MAILLEUX, Georges. *Thesaurus Celanensis*. Concordance, index, listes de fréquence, table comparative. Louvain-La-Neuve: CETEDOC, 1974. Corpus de Sources Franciscaines, vol. 1; GODET, Jean-François; MAILLEUX, Georges. *Legenda seu Compilatio perusina, Speculum Perfectionis*. Concordance, index, listes de fréquence, table comparative. Louvain-La-Neuve: CETEDOC, 1976. Corpus de Sources Franciscaines, vol. 4.

referências espaciais e o respectivo empenho moralizador adquiriram juntos uma dimensão também universalizada.

Vimos que, segundo a *Compilatio*, Francisco queria converter o ‘mundo’, malgrado os desafios que até mesmo a própria ordem lhe impunha: “vós, frades menores, não conheceis a vontade de Deus e não permitis que eu converta todo o mundo como Deus quer”¹²⁵. O ‘mundus’ é apresentado, pois, como extensão dos lugares possíveis onde moram os homens, é o lugar da missão. Essa idéia está associada ao chamado ‘mandato apostólico’ de “ir pelo mundo” pregando o evangelho¹²⁶. Sinônimo de orbe [*orbs*], o mundo, na *Compilatio*, divide-se em outros espaços geográficos menores, chamados, nas hagiografias, de “partes”, “terras” ou “províncias”.

Na *Compilatio* encontramos, pois:

Se, portanto, enviei meus irmãos a **partes** longínquas para suportarem trabalho e vergonha, fome e muitas necessidades [...] parece-me justo que também eu semelhantemente vá a alguma **província** longínqua [...]¹²⁷.

Do mesmo modo :

Senhor, pensais ou acreditais que o Senhor tenha enviado os irmãos somente para estas **províncias**? Mas digo-vos em verdade que o Senhor escolheu e enviou os irmãos para proveito e salvação das almas de todos os homens do mundo inteiro, e não só serão recebidos nas **terras** dos fiéis, mas também na dos infiéis.¹²⁸

O “mundus”, pois, está dividido entre a terra dos fiéis e a terra dos infiéis: o termo “terra” aqui é tomado para referir-se a uma grande região geográfica, cujos marcos

¹²⁵ Cf. *Compilatio*, parágrafo 20: “Vos, Fratres Minores, non cognoscitis voluntatem Dei, et non permittitis me convertere totum mundum, sicut Deus vult”.

¹²⁶ Esse ‘mandato’ é parte fundamental da legislação minorítica, constituindo o cerne da ‘identidade’ dos frades menores e o ponto de diferenciação das ordens tradicionais. Acreditamos que os hagiógrafos não poderiam deixar de fazer referência, em primeiro lugar, aos marcos espaciais próprios da ordem a que pertenciam. A descrição de como os religiosos deviam “ir pelo mundo” ocupa lugar central tanto na *Regula non Bullata* (cap. XIV e XVI) quanto na *Regula Bullata* (cap. III e XII).

¹²⁷ Cf. *Compilatio* 108: “Si ergo misi fratres meos in longinquis **partibus** ad laborem et verecundiam, ad famem et alias quamplurimas necessitates (...) ego similiter vadam ad aliquam longinquam **provinciam** (...)”. Grifos nossos.

¹²⁸ Ibid.: “Domine putatis vel creditis quod Dominus solummodo propter istas **provincias** misit fratres? Set dico vobis in veritate, quod Dominus elegit et misit fratres propter profectum et salutem animarum omnium hominum totius mundi, et non solum recipientur in **terra** fidelium, set etiam infidelium.”. Grifos nossos.

especificadores estão na adesão da fé. Contudo, “terra” possui o mesmo sentido semântico de “partes” e também aponta para a distância entre uma região e outra. O termo ‘província’, por sua vez, possui um conteúdo de significado muito mais amplo que os outros dois; refere-se ora às regiões da cristandade, como o reino da França [“*Provintia Frantiae*”], no episódio em questão, ora às regiões de uma mesma área geográfica, como a Península Itálica [“*Provintia Florentiae*”; “*Provintia Marcae*”; “*Provintia Spoletana*”] e ora a lugares distantes. As ‘províncias longínquas’ mencionadas no texto dizem respeito aos lugares em que os frades já tinham chegado aos primeiros anos da expansão missionária, e, nesse caso, incluem-se as “províncias ultramarinas” [“*Provintias Ultramarinas*”], referindo-se à terra dos infiéis¹²⁹.

Interessante notar que Tomás de Celano não apresenta um vocabulário geográfico diversificado como o da *Compilatio*, e, mesmo quando o faz, ao se referir ao ‘mundo’, o sentido não é o mesmo. Ele que, na *Vita beati Francisci*, havia narrado a conversão de Francisco e a respectiva vocação itinerante e apostólica, não retoma esses temas da mesma maneira. No *Memoriale*, Tomás se calou também sobre a primeira missão dos frades, sobre o mandato de ir dois a dois pelo mundo, se calou sobre a tentativa de Francisco de ir ao Marrocos, sobre o encontro dele com o sultão do Egito. Por outro lado, no *Memoriale* ele desenvolveu temas que não haviam sido trabalhados na *Vita*, como o exorcismo de Arezzo, o papel social da pregação, a profecia de s. Francisco sobre Perúgia e o relato da destruição de Greccio.

As respostas para as discrepâncias entre as duas obras podem ser muitas; contudo, dentre essas, uma nos parece dizer algo relevante para a nossa problemática: na *Vita beati Francisci*, o celanense acentuou o aspecto itinerante/apostólico do trabalho dos minoritas, bem como a internacionalidade que o santo pretendeu dar à sua ordem [missão *ad extra*]. No *Memoriale*, ao contrário, ele preferiu deter-se sobre os relatos em que s. Francisco atuou

¹²⁹ *Compilatio*, parágrafo 108.

diretamente sobre os espaços urbanos [missão *ad intra*]. Na *Vita*, de um lado, ele devia justificar a legitimidade de um ‘santo novo’ e de um ‘novo tipo de vida religiosa’ frente à cristandade no seu todo, sobretudo às ordens tradicionais que emperravam a implantação das ordens mendicantes. No *Memoriale*, contudo, devia mostrar aos frades o quanto a *religio* minorítica era necessária para a manutenção da sanidade social. Nesse pormenor, não convém esquecer que o *Memoriale* corresponde mais a um ‘espelho de frades’ do que a uma legenda, pois com ele Tomás estava, no fundo, oferecendo aos religiosos um modelo de atuação social ausente da sua primeira obra¹³⁰. Se nossa proposição estiver correta, não haveria necessidade de se reafirmar, na segunda obra, aquilo que já era considerado senso comum entre os frades, como, por exemplo, o aspecto itinerante e expansivo.

O vocabulário propriamente urbano também nos oferece certos limites interpretativos, embora se possa observar que ambas as compilações partilham um acervo terminológico comum. Ora, o que chamamos de ‘espaço urbano’ é grafado pelos compiladores com os seguintes termos: *civitas*, *urbs*, *castrum*, *castellum*, *villa* e *burgus*. Se entre os dois primeiros é relativamente fácil entender o sentido, entre os demais a operação torna-se mais complicada e, nem sempre promissora. A seguir, discutiremos o significado que o termo *civitas* adquire nas compilações franciscanas e, ao mesmo tempo, exploraremos os outros elementos integrantes desse espaço a fim de compor um quadro mais matizado da representação urbana.

¹³⁰ Cronologicamente, o *Memoriale* celaniano foi escrito após o chamado movimento de *Aleluia* (1233), fenômeno social massivo de pacificação que ocorreu na Itália setentrional. Durante essa época, alguns frades dominicanos e franciscanos se tornaram governantes extraordinários de cidades comunais, redigindo regimentos e organizando a vida pública. Talvez essa tenha sido a intervenção mais direta dos mendicantes na política cidadina italiana, a qual ajudou a definir os rumos dos propósitos sociais dessas ordens, bem como sua respectiva interferência. A nosso ver, Tomás pode estar fazendo eco a essa problemática quando se refere ao modo de atuação fradesca no âmbito citadino. Cf., MERLO, Grado G. *Em nome de são Francisco*. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Op. cit., p. 78-79.

2.2.2. *Civitas: a cidade episcopal e comunal*

O uso do vocábulo *civitas*¹³¹ não dá margem à dúvida quanto ao significado que recebe nas hagiografias franciscanas. Nesses textos, a questão determinante para a existência de uma *civitas* é a presença do bispo. *Civitas* é sempre ‘a cidade episcopal’, a cidade por antonomásia¹³². De uma só feita, esse vocábulo designa o conjunto da população, o espaço físico definido pelas muralhas, o ajuntamento de casas, os espaços públicos e o território adjacente ao povoamento, incluindo pessoas e lugares exteriores aos muros. Tal emprego é sintomático das variações semânticas que o vocabulário urbano sofreu com o desenvolvimento do cristianismo e suas instituições, bem como com o enfraquecimento e subsequente desaparecimento do aparato administrativo imperial¹³³.

Nosso objetivo não é historiar as transformações da palavra *civitas* ao longo do tempo. Contudo, não podemos perder de vista que o fenômeno definido por esse termo, durante a chamada Idade Média, não é o mesmo da época de seu aparecimento, a Antiguidade latina. *Grosso modo*, podemos dizer que a acepção antiga de *civitas* se referia à ‘condição de cidadão’ e ao ‘conjunto de cidadãos’ de um dado território. Portanto, o acento era posto sobre

¹³¹ Utilizamos a grafia ‘*civitas*’ para fazer referência à ‘cidade episcopal’ medieval e ‘*ciuitas*’ para indicar o conceito jurídico socioterritorial empregado na Antiguidade; em ambos os casos, obedecemos à grafia presente nas edições críticas dos textos históricos.

¹³² Cf. *Compilatio Assisiensis*, parágrafos 5, 10, 31, 75, *Memoriale in Desiderio animae*, cap. XII, n. 41; XXI, n. 50; LXXIV, n. 108; CLXVI, n. 220a. Sobre a condição episcopal da *civitas* baseamo-nos nos seguintes estudos: DUTOIR, Thierry. *La ciudad medieval*. Orígenes y triunfo de la Europa urbana. Trad.: Godofredo González. Buenos Aires: Paidós, 2005. p. 98-99; BOUCHERON, Patrick; MENJOT, Denis. La ville médiévale. In: PINOL, Jean-Luc (org.). *Histoire de l'Europe Urbaine*. De l'Antiquité au XVIIIe siècle. Paris: Seuil, 2003. p. 287-594. p. 313-314; FONSECA, Cosimo Damiano. “Episcopali honore decorata... Archiepiscopali sublimata”: vescovo e città. In: GUIDETTI, Stefania B. (org.). *Il paradiso e la terra*: Iacopo da Varazze e il suo tempo. Florença: Edizioni del Galuzzo, 2001. p. 71-81. p. 71-72.

¹³³ Cf., LOPEZ, Roberto. *A cidade medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1988. p. 13-14; PIRENNE, Henri. *Las ciudades de la Edad Media*. Trad.: Francisco C. Serraller. Madrid: Alianza Editorial, 2005. p. 40-42; LOMBARD-JOURDAN, Anne. Oppidum et banlieue: sur l'origine et les dimensions du territoire urbain. In: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 27, n. 2, p. 373-395, 1972. p. 374.

o aspecto humano do conjunto social e não sobre o aspecto físico da construção de uma cidade em sentido estrito, o que os latinos chamavam de *urbs*. Cícero, por exemplo, dirá que *ciuitas* é formada pela ‘assembléia dos homens’ e *urbs*, pelo ‘ajuntamento de casas’¹³⁴. Sendo assim, os limites impostos pelas muralhas não restringiam o direito de cidadania, uma vez que era possível ser cidadão morando dentro ou fora da *urbs*¹³⁵. No período imperial de Roma, o termo *ciuitas* foi também empregado para designar a unidade mínima da administração romana nas províncias, definindo, assim, o território amplo capitaneado por uma *urbs* poderosa¹³⁶.

O sentido de *civitas*, conhecido e empregado pelos hagiógrafos do século XIII, não descende de modo direto e total daquele da Antigüidade latina. Suas origens devem ser buscadas nas modificações políticas oriundas da implantação do cristianismo nas cidades. Ora, os líderes mais importantes das igrejas locais cristãs, os episcopos, estabeleceram-se, desde os primeiros séculos, nas *urbes* mais importantes e que eram, em geral, capitais de *ciuitates*. Para definir geograficamente seu poder pastoral, os episcopos utilizaram a noção de *ciuitas* [território presidido por uma *urbs*] para designar o espaço de sua influência, constituindo assim aquilo que no século IV passou a se chamar ‘diocese’, no sentido cristão do termo¹³⁷; isso não significa que os marcos divisórios entre uma ‘diocese’ e outra tenham sido claros até, pelo menos, os séculos XII-XIII.

O século IV, então, marcou o momento decisivo da inserção episcopal nas malhas do poder citadino; entretanto, apenas nos séculos subseqüentes é que se podem ver os bispos

¹³⁴ “*tum conuentacula hominum, quae postea ciuitates nominatae sunt; tum domicilia coniuncta, quas urbes dicimus*”. Apud ERNOUT, A; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine*. Histoire des mots. 4ª ed. Paris: Éditions Klincksieck, 1985. p. 124.

¹³⁵ PIRENNE, op. cit., p. 42.

¹³⁶ Cf., LAFON, Xavier *et alii*. La ville antique. In: PINOL, Jean-Luc (org.). *Histoire de l'Europe urbaine*. De l'Antiquité au XVIIIe siècle. Paris: Éditions du Seuil, 2003. Vol. I. p. 19-286. p.174; GOUDINEAU, Christian *et alii*. Le réseau urbain. In: DUBY, Georges (org.). *Histoire de la France Urbaine*. Paris: Éditions du Seuil, 1980. Vol. I. p. 74-141. p. 93-95.

¹³⁷ Cf., MONDONI, Danilo. *História da Igreja na Antigüidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 70-71.

assumirem a administração civil de suas cidades devido ao enfraquecimento e até desaparecimento das magistraturas urbanas imperiais¹³⁸. A afirmação do poder episcopal sobre o espaço civil permitiu que a idéia de *civitas* suplantasse aquela de *urbs*¹³⁹; ou seja, *civitas* passou a designar não apenas os limites geográficos diocesanos e a população ligada ao bispo, mas também o ajuntamento de casas ao redor da igreja catedral e os outros espaços públicos¹⁴⁰.

A exaltação do poder episcopal como elemento definidor da ‘cidade’ tornou-se preponderante mesmo após a afirmação das novas magistraturas civis oriundas da criação das comunas¹⁴¹. Não sem motivo Iacopo de Varazze, arcebispo de Gênova e também frade dominicano escreveu em 1297: “propriamente não se diz *civitas* a não ser daquelas que são ornadas pela honra episcopal”. Segundo o douto prelado, a presença do bispo ‘honra a cidade’ e a ‘dignidade arquiépiscopal a sublima’¹⁴². As hagiografias franciscanas, por sua vez, mantiveram-se fiéis a essa tradição terminológica; e, consoante a ela, não deixaram de apresentar a ‘cidade episcopal’ como lugar santificado pela presença da hierarquia eclesiástica e pelos santuários onde se guardavam as relíquias dos santos: seus patronos e defensores. Nesse sentido é que se pode dizer que a cidade concebida pelos hagiógrafos franciscanos, em

¹³⁸ Anne LOMBARD-JOURDAN, analisando o caso de Gregório de Tours, propõe o século VI como momento em que a configuração da *urbs* enquanto *civitas* episcopal está completa. Cf., *Oppidum et banlieu: sur l’origine et les dimensions du territoire urbain. Op. cit.*, p. 374.

¹³⁹ Thierry DUTOUR afirma que “o nascimento da cidade episcopal começa antes do desaparecimento da autoridade imperial, com a aparição da Igreja como potência econômica e financeira no século IV, e se reflete na paisagem urbana mediante a construção de edifícios dedicados ao culto cristão”. Ainda segundo esse autor: “as cidades romanas sobrevivem um pouco por toda a parte como lugar de residência de uma instituição: o episcopado. O bispo, tanto de fato com na idéia que dele se tem, se impõe como o protetor e o representante de sua cidade”. Cf. *La ciudad medieval. Op. cit.*, p. 90.

¹⁴⁰ Cf. NIERMEYER, J. F.; VAN DE KIEFT, C. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus: lexique latin médiéval*. Leiden/Boston: Brill, 2002. Vol. 1. p. 241.

¹⁴¹ Cf. LOPEZ, Roberto. *A cidade medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1988. p. 13-14.

¹⁴² “(...) *proprie civitas non dicitur nisi quae episcopali honore decoratur*”. Cf. MONLEONE, G. *Iacopo da Varagine e la sua Cronaca di Genova dalle origini al MCCXCVII*. Studio introdutivo e testo critico commentato. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1941. p. 215.

primeiro lugar, procura impor-se como cidade santa, reflexo de seu arquétipo, a Jerusalém celeste¹⁴³.

Dentre as cidades episcopais mencionadas nas compilações, Assis recobre-se de maior importância porque é ela que, como Jerusalém, foi o cenário da morte de um outro ‘crucificado’¹⁴⁴, s. Francisco. A exemplo do Santo Sepulcro, os espólios de Francisco encontraram na cidade de Assis o seu tabernáculo, o qual a santificou e a elevou em dignidade. A *Compilatio*¹⁴⁵, por exemplo, registra o temor dos assisenses em perder o corpo do santo, após sua morte, caso fosse roubado pelos frades e sepultado em outra cidade. Para evitar o mal, decidiram manter Francisco moribundo sob vigilância, colocando guardas ao redor do palácio do bispo de Assis, onde o santo se hospedava.

Mais do que um *tópos* hagiográfico, o medo dos cidadãos se justificava pelo fato de Francisco ter estendido sua ação por muitas cidades da Úmbria, da Lombardia, da Toscana, do Lácio, etc. Seu ministério predicativo, pois, não havia ficado circunscrito aos limites de sua terra de origem, o que, por um lado, aumentava o prestígio do santo e de Assis, mas por outro tornava s. Francisco cobiçado pelas demais cidades¹⁴⁶. Em contrapartida, os hagiógrafos também ressaltam o vínculo afetivo que o santo nutriu pela sua pátria. Os autores da *Compilatio*, por exemplo, acrescentaram a descrição da bênção que Francisco teria dado à

¹⁴³ DUTOUR, op. cit., p. 99.

¹⁴⁴ A associação de idéias entre Francisco e Cristo se tornou mais acentuada devido aos estigmas que o santo teria recebido dois anos antes de sua morte. Com isso, os hagiógrafos começaram a compará-lo com o Cristo crucificado e a tornar a sua vida ainda mais cristomimética.

¹⁴⁵ Cf. Parágrafo 99.

¹⁴⁶ Não queremos afirmar que a preocupação dos assisenses em proteger o corpo de s. Francisco não teve ligação com as práticas já comuns nas sociedades medievais ou com a recorrência de um *tópos* hagiográfico. Em nossa opinião, o caso de s. Francisco trouxe outras implicações para a relação santo-cidade que o teriam tornado singular, haja vista o que dissemos sobre seu ‘universalismo’ predicativo. Sobre a ligação do corpo santo e cidades, vejam-se os seguintes trabalhos: BEAUJARD, Brigitte. Cités, évêques, et martyrs en Gaule à la fin de l’époque romaine. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l’École française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”. Roma: École Française de Rome, 1991. p. 175-191; DUVAL, Yvette. “Sanctorum sepulcris sociari”. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Op. cit., p. 333-351.

Assis, no momento de ser transferido para a igreja da Porciúncula, que ficava fora das muralhas da cidade. Ao contemplá-la, já fora de seus muros, o santo teria dito:

Senhor, assim como creio que a cidade, em tempos antigos, foi lugar e habitação de homens maus e iníquos e de péssima fama para todas estas províncias, assim vejo [que], por causa da tua copiosa misericórdia, no tempo em que te aprouve, mostraste nela a multidão de tuas misericórdias, para que ela fosse lugar e habitação daqueles que conhecessem e dessem glória ao teu nome e [espargissem] o odor de boa vida, de doutrina e de boa fama a todo o povo cristão. Rogo-te, portanto, Senhor Jesus Cristo, [...] que não consideres nossa ingratidão, mas recorda-te sempre de tua copiosa misericórdia que mostraste nela, para que seja sempre lugar e habitação daqueles que reconhecem e glorificam teu bendito nome.¹⁴⁷

A terra que havia sido ‘morada de perversos e mal afamados’, tornara-se lugar de gente abençoada e de boa fama por ‘toda a cristandade’. Transformada em santuário, Assis foi projetada para além dos limites do Vale de Espoleto devido ao santo que viu crescer, mas também devido à ação dos discípulos desse santo que formaram com ele uma horda de homens penitentes, os quais puderam trabalhar pela ‘conversão’ daquela terra. Na *Legenda sanctae Clarae Virginis*, atribuída a Tomás de Celano, Assis é chamada de “cidade predileta do Senhor”; podemos pensar que essa predileção não se deve apenas ao ilustre Francisco, mas também à santa Clara, filha daquela terra, cuja operação taumatúrgica havia livrado a cidade da invasão dos mercenários sarracenos, contratados pelo imperador Frederico II.¹⁴⁸

Outrossim, a identificação com Jerusalém fica ainda mais patente na *Vita beati Francisci*, onde o celanense descreve o traslado do corpo de s. Francisco entre a Porciúncula e a igreja de s. Jorge, no interior de Assis, onde foi sepultado em 1226. O hagiógrafo teceu uma paródia da ‘entrada de Cristo na cidade de Jerusalém’, descrita nos evangelhos, e a entrada de Francisco, em sua terra. Segundo Tomás, a igreja que já era sagrada ficou ainda mais sagrada

¹⁴⁷ *Compilatio*, parágrafo 5: “Domine, sicut credo, quod civitas antiquo tempore fuerit locus et habitatio malorum et iniquorum hominum et inique fame omnibus his provinciis, sic video, propter abundantem misericordiam tuam, tempore quo placuit tibi, ostendisti multitudinem miserationum tuarum in ea, ut esset locus et habitatio illorum, qui te cognoscerent et darent gloriam nomini tuo et odorem bone vite et doctrine et bone fame omni populo christiano. Rogo ergo te, domine Iesu Christe, (...) ut non consideres ingratitudinem nostram, set recordare semper habundantis misericordie tue, quam ostendisti in ea, ut semper sit locus et habitatio illorum, qui te cognoscant et glorificent nomem tuum (...)”.

¹⁴⁸ Cf. *Legenda Sanctae Clarae Virginis*, parágrafos de 21 a 23.

pelos espólios do santo, pois dali “ele ilumina o mundo numa profusão de milagres, do mesmo modo que antes o iluminava pela doutrina de sua santa pregação”.¹⁴⁹ Assis é colocada, pelos hagiógrafos, no centro do orbe; pois, assim como a pregação do santo teria sido axial para o mundo, assim agora sua cidade, que se tornara a extensão de sua presença, revestia-se de um sagrado encargo que a enobrecia.

Todavia, as compilações nos informam que, do ponto de vista sociopolítico, a cidade de Assis não era apenas uma cidade episcopal ou um santuário, mas também uma comuna¹⁵⁰. As demais *civitates* mencionadas pelos compiladores podem igualmente ser consideradas comunas, mesmo quando o termo *communitas* não vem expressamente grafado, o que ocorre com muita frequência. Para justificar essa observação basta considerar que quase todas as cidades são apresentadas sob o regime político do *podestà* [o potentado], o qual sabemos que desempenhava o poder executivo na segunda fase do sistema comunal¹⁵¹.

O modo como os hagiógrafos descrevem a comuna de Assis pode ser interpretado como sintomático das instituições comunais italianas de forma geral; a comuna assisense, pois, possuía um conselho administrativo, que estava sob a liderança do potentado, uma elite cidadina, propriedades públicas, demais funcionários, etc¹⁵². Outrossim, quando os textos fazem referência, por exemplo, a Rieti, não deixam de mencionar os elementos definidores da

¹⁴⁹ Cf. *Vita beati Francisci*, segundo livro, cap. X, n. 118.

¹⁵⁰ Cf., *Compilatio*, parágrafo 56 e *Memoriale*, cap. XXVII, n. 57: “[...] esta casa é da comunidade (comuna) de Assis, e nós estamos aqui por causa da comunidade [...]”; [“(...) *ista domus est comunitatis Assisii, et nos sumus hic pro comunitate (...)*”]. Ou ainda, *Compilatio*, parágrafo 96: “[...] descansaram em certo castro da comuna de Assis [...]”; [“(...) *requierunt in quodam castro de comunitatu Assisii (...)*”].

¹⁵¹ Quentin SKINNER divide o sistema comunal em três fases: o período dos cônsules (séc. XI-XII); o período dos *podestà* (fins do séc. XII a fins do séc. XIII) e o período dos capitães (séc. XIV). Cf. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad.: Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 25 e 45; ZORZI, Andrea. Contrôle social, ordre public et répression judiciaire à Florence à l’époque communale: éléments et problèmes. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. Setembro-Outubro, n. 5, p. 1169-1188, 1990. p. 1171.

¹⁵² Esse modelo pode ser inferido pelo parágrafo 56 da *Compilatio*, do qual Tomás de Celano apresenta uma versão mais sintética e com menos detalhes; cf., *Memoriale*, cap. XXVII, n. 57.

comuna de Assis¹⁵³. O mesmo se pode dizer de Perúgia ou de Arezzo, cuja descrição é mais pormenorizada¹⁵⁴. O caso aretino e reatino, que será analisado posteriormente, é elucidativo daquilo que a historiografia costuma chamar de “movimento comunal”; ora, as narrativas franciscanas, a esse respeito, nos permitem apreender que a implantação e efetivação desse sistema administrativo citadino nem sempre estiveram isentos de contradições, conflitos e, até mesmo, oposições fortes, como poderemos observar no capítulo seguinte.

Em linhas gerais, o fenômeno comunal foi um processo sociopolítico de lenta e progressiva maturação e que não pode ser aplicado inadvertidamente às cidades do Ocidente latino sem se fazer as devidas correções¹⁵⁵. As regiões centro-setentrionais da Península Itálica foram, por assim dizer, o foco propulsor dessa política urbana, cujos inícios podem ser datados com alguma segurança de fins do século XII, e que tinha na ‘autonomia local’ e nas ‘liberdades corporativas’ o eixo de sua estrutura¹⁵⁶.

Ora, a comuna se constitui como ‘conjuração’ dos habitantes de um aglomerado urbano que partilham o interesse de vê-la pacificada e isenta de interferências diretas de qualquer poder externo ou interno que não tenham na conjuração a sua existência e legitimidade¹⁵⁷. As guerras entre Assis e Perúgia, de que nos dá uma amostra Tomás de Celano, são indicativas dessa persistência comunal em não aceitar interferência política externa, ainda que, em última instância, o poderio bélico acabe por sucumbir as cidades menos providas militarmente. Tal situação desenvolve amiúde um efeito negativo entre as

¹⁵³ Cf., *Compilatio*, parágrafo 66; mais uma vez, Tomás de Celano omite os detalhes do funcionamento comunal; *Memoriale*, cap. LXXXIX, n. 126.

¹⁵⁴ *Compilatio*, parágrafo 75 e 108; *Memoriale*, cap. VIII, n. 37 e cap. LXXIV, n. 108.

¹⁵⁵ Cf. BOUCHERON; MENJOT, op. cit., p. 498-499.

¹⁵⁶ Patrick Boucheron e Denis Menjot (loc. cit.) destacam três causas predominantes para a formação das comunas: o lento e persistente crescimento demográfico, o vigor da tradição corporativa em certas cidades do Ocidente e, por fim, a desordem política, isto é, a ausência de um efetivo poder central cujas conseqüências não foram idênticas em todas as regiões.

¹⁵⁷ Sobre os elementos definidores da implantação comunal nas regiões italianas remetemos ao texto: TABACCO, Giovanni. Città e fortezze come fulcri di sviluppo egemonico. In: VV.AA. *Storia d'Italia*. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII. Turim: Giulio Einaudi Editore, 1974. vol. II. p. 142-193.

partes litigantes, criando o que a *Compilatio* chama de “ódio entre vizinhos” [“*odium inter vicinos*”]¹⁵⁸, isto é, uma situação permanente de beligerância e disputa, contra a qual os frades se empenharão em combater. A emancipação política das cidades italianas deveu-se, em grande medida, às cartas de franquia concedidas pelos imperadores germânicos, por meios pacíficos ou não, que as isentava de uma ação imperial direta sobre a administração. Malgrado os acordos estabelecidos, as cidades ainda permaneciam ligadas ao poder do imperador, como sugere a *Compilatio Assisiensis*, no parágrafo XIV¹⁵⁹, onde, ao elencar os governantes dos espaços urbanos, faz preceder a autoridade imperial.

Além desses aspectos, o sistema comunal ainda podia interferir em certos hábitos citadinos através, por exemplo, do controle do tempo e do cuidado pela segurança da população. A esse respeito, a *Compilatio* nos fornece alguns detalhes, dessa vez na *civitas* de Rieti. Essa cidade acolhia a corte do papa Honório III entre os anos de 1225 e 1226. Francisco, enfermo, buscava tratamento junto ao médico papal, Teobaldo Sarraceno. Pela compilação, sabemos que foi por essa época que aconteceu o milagre da cítara tocada por um anjo, durante a noite, cujo intuito era consolar Francisco em meio às dores que sua doença provocava. Junto ao episódio miraculoso, a dita compilação ajuntou um elemento de história urbana interessante, pois a cidade de Rieti já dispunha de um controle, ao menos parcial, do tempo¹⁶⁰.

Rieti possuía um sino comunal que regia o toque de recolher e despertar da população, sem o qual estava interdito o trânsito pelos espaços públicos.

¹⁵⁸ Cf., *Memoriale*, cap. I, n. 4 e *Compilatio Assisiensis*, parágrafo 75.

¹⁵⁹ Teria dito Francisco: “Se eu houver que falar ao imperador, suplicar-lhe-ei que, por amor de Deus e pela intervenção de minha súplica, faça um decreto e um escrito para que homem algum capture as irmãs cotovias ou lhes faça algo de mal”. [“*Si locutus fuero inperatori, supplicabo ei, ut amore Dei et mei precaminis interventu faciat constitutum et scriptum, ut nullus homo capiat sorores laudas vel faciat ipsis quicquid mali.*”].

¹⁶⁰ Segundo Jacques LE GOFF, o uso de sinos para o controle do tempo citadino pode ser observado ainda no século XII, no Reino franco, quando Felipe Augusto permite que a comuna de Tournai tenha um campanário para uso da cidade. Cambrai, por sua vez, dispunha de três sinos municipais desde 1221. Cf., L’apogée de la France urbaine médiévale (1150-1330). In: DUBY, Georges (org.). *Histoire de la France urbaine: La ville médiévale des Carolingiens à la Renaissance*. Paris: Éditions du Seuil, 1980. p. 189-406. p. 368.

E reconheceram verdadeiramente que fora obra de Deus para consolação do bem-aventurado Francisco, mormente porque, segundo o costume de uma ordem do potentado, ninguém ousaria andar pela cidade não só pela meia-noite, mas também depois da terceira batida do sino [...].¹⁶¹

Essa observação pode nos indicar que as cidades italianas, de certa forma, aderiram desde cedo ao processo de ‘secularização do tempo’, dissociando-se do único controle eclesiástico exercido pela divisão litúrgica, portanto, religiosa do mesmo. O tempo citadino, em grande medida desvinculado dos processos naturais de contagem, facultava aos artesãos e demais artífices a possibilidade de alargarem o período do exercício de seu mister, logo, da quantidade de sua produção¹⁶². No entanto, a narrativa franciscana não parece insistir nos aspectos laborais da regulação temporal, talvez nos defensivos, mas até esse aspecto não é relevado pelo texto.

Se a comuna proporciona uma nova organização do poder político, favorecendo a idéia, ainda que vaga, de um bem público, ela, ao mesmo tempo, administra esses bens em prol de seus interesses, alargando as dimensões e as funções dos espaços públicos. Daí decorre uma série de interferências físicas no espaço citadino visando o melhoramento das condições vitais e, por outro lado, a ostentação do poderio comunal¹⁶³. A condição pública desses locais demandava uma administração também pública, incluindo a vigilância e a manutenção.

Tomás de Celano, por exemplo, narra o desconforto de s. Francisco diante da casa que a comuna de Assis havia feito construir para uso dos frades. A revolta do santo diante da

¹⁶¹ *Compilatio*, parágrafo 66: “*Et cognoverunt vere quod opus Dei fuisset pro consolatione beati Francisci, et maxime cum non tantum media nocte, set etiam post tertiam pulsationem campane, ex consuetudine iussionis podestatis, nullus auderet ire per civitatem*”.

¹⁶² Cf., GUREVITCH, Aron. *As categorias da cultura medieval*. Trad.: João Gouveia Monteiro. Lisboa: Editorial Caminho, 1991. p. 174.

¹⁶³ Cf., HEERS, Jacques. Les villes d’Italie centrale et l’urbanisme: origines et affirmation d’une politique (environ 1200-1350). In: *Mélange d’École Française de Rome: Le Moyen Age*, vol. 101, n. 1, p. 67-93, 1989. p. 71.

casa só foi controlada quando os cavaleiros da cidade opuseram-se à sua destruição e passaram a vigiá-la:

Numa ocasião, quando devia acontecer um capítulo em Santa Maria da Porciúncula e como o tempo já estivesse próximo, considerando o povo que ali não havia casa [...] eles constroem rapidamente uma casa para o capítulo. [...] Portanto, [Francisco] teria derrubado esta casa até aos fundamentos, se os cavaleiros que estavam presentes, dizendo que ela era da comuna e não dos irmãos, não tivessem feito oposição ao seu fervor de espírito.¹⁶⁴

A *Compilatio* oferece sobre o episódio detalhes mais pródigos:

Alguns cavaleiros de Assis e outros que estavam em nome da comuna da mesma cidade para guardarem aquele lugar por causa dos seculares e muito povo[...] disseram ao bem-aventurado Francisco: “Irmão, esta casa é da comuna de Assis, e nós estamos aqui em nome da mesma comuna; por isso, te dizemos que não destruas nossa casa [...] Por esta razão, o povo da cidade de Assis estabeleceu por longo tempo que quem fosse potentado deles seria obrigado a mandar, todos os anos, que ela fosse coberta e reparada, caso fosse necessário.”¹⁶⁵

Não obstante esses dois exemplos evidenciem o uso particular de um bem público, gostaríamos de ressaltar o empenho comunal em mantê-lo, conservá-lo e vigiá-lo¹⁶⁶. Não sem razão, os assisenses pretendiam beneficiar os frades reunidos em capítulo; essa reunião anual congregava religiosos das mais diversas regiões européias que, em Assis vinham planejar as estratégias de seu trabalho missionário. A *Compilatio* chega a mencionar a participação de cinco mil frades¹⁶⁷. Exagerados ou não, os dados nos dão a tônica desses eventos, os quais, sem dúvida, traziam vantagens para a comuna tanto em prestígio quanto em certos lucros que

¹⁶⁴ *Memoriale*, cap. XXVII, n. 57: “*Quodam tempore cum apud Sanctam Mariam de Portiuncula fieri deberet capitulum et iam tempus instaret, considerans populus Assisii domum ibi non esse (...) domum pro capitulo citissime construunt. (...) Hanc ergo domum funditus evertisset, nisi milites qui adstabant, eam comunitatis et non fratrum dicentes, fervori sui spiritus obstitissent*”.

¹⁶⁵ *Compilatio*, parágrafo 56: “*Videntes quidam milites Assisii et alii, qui erant ibi pro comunitate eiusdem civitatis ad custodiendum illum locum pro secularibus et forensibus (...) qui dixerunt beato Francisco: “Frater, ista domus est comunitatis Assisii, et nos sumus hic pro comunitate; unde dicimus tibi quod non destruas domum nostram” (...) Quapropter populus civitatis Assisii per longum tempus omni anno constituit ut, quicumque esset illorum potestas, ipsam faceret cooperiri et reparari, si esset necesse*”.

¹⁶⁶ Cf., DA CAMPAGNOLA, Stanilao. *Francesco e francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV*. Assis: Edizioni Porziuncola, 1999. p. 79.

¹⁶⁷ *Compilatio*, parágrafo 18: “*Quando o bem-aventurado Francisco estava no capítulo geral em santa Maria da Porciúncula, que foi chamado de capítulo das esteiras e em que estiveram presentes cinco mil frades [...]*”; [*“Dum beatus Franciscus esset in capitulo generali apud sanctam Mariam de Porciuncula, quod dictum est capitulum sestriorum et fuerunt ibi quinque milia fratres (...)”*].

se poderiam auferir com a presença de tantos homens e até mesmo grandes autoridades da cúria romana e outros prelados que, ao contrário dos franciscanos, não deviam preferir a extrema pobreza. Tomás de Celano nos dá notícia de que, no Capítulo das Esteiras, o cardeal Hugolino chegou a Assis com “grande número de cavaleiros e clérigos”¹⁶⁸.

Afora esses exemplos, as narrativas são parcimoniosas em informar sobre outros espaços públicos da comuna. O caso mais citado diz respeito às praças das cidades, para as quais nem sempre fica clara a distinção entre lugares particulares e comunitários, como as praças do bispado e as outras praças; o mesmo pode ser dito das construções palacianas de uso do bispo¹⁶⁹. Na *Compilatio*, encontramos referência à “porta da cidade de Arezzo”¹⁷⁰, lugar certamente privilegiado e importante para a comunidade, e uma única menção ao lugar de comércio [*forum*]¹⁷¹. Nenhuma das compilações menciona os prédios propriamente comunais, como a *Legenda Trium Sociorum*, ao registrar o “palácio da comunidade”¹⁷².

Tomás de Celano é ainda mais parco no uso dos topônimos urbanos omitindo detalhes que a *Compilatio* havia desenvolvido com cores mais nítidas¹⁷³. As menções topográficas também abundam ao se falar das muitas igrejas que perpassam o espaço citadino¹⁷⁴. No limite, são as igrejas e as casas dos frades que fornecem o cenário para a maioria dos relatos; os hospitais de leprosos igualmente aparecem com muita frequência. Em

¹⁶⁸ *Memoriale*, cap. XXXIII, n. 63: “(...) cum turba militum et clericorum (...)”.

¹⁶⁹ Cf., *Compilatio*: “Palácio do episcopado de Assis” [*palatio episcopatus Assisii*] (§ 5, 31, 70); “na praça diante do episcopado” [*in platea ante episcopatum*] (§ 9, 64, 65); “na praça de Perúgia, onde havia um grande povo reunido” [*platea Perusii, magno populo ibi congregato*] (§ 75); “povo de Assis na praça” [*populum Assisii in platea*] (§ 80).

¹⁷⁰ *Compilatio*, parágrafo 108: “(...) ante portam civitatem (...)”.

¹⁷¹ Cf., Loc. cit.: “[...] vós vos vendestes assim como os animais são vendidos na ‘feira’[...]; [“(...) venditistis vos tanquam animalia ad forum (...)]”].

¹⁷² Cap. VI, n. 19: “Em seguida, correu ao palácio da comuna, queixando-se do filho diante dos cônsules da cidade [...]”; [*Deinde cucurrit ad palatium communitatis conquerens de filio coram consulibus civitatis (...)*].

¹⁷³ Como exemplo, veja-se o caso da pregação de s. Francisco em Perúgia: *Compilatio*, parágrafo 75 e *Memoriale*, cap. VIII, n. 37.

¹⁷⁴ *Compilatio*: “Igreja de s. Pedro de Bovara” [*ecclesiam sancti Petri de Bovario*] (§ 65); “igreja de s. Fabiano, que fica próxima da mesma cidade” [*ecclesiam sancti Fabiani, que est prope eandem civitatem*] (§ 67). *Memoriale*: “terminada a pregação [...] eles entraram na igreja [...]” (catedral de Terni); [*finita praedicatione (...) Et intrantibus ecclesiam (...)*]; “num certo dia, anda perto da igreja de s. Damião que estava quase em ruínas [...]” [*ambulat die quadam iuxta ecclesiam Sancti Damiani, quae fere diruta erat (...)*].

linhas gerais, pode-se dizer que as narrativas não estão preocupadas em especificar os lugares urbanos além do necessário para mostrar a atividade do santo; de igual modo, não procuram dizer se tais lugares eram públicos ou não. Observamos, pois, que a ênfase recai sobre a concepção ampla de espaço, sem uma discussão pormenorizada sobre o assunto.

2.2.3. *Urbs, a cidade de Roma*

O termo *urbs* é empregado nas compilações para designar tão-somente a cidade de Roma¹⁷⁵. Esse mesmo vocábulo, quando utilizado, nunca vem seguido do nome ‘Roma’, pois as expressões *ad Urbem*, *apud Urbem*, *ab Urbe*, *in Urbe* já são suficientes para marcar a toponímia romana. Em alguns casos ainda, pode-se verificar que os autores fazem menção à cidade empregando apenas o termo *Roma*¹⁷⁶. Do mesmo modo, observamos que, embora Roma seja a sé episcopal por excelência, ela não é chamada de *civitas* em nenhum momento.

Essas observações nos levam a pensar, mais uma vez, nas transformações semânticas que os vocábulos de espacialidade sofreram durante o medievo e, além disso, nas possíveis intenções que os hagiógrafos tinham ao optarem por determinado vocabulário. Ora, a tradição terminológica apresentada por Niermeyer¹⁷⁷ nos dá notícia de que, na Idade Média, o termo *urbs* não estava restrito apenas a Roma, mas dizia respeito também a qualquer ‘cidade episcopal’ de origem romana, bem como a outras metrópoles importantes. Entretanto, a equiparação da idéia de *ciuitas*, no sentido clássico, com *civitas*, no sentido cristão de ‘diocese’, e o subsequente sobrepujar-se do poder episcopal em âmbito citadino permitiram

¹⁷⁵ Cf., *Compilatio Assisiensis*, parágrafos 8 e 49; *Memoriale in desiderio animae*, cap. LXII, n. 96; LXXXIV, n. 119 e CIX, n. 148.

¹⁷⁶ Cf., *Compilatio*, parágrafo 117; *Memoriale*, cap. XVII, n. 25.

¹⁷⁷ Cf. NIERMEYER, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, op. cit. p. 1372-1373.

que o vocábulo *civitas* se tornasse sinônimo de *urbs*, já no século VI, e posteriormente o suplantasse no uso geral¹⁷⁸.

No caso das narrativas franciscanas, há que se pensar ainda em outras razões para o uso dos topônimos. A julgar pela importância que Roma teve como cabeça do império, não seria exagerado supor que as compilações fossem, de certa forma, devedoras de um vocabulário consagrado pela tradição retórica latina, pela qual Roma é apresentada como a cidade por excelência. Ao lado dessa retórica civil podemos colocar aquela eclesiástica que fazia da “cidade eterna” a sede do poder pontifício, cujas dimensões universalizadoras tendiam a assimilar o próprio conceito da Roma imperial. Tomás de Celano, por exemplo, não esconde sua extrema proximidade da política papal, reafirmando os atributos que os pontífices reclamavam para si¹⁷⁹.

Na *Vita beati Francisci*, o hagiógrafo registrou um dos vários momentos em que as intenções do papado, elogiadas por ele, se chocaram com a resistência dos cidadãos romanos; esse povo, “sedicioso e feroz”, criou uma situação de guerra tamanha que o papa Gregório IX viu-se obrigado a sair de Roma [*reliquit Urbem*], para “defender a Igreja de Cristo” e libertar o mundo [*liberet orbem*] das sedições¹⁸⁰. O episódio narrado por Tomás refere-se à delicada

¹⁷⁸ Cf., LOMBARD-JOURDAN, op. cit., p. 374.

¹⁷⁹ Em sua primeira legenda, assim escrevia o celanense acerca do papa: “[...] Romano Pontífice, **o mais elevado de todos os pontífices**, condutor dos cristãos, **senhor do mundo**, pastor da Igreja, ungido do Senhor e vigário de Cristo”; [*(...) Romanus Pontifex, pontificum omnium summus, christianorum dux, dominus orbis, pastor Ecclesiae, christus Domini, vicarius Christi*”]. Cf., *Vita beati Francisci*, parágrafo 121. (grifos nossos).

¹⁸⁰ *Vita beati Francisci*, terceiro livro, n. 122: “Mas fez-se desarranjo das coisas, e nesse ínterim emerge no mundo um novo litígio. Logo em seguida se perturba a alegria da paz e, inflamando-se a face da inveja, a Igreja é dilacerada por uma guerra interna e doméstica. Os romanos, homens de raça sediciosa e feroz, como de costume, maltratam os vizinhos e, de maneira temerária, estendem as mãos às coisas sagradas. O egrégio Papa Gregório aplica-se por conter a malícia surgida, reprimir a violência, por refrear o furor e, como torre bem fortificada, conserva a Igreja de Cristo. [...] Medindo com suma experiência as coisas futuras, ponderando as presentes, (o papa) deixa Roma (*Urbs*) aos revoltosos para libertar e defender o mundo das sedições”; [*“Sed fit conversio rerum, et nova interim causa emergit in mundo. Turbatur protinus pacis iucundum, et exardescit invidiae face, domestico et intestino bello Ecclesia laceratur. Romani, seditiosum hominum genus et ferox, in vicinos ex more desaeviunt, et temerarii ad sancta manus extendunt. Studet egregius Papa Gregorius exortam compescere malitiam, saevitiam reprimere, impetum temperare, et velut munitissima turris Christi tuetur Ecclesiam. (...) Experimentissime futura dimetiens, praesentia ponderans, seditiosis reliquit Urbem, ut orbem a seditionibus liberet et defendat”*]].

relação que o papa recém-eleito manteve com Frederico II, a quem, por diversas vezes, havia excomungado. Apoiada pelo imperador, a facção gibelina de Roma revoltou-se contra o sermão pronunciado por Gregório na missa de Páscoa de 1228, no qual o pontífice atacava frontalmente o comportamento de Frederico; Tomás refuta o ocorrido dizendo que os romanos estenderam as mãos temerárias às coisas santas, isto é, ao sacramento eucarístico. A revolta alcançou níveis de verdadeira guerra civil, como relata o hagiógrafo, terminando pela fuga do papa para a cidade de Rieti¹⁸¹.

A nosso ver, o hagiógrafo celanense não queria narrar a história das vicissitudes de Gregório IX. Ao contrário, seu intuito primeiro era ressaltar a sublimidade do papado sobre os poderes terrenos e ainda mostrar que a cidade de Roma, sede da Igreja, não poderia indispor-se contra o papa, “senhor do mundo e mais elevado de todos os bispos”. Observe-se que Tomás exalta o pontífice e parece confundir propositadamente a ‘Igreja de Roma’ com a ‘Cidade de Roma’; ao mesmo tempo, o autor critica e reprova os “romanos” justamente pela afronta ao papa e pela violência às cidades vizinhas. O hagiógrafo faz ainda um sutil jogo de palavras entre Roma e o mundo [*urbs et orbs*], pelo qual ele marca que a sedição de Roma, no fundo, torna-se problemática para toda cristandade. A centralidade de Roma na narrativa celaniana não se deve, pois, à tradição republicana das glórias do passado, mas ao fato de a cidade ser, a uma só vez, urbe apostólica e sede pontifícia.

Ora, é no *Memoriale in desiderio animae* que Tomás de Celano se fará incisivo ao registrar a centralidade de Roma como sede apostólica e como cidade dos papas¹⁸². Não se

¹⁸¹ Cf., SABA, Agustín. Nuevas luchas por la libertad de la Iglesia. In: *Historia de los Papas*: desde s. Pedro a Celestino V. Barcelona: Editorial Labor, 1948. p. 612-643. p. 635.

¹⁸² Tomás de Celano destaca que a Igreja Romana é a protetora da ordem minorítica à qual o próprio fundador confiou e se recomendou: Cf. Cap. XVI, n. 24; dirigindo-se ao papa Honório III, Francisco teria dito: “vós tendes o mundo nas mãos, e negócios de coisas muito importantes não permitem dedicar-vos às coisas mínimas’ [...] A prerrogativa do amor e cuidado que a santa Igreja Romana nunca deixa de manifestar à Ordem dos Menores é devida a esta especial submissão”. [*“Orbem quidem tenetis in manibus, nec minimis intendere praegrantium rerum negotia sinunt”. (...) Speciali subiectioni praerogativa dilectionis et cura debetur, quam semper sancta Romana Ecclesia Minorum ordini exhibere non cessat”*]. Cap. XVII, n. 25.

tratava apenas de uma diocese entre outras, como o termo *civitas* fazia alusão, mas da cidade cabeça de toda a cristandade. Foi em Roma que s. Francisco conseguiu a aprovação de sua ordem e recebeu o mandato de universalizar a sua pregação penitencial¹⁸³. Na lógica celaniana de expansão dos minoritas, os limites geográficos da diocese de Assis [*civitas Assisii*], cujo bispo já os havia incardinado, só poderiam ser superados, de modo legítimo, se a *Urbs* de Inocêncio III lhes fosse favorável e acolhesse seu propósito evangelizador. Nesse sentido, há que se ter presente a intrínseca ligação entre a fraternidade franciscana e o papado do século XIII, cujas conseqüências foram determinantes para a solidificação da primeira e para os intentos políticos do segundo.

A *Compilatio assisiensis*, por seu turno, não estava imbuída dos mesmos objetivos “eclesiológicos” de Tomás de Celano; por isso, podia dispensar qualquer tom encomiástico ao mencionar o papado ou a centralidade da sé pontifical. Roma, por exemplo, nunca é referida como cidade do papa de modo direto, como o faz Tomás, mas apenas indiretamente, como palco de algumas intervenções miraculosas e predicativas de s. Francisco¹⁸⁴. O uso contínuo da expressão *urbs* para designar Roma talvez indique o emprego de um vocabulário em voga nas regiões peninsulares ou ainda entre os frades literatos. De qualquer forma, acreditamos que a inexistência de certo apelo elogiante para com o papado não enfraqueça as implicações eclesiológicas da ação franciscana tão ressaltadas por Tomás de Celano.

2.2.4. *Castrum, castellum, villa, burgus: fortificações satélites*

Além de *civitas* [a cidade episcopal] e *urbs* [a cidade de Roma], as compilações empregam ainda os termos *castrum*, *castellum*, *villa* e *burgus* para indicar os outros espaços

¹⁸³ Cf., *Memoriale*, cap. XI, parágrafos 16 e 17.

¹⁸⁴ Cf., *Compilatio*, parágrafos 8, 49 e 117.

habitados que não estão no mesmo nível sociopolítico que os dois primeiros¹⁸⁵. São ‘povoações’, portanto, que tiveram sua origem nas construções militares durante a chamada Alta Idade Média, para fins de defesa não apenas da família senhorial, mas de todos os demais habitantes [cavaleiros, clérigos, agricultores, artesãos, etc]. Tais localidades constituem-se, pois, como núcleos urbanos propriamente ditos, ainda que politicamente inferiores, cujos aspectos defensivos nem sempre são ressaltados, como a toponímia poderia sugerir. No caso italiano, pelo menos, esses núcleos não são independentes, mas orbitam ao redor das *civitates* e a elas se submetem territorial e economicamente.

A leitura das narrativas nos permite vislumbrar três grandes direferenças entre essas povoações fortificadas e as ‘cidades’ propriamente ditas: em primeiro lugar, a ausência do poder episcopal; segundo, a dependência política em relação às *civitates* e, por fim, a predominância da ‘camada senhorial’ [*domini, nobiles*], diferentemente das cidades episcopais onde o ‘sistema comunal’ havia trazido outros elementos não nobiliárquicos de governança. Em ambos os textos, é possível ainda identificar outras características específicas como o tamanho reduzido desses espaços em relação às cidades, uma menor concentração populacional e uma diversificação econômica menos acentuada ou até inexistente.

Em mais de uma ocasião, os termos *castrum*, *castellum* e *villa* são tomados como sinônimos¹⁸⁶. Tomás de Celano, ao narrar o mesmo episódio presente na *Compilatio*, toma o

¹⁸⁵ Segundo Niermeyer e Kieft, *castrum/castellum* indicam ‘aglomerações fortificadas’ que não são cidades; em alguns casos, podem fazer referência à parte mais restrita de uma cidade episcopal onde estão as dependências do bispo e o palácio da comuna, geralmente a parte mais antiga da cidade, chamada de *cit* por oposição à *ville*, no francês. Essas fortificações são construídas no exterior das cidades, contudo estão próximas delas. O termo *villa* não destaca os aspectos defensivos do castelo, porém indica a morada rural com as terras anexas, o domínio como propriedade fundiária e a vila em oposição à cidade, embora com ela se relacione pela proximidade territorial e pela dependência política. Cf., *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, op. cit. vol. 1. p. 202-204. Acerca da tradução para o vernáculo, a língua portuguesa admite o uso do vocábulo ‘castro’ como sinônimo de ‘castelo’; ambos os termos se referem a fortificações povoadas. Cf., HOUAISS, Antonio. *Dicionrio eletrnico Houaiss da Lngua Portuguesa*. So Paulo: Editora Objetiva, 2001. CD-ROM.

¹⁸⁶ Cf., *Compilatio assisiensis*, pargrafo 14

termo *castrum* nela empregado pelo termo *villa*¹⁸⁷. As diferenças entre ambos os textos continuam: Tomás informa o nome da vila [Satriano], o que a *Compilatio* ignora; entretanto o celanense omite a informação de que o *castrum* [ou vila] pertencia à comuna de Assis, ou seja, que estava no círculo de sua influência territorial. O fato das aglomerações menores estarem na órbita das *civitates* e pertencer a elas fica patente em outros episódios. Tomás menciona que o povoado de Colle, entre Perúgia e Assis, pertencia ao ‘condado’ [*comitatus*] perugino¹⁸⁸. Do mesmo modo, na *Compilatio* verificamos que o castro [*castrum*] Quintiliano, perto do qual havia um eremitério de frades, fazia parte da ‘região’ [*contrata*] de Rieti, da qual sabemos ser uma *civitas*¹⁸⁹. Em outro lugar, a mesma compilação anota que Assis possuía várias ‘vilas’ em seu entorno [*circuitus*]¹⁹⁰. As cidades episcopais, pois, dominavam o território circundante e impunham sobre as povoações menores a sua jurisdição. Nesse sentido, os termos *circuitus* e *contrade* [ou *contrata*], ambos designando o território adjacente às *civitates*, definem o espaço ampliado de atuação política das mesmas.

Já o vocábulo *burgus* é muito menos empregado. Na *Compilatio* encontramos dois exemplos: o primeiro, no parágrafo 108, referente à cidade de Arezzo, a qual possuía um

¹⁸⁷ *Memoriale*, cap. XLVII, n. 77: “[...] E como os cavaleiros o transportassem reverentemente em cavalos, chegaram a uma vila paupérrima de nome Satriano. [...]”; [“(...) *Cumque milites reverenter in equis ipsum transveherent, devenerunt ad villam quamdam pauperrimam nomine Satrianum. (...)*”]. *Compilatio*, parágrafo 96: “[...] E aconteceu que, enquanto o conduziam enfermo, descansaram num ‘*castrum*’ da comuna de Assis, querendo almoçar af”. [...]”; [“(...) *Et factum est dum ducerent ipsum infirmum, requierunt in quodam castro de comunitatu Assisii, volentes ibi prandere. (...)*”].

¹⁸⁸ Cf., *Memoriale*, cap. LVI, n. 89: “Numa ocasião, em Colle, no condado de Perúgia, s. Francisco encontrou um pobrezinho que conhecera anteriormente no mundo [...]”; [“(...) *Quodam tempore apud Collem comitatus Perusii reperit sanctus Franciscus pauperculum quemdam, quem prius in saeculo noverat*”]. A *Compilatio* narra o mesmo episódio com o mesmo vocabulário: cf., parágrafo 34. Talvez se possa argumentar que a expressão *comitatus* indique antes a pessoa do conde do que o poder da cidade. Contudo, há que se pensar que, nesse momento, os poderes imperiais sobre as cidades italianas estavam abalados e eram imprecisos; por outro lado, o termo aparece sempre ligado ao nome de uma cidade, o que, talvez, denote certa ambivalência entre a autoridade do conde e aquela da cidade a qual, num estágio posterior, será substituída pela última.

¹⁸⁹ Cf., *Compilatio*, parágrafo 111. “Numa ocasião, o bem-aventurado Francisco estava no eremitério de Santo Eleutério, perto de um *castrum* de nome Quintiliano, da região de Rieti. [...]”; [“(...) *Quodam tempore, beatus Franciscus manebat apud heremitorium sancti Euletherii prope quoddam castrum, nomine Quintilianum, de contrata Reate (...)*”].

¹⁹⁰ Cf., *Compilatio*, parágrafo 60: “Num certo tempo, quando o bem-aventurado Francisco morava em Santa Maria da Porciúncula [...] de vez em quando [...] ia por aquelas vilas e igrejas ao redor da cidade de Assis [...]”; [“(...) *Quodam tempore, cum maneret beatus Franciscus apud ecclesiam sancte Marie de Porciuncula (...) quandoque ibat per illas villas et ecclesias in circuitu civitatis Assisii (...)*”].

burgo fora dos muros da cidade, mas adjacente a ela, onde havia um hospital¹⁹¹. O segundo exemplo, no parágrafo 115, versa sobre o eremitério dos frades que ficava próximo ao Burgo Santo Sepulcro¹⁹². No primeiro caso, a vinculação com a cidade aretina é declarada. Não se trata, como nos topônimos anteriores, de lugares dependentes politicamente, mas isolados territorialmente. O burgo parece ser mais um apêndice da cidade, uma célula exterior, próxima da porta principal. Pelo texto, sabemos que havia ali um lugar de hospedagem [*hospitale*]; em outros episódios e hagiografias¹⁹³, o termo *hospitale* refere-se à casa de leprosos, isto é, a habitação isolada e afastada das cidades por razões de salubridade. Nesses casos, porém, não se menciona o fato de haver, junto aos ditos hospitais, qualquer tipo de aglomerado urbano, como o burgo de Arezzo, junto ao qual constituíu-se um núcleo de povoação. Foi nessa hospedaria que o santo de Assis alojou-se com frade Silvestre, antes de entrarem na cidade para “expulsar os demônios” e “pregar ao povo aretino” dividido em guerra civil.

O segundo caso nos mostra uma situação diferente. Burgo Santo Sepulcro não parece ser um mero apêndice de uma *civitas*, mas um povoado separado e auto-suficiente. Sabemos, pela *Compilatio*, que os frades menores haviam construído próximo dali e fora da zona urbana, uma casa de oração, o eremitério, na qual os frades viviam em maior recolhimento do que nas casas citadinas, os *loci fratrum*, antecessores dos conventos. No *Memoriale*, por sua vez, Tomás de Celano nos informa que o burgo possuía uma “morada de leprosos” na qual

¹⁹¹ S. Francisco, “[...] como estivesse hospedado em certo hospital num burgo fora da cidade [...]”; [“(…) *cum esset hospitatus in quodam hospitali in burgo extra civitatem* (...)”].

¹⁹² “Em certo tempo, num eremitério dos frades acima de Burgo Santo Sepulcro, de vez em quando, vinham ladrões pedir pão aos frades [...]”; [“(…) *Quodam tempore in quodam heremitorio fratrum super Burgum sancti Sepulchri veniebant aliquando latrones ad querendum panem fratribus*(...)”].

¹⁹³ Cf., *Compilatio*, parágrafo 9: “[...] quis que os frades permanecessem nos hospitais dos leprosos para servi-los [...]”; [“(…) *voluit quod fratres manerent in hospitalibus leprosorum ad serviendum eis* (...)”]; *Legenda Trium Sociorum*, cap. IV, n. 11: “[...] Depois de poucos dias, tomando muito dinheiro, (Francisco) transferiu-se ao hospital dos leprosos [...]”; [“(…) *Post paucos autem dies, assumens multam pecuniam ad hospitale leprosorum se transtulit* (...)”]; *Speculum Perfectionis maior*, cap. 58: “[...] pois naquele tempo os frades moravam em hospitais de leprosos [...]”; [“(…) *nam tunc fratres commorabantur in hospitalibus leprosorum* (...)”].

Francisco queria se hospedar¹⁹⁴. O hagiógrafo dá a entender que a passagem pelo dito burgo era uma necessidade do trajeto, e não é difícil supor que tal povoado estivesse estabelecido numa das rotas mais comuns daquela região¹⁹⁵, servindo de paragem estratégica e lugar de descanso. Em seu *Tractatus de miraculis* (c. 1250), o mesmo hagiógrafo sugere que o burgo possuía uma espécie de santuário de s. Francisco, talvez o próprio eremitério dos frades, para o qual acorriam peregrinos¹⁹⁶. Tomás ainda nos dá notícia de que o burgo estava localizado na “província de Massa (Trabária)”, a qual se sabe que pertencia à região [contado] de Arezzo¹⁹⁷.

O detalhe do isolamento e auto-suficiência da localidade em questão é, por assim dizer, confirmada se levarmos em conta a versão do mesmo relato que Boaventura de Bagnoregio nos apresenta em sua *Legenda Maior sancti Francisci* (1263)¹⁹⁸. Segundo o erudito hagiógrafo, Burgo Santo Sepulcro era um ‘castro de população numerosa’. Essa afirmação nos leva a pensar que a palavra *burgus*, de origem germânica, não designava outra coisa senão povoações semelhantes aos castros e castelos. No limite, a escassa recorrência do

¹⁹⁴ *Memoriale in desiderio animae*, cap. LXIV, parágrafo 98: “[...] Certa ocasião, transportado por um jumento, ele precisava passar por Burgo Santo Sepulcro. E como quisesse descansar numa morada de leprosos, a passagem do homem de Deus chegou ao conhecimento de muitos [...]”; [“(...) Asino quodam tempore vectabatur, cum per Burgum Sancti Sepulcri eum oporteret transire. Et dum quiescere vellet in quodam domicilio leprosorum, innotuit multis transitus viri Dei (...)”].

¹⁹⁵ Podemos encontrar o mesmo episódio numa hagiografia vulgarizada do século XIV, chamada *I Fioretti* (*Della quarta considerazione delle sacre sante Istimate*). Por essa narrativa sabemos que a passagem de Francisco pelo Burgo Santo Sepulcro ocorreu na viagem de retorno a Assis, depois que o santo havia passado quarenta dias no Monte Alverne (Chiusi della Verna), onde recebera os estigmas, em setembro de 1224. Ou seja, o burgo ficava na rota entre o referido monte e a cidade de Assis. O fato de Tomás ressaltar que Francisco cavalgava um jumento, algo contrário à sua prática, indica que o santo estava impossibilitado de caminhar, devido aos estigmas nos pés.

¹⁹⁶ *Tractatus de miraculis*, parágrafo 129: “Certo cavaleiro, chamado Gineldo, de Burgo, da província de Massa, depreciava despidoradamente [...] os sinais milagrosos do bem-aventurado Francisco. Atirava muitos opróbrios aos peregrinos vindos para a memória dele (de s. Francisco) [...]”; [“*Miles quidam, Gineldus nomine, de Burgo in provincia Massae, beati Francisci (...) miraculorum signis impudentissime detrahebat. Inferebat multa opprobria peregrinis ad ipsius memoriam venientibus (...)*”].

¹⁹⁷ Essa informação pode ser colhida na mesma “Quarta consideração dos sagrados santos Estigmas”, nos *Fioretti*.

¹⁹⁸ *Legenda Maior*, cap. X, n. 2: “[...] Com efeito, passando uma vez por Burgo S. Sepulcro, um castro bastante populoso [...] teve diante de si multidões que caíam por devoção em cima dele [...]”; [“(...) Transiens namque semel per Burgum S. Sepulchri, castrum utique populosum (...) obvias habuit turbas in eum prae devotione ruentes (...)”].

termo entre os hagiógrafos franciscanos talvez seja indicativo da resistência italiana em absorver um vocabulário estrangeiro e recente.

A esse respeito, os trabalhos historiográficos de A. Lombard-Jourdan¹⁹⁹, A. Chédeville²⁰⁰ e P. Boucheron²⁰¹ são esclarecedores. Herdeiros da tradição romana, os castros da Alta Idade Média representaram o modelo típico de habitação urbana devido, sobretudo à necessidade de delimitar os espaços de dominação dos senhores de terras, bem como de fornecer a devida proteção em caso de conflitos. Já o termo burgo, conhecido na Gália pelo ano 700, designa uma aglomeração próxima de cidades, mosteiros e castelos e, com frequência, indica o subúrbio dessas localidades. Segundo os historiadores, o referido vocábulo ainda assinala as construções recentes, amiúde não defensivas, que gravitam em torno de centros urbanos mais importantes e servem como suporte econômico dos mesmos. Nesse sentido, é possível pensarmos que o burgo de Arezzo fazia parte do subúrbio da cidade²⁰² [*suburbium civitatis*] e Burgo Santo Sepulcro, por sua vez, era apenas uma localidade de tipo ‘castral’, cuja fundação, em comparação com as outras, deu-se em período mais recente.

As narrativas não são claras acerca das múltiplas relações que esses povoamentos mantinham com suas cidades. Em se tratando de cidades comunais, por exemplo, é provável que as vilas e castelos, sob risco de retaliação, não representassem perigo ou resistência às malhas da administração comunal, na qual estavam inseridos. Outrossim, nos parece verossímil sugerir ainda que as povoações também funcionassem como espaço de produção

¹⁹⁹ Oppidum et banlieue: sur l’origine et les dimensions du territoire urbain. *Op. cit.*, p.374-375.

²⁰⁰ De la cité à la ville (1000-1150). In: DUBY, Georges. *Histoire de la France urbaine: la ville médiévale des Carolingiens à la Renaissance*. Paris: Éditions du Seuil, 1980. p. 31-187. p. 59-62.

²⁰¹ La ville médiévale. *Op. cit.*, p. 338-340.

²⁰² Na *Legenda Maior sancti Francisci* de Boaventura de Bagnoregio encontramos, de fato, a expressão “*in suburbio*” para designar a mesma localidade chamada de *burgus* nas compilações. Cf., cap. VI, n. 9.

agropecuária que, em última instância, serviria igualmente às necessidades dos centros urbanos maiores.

Sobre isso, a *Compilação de Assis* nos dá algumas pistas: a população do Castro de Greccio²⁰³, por exemplo, sofria, de um lado, com as chuvas de granizo que devastavam os ‘campos e as vinhas’ [*agros et vineas*] e, de outro, com os lobos que atacavam os homens, possivelmente os que trabalhavam nos campos, isto é, fora da proteção dos muros; a Vila Santo Elias²⁰⁴ que, segundo Tomás de Celano²⁰⁵, ficava na província de Rieti, enfrentava problemas com a pecuária, visto que uma peste atacava o gado; numa das vilas pertencentes a Assis²⁰⁶ morava o futuro frade João, o Simples o qual, com sua família, lavrava a terra tendo como instrumento de trabalho uma junta de bois; numa outra dessas vilas²⁰⁷, os cavaleiros de Assis não encontraram comida para comprar, o que pode indicar a ausência de atividades comerciais. Em nenhum dos casos foi mencionado qualquer tipo de trabalho artesanal. Também não podemos saber se havia relações mercantis, não obstante, como dissemos, seja possível supor que a dependência territorial favorecesse as trocas de produtos entre as *civitates* e as comunidades castrenses.

Embora tais informações não sejam respondidas a contento, devemos reconhecer que as narrativas concederam uma atenção considerável a esses espaços urbanos menores e que, pelo menos em linhas gerais, elas nos permitiram vislumbrar a especificidade da malha urbana do período comunal italiano. A nosso ver, as razões para a recorrência desses lugares estão ligadas aos objetivos pastorais da ordem minorítica, cujo discurso penitencial pretendia atingir todos os núcleos de povoação, fossem eles grandes ou pequenos. Nesse sentido, é fácil

²⁰³ *Compilatio*, parágrafo 74.

²⁰⁴ *Compilatio*, parágrafo 94; a narrativa nos fornece até o nome [*basabove*] pelo qual a peste era chamada entre a população.

²⁰⁵ Cf., *Tractatus de Miraculis sancti Francisci*, parágrafo 18.

²⁰⁶ *Compilatio*, parágrafo 61.

²⁰⁷ A *Compilatio* emprega o vocábulo *castrum* para designar o mesmo lugar que Tomás havia chamado de vila Sartreano; de qualquer forma, essa povoação pertencia à comuna de Assis. Cf., *Compilatio*, parágrafo, 96.

observar que os hagiógrafos relacionaram esses espaços às intervenções do santo ou de seus frades. Os castelos e burgos faziam parte do horizonte pastoral dos minoritas como campo de pregação itinerante ou como lugar de peditório ou ainda como ambiente propício para a construção das ermitas franciscanas, tanto quanto as cidades episcopais. De alguma forma, é possível dizer que essas pequenas localidades representaram o lugar de maior sucesso dos religiosos, pois foi nesses espaços que a mensagem franciscana atingiu seu ápice; sobre isso o caso de Greccio adiante nos apresentará um exemplo eloqüente.

2.2.5. *Camadas sociais urbanas*

Convém agora nos deter sobre os poderes e os homens que compõem os espaços urbanos e procurar compreender como as compilações concebem o funcionamento das engrenagens do sistema citadino. Faremos uma análise conjunta dos estratos sociais e das instituições de poder das cidades episcopais bem como os das demais povoações.

Em ambos os textos, o cenário urbano é composto por uma gama variada de pessoas e poderes. A *civitas*, devido à sua relevância, é apresentada de forma muito mais específica, ressaltando-se, em pormenor, suas colunas sustentadoras e suas camadas constitutivas. Para a Compilação de Assis, a *civitas* acenta-se sobre duas instâncias de poder: o espiritual, presidido pelo bispo, com os cônegos e os monges, e o temporal, presidido pelo potentado [*podestà*], com seus auxiliares, os magnatas [*magnates*] e os cavaleiros [*milites*].

Assim podemos ler no parágrafo 56:

Vendo o bem-aventurado Francisco que o Senhor queria multiplicar o número dos irmãos, disse-lhes: “Caríssimos irmãos e filhinhos meus, vejo que o Senhor quer multiplicar-nos; por isso, parece-me bom e religioso adquirir do bispo ou dos

cônegos de São Rufino ou do abade do Mosteiro de São Bento alguma igreja pequena e pobrezinha [...].²⁰⁸

O relato confirma o controle da hierarquia eclesiástica sobre os bens espirituais e materiais da igreja diocesana. Qualquer nova ordem religiosa que surgisse, como a dos frades menores, teria de disputar espaço com as ordens existentes, ou então, conseguir delas a concessão desse espaço. Boucheron e Menjot lembram que a cidade esperava encontrar em seu bispo, na quantidade de igrejas, santuários e mosteiros aquele prestígio e autoridade religiosa necessária para o implemento de seu poderio sobre os outros espaços habitados²⁰⁹. Em Assis, pois, não faltava nenhum desses elementos.

Porém, as três instâncias do poder religioso disputavam a hegemonia com os poderes laicos, sobretudo quando os segundos interferiam naquilo que se considerava atributo dos clérigos, como o julgamento dos “penitentes”²¹⁰ e a administração dos bens imobiliários e fundiários das dioceses. Os poderes laicos, por sua vez, reagiam com as armas de que dispunham, como no caso citado pela *Compilatio*, interferindo nos lucros do bispo e impedindo-o de negociar com os outros cidadãos:

No mesmo tempo, quando [Francisco] jazia enfermo, depois de terem sido compostos e pregados os Louvores, o que então era bispo de Assis excomungou o potentado [*podestà*] de Assis; pois que, indignado contra ele, o que era potentado mandou apregoar forte e cuidadosamente pela cidade de Assis que nenhum homem lhe vendesse ou dele comprasse ou com ele fizesse contrato; e assim, muito se odiavam um ao outro.²¹¹

²⁰⁸ *Compilatio*, parágrafo 56: “Videns beatus Franciscus quod numerum fratrum Dominus vellet multiplicare, dixit ad eos: “Karissimi fratres et filioli mei, video quod Dominus vult nos multiplicare; unde mihi videtur bonum et religiosum acquirere ab episcopo vel canonicis Sancti Ruphini aut ab abbate monasterii Sancti Benedicti aliquam parvam et pauperulam ecclesiam (...)”.

²⁰⁹ BOUCHERON; MENJOT, op. cit., p. 313.

²¹⁰ A *Legenda Trium Sociorum* traz importantes informações sobre esse pormenor da autoridade dos bispos sobre os leigos que, rompendo com seu estatuto, tornavam-se penitentes e, portanto, isentos de obediência aos poderes laicos. Cf. Capítulo VI, número 19.

²¹¹ *Compilatio*, parágrafo 84: “Eodem tempore cum iaceret infirmus, predicatis Laudibus et iam compositis, episcopus civitatis Asisii, qui tunc erat, excommunicavit potestatem Asisii, cum contra ipsum indignatus ille qui erat potestas fecit fortiter et curiose preconizari per Asisii civitatem, ut nullus homo sibi venderet aut ab ipso emeret aut cum ipso contractum faceret; et ita nimis oderant se ad invicem”.

Não obstante a função religiosa que continuou a exercer, o bispo já encontrava fortes opositores que, amiúde, não aceitavam suas antigas prerrogativas político-condais ligadas, de certa forma, à autoridade imperial. Não sem resistências, o prelado viu-se, aos poucos, alijado da governança citadina e tendo de se indispor com os setores dominantes na administração das comunas. O gradativo enfraquecimento dos poderes políticos do conde e do bispo permitiu que as comunas procurassem expandir sua autoridade sobre todo o território citadino além das muralhas, fazendo “coincidir os limites de sua soberania com aqueles das dioceses”²¹². A *Compilatio*, por exemplo, traz o registro de que a comuna de Assis possuía autoridade sobre as vilas e castros de seu território²¹³.

Segundo a mesma narrativa, Assis era governada pelo potentado, funcionário que concentrava o poder executivo e procurava regular os mecanismos sociopolíticos a fim de manter a paz e o equilíbrio entre os habitantes da cidade²¹⁴. O governo dos potentados veio substituir àquele dos cônsules²¹⁵, membros aristocráticos da própria cidade que, auxiliados por um conselho de ilustres [*boni homines*], administravam os assuntos citadinos, não sem os conflitos classistas que permeavam as disputas pelas magistraturas urbanas. De acordo com a compilação, era o potentado que regulava os contratos, as transações comerciais, as atividades econômicas e produtivas. Sua autoridade estendia-se tanto pelo campo da política quanto da economia, decidindo os destinos da administração urbana.

O governo comunal representava, pois, a tentativa política de conciliar os lados contrastantes da população citadina. De um lado, os cavaleiros [*milites*], também chamados de

²¹² Cf., BOUCHERON; MENJOT, op. cit., p. 500.

²¹³ *Compilatio Assisiensis*, parágrafo 96: “E aconteceu que, enquanto o conduziam enfermo, descansaram em certo castro da comunidade de Assis, querendo almoçar aí”; [*“Et factum est dum ducerent ipsum infirmum, requierunt in quodam castro de comunitatu Assisii, volentes ibi prandere”*].

²¹⁴ Ao falar da instituição italiana do potentado [*podestà*], BOUCHERON e MENJOT assim se exprimem: “confiar a autoridade do governo da cidade a um *podestà*, isto é, um magistrado estrangeiro, escolhido entre as cidades aliadas por um período de um ano ou menos. Esses magistrados itinerantes, principalmente recrutados nas grandes famílias aristocráticas, se impõem como profissionais da conciliação.” Cf., op. cit., p. 514.

²¹⁵ A *Legenda Trium Sociorum* é a única das legendas franciscanas que faz menção da passagem do governo consular para o do potentado em Assis: Cf. parágrafo 19.

nobres [*nobiles*] por Tomás de Celano²¹⁶. De outro, o povo [*populus*]: os *populares* não-nobres ou plebeus [*plebei*], na linguagem celaniana. A diferenciação entre as partes parece ser nobiliárquica e não monetária, uma vez que, segundo a *Compilatio*, tanto os membros da nobreza quanto os do *populus* tinham acesso à posse de terras²¹⁷. Isso poderia redundar numa camada popular enriquecida pelo comércio, como Pedro Bernardone, pai de Francisco²¹⁸, e numa camada aristocrática pauperizada, como aquele cavaleiro a quem o santo doou a indumentária²¹⁹. Ambos os lados dividiam o espaço urbano numa convivência frágil; condições e interesses antagônicos provocavam rixas e conflitos armados, como aquele de Perúgia e Arezzo de que falaremos.

Se seguirmos as pistas do vocabulário fornecido pela *Compilatio*, poderemos constatar que o significado de “povo” [*populus*] é pouco consistente porque, ora indica aqueles que não gozavam do estatuto cavaleiresco, como no caso acima, e ora indica todos os que habitavam determinada cidade ou seus cidadãos [*cives*], independentemente de sua condição social, como na seguinte passagem: “[...] por essa razão, o povo da cidade de Assis por longo tempo decidiu que, quem quer que fosse o potentado deles, fizesse cobri-la e repará-la [a capela da Porciúncula] se fosse necessário”²²⁰. Nesse exemplo, a expressão “povo da cidade de Assis” [*populus civitatis Assisii*] tem o mesmo significado de “homens da cidade

²¹⁶ *Memoriale*, cap. VIII, n. 37: “Depois de não muitos dias, origina-se um escândalo entre eles, tomam-se armas contra os próximos, os populares enfurecem-se contra os cavaleiros, e os nobres voltam a espada aos plebeus [...]”; [*Non post multos dies oritur scandalum inter eos, corripuntur arma in proximos, saeviunt in milites populares, et verso gladio nobiles in plebeios (...)*]. *Compilatio*, parágrafo 75: “[...] depois de poucos dias, originou-se um escândalo entre os cavaleiros e o povo, desse modo o povo, pois, expulsou os cavaleiros para fora da cidade [...]”; [*(...) ut paucos dies oriretur scandalum inter milites et populum ita, ut populus eiceret milites extra civitate (...)*].

²¹⁷ *Compilatio*, parágrafo 75: “[...] os cavaleiros com a Igreja, que os ajudava, devastaram muitos campos, vinhas e árvores deles, e faziam-lhes todos os outros males que lhes podiam fazer [...]”; [*(...) et milites cum Ecclesia, que iuvabat eos, devastaverunt multos agros et vineas et arbores eorum, et omnia alia mala que ipsis poterant facere faciebant illis (...)*].

²¹⁸ Tomás de Celano não nos diz nada sobre a profissão de comerciante do pai de s. Francisco; contudo, nos informa sobre a boa condição financeira que o santo gozava quando morava com ele: Francisco, promotor de banquetes e benfeitor das despesas do grupo de jovens de Assis. Cf., *Memoriale*, cap. III, n. 7.

²¹⁹ *Memoriale*, cap. II, n. 5.

²²⁰ *Compilatio*, parágrafo 56: [*(...) Quapropter populus civitatis Assisii per longum tempus omni anno constituit ut, quicumque esset illorum potestas, ipsam faceret cooperiri et reparari, si esset necesse (...)*].

de Assis” [*homines civitatis Assisii*], pois em ambas as ocorrências está em causa o conjunto da população de uma cidade, incluindo aqueles que moram fora dos muros, mas em seu território [*contrate*]²²¹.

Tomás de Celano, por sua vez, além do vocábulo “povo”, emprega outro mais específico: “populares”. Pois, se antes o termo “povo da cidade” podia designar tanto os cavaleiros quanto os não-cavaleiros, o termo “populares”, ao contrário, designa apenas os segundos. Daí resulta a ligação de sentido entre populares e plebeus, de que fala o celanense, aqueles de condição não-aristocrática, os *minores* da sociedade citadina, sem a conotação de pobreza e humildade que os franciscanos atrelaram à expressão “menores”²²².

Ao lado do potentado, os hagiógrafos situam os “grandes da cidade” [*magnates civitatis*], sem nos dar maiores informações sobre a condição desses homens²²³. Seriam os nobres e os plebeus ricos ou apenas os nobres? Os textos não respondem à questão. O fato dos *magnates* serem citados em conexão com o potentado nos faz pensar que estavam ligados, de alguma forma, à administração municipal. Nesse caso, poderíamos relacioná-los aos cavaleiros da cidade [*milites civitatis*]²²⁴, cuja recorrência freqüente nos textos aponta para um estado de preeminência no cenário social citadino²²⁵. Os cavaleiros assomam sempre atrelados ao universo bélico e ao serviço das cidades, seja defendendo sua independência seja

²²¹ *Compilatio*, parágrafo 56: “[...] os homens da cidade de Assis e de sua região sempre tiveram grande devoção por aquela igreja [santa Maria da Porciúncula] e a ainda maior até hoje [...]”; [“(...) *semper homines civitatis Assisii et illius contrate habuerunt in illa ecclesia magnam devotionem et maiorem habent usque hodie* (...)”].

²²² As vezes em que ocorre a expressão “menor” com referência aos frades, as hagiografias a relacionam com a condição de humildade na qual o santo quis manter sua ordem; não tem, pois, muito que ver com a situação sociopolítica dos cidadãos não-aristocráticos que, apesar disso, não eram necessariamente pobres. Cf., *Vita beati Francisci*, cap. XV, n. 38; *Memoriale*, cap. XLI, n. 71; cap. CIX, n. 148.

²²³ Cf., *Compilatio*, parágrafo 84: “[...] ide, e de minha parte, dissei ao potentado que ele venha ao bispado, com os grandes da cidade e os outros, que pode trazer consigo [...]”; [“(...) *Vade, et dic ex parte mea potestati, ut ipse cum magnatibus civitatis et aliis, quos secum ducere potest, veniad ad episcopatum* (...)”].

²²⁴ Sobre a permanência dos cavaleiros nas cidades e suas relações com as elites citadinas, ver: DUTOUR, Thierry. *La ciudad medieval*. Op. cit., p. 191-204; BOUCHERON; MENJOT, op. cit., p. 522-523.

²²⁵ A relação poderia ser feita também com os estratos enriquecidos da população, como os grandes comerciantes, detentores de relevância no cenário político; contudo, as compilações não os mencionam, o que nos impede de fazermos maiores generalizações a respeito.

protegendo seus bens²²⁶. Nas compilações não encontramos muitos detalhes sobre a condição efetiva desses guerreiros; não se pode saber se a condição social nobiliárquica que desfrutavam estava ligada apenas aos laços sangüíneos de uma longa parentela ao se havia outras formas de pertencimento e ascensão.

Contudo, podemos fazer algumas inferências pensando, sobretudo no episódio em que Francisco, comerciante de profissão, membro do *populus*, toma as armas de Assis para combater Perúgia²²⁷ e é preso entre os cavaleiros²²⁸; ou ainda, quando, não sendo um *miles*, decide dar a idumentária cavaleiresca que já possuía ao “cavaleiro pobre”²²⁹, e, por fim, quando decide receber o título de cavaleiro, indo combater na Apúlia²³⁰. Esses exemplos nos levam a pensar que a ascensão ao estado cavaleiresco não devia ser tão intransponível, ou então, que talvez houvesse dois tipos de cavaleiros: os de alta linhagem, ligados ao tradicional poder do conde, como o caso de Perúgia faz referência²³¹, e os cavaleiros a serviço da comuna, funcionários montados e armados sem necessariamente fazerem parte de alguma estirpe aristocrática.

De qualquer forma, as hagiografias não são claras a esse respeito. O que podemos inferir é que os cavaleiros citadinos faziam parte da elite municipal e que tinham propriedades fundiárias. Entretanto, os hagiógrafos nunca os chamam de “senhores”, como fazem ao nomear os poderosos das vilas e castelos [*domini villarum et castellorum*]²³². Ora, todas as vezes que os compiladores grafam os termos “senhor/senhora” [*dominus/domina*] o fazem exclusivamente em referência à elite castelã e à sua relação com os misteres da terra, e não à

²²⁶ Tanto no *Memoriale* (cap. XXVII, n. 57) quanto na *Compilatio* (parágrafo 56), os cavaleiros [*milites*] são descritos como uma espécie de funcionários da comuna.

²²⁷ Cf., *Memoriale*, cap. I, n. 4.

²²⁸ A *Legenda Trium Sociorum* [cap. II, n. 4] justificará esse episódio dizendo que, pela nobreza de costumes, Francisco era tão nobre quanto os demais cavaleiros [“(…) *quia nobilis erat moribus* (...)”].

²²⁹ *Ibid.*, cap. II, n. 5.

²³⁰ *Ibid.*, cap. II, n. 6.

²³¹ A reprovação que o santo faz aos cavaleiros peruginos que exerciam a dominação bélica por todo o condado. Cf., *Compilatio*, parágrafo 75; *Memoriale*, cap. VIII, 37.

²³² *Compilatio*, parágrafos 14, 34, 68. *Memoriale*, cap. LVI, n. 89.

elite citadina. Por sua vez, o termo “cavaleiro” não aparece senão designando os homens de armas das *civitates*; não há menção de cavaleiros em castros, burgos ou vilas. O lugar preferencial deles é a cidade e, é nela que desempenham seu papel social.

O hagiógrafo celanense nos apresenta outros elementos dessa divisão social, no capítulo 103 de seu *Memoriale*:

O homem de Deus [Francisco] apresentava-se humilde não somente aos maiores, mas também aos iguais e aos desprezíveis [...]. Onde, certo dia, transportado por um burrinho, porque fraco e enfermo não podia andar a pé, ao passar pelo campo de certo camponês que aí então trabalhava, o camponês, correndo até ele, o interrogou sollicitamente [...].²³³

Nesse trecho, vislumbramos uma estrutura tripartida, tendo s. Francisco como ponto de comparação. Não dá para termos certeza se Tomás faz menção ao santo desde seu estatuto social de comerciante, membro do grupo dos populares, ou então, de seu estatuto religioso; nesse caso o estrato clerical indicaria o termo de comparação. O fato é que o compilador toma o santo como termo médio, definindo, na sequência, os “maiores” e os “menores”. Aos menores atrelou-se uma adjetivação pejorativa: são eles os desprezados, os abjetos ou ainda os mais humildes. Os maiores, não resta dúvida, são os cavaleiros e, no limite, os senhores castrenses. Se tomarmos os “pares” de Francisco desde seu antigo mister, esses podiam ser os citadinos livres dos vínculos senhoriais: comerciantes ou artesãos. Já os menores, como diz o hagiógrafo, são os homens do campo, cuja rudeza de vida possivelmente os tornaria desprezíveis aos olhos de um citadino. Mas não só, os camponeses também podem ser chamados de desprezíveis pela situação de vida precária, lançados na pobreza e na dependência para com o senhor. Não à-toa os compiladores os chamam também de “homens pobres”²³⁴.

²³³ [“Non solum autem humilem se praebebat vir Dei maioribus sed etiam paribus et abiectis (...). Unde cum die quadam vectus asello, quia debilis et infirmus pedes ire non poterat, per agrum cuiusdam rustici tunc ibi laborantis transiret, rusticus ille ad eum currens, interrogavit sollicitate (...).”].

²³⁴ *Compilatio*, parágrafo 56: “Muitas vezes, pois, para não estarem ociosos, iam e ajudavam os homens pobres nos campos deles, e eles de vez em quando lhes davam em seguida algum pão por amor de Deus [...]”;

A equiparação do camponês com o homem pobre não é fortuita, pois num outro episódio, o celanense, numa só feita, utiliza as duas expressões para designar o mesmo personagem²³⁵. Os camponeses estavam colocados sob a égide dos senhores locais que exerciam sobre esses homens uma dominação efetiva. As desditas dessa situação nem sempre eram aceitas de boa vontade, como dá a entender o caso em que Francisco dialoga com um camponês. O senhor [*dominus*] daquele homem havia lhe tirado os bens, que de tão poucos, puderam ser compensados pela capa que Francisco lhe deu em troca do perdão:

[Francisco perguntou ao lavrador] “irmão, como vais? E ele, com ânimo irado, começou a acumular maldições contra seu senhor que lhe tomara todos os seus bens: ‘Graças a meu senhor – disse –, a quem Deus onipotente amaldiçoe, só ando mal’.”²³⁶

O episódio teria acontecido quando o santo passava pelo castro de Colle que ficava no condado [*comitatus*] de Perúgia, perto de Assis. O camponês negava-se a perdoar o senhor até que lhe restituísse os bens confiscados²³⁷. Francisco, preocupado mais com a situação de sua alma que de seu corpo, tentou persuadi-lo a perdoar e, para tanto, deu seu manto ao homem que o tomou de bom grado²³⁸. Frente a isso, duas observações podem ser feitas: a primeira, sobre a condição a que estavam submetidos os homens da terra, sujeitos aos laços de

[“*Multociens enim, ut non starent ociosi, ibant et iuvabant pauperes homines in agris eorum, et ipsi postea aliquando dabant eis de pane amore Dei*”].

²³⁵ *Memoriale*, cap. XVII, n. 46: “O bem-aventurado Francisco querendo, um dia, dirigir-se a um eremitério para que lá repousasse mais livremente na contemplação, [...] obteve de um homem pobre um burro para cavalgar. E o camponês, seguindo o homem de Deus em dias de verão [...]”; [“*Volens quandoque beatus Franciscus ad quamdam eremum pergere, ut ibidem liberius contemplationi vacaret, (...) a quodam paupere viro ad equitandum obtinuit asinum. Cumque diebus aestivis, virum Dei sequendo, (...) rusticus*”].

²³⁶ Cf., *Compilatio*, parágrafo 34: “*Dixitque ad eum: ‘Frater, qualiter te habes?’ At ille, irato animo, cepit dominum suum maledicta congerere, qui abstulerat sibi omnia sua: ‘Gratia, inquit, domini mei cui omnipotens Dominus maledicat, non nisi male me habeo.’*” Ver também: *Memoriale*, cap. LVI, n. 89.

²³⁷ Esse evento está presente em ambas as compilações de modo idêntico; talvez isso seja um indício de que, independentemente das correntes dentro do franciscanismo, o discurso que as hagiografias contruíram frente ao problema do pobre camponês é também o mesmo.

²³⁸ *Compilatio*, parágrafo 34: “Compadecido mais da alma do que do corpo dele, pois que persistia em seu ódio mortal, disse-lhe o bem-aventurado Francisco: ‘irmão, perdoa a teu senhor por amor de Deus, para libertares tua alma; e poderá ser que ele te restitua as coisas tiradas. Senão, perdes a alma como perdeste tuas coisas’. E ele disse: ‘absolutamente não posso perdoar, a não ser que antes ele me restitua o que tirou’[...]”; [“*Miseratus animam illius magis quam corpus, cum in odio mortali persisteret, dixit ei beatus Franciscus: ‘frater, indulgeas domino tuo amore Dei, ut liberes animam tuam, et esse poterit quod ipse ablata tibi restituet. Sin autem res tuas perdidisti et animam perdes’. Et ille: ‘non possum, ait, penitus indulgere, nisi prius redat ille quod abstulit’(...)*”].

dependência que ainda não tinham sido rompidos pelos movimentos de revolta os quais puseram fim ao chamado *hominium*, como ocorreu entre os cidadãos de Assis no ano de 1203. A segunda, sobre o empenho de s. Francisco em fazer o lavrador perdoar ao senhor, tendo em vista a saúde da alma.

Os hagiógrafos não puseram na boca do santo um discurso contrário às atitudes do senhor, mas contrário ao pecado. O tom é completamente moral, pois sem o perdão, o camponês perderia o bem material e o bem espiritual. O aspecto moralizante da exortação franciscana, nesse episódio, está ligado ao conjunto maior da pregação mendicante; não é um caso isolado. No fundo, esses discursos propõem uma forma de interpretação do corpo social, cujos vínculos, segundo os frades, não se assentariam numa suposta equidade ou justiça distributiva, mas nas virtudes morais que combatem o pecado, esse sim o mal que causa a desagregação da sociedade. Dessa feita, a doutrina franciscana se nos apresenta bem menos “socialista” e igualitária do que alguns estudiosos gostariam de acreditar²³⁹.

A análise da topografia utilizada pelos hagiógrafos nos fez perceber a predominância do vocabulário urbano e da idéia mesma de cidade [*civitas*] sobre qualquer outro vocabulário topográfico. Constatamos também que os critérios de designação priorizam as cidades [*civitates*], suas necessidades e suas estruturas relegando um espaço muito reduzido ao universo campesino, por exemplo. No que tange à definição dos estratos sociais, pensamos que não estava em jogo a condição nobiliárquica desse ou daquele grupo, mas a demarcação das instâncias de poder que atuavam em campos diferentes, como a ‘cidade episcopal/comunal’, por um lado, e os ‘castelos’, por outro. Não sem motivo a *Compilatio*

²³⁹ Refiro-me, sobretudo, aos estudos apresentados, no campo da história, por Jacques LE GOFF, O vocabulário das categorias sociais em São Francisco de Assis e seus biógrafos do século XIII. In: *São Francisco de Assis*. Trad.: Marcos de Castro. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001. p. 119-181; e no campo da franciscanística, por Mario CAYOTA, *Semeando entre brumas*. Petrópolis: CEFEPAL, 1992.

assisiensis registra que as cidades episcopais [*civitas*] são governadas pelos potentados [*potestates*/"*podestà*"] e os castros e vilas [*castra et villae*] pelos senhores [*domini*]²⁴⁰.

A predominância temática que a cidade exerce sobre os relatos nos incita a pensar que o vocabulário topográfico escolhido expressa a intenção de marcar a superioridade das cidades e da liberdade política que gozavam. Devemos lembrar que ambas as narrativas estiveram vinculadas às regiões pioneiras na luta pela libertação dos laços servis, cujas comunas enfrentaram graves conflitos bélicos nessa empreitada. No caso das cidades, o exercício do poder dizia respeito, antes de tudo, ao conjunto dos “notáveis” [*magnates*] que elegiam o potentado, trazendo-o para a governação da comuna como ponto de equilíbrio entre partes discordantes; a comuna, pois, estruturava-se sob bases mais colegiadas e representativas²⁴¹ do que os castelos. Na cidade não havia “senhores”, como as compilações nos informam. Além do mais, a identificação da idéia de comuna com aquela de *civitas* [a diocese] permitiu que essa governação cidadina se expandisse para todo o território diocesano [*circuito civitatis*], impondo-se sobre a lógica senhorial e, de certa forma, enfraquecendo-a.

²⁴⁰ Cf., *Compilatio*, parágrafo 14: “[...] Igualmente, que todos os potentados das cidades e senhores dos *castra* e das ‘vilas’ sejam obrigados, a cada ano no Natal do Senhor, a levar os homens a atirar trigo ou outros grãos pelos caminhos fora das cidades e castelos [...]”; [“(…) *Similiter quod omnes potestates civitatum et domini castrorum et villarum teneantur quolibet anno in Nativitate Domini compellere homines ad prohibendum de frumento et aliis [granis] per vias extra civitates et castella (...)*”].

²⁴¹ Sobre o aspecto representativo da governação urbana comunal, ver o trabalho de BOUCHERON; MENJOT, *pratiques de gouvernement et culture politique*. In: PINOL, J.-L. *Histoire de l'Europe Urbaine*. Op. cit., p. 508-515.

CAPÍTULO III

O OLHAR FRANCISCANO-HAGIOGRÁFICO SOBRE AS CIDADES: A BASE MORAL DOS VÍNCULOS CIDADINOS

Depois de termos analisado, *grosso modo*, o vocabulário urbano hagiográfico, convém agora investigarmos os episódios que trazem a sociedade urbana como fulcro narrativo para tentarmos descobrir as possíveis coordenadas de política cidadina que os hagiógrafos e, por conseguinte, os frades seus leitores queriam implementar. Serão analisados quatro exemplos: três deles tendo a cidade [*civitas*] por cenário, Perúgia, Arezzo e Assis. O último exemplo tratará sobre a relação dos frades com a comunidade castrense, sobretudo Greccio. Acreditamos que esses quatro episódios podem ser tomados como modelos da prática pastoral mais ampla dos mendicantes em ambiente urbano e, por isso, são sintomáticos daquilo que já expusemos no segundo capítulo.

3.1. Perúgia: a soberba dos cavaleiros e a destruição da cidade

Situada na região da Úmbria, Itália central, a cidade de Perúgia tem uma longa história que se remonta aos antigos etruscos, no século VI a.C. Durante o medievo, os peruginos mantiveram boas relações tanto com o papado, equilibrando as lutas pelas investiduras na Úmbria e favorecendo a causa pontifícia, quanto com os imperadores germânicos. A administração consular da cidade reporta-se ao século XII (1130), pelo menos, e o nome de um de seus potentados aparece já num documento de 1177. Os contatos profícuos com os imperadores permitiram que a cidade recebesse, em 1186, um importante documento de

Henrique VI pelo qual o soberano concedia o direito de autonegação dos cônsules e o domínio político sobre todo o condado²⁴². Com isso, as cidades vizinhas foram submetidas ao poderio de Perúgia, cujos privilégios foram confirmados pelo papa Inocêncio III, em 1198, quando de sua estada no local²⁴³.

A superioridade regional concedida pelas instâncias máximas da cristandade não foi admitida de bom grado pelas cidades vizinhas. Perúgia necessitou de grande empenho bélico para efetivar sua dominação e, mesmo assim, mantê-la não foi tarefa fácil. A vizinha cidade de Assis foi dominada em 1194, mas continuou a oferecer resistência até pelo menos 1202. Ambas as compilações registram o encontro que s. Francisco teve com a população perugina quando de sua pregação na praça e seu embate com os cavaleiros. Ora, desse encontro predicativo podemos apreender elementos preciosos para entendermos a idéia franciscana de cidade e de sociedade civil.

A *Compilatio assisiensis* introduz o episódio de forma direta, precisando que s. Francisco, em certa oportunidade, fez uma pregação na praça de Perúgia:

Numa ocasião, o bem-aventurado Francisco pregava na praça de Perúgia, estando aí um grande povo congregado. E eis que os cavaleiros de Perúgia começaram a correr nos cavalos pela praça jogando, empunhando armas, de modo que impediam a pregação. E, conquanto fossem repreendidos pelos homens e mulheres que tinham a intenção de ouvir a pregação, nem por causa disto eles paravam. E o bem-aventurado Francisco, voltado para eles, disse [...]: ‘Ouvi e compreendi o que o Senhor vos anuncia por meio de mim, seu servo, e não digais que esse é um assisense’.²⁴⁴

A praça pública, em várias ocasiões, serviu de lugar privilegiado para as prédicas de s. Francisco e de seus frades. A menção à praça de Perúgia, sem nenhum outro qualificativo,

²⁴² Mais uma vez, podemos observar que a área de influência pessoal do conde [*comitatus*] é transformada em território político da cidade comunal.

²⁴³ Os dados relativos à história de Perúgia foram tomados de: THESEIDER, Eugenio Dupré. Perugia. In: ENCICLOPEDIA ITALIANA di scienza, lettere ed arti. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1949. vol. XXVI. p. 909.

²⁴⁴ *Compilatio*, parágrafo 75: [“*Quodam tempore beatus Franciscus praedicabat in platea Perusii, magno populo ibi congregato. Et ecce milites Perusii ceperunt currere in equis per plateam ludendo, tenentes arma, ita quod impediabant predicationem. Et licet ab hominibus et mulieribus, qui erant intenti audire predicationem, reprehenderentur, ipsi propter hoc non dimi[t]tebant. Et conversus ad illos beatus Franciscus, (...) dixit: ‘Audite et intelligite que Dominus per me servum suum vobis annuntiat, et non dicatis quoniam iste est Assisinus’*”].

pode nos indicar a praça principal, a maior da cidade, onde a população podia ajuntar-se livremente. Esses lugares públicos serviram de espaço privilegiado ao discurso mendicante e as compilações nos dão notícia de vários momentos em que s. Francisco, proferindo suas prédicas, falava à população desde as praças citadinas e castelãs²⁴⁵. Podemos ver, nesse gesto, o esforço franciscano de atingir o maior número de ouvintes, de estar junto a eles no espaço mesmo em que ocorriam as trocas, os contatos, em que a vida urbana, enfim, mostrava-se efetiva. Por outro lado, podemos pensar numa ampliação do discurso eclesiástico para além dos lugares e espaços vinculados às atividades religiosas, como as igrejas e catedrais que também eram usadas pelos frades pregadores. Nesse episódio, em particular, a praça poderia representar a coletividade de Perúgia, o lugar em que o povo, na acepção celaniana de “populares”, e os cavaleiros podiam estar juntos: uns, ouvindo a pregação; outros, praticando exercícios militares. A prédica franciscana, pois, está voltada para o “grande povo congregado” onde quer que esse possa se encontrar. Talvez por isso Tomás de Celano, ao narrar o mesmo evento, não mencione a praça; apenas registra que Francisco falava ao “povo reunido”²⁴⁶.

Nas compilações encontramos a definição de dois públicos distintos: o povo, isto é, os não-aristocráticos [os populares] e os cavaleiros. Com maior riqueza de detalhes, a *Compilatio* nos informa que também as mulheres faziam parte do *populus civitatis* e que elas, junto dos homens, ouviam a pregação de Francisco na praça, informação que Tomás de Celano não nos oferece. Apesar de ambos os públicos estarem na mesma praça, eles não partilhavam a mesma disposição, pois, enquanto o “povo” tinha a “intenção de ouvir a pregação”, os *milites* a impediam, pelo barulho de seu jogo. A princípio, podemos pensar que

²⁴⁵ Cf., LE GOFF, Jacques. Franciscanismo e modelos culturais do século XIII. In: *São Francisco de Assis*. Op. cit., p. 189.

²⁴⁶ *Memoriale*, cap. VIII, n. 37. “[...] Chegando, portanto, a Perúgia, começou a pregar ao povo reunido [...]; [“(...)Deveniens ergo Perusium populo congregato incipit praedicare (...)]”].

a mensagem franciscana fosse bem aceita pelos populares e preterida pelos cavaleiros. Porém, isso não acontece em todos os episódios entre os quais há momentos em que o público é formado, em grande medida, por membros da aristocracia militar, como na pregação de Francisco no castelo dos condes de Montefeltro²⁴⁷.

No evento em questão, a resistência dos cavaleiros peruginos parece aludir aos contínuos problemas de convivência entre a camada cavaleiresca da população do condado e a camada popular. Aos cavaleiros, a presença de Francisco na praça da cidade, em atitude de pregação, podia soar como uma afronta: em primeiro lugar, porque o santo era da cidade vizinha, Assis, que amiúde resistia à dominação perugina; em segundo lugar, porque Francisco não era um cavaleiro, mas um membro do *populus*, camada social avessa aos aristocratas; em terceiro lugar, porque Francisco, além de ser um popular, havia também combatido contra os cavaleiros, na guerra entre Assis e Perúgia de 1202²⁴⁸. Disso decorre que não havia nada de fortuito na observação do santo, ao chamar a atenção dos homens de armas: “ouvi e entendi o que o Senhor, por meio de mim, vos anuncia e não digais que esse é um assisense”.

O “ódio entre vizinhos”, de que nos fala a *Compilatio* ao se referir a Assis e Perúgia²⁴⁹, parece ter origem nos graves conflitos bélicos que envolveram as cidades centro-setentrionais da Itália, divididas entre o partido imperial e papal. A historiografia nos dá notícia de que, sob Frederico I (1123-1190), o império procurou reaver o controle efetivo dos

²⁴⁷ Cf., *Delle sacre sante Istimate di Santo Francesco e delle loro considerazioni, prima considerazione*: “Chega são Francisco a este castelo e entra dentro e vai à praça onde estava reunida toda a multidão dos gentis-homens; em fervor de espírito subiu a uma mureta e começou a pregar [...]”; [“*Giunge Santo Francesco a questo castello, ed entra dentro, e vassene in sulla piazza, dove era raunata tutta la moltitudine di questi gentili uomini; e in fervore di spirito montò in su uno moricciuolo, e cominciò a predicare(...)*”].

²⁴⁸ Tomás de Celano registrou a participação de Francisco no conflito entre Assis e Perúgia ressaltando sua prisão. Contudo, é bem possível que essa informação tenha sido sacada da *Legenda Trium Sociorum* que, sobre isso, oferece detalhes mais desenvolvidos acerca das vicissitudes urbanas de Assis. Cf. URIBE, Fernando. *Introducción a las Hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís*. Op. cit., p. 108.

²⁴⁹ *Compilatio*, parágrafo 75: “E o bem-aventurado Francisco disse isto, porque houve um antigo ódio entre os peruginos e assisenses”; [“*Hoc autem dixit beatus Franciscus quia antiquum odium fuit inter homines Asisinatos et Perusinos*”].

territórios italianos que, na prática, há tempos se autogovernavam. Contudo, o imperador não logrou êxito, tendo de se submeter à situação de independência política que envolvia as principais cidades da Lombardia, Toscana e Úmbria. Seu sucessor e filho, Henrique VI (1165-1197), planejava restaurar a unidade do império que Frederico não conseguira. Para tanto, dedicou-se a fazer alianças com as ricas cidades da Itália centro-setentrional e, como pôde, instalou representantes germânicos nos centros urbanos, restringindo as liberdades municipais já adquiridas pelas comunas durante o reinado de seu pai²⁵⁰. A cidade de Assis, por exemplo, mesmo sendo de importância secundária no cenário político da época, passou a ser dominada pelo duque germânico de Espoleto que, em sinal de poder, fez construir uma fortaleza, conhecida como *Rocca maggiore*, de onde governava a cidade²⁵¹. A política dominadora de Henrique VI favoreceu a revolta do partido contrário à causa imperial, os guelfos, que, aproveitando sua morte imprevista e a ascensão de Inocêncio III (1160-1216) à sé de Roma, investiram contra a estrutura centralizadora de governação citadina imposta pelo soberano²⁵².

A chegada de Inocêncio III ao papado marcou, talvez, o ápice dos intentos teocráticos da Igreja do Ocidente em dominar tanto o poder espiritual quanto o terreno²⁵³. Não devemos esquecer que esse papa, antes jurista e canonista, esteve imbuído das idéias universalistas e hierocráticas do poder eclesiástico e procurou, de todas as formas, haver o supremo controle sob a hierarquia da Igreja e sob os principados e senhorios seculares. Do ponto de vista da plenitude do poder, advogada por Inocêncio, até mesmo os poderes civis,

²⁵⁰ Cf., SALVATORELLI, Luigi. *Sommario della Storia d'Italia*. Turim: Einaudi Editore, 1982. p. 122-187; CARDINI, Franco. A Itália entre os séculos XI e XIII. In: MONGELLI, Lênia (org.). *Mudanças e rumos: o Ocidente Medieval* (séc. XI-XIII). Cotia: Editora Íbis, 1997. p. 83-108. p. 91-92.

²⁵¹ ENGLEBERT, Omer. *Vie de Saint François d'Assise*. Paris: Éditions Albin Michel, 1982. p. 46-48; SABATIER, Paul. *Vita di San Francesco d'Assisi*. Trad. Italiano: Giuseppe Zanichelli. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 1988. p. 66-68.

²⁵² Para a formação e os embates urbanos entre os partidos Guelfo, favorável ao papa, e Gibelino, favorável ao imperador, veja-se a obra citada de Luigi SALVATORELLI, *Sommario della Storia d'Italia*. Op. cit., p. 153-189.

²⁵³ ULLMANN, Walter. Algunas reflexiones sobre la oposición de Federico II al papado. In: *Escritos sobre teoría política medieval*. Trad. Espanhol: Marcelo Barbuto et alii. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2003. p. 147-174. p. 149.

como o império, descenderiam do papado e ao ele deveriam se reportar como fonte primeira de legitimidade. Nesse sentido não é estranho observar que Inocêncio aproveitou o tumultuado interregno imperial para reaver o controle sobre as cidades do centro italiano e que essas, favoráveis ao pontífice, valeram-se do momento para readquirem a autonomia perdida sob Henrique VI.

O conturbado momento histórico levou muitas cidades a expulsar os condes, representantes do imperador, e a destruir as insígnias da autoridade imperial. Foi o que aconteceu em Assis, no ano de 1198. Com o fortalecimento político de Inocêncio III e a ausência do soberano, o duque de Espoleto que governava a cidade, Conrado de Irslingen, ausentou-se de lá para dirigir-se à corte pontifícia²⁵⁴. Em sua ausência, os partidários do papa, cavaleiros e populares, destruíram a *Rocca maggiore*, torreão símbolo do poderio imperial, e construíram barricadas de proteção contra as tropas ducais. Todos os cavaleiros partidários da causa gibelina foram expulsos da cidade e acolhidos na vizinha Perúgia²⁵⁵. Esses, por sua vez, aliaram-se aos seus congêneres peruginos, investiram contra os assisenses e os venceram em 1202, quando os cavaleiros voltaram para o interior da cidade e restituíram a autoridade imperial. Segundo o relato celaniano, o auge do confronto ocorreu em Colle, castro que ficava a meio caminho entre Assis e Perúgia. Os perdedores dessa derrota, entre os quais o jovem Francisco, foram feitos prisioneiros nos cárceres peruginos.

A reciprocidade de interesses entre os cavaleiros de ambas as cidades determinou a inimizade aos opositores, tornando os populares um perigo constante. Nesse sentido, a questão de Francisco ser um assisense é menos importante do que a sua condição não-aristocrática. É possível que aqueles cavaleiros na praça de Perúgia ainda se lembrassem de Francisco, prisioneiro de guerra, e se ressentissem dos problemas enfrentados. Nesse caso, o

²⁵⁴ FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. Op. cit., p. 5.

²⁵⁵ Cf., VITELLESCHI, Giustiniano. Assisi. In: ENCICLOPEDIA ITALIANA di scienza, lettere ed arti. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1949. vol. I. p. 46.

“ódio entre vizinhos” talvez não aluda apenas às rivalidades entre ambas as cidades, mas, sobretudo à essas duas camadas sociais discordantes: os cavaleiros e os populares.

Segundo os relatos, Francisco pregava ao povo. Os *milites* somente chamaram sua atenção após o alvoroço que provocaram na praça. Desde então, eles se tornaram o foco das admoestações do santo que, com duras reprimendas, fez uma releitura da história dos cavaleiros de Perúgia:

Ouvi e entendei o que o Senhor vos anuncia por meio de mim, seu servo, e não digais que esse é um assisense. [...] O Senhor vos exaltou e vos engrandeceu acima de todos os vossos vizinhos; por isso, deveis mais reconhecer o vosso criador e deveríeis humilhar-vos mais não somente diante do próprio Deus onipotente, mas também diante dos mesmos vizinhos. Mas vosso coração se elevou em arrogância, em vossa soberba e força, e devastais vossos vizinhos e matais a muitos.²⁵⁶

De modo semelhante, Tomás de Celano:

Ó miseranda malícia de homens míseros que não considerais nem temeis o juízo de Deus! Mas ouvi as coisas que o Senhor vos anuncia por meio de mim, pobrezinho: o Senhor vos exaltou acima de todos os que estão em vossa região: por causa disto, deveríeis ser mais benignos para com os vizinhos, mais gratos para com Deus. Mas, ingratos à graça, atacaís os vizinhos à mão armada, matais e devastais.²⁵⁷

Com algumas diferenças discursivas, as duas citações nos fornecem os marcos teóricos pelos quais os hagiógrafos analisam a sociedade e justificam a intervenção do santo e, por conseguinte, dos frades. Em primeiro lugar, Francisco é apresentado como um instrumento divino para anunciar aos cidadãos o “juízo de Deus”. Sua condição assisense, nesse caso, pouco conta, pois, mais forte que os vínculos civis é a sua qualidade profética. Em segundo lugar, os hagiógrafos ressaltam que todo poder, toda grandeza e toda superioridade político-militar de uma cidade ou, no caso, de um estrato social [os *milites*], não é uma aquisição social advinda da força dos exércitos, mas uma concessão de Deus. Como

²⁵⁶ *Compilatio*, parágrafo 75: [“Audite et intelligite que Dominus per me servum suum vobis annuntiat, et non dicatis quoniam iste est Asisinatus. (...) Dominus exaltavit vos et magnificavit super omnes vicinos vestros; propter quod debetis inde magis reconoscere creatorem vestrum, et non solum ipsi Deo omnipotenti, set etiam vicinis ipsis deberetis magis humiliari. Set elevatum est cor vestrum in elatione et in superbia vestra et fortitudine, et devastatis vicinos vestros et multos interficitis”].

²⁵⁷ *Memoriale*, cap. VIII, n. 37: [“O miserorum hominum miseranda vecordia, qui non consideratis, nec timetis iudicium Dei! Sed autite quae Dominus per me pauperulum vobis annuntiat. Dominus, inquit, exaltavit vos super omnes qui in circuito vestro sunt; propter quod vicinis benigniores, Deo gratiores existere deberetis. Sed ingrati gratiae, manu armata vicinos impetitis, occiditis et vastatis”].

dom recebido, a grandeza política deve ser retribuída por meio do reconhecimento grato, no limite, por meio da humildade.

Nesse episódio, não é difícil percebermos a transferência ou, ao menos, a dilatação da idéia de virtude moral para o âmbito coletivo. Ou seja, aquilo que a fé, em consciência, exige do cristão é elevado ao patamar social, como complemento da ordem estabelecida por Deus. Assim, o ordenamento moral coletivo, na esteira da moral individual, tem sua base de sustentação na prática das virtudes correspondentes ao dom recebido: à superioridade regional segue-se a humildade; ao poderio bélico, atitudes pacíficas e conciliadoras. No episódio em causa, os cavaleiros peruginos agiram de forma oposta a essa ordem, ou seja, pagaram o bem com o mal. Tomás de Celano acrescenta que eles “foram ingratos à graça”, pois Deus os “exaltou e engrandeceu sobre todos os vizinhos” e eles, desordenadamente, foram orgulhosos, arrogantes e prepotentes. Agiram com violência, mataram e devastaram.

Ora, as atitudes desordenadas dos cavaleiros de Perúgia só poderiam contribuir para a desagregação e o esfacelamento da sociedade através da guerra civil. A guerra, nesse caso, é interpretada como sinal de punição divina àqueles que romperam a lógica moral divinamente constituída; daí decorre a utilidade da exortação predicativa de Francisco, cujo intuito é lembrá-los de que devem se arrepender do mal praticado, se converter e retomar o caminho da retidão, no limite, devem restabelecer a ordem.

No exemplo perugino, o grande mal combatido pelas hagiografias é o orgulho dos cavaleiros, chamados de “homens míseros” portadores de “miseranda malícia”. Aqui não está em causa criticar o estatuto cavaleiresco em si, cuja legitimidade encontra-se assegurada pelas funções sociais que desempenha no interior da *civitas*. O que se denuncia, tanto no *Memoriale* quanto na *Compilatio*, é a perversidade do exercício do poder traduzido em arrogância e violência, mais uma vez, em rompimento da ordem, isto é, na inversão das funções atribuídas

aos cavaleiros na engrenagem social. Estes são chamados “míseros” porque impediam, pela soberba, que o juízo de Deus acerca da sociedade perugina se realizasse segundo os desígnios divinos.

Por causa disto, digo-vos que, se não vos converterdes a ele rápido e não satisfizerdes àqueles que ofendestes, o Senhor, que nada deixa impune, para fazer-vos a maior vingança, punição e vergonha vossa, vos fará levantar-vos uns contra os outros; e estourando a revolta e a guerra interna, sofrereis tanta tribulação quanta vossos vizinhos não vos poderiam causar.²⁵⁸

De modo ainda geral, já se delineiam nesse evento as linhas mestras da concepção franciscano-hagiográfica de cidade, a rigor, de sociedade. Dela se pode dizer que é um corpo formado de partes harmoniosamente organizadas. A *Compilatio* menciona três grandes órgãos sociais²⁵⁹: a Igreja, a aristocracia militar e o povo – três instâncias que precisam conviver pacífica e ordenadamente pelo bem do todo²⁶⁰. A arrogância dos cavaleiros, efetivada em atos de violência, teria rompido a unidade do corpo e provocado o “escândalo” e a guerra interna, isto é, a luta entre as partes constitutivas do todo social. Não por acaso, a *Compilatio* aludiu à guerra urbana mostrando a violência dos populares ao expulsar os cavaleiros, e a respectiva destruição dos campos e plantações que se seguiu ao ato. Não obstante a aliança existente entre a hierarquia eclesiástica e a aristocracia na luta contra os populares, a sedição não pode

²⁵⁸ *Compilatio*, parágrafo 75: [“*Propter quod dico vobis, nisi cito ad eum conversi fueritis, et illos quos offendistis satisfeceritis, Dominus, qui nichil relinquit inultum, ad maiorem vindictam faciendum et punitionem et improprium vestrum, faciet vos consurgere unum contra alium, et mota seditione et intestino bello, tanta[m] tribulationem patiemini, quantam vicini vestri vobis inferre non possent*”].

²⁵⁹ “E aconteceu que, com a permissão divina, depois de poucos dias, originou-se um escândalo entre os cavaleiros e o povo, de modo que o povo expulsou os cavaleiros para fora da cidade; e os cavaleiros com a Igreja, que os ajudava, devastaram muitos campos, vinhas e árvores deles, e faziam-lhes todos os outros males que lhes podiam fazer; e o povo, semelhantemente, devastou os campos, vinhas e árvores deles [...]”; [“*Et factum est divina permissione, ut post paucos dies oriretur scandalum inter milites et populum ita, ut populus eiceret milites extra civitate, et milites cum Ecclesia, que iuvabat eos, devastaverunt multos agros et vineas et arbores eorum, et omnia alia mala que ipsis poterant facere faciebant illis et populus similiter devastavit agros, vineas et arbores illorum (...)*”].

²⁶⁰ Tomás não cita a Igreja no conflito de Perúgia; entretanto, a função dos eclesiásticos no ambiente citadino é bem relevada por ele em outros capítulos.

senão produzir frutos negativos para a sociedade, pois a mesma não sobreviveria em detrimento de qualquer de seus membros integrantes.

Dentro desse esquema, a unidade civil é uma dádiva de Deus concedida mediante a prática das virtudes morais do cristianismo. A desunião social, a sedição ou revolta são conseqüências dos vícios, isto é, dos pecados. Mais uma vez, os critérios de análise são de ordem moral e não política. Tomás de Celano, por exemplo, acredita que a unidade social dimana da unidade de Deus; assim, estar próximo dele, pelas virtudes, propiciaria a integração dos membros, afastar-se dele, pelos vícios, a desunião²⁶¹. Em decorrência disso, a “república” celaniana apresenta-se fundamentada no “amor a Deus” e na “fé sincera”²⁶².

A nosso ver, o amor a Deus, de que fala Tomás, sintetiza, de modo cabal, todo o itinerário de avaliação moralizante que ele traçou ao narrar a pregação de s. Francisco em Perúgia. Por um lado, ele estabelece que o vínculo que origina a sociedade civil não provém do arbítrio dos homens, mas de Deus, isto é, faz parte do plano espiritual. Por outro, o celanense também evidencia o papel agregador que as virtudes ocupam numa sociedade regida pela fé. Por último, Tomás consegue mostrar, por esse esquema, a relevância “sociológica” que a pregação penitencial de Francisco e de sua ordem desempenha nos ambientes urbanos; uma vez que a idéia de sociedade está indissociavelmente vinculada à idéia de virtude, em oposição a vício, os frades mendicantes, entre os outros clérigos, são os mantenedores da ordem social e os garantes da economia salvífica entre os cidadãos²⁶³.

²⁶¹ *Memoriale*, cap. VIII, n. 37: “Julgamento digno de louvor! De fato, porque se afastaram do Uno e Sumo, foi necessário também que a unidade não permanecesse entre eles”; [*“Dignum laude iudicium! Nempe quoniam ab Uno et Summo recesserant, necesse fuit ut nec in eis unitas remaneret”*].

²⁶² *Ibid.*: “Em uma república não pode haver vínculo mais forte do que o piedoso amor a Deus, fé sincera e não fingida”; [*“Fortius in republica vinculum esse non potest quam pius in Deum amor, sincera et non ficta fides”*].

²⁶³ *Compilatio*, parágrafo 75: “Pois o bem-aventurado Francisco, em sua pregação, não calava os vícios do povo naquilo em que ofendiam publicamente a Deus e ao próximo. Mas o Senhor lhe dera tanta graça que todo aquele que o via ou ouvia, pequeno ou grande, tanto o temia e venerava por causa da abundante graça que obtivera de Deus que, por mais que fosse repreendido por ele e ainda disto se envergonhasse, ficava edificado; mais ainda, nessas ocasiões, algumas vezes se convertia ao Senhor, também para que rogasse mais atentamente ao Senhor

O episódio descrito pelas compilações nos põe diante de um quadro bastante específico de análise: o caráter predominantemente moral da pregação franciscana bem como da interpretação hagiográfica. Os eventos históricos ocorridos em Perúgia pelos anos vinte do século XIII poderiam ter originado outro tipo de leitura, como aquela que a historiografia faz ao nos dar notícia da cisão entre as corporações de ofício e as famílias nobres; as primeiras eram contrárias ao clero e à dependência da cidade em relação ao papa, e as segundas, ao fortalecimento dos populares²⁶⁴.

Contudo, a leitura hagiográfica da cidade não nos possibilitou apreender o lado mais “empírico” da situação e nos reenviou para as questões fulcrais do movimento franciscano: conversão dos pecados, arrependimento, penitência. Ou seja, os critérios de análise social utilizados pelos frades, na soleira da matéria hagiográfica, foram constituídos pelo acervo próprio da herança espiritual do santo de Assis. Essa herança, não convém esquecer, é devedora da experiência penitencial que marcou os primeiros anos do franciscanismo e que, em grande medida, continuou a marcar ao longo de todo o século XIII, pelo menos.

De outra feita, é útil ter em mente que o testemunho hagiográfico sobre a situação de Perúgia não se propunha nos contar uma história, mas influir nela, transformando-a²⁶⁵. Temos, então, um santo pregador que, sabedor das peripécias citadinas, orienta as multidões ao reto arrependimento, cujo intuito é a salvação da alma. A questão não se põe em termos cívicos, mas religiosos: a vida citadina não deveria significar perigo ao destino escatológico das almas. Daí decorre que as compilações procurem, num primeiro momento, legitimar a

por ele”; [*“Nam beatus Franciscus in sua predicatione non tacebat vitia populi, in quibus publice offendebant Deum et proximum. Set Dominus tantam gratiam dederat ei, ut omnis qui videret vel audiret illum, parvus aut magnus, tantum timebat et venerabatur ipsum propter habundantem gratiam quam a Deo habuerat, ut quantumcumque reprehenderetur ab ipso, etiamsi inde verecundaretur, erat hedificatus, ymo aliquando ex occasione illa et ut Dominum attentius rogaret pro ipso, ad Dominum convertebatur”*].

²⁶⁴ THESEIDER, Eugenio. Perugia. In: ENCICLOPEDIA ITALIANA di Scienza, Lettere ed Arti. Op. cit., p. 909.

²⁶⁵ MERLO, Grado Giovanni. *Tra eremo e città. Studi su Francesco d’Assisi e sul francescanesimo medievale*. Assis: Edizioni Porziuncola, 1991. p.111.

atividade de seu principal personagem, inserindo-o num complexo sistema social que tem na moralidade o vínculo agregador; num segundo momento, justificar a inserção dos frades no cenário urbano sem, com isso, afastá-los de suas características próprias e, por fim, podemos dizer que o relato de Perúgia nos permite pensar numa possível tentativa dos frades em dar suporte espiritual às efervescentes comunas, sem depreciá-las, porém desde que fossem atentas aos pressupostos da pregação mendicante.

Segundo a reflexão de Grado Giovanni Merlo²⁶⁶, o franciscanismo viveu a tensão entre vida eremítica e inserção citadina por boa parte do primeiro século de sua história, senão além. A dúvida sobre os rumos a serem tomados e a conseqüente inclinação penitencial podem ter influenciado o tom do discurso hagiográfico para além do que é próprio desse *corpus* textual. Se assim for, teremos já aqui, nesse episódio, a efetivação de um programa que se tornou sedutor a uma grande parcela da população urbana que, sensível aos apelos dos frades, tornou-se penitente e membro da chamada ordem terceira, cuja relevância no cenário citadino não pode ser negligenciada²⁶⁷.

Pensar numa sociedade moralmente ordenada permitiu aos frades menores de meados do século XIII a isenção de se imiscuir nas disputas políticas e sangrentas entre os populares e os aristocratas. Os frades, por essa época, já estavam bastante envolvidos com os altos escalões da aristocracia urbana para tomar o partido oposto a eles, pois era desse segmento social que provinha o grosso da cooptação dos religiosos, bem como os proventos para o sustento das igrejas minoríticas. Nesse sentido, não dá para afirmar que as compilações veiculavam qualquer tipo de mensagem antiaristocrática, mesmo que, no episódio em questão, sejam os cavaleiros os principais receptores das reprimendas do santo. O combate dos frades,

²⁶⁶ Ibid., p. 113.

²⁶⁷ CASAGRANDE, Giovanna. Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento. In: VV.AA. *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Op. cit., p. 241-247.

convém repetir, é contra a desordem moral e não contra a constituição hierárquica e segmentada da sociedade.

3.2. Arezzo: a cidade dividida

Uma das principais cidades da Toscana, *Arretium*, como era chamada pelos romanos, teve sua história ligada, primeiramente, aos etruscos que, desde o século II a.C., já a tinham anexado à Dodecápole, isto é, às doze cidades mais importantes daquela região²⁶⁸. Contudo, foram os romanos que lhe deram maior desenvolvimento, graças à expansão da Roma republicana para o norte da península, à sua estratégica localização e a abundante produção cerâmica. No medievo, Arezzo esteve submetida ao poder episcopal que, naquela cidade, emblematicamente desempenhava as funções condais de maneira efetiva, favorecendo a expansão da área de influência política e do território aretino. Essa cidade foi pioneira na implantação do sistema comunal e os nomes dos primeiros cônsules podem ser conhecidos num documento de 1098²⁶⁹. Como tantas outras cidades centro-setentrionais da Itália, Arezzo, no século XIII, estava dividida entre os partidos guelfo e gibelino que, vez ou outra, se enfrentavam em guerras civis. A divisão partidária não dissimulava a divisão de interesses que marcava a distância entre a camada aristocrática e a popular, sobretudo no que se referia aos artesãos e comerciantes. Como no caso de Perúgia, onde os gibelinos eram amiúde os membros das corporações de ofício, contrários à ingerência da hierarquia eclesiástica nos

²⁶⁸ Sobre a história da formação e desenvolvimento histórico de Arezo, veja-se MORI, Atillio. Arezzo. In: ENCICLOPEDIA ITALINA di Scienza, Lettere er Arti. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1949. vol. XXVI. p. 169-176.

²⁶⁹ SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. cit., p. 25.

assuntos citadinos, em Arezzo os partidos disputavam hegemonia e se entrecrocavam quando o assunto era a substituição do governo consular pelo do potentado.

Foi dentro desse emaranhado sociopolítico que os hagiógrafos inseriram o relato do encontro de s. Francisco com Arezzo, provavelmente ocorrido em 1217 segundo a cronologia que a *Compilatio* nos permite estabelecer. Francisco pretendia ir pregar em França, seguindo a determinação do capítulo geral daquele ano, o qual organizara a primeira grande expansão minorítica pelas regiões da cristandade²⁷⁰. O trajeto para além dos Alpes proporcionou a passagem por Arezzo antes de se atingir Florença, naquelas imediações, momento em que o santo foi dissuadido de prosseguir pelo cardeal Hugolino de Óstia, então legado pontifício na Lombardia. Acompanhado de seu confrade Silvestre, Francisco chegou a Arezzo no momento exato em que as facções urbanas se enfrentavam numa violenta guerra civil.

O evento belicoso representou, aos hagiógrafos, um bom momento para acentuar o caráter predicativo e taumatúrgico do santo, uma vez que foi graças à sua intervenção e aos “méritos” de Silvestre que a cidade recuperou a paz. O episódio de Arezzo, tal como é narrado pelos franciscanos, acentua, por um lado, a eficiência de Francisco e de seu companheiro em lidar com o mais grave dos problemas urbanos, a sedição; por outro, a narrativa possibilita a apreensão de mais alguns elementos da política mendicante relativa às cidades que são necessários para que compreendamos o conjunto do pensamento franciscano sobre a sociedade civil.

Desse modo, podemos ler na *Compilatio*:

Assim que chegaram a Arezzo, havia grandíssimo escândalo e guerra por quase toda a cidade, de dia e de noite, por causa de dois partidos que desde longo tempo se odiavam mutuamente. Vendo isso e ouvindo tanto barulho e gritaria durante o dia e a noite, como estivesse hospedado no burgo fora da cidade, pareceu-lhe que os

²⁷⁰ Sobre a grande expansão da ordem minorítica pela Península italiana, veja-se a obra de MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de são Francisco*. História dos Frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Op. cit., p. 58-66.

demônios exultavam com relação a estas coisas e excitavam os homens a destruírem a cidade com fogo e outros perigos.²⁷¹

Sobre isso, Tomás de Celano registra:

[...] aconteceu que uma vez ele chegou à cidade de Arezzo, quando toda a cidade, abalada por uma guerra interna, era ameaçada de destruição próxima. E, assim o homem de Deus, hospedado no burgo fora da cidade, vê sobre aquela terra demônios a exultarem e a abrasarem cidadãos ao extermínio dos cidadãos.²⁷²

Arezzo estava em guerra civil, cindida em dois partidos que se enfrentavam e ameaçavam destruir toda a cidade. A *Compilatio* nos informa que o problema da cisão aretina era coisa antiga e, nos termos do *Memoriale* celaniano, a luta estimulava o extermínio entre os cidadãos. A historiografia sugere que essa guerra foi provocada pelos desacordos entre a camada dos artesãos e comerciantes que, contrariando o partido dos aristocratas, de maioria guelfa, queriam implantar o governo do potentado²⁷³. Se assim for, Francisco teria assistido de perto as mutações políticas na cidade, podendo emitir, sobre isso, o seu parecer espiritual.

Ao observarmos o vocabulário de ambas as compilações acerca dos conflitos que atingiram Arezzo, podemos perceber o tom declaradamente negativo que os hagiógrafos deram à descrição do evento. A *Compilatio* utiliza expressões como “grandíssimo escândalo” [*maximum scandalum*], ódio [*odium*], barulho [*rumor*], gritaria [*clamor*], destruição da cidade [*destructio civitatis*] pelo fogo [*ignis*] e outros perigos [*aliis periculis*]. Tomás de Celano emprega uma terminologia mais restrita, porém não menos grave; ele equipara a guerra interna [*intestinum bellum*] que está abalando toda a cidade [*quassat totam civitatem*] à ameaça de destruição próxima [*propinquum excidium*] e ao extermínio mútuo entre cidadãos

²⁷¹ *Compilatio*, parágrafo 108: [“*Ut autem pervenerunt Ariçium, scandalum maximum et bellum erat quasi per totam civitatem die noctuque occasione duarum partium, que se longo tempore ad invicem oderant. Videns hoc beatus Franciscus et audiens tantum rumorem et clamorem per diem et noctem, cum esset hospitatus in quodam hospitali in burgo extra civitatem, visum fuit ei quod demones de hiis exultarent [et excitarent] omnes homines ad destruendam civitatem cum igne<m> et aliis periculis*”].

²⁷² *Memoriale*, cap. LXXIV, n. 108: [“*Accidit siquidem ipsum ad civitatem Aretii devenire quandoque, cum, ecce, tota civitas intestino bello quassata, propinquum sui minabatur excidium. Hospitatus itaque vir Dei in burgo extra civitatem, videt supra terram illam daemones exsultantes, et cives ad civium exitia succedentes*”].

²⁷³ MANSELLI, Raoul. *São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 181.

[*cives ad civium exitia*]. São termos e expressões que demonstram o rompimento da unidade urbana [*unitas*] de que falava Tomás, no caso de Perúgia. Nas palavras do celanense, as guerras e as facções são conseqüências do afastamento de Deus, pelo vício, e, portanto, todo distanciar-se do “Uno e Sumo” representa a dissolução dos “vínculos do amor”. O resultado da equação parece óbvio: todo afastamento do amor tem como efeito o ódio.

Nesse sentido, não é estranha a associação dos eventos em Arezzo à presença dos demônios. Empedernidos inimigos de Deus, os demônios seriam também os agentes da desunião. A idéia de que os diabos provocam a divisão no interior da cidade pode ser encontrada em outras produções letradas, como na crônica de Bonvesin de la Riva²⁷⁴. Para o clérigo milanês, as facções enfraquecem as *civitates* e, ao mesmo tempo, permitem que se estabeleça nelas aquilo que já era reprovado em Lúcifer, o orgulho, a rebelião. O dominicano e arcebispo Iacopo de Varazze, ao descrever o acordo de paz que pôs fim à sedição no seio da sociedade genovesa, utilizou essas expressões: “todos foram reconduzidos à paz e à concórdia; uma só sociedade, uma só fraternidade, um só corpo, do qual se segue tanta alegria, pois toda a cidade ficou plena de júbilo, plena de festa, plena de imenso regozijo”²⁷⁵.

No pensamento desses religiosos, a paz era o único meio de a sociedade poder ser o que ela deve ser: um só corpo. As guerras facciosas, fruto da instigação demoníaca, não poderiam trazer nenhum proveito à cidade, ao contrário, delas adviria uma dupla destruição: de um lado, a ruína dos componentes materiais: casas, praças, ruas, edifícios públicos, muralhas; de outro, a morte dos componentes humanos. Enquanto a *Compilatio* ressalta que a guerra civil destrói a cidade do ponto de vista material – com “fogo e outros perigos” – Tomás

²⁷⁴ Apud SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Op. cit., p. 63.

²⁷⁵ GUIDETTI, Stefania B. (ed.). Iacopo da Varagine: Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297. Gênova: ECIG, 1995. p. 331: [“(…) omnes ad pacem et concordiam sunt reducti; una societas, una fraternitas, unum corpus, de quo tanta leticia est secuta, quod tota civitas fuit plena iubilo, plena tripudio, plena gaudio immenso (...)”].

de Celano acrescenta que ela também é aniquilada do ponto de vista humano, pela mortandade dos cidadãos. No *Memoriale* fica explícito o que na *Compilatio* se insinua: a cidade não é só feita de pedra, mas de homens e a discórdia demoníaca pretende acabar com ambos.

As narrativas prosseguem:

[*Compilatio*] Então, movido à piedade para com aquela cidade, disse ao sacerdote frade Silvestre, homem de Deus, de grande fé, de admirável simplicidade e pureza, que o santo pai venerava como um santo: “Vá diante da porta da cidade e, em alta voz, ordene que todos os demônios saiam desta cidade”. Frade Silvestre levantou-se e foi para diante da porta da cidade, gritando em alta voz: “Louvado e bendito seja o Senhor Jesus Cristo: da parte de Deus onipotente e em virtude da santa obediência do nosso santíssimo pai Francisco, ordeno que todos os demônios saiam todos desta cidade”. E aconteceu que, pela misericórdia divina e pela oração do bem-aventurado Francisco, mesmo sem nenhuma pregação, pouco depois voltaram todos à paz e à unidade.²⁷⁶

[*Memoriale*] Chamando, pois, o frade chamado Silvestre, um homem de Deus de digna simplicidade, deu-lhe ordem dizendo: “Vá à frente da porta da cidade e, da parte de Deus todo-poderoso, ordena que os demônios saiam rapidamente da cidade!” Apressa-se a piedosa simplicidade a cumprir a obediência e, antecipando a face no louvor do Senhor, o frade grita valentemente diante da porta: “Da parte de Deus e por ordem de nosso pai Francisco, ide embora para longe daqui, demônios todos!” A cidade voltou à paz pouco depois e tratou de preservar com grande tranqüilidade os direitos de civilidade.²⁷⁷

Francisco é apresentado, pela *Compilatio*, como homem movido de piedade pela situação beligerante da cidade. Da mesma forma, Tomás de Celano, ao referir-se a Perúgia, descreve um santo que, mesmo vivendo no ermo, não deixa de se preocupar com os destinos urbanos²⁷⁸. Em ambos os relatos, a mesma piedosa preocupação e o mesmo empenho em

²⁷⁶ *Compilatio*, parágrafo 108: [“(…) Unde, motus ad pietatem super illam civitatem, ait fratri Silvestro sacerdoti, homini Dei, magne fidei, mire simplicitatis et puritatis, quem sanctus pater venerabatur ut sanctum: “Vade ante portam civitatis et alta voce precipias omnibus demonibus, ut exeant omnes de ista civitate”. Surrexit frater Silvester et ivit ante portam civitatis exclamans vocibus magnis: “Laudatus et benedictus sit Dominus Iesus Christus. Ex parte Dei omnipotentis et in virtute sancte obediencie sanctissimi patris nostri Francisci precipio omnibus demonibus, ut omnes exeant de ista civitate”. Et factum est divina miseratione et oratione beati Francisci, quod sine aliqua predicatione paulo post reversi sunt ad pacem et unitatem”].

²⁷⁷ *Memoriale*, cap. LXXIV, n. 108: [“(…) Vocans autem fratrem Silvestrum nomine, virum Dei dignae simplicitatis, praecepit ei dicens: “Vade ante portam civitatis, et ex parte omnipotentis Dei daemonibus praecipe, ut tam cito exeant civitatem!”. Festinat pia simplicitas ad obedientiam prosequendam, et praeoccupans in laudem faciem Domini, clamat ante portam valenter: “Ex parte Dei et iussu patris nostri Francisci, procul hinc discedite, daemones universi!”. Redit ad pacem paulo post civitas, et civilitatis in se iura magna tranquillitate custodiunt”].

²⁷⁸ *Ibid.*, cap. VIII, n. 37.

fazer algo. Nesse exemplo, Francisco interferiu indiretamente pelo exorcismo de frade Silvestre, que o fez a mando dele, e pela oração. No exemplo perugino, o santo o fez pela exortação e pela profecia. Nesse, o problema foi debelado pela sua prece; naquele, a guerra aconteceu porque não ouviram seus conselhos. Tanto o exemplo perugino quanto o aretino nos apresentam um santo determinado a não deixar que a sociedade urbana descambe pela dissolução de suas instituições e, por fim, se autodestrua.

No caso de Arezzo, as duas narrativas são concordes em precisar que Silvestre agiu em nome de Francisco. A *Compilatio* destaca as virtudes do frade e sua condição sacerdotal; o *Memoriale* apenas suas virtudes. De qualquer forma, a eficácia do exorcismo parece ser devida à obediência que o frade demonstrou pela ordem do santo fundador e não tanto pelo sacerdócio ou sua virtuosa retidão. Talvez possamos interpretar a obediência de Silvestre como um modo de anuência àquela compaixão que Francisco havia manifestado pela cidade. Se assim for, não será difícil perceber que as hagiografias estão, a uma só vez, defendendo a intervenção do santo e de seus discípulos no cenário urbano e mostrando o quanto são eles necessários para a integridade da sociedade cidadina.

Pelo relato, sabemos que Francisco e seu companheiro estavam hospedados no burgo suburbano de Arezzo, fora, portanto, das muralhas da cidade. Esses lugares intermediários entre o campo e a cidade foram ocupados pelos frades nos primeiros anos da fundação da ordem minoríca. O bispo Jacques de Vitry, por exemplo, dizia que os frades passavam a noite recolhidos em seus eremitérios, em oração, e, durante o dia, entravam nas cidades para o trabalho missionário²⁷⁹. A completa inserção dos minoritas no corpo propriamente citadino, como já aludimos, aconteceu no segundo período de expansão da ordem, após a morte do

²⁷⁹ LEMMENS, Leonardo. Testimonia minora saeculi XIII. In: *Collectanea Philosophico-Theologica*, vol. III, 1926. p. 79-84. p. 79.

fundador²⁸⁰. Contudo, a menção ao burgo não enfraquece o sentido geral que a narrativa pretende dar. De um lado, podemos dizer que o “estar fora da cidade” significa que o santo não pactuava com a guerra sediciosa de Arezzo, como o contexto geral do relato permite entender. De outro lado, sabemos que Francisco ordenou que o exorcismo dos demônios desagregadores acontecesse “diante da porta da cidade” e, nesse caso, a porta não seria apenas um mero detalhe.

Numa cidade amuralhada, as portas representavam o elo de ligação entre o interior e o exterior da cidade, entre o que ela é e o que ela não é. Ligavam o campo, o externo, com o conjunto das casas e dos homens e permitiam a passagem de um ambiente para o outro. As portas representavam também um ponto de fraqueza na proteção oferecida pelos muros, pois por eles os inimigos podiam entrar, em caso de guerra. Em certo sentido, uma porta vigorosa revela o poder que determinada cidade tem ao proteger-se e, por conseguinte, impor-se. Entre as cidades do período, as portas eram, amiúde, vigiadas e guardadas pelas estátuas dos santos patronos da comunidade, dos quais se esperava a intervenção miraculosa em toda situação de perigo²⁸¹. A porta cidadina tornou-se, então, “o emblema perfeito do que é, em sua essência, a cidade”, nas palavras de Paul Zumthor²⁸², e, nesse caso, o exorcismo de Arezzo desde sua porta é muito revelador da simbólica topográfica cidadina.

Com a expulsão dos demônios, a cidade voltou à “paz e unidade”. A *Compilatio* destaca que a pacificação de Arezzo aconteceu, nesse caso, pela oração de Francisco e não pela pregação. A oração e a pregação constituem os dois recursos interventores que as hagiografias colocam à disposição do santo. Esses dois modos de ação estão ligados, por sua

²⁸⁰ Cf., MERLO, Grado G. *Em nome de são Francisco*. Op. cit., p. 51-58.

²⁸¹ Sobre o significado defensivo e topográfico das portas urbanas no medievo, vejam-se os trabalhos de: LOPEZ, Roberto. *A cidade medieval*. Op. cit., p. 9-11; LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident Médiéval*. Paris: Flammarion, 1982. p. 270; ZUMTHOR, Paul. *La mesure du monde*. Op. cit., p. 129.

²⁸² ZUMTHOR, loc. cit.

vez, àquela alternância entre “ermo e cidade” característica das origens da ordem e que, por assim dizer, marcam a completa possibilidade dos frades intervirem em solo urbano, seja no eremitério, orando, seja no convento, predicando²⁸³.

Tomás de Celano acrescenta que o término da guerra civil representou não só a volta da paz e da tranquilidade, mas também a restituição dos direitos de civilidade. Entender esses direitos nos força a pensar que a guerra civil, dentre outras causas, tinha suas origens na disputa pela cidadania entre os aristocratas e os populares. Não nos parece estranho pensar que os primeiros, de alguma forma, pretendiam alijar os segundos da governação municipal, diminuindo-os no acesso à cidadania. Algumas linhas acima, o celanense havia registrado que a guerra opunha cidadão contra cidadão. Os partidos aretinos, por mais díspares que fossem, não eram outra coisa senão grupos de cidadãos de Arezzo; o hagiógrafo reconhece-lhes a condição. Contudo, talvez não fosse esse a concepção dos aristocratas ou, ainda que reconhecessem que os populares também eram cidadãos, quiçá não fosse algo pleno, um direito de cidadania total. Não obstante essas dificuldades, há que se considerar que os hagiógrafos estão procurando mostrar que a guerra marca não apenas o fim da paz, da unidade, da concórdia, da tranquilidade, mas inclusive o fim da igualdade entre as partes do ponto de vista dos direitos e do acesso à condição efetiva de cidadania. Em resumo, a sedição destruiria todas as possibilidades de existência empírica da comunidade urbana.

Os compiladores, na seqüência, anotam que Francisco, após o intervento, seguiu viagem sem dirigir nenhum discurso aos aretinos. Entretanto, assim que pôde o santo pregou-lhes e recordou-lhes o evento ocorrido.

Assim podemos ler na *Compilatio*:

²⁸³ Sobre a alternância “eremitério e cidade” há que se mencionar o denso e eloqüente trabalho de MERLO, Grado Giovanni. *Tra eremo e città*. Studi su Francesco d’Assisi e sul francescanesimo medievale. Op. cit., p. 62-75.

E porque não lhes pôde pregar nessa ocasião, o bem-aventurado Francisco, certa época depois, quando estava pregando a eles, disse-lhes no primeiro sermão da pregação: “Eu vos falo como a presos dos demônios, porque vós mesmos vos amarrastes e vendestes, como animais no mercado, por causa da vossa miséria, e vos entregastes nas mãos dos demônios; isso aconteceu quando vos expusestes à vontade daqueles que destruíram e destroem a si mesmos e a vós, e querem destruir a cidade inteira. Mas vós sois pessoas miseráveis e ignorantes pois sois ingratos aos benefícios de Deus, que, mesmo que alguns de vós ignorem, em certa hora libertou esta cidade pelos méritos de um santíssimo frade Silvestre”.²⁸⁴

Com palavras mais sucintas, Tomás de Celano:

Depois disso, falando para eles mais tarde, o bem-aventurado Francisco disse, no começo da pregação: “Falo a vós como a subjugados pelo diabo e amarrados pelos demônios, mas sei que fostes libertados pelas preces de certo pobre”.²⁸⁵

De modo semelhante ao que havia sido dito aos cavaleiros peruginos, os hagiógrafos colocam na boca de Francisco uma dura reprimenda aos aretinos. No caso anterior, o pecado do orgulho havia gerado a dominação violenta, rompendo a paz e a concórdia entre as cidades do entorno de Perúgia. No exemplo de Arezzo, os demônios assomam como artífices da discórdia entre os cidadãos de uma mesma comunidade na medida em que esses tais se deixaram prender por aqueles. Não é difícil perceber que a ligação com o diabo alude à situação de pecado ou de falta de virtude que, na ótica hagiográfica, provocara o intervento demoníaco. Tomás de Celano assevera que Francisco havia chamado os cavaleiros peruginos de “homens míseros de miseranda malícia”; nesse outro relato, a *Compilatio* anota que o mesmo santo dissera aos aretinos “vós sois homens míseros e ignorantes”. A relação entre as duas narrativas é a mesma: o mal moral institui uma situação de miséria, também moral, que

²⁸⁴ *Compilatio*, parágrafo 108: [“(…)Et quia non potuit tunc illis predicare beatus Franciscus, postea quadam vice cum predicaret illis, dixit eis in primo sermone predicationis: ‘Ego loquor vobis sicut vinctis demoniorum, quoniam vosmetipsos ligastis et vendidistis, vos tamquam animalia ad forum, propter miseriam vestram, et tradidistis vos in manus demoniorum, scilicet quando exponitis vos voluntati illorum, qui destruxerunt et destruunt seipsos et vos et totam civitatem destruere volunt. Sed vos estis miseri homines et ignorantes, cum sitis ingrati, beneficiis Dei qui, licet aliqui vestrum ignorent, quadam hora liberavit istam civitatem meritis cuiusdam sanctissimi fratris Silvestri’”].

²⁸⁵ *Memoriale*, cap. LXXIV, n. 108: [“(…) Unde postmodum praedicans eis beatus Franciscus, in principio praedicationis dixit: ‘Vobis sicut quondam diabolo subiugatis et vinctis daemonum loquor, quos tamen scio cuiusdam pauperis precibus liberatos’”].

desestrutura a ordem por Deus estabelecida e desagrega os vínculos sociais que são antes atributos divinos.

Por conseguinte, o enfraquecimento da prática virtuosa dá ensejo para que os demônios, inimigos de toda unidade, possam agir livremente, amarrando e subjugando os cidadãos que se deixaram aprisionar quando se afastaram do bem; o resultado não poderia ser outro senão a destruição da cidade. Mais uma vez, o tema da “ingratidão à graça”, que havia sido desenvolvido pelo celanense no relato perugino, volta no caso de Arezzo aplicado pela *Compilatio*. Contudo, o sentido aqui parece ser um pouco diferente em comparação com aquele. O texto da *Compilatio* relaciona a “ingratidão” dos aretinos ao desconhecimento dos benefícios que Deus fizera à cidade por meio de frade Silvestre. Ambas as narrativas são unânimes em ressaltar que Deus “em certo momento, libertou esta cidade pelos méritos de um santíssimo frade Silvestre”²⁸⁶. O detalhe não é fortuito: o aprisionamento da cidade ocorreu pela falta de virtude; ora, sua libertação não poderia se dar de outra forma senão pelos méritos daquele que os tem, nesse caso, o frade franciscano.

Na tradição hagiográfica ocidental, são vários os exemplos de santos que, em vida ou depois da morte, salvaram, protegeram ou libertaram as cidades que a eles foram confiadas; sobre isso Paolo Golinelli nos oferece abundantes exemplos²⁸⁷. As narrativas franciscanas, como não podiam deixar de ser, são devedoras desse padrão discursivo comum; contudo, o episódio aretino vem lançar luz sobre as especificidades do *corpus* hagiográfico franciscano, amiúde, ignoradas pelos estudiosos. No caso em questão, não se tratava apenas de legitimar as qualidades taumátúrgicas de Francisco no trato com as cidades. Os dois textos acentuam que, embora a oração do santo tenha colaborado para a expulsão dos demônios, foram os méritos

²⁸⁶ Tomás de Celano, por sua vez, não utiliza a expressão “santíssimo frade Silvestre”; resalta as qualidades do frade destacando apenas sua condição de simplicidade pelo termo “pobre”; Silvestre é o “pobre” cuja prece pode libertar a cidade de Arezzo de seus demônios: a idéia continua a mesma, a virtude vencendo o pecado.

²⁸⁷ GOLINELLI, Paolo. *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*. Op. cit.

de frade Silvestre que libertaram Arezzo. Há aqui uma dupla confluência legitimadora: de um lado, a oração de Francisco e a obediência que Silvestre manifestou à ordem dele; de outro, há a atribuição de virtudes ao frade as quais foram responsáveis por efetivar o gesto taumatúrgico.

Ao contrário de Francisco, Silvestre não fora canonizado pela Igreja, portanto, não era santo *stricto sensu* e não pode, pois, ser tomado no mesmo sentido que os santos patronos de cidades eram tomados, apesar de suas qualidades morais. Silvestre era tão-somente um frade que agia em consonância com os ideais de seu fundador e isso lhe gabaritava no trabalho pastoral. A nosso ver, a *Compilatio assisiensis* e o *Memoriale in desiderio animae*, que são as mais importantes compilações hagiográficas do franciscanismo ducentista, estão aqui advogando a legitimidade espiritual da intervenção dos frades menores, como um todo, no interior dos centros urbanos. Frade Silvestre, nesse caso, seria tomado como paradigma do religioso franciscano capacitado para agir nas cidades e em benefício da libertação delas, pois era “homem de Deus, de grande fé, de admirável simplicidade e pureza”²⁸⁸. Deixar de reconhecer isso, como os aretinos fizeram, seria, para os hagiógrafos, uma “ingratidão aos benefícios de Deus”²⁸⁹.

A comunidade urbana imaginada pelos hagiógrafos, que começara a se delinear no episódio de Perúgia, vai aqui se complementando. A cidade deveria ser: lugar de unidade, paz, tranqüilidade, concórdia, equilíbrio entre as partes constitutivas do corpo social e, acima de tudo, lugar de integridade moral. Dentro desses moldes, a cidade não poderia deixar de suscitar o ódio dos demônios, seus inimigos e opositores, os quais combaterão contra ela, provocando guerras e sedições. A fim de que o diabo não triunfe na comunidade projetada pelo desígnio divino, cabem aos frades, “homens de Deus”, por seus méritos e preces, garantir

²⁸⁸ *Compilatio*, parágrafo 108: [“(…) homini Dei, magne fidei, mire simplicitatis et puritatis (...)”].

²⁸⁹ *Ibid.*, loc. cit.

que os cidadãos permaneçam afastados dos vícios, o que será possível pela constante prédica, como a que fez Francisco em Arezzo, pela oração e pela penitência.

Nesse sentido, acreditamos que os compiladores tinham clareza do que pretendiam, ao descrever o evento aretino na seqüência narrativa que o fizeram. A *Compilatio*, por exemplo, inseriu o relato no contexto da primeira grande expansão missionária da Ordem dos Menores, momento em que Francisco se encaminhava à França e vários frades já atingiam regiões distantes da cristandade, dando prosseguimento aos projetos internacionalistas da fraternidade minorítica. Tomás de Celano, por sua vez, preferiu situar o acontecimento na seção em que discute o “conhecimento do santo nas sagradas escrituras e a força de suas palavras”²⁹⁰. Os primeiros capítulos dessa seção são dedicados a mostrar que Francisco, mesmo sem ter freqüentado os cursos acadêmicos de teologia²⁹¹, possuía uma compreensão escriturística tão ampla que ultrapassava os grandes mestres da ordem dominicana²⁹² e até mesmo com os cardeais²⁹³. Continuando, Tomás ajunta capítulos que ilustram a eloqüência espiritual do santo de Assis, o qual, segundo ele, não recorria aos artifícios da retórica humana tradicional. Sobre esse aspecto, são interessantes as informações do capítulo setenta e três; nesse trecho, o hagiógrafo expõe que Francisco pregava aos:

[...] rudes por meio de coisas materiais e rudes, como quem sabia que é mais necessária a virtude do que as palavras, no entanto, entre as pessoas espirituais e mais capazes produzia discursos vivificantes e profundos. Mostrava com breves palavras o que era inefável e, inserindo inflamados gestos e acenos, arrebatava todos

²⁹⁰ *Memoriale*, cap. LXVII, n. 100: [“*De intellectu sancti in sacris litteris et virtute verborum eius*”].

²⁹¹ *Ibid.*, cap. LXVIII, n. 102: “Ainda que esse homem bem-aventurado não fosse educado em nenhuns dos estudos da ciência [...]”; [“*Quamvis homo iste beatus nullis fuerit scientiae studiis innutritus (...)*”].

²⁹² *Ibid.*, cap. LXIX, n. 103: “Permanecendo ele em Sena, aconteceu que lá veio alguém da ordem dos pregadores, homem realmente espiritual e doutor na sagrada teologia” [...] esse doutor teria dito aos frades franciscanos, após a conversa com Francisco: “meus irmãos, a teologia desse homem, fundada na pureza e na contemplação, é a águia a voar; nossa ciência, em verdade, arrasta-se com o ventre sobre a terra”; [“*Manente ipso apud Senas, contigit illuc venire quemdam de ordine praedicatorum, virum quidem spiritualem et sacrae theologiae doctorem (...) Fratres mei, theologia viri huius, puritate et contemplatione subnixa, est aquila volans; nostra uero scientia ventre graditur super terram*”].

²⁹³ Cf., *ibid.*, cap. LXX, n. 104.

os ouvintes às coisas celestiais. Não fazia uso das chaves de distinções, porque não ordenava sermões que ele próprio não inventava.²⁹⁴

Para o celanense, Francisco não fazia uso dos recursos oratórios utilizados em sua época, o que parece estranho, uma vez que ele mesmo registrou que “com gestos inflamados e acenos, arrebatava os ouvintes”. É inverossímil que o hagiógrafo desconhecesse que o uso de gestos entusiasmados para o convencimento do público fosse também uma regra retórica consagrada. O mais provável é que ele pretendia salientar que o santo, mesmo sabendo as normas do discurso, preferia sedimentar sua alocução na “virtude e sabedoria que é Cristo”.

Ora, para Tomás eram esses os recursos eficazes para a conversão daqueles que viviam nas “ vaidades e nas coisas lascivas”, como o poeta e compositor cortesão conhecido pelo cognome Rei dos versos, pois havia sido coroado pelo próprio imperador. O referido poeta, de acordo com o relato celaniano, encontrou-se com Francisco num mosteiro de reclusas, no qual havia ido visitar uma consangüínea. Ouvindo o santo durante a pregação, o poeta teve uma revelação extraordinária, pois viu Francisco transpassado por duas espadas: da cabeça aos pés e de braço a braço. A cruz sobre o corpo do santo marcava o tom penitencial de suas palavras e a força persuasiva das mesmas. O rei dos versos converteu-se e tornou-se frade menor, recebendo o hábito das mãos de s. Francisco²⁹⁵.

Tomás de Celano descreve Francisco como o modelo do orador sacro perfeito que, a uma só vez, reúne gestualidade comovente e palavras abrasadoras para efetuar a conversão de seus ouvintes, demovendo-os dos antigos vícios e incutindo-lhes a compunção. A superioridade do espírito evangélico sobre as técnicas oratórias pode significar mais um dos

²⁹⁴ Ibid., cap. LXXIII, n. 107: [“(…) *Franciscus per materialia et rudia rudibus praedicaret, utpote qui sciebat plus opus esse virtute quam verbis, tamen inter spirituales magisque capaces vivifica et profunda parturiebat eloquia. Brevibus innuebat quod erat ineffabile, et ignitos interserens gestus et nutus, totos rapiebat auditores ad caelica. Non distinctionum claves utebatur, quia quos ipse non inveniebat, non ordinabat sermones (...)*”].

²⁹⁵ Cf., id., cap. LXXII, n. 106.

recursos retórico-hagiográficos mobilizados por Tomás para mostrar que, aos problemas de Arezzo, Francisco tinha a solução. Desse modo, o encadeamento narrativo escolhido pelo compilador é-nos tão eloquente quanto a descrição do próprio evento, pois nos faz ter uma noção mais nítida de quanto a pregação penitencial foi parte integrante da política urbana mendicante, como teremos a oportunidade de ver, ao compararmos o conteúdo hagiográfico com o tratado *Determinationes Quaestionum super Regulam*.

3.3. Assis: a paz entre o bispo e o potentado

Em várias ocasiões, tivemos a chance de observar a relação dos hagiógrafos com a cidade de Assis, suas estruturas socioespaciais e religiosas. Cabe-nos agora, na seqüência do que já fizemos nos exemplos anteriores, analisar a intervenção direta do franciscanismo sobre a história e a política assisenses.

Desde épocas romanas, Assis desempenhava um papel secundário na malha urbana da república, muito embora sua estratégica posição tenha favorecido seu desenvolvimento e a manutenção de suas instituições²⁹⁶. Situada “nas extremidades do Vale de Espoleto”²⁹⁷, como nos informa a *Legenda Trium Sociorum*, a Assis de inícios do século XIII estava sob a influência de Perúgia e, com ela, disputava importância na Úmbria, situada na Itália central,

²⁹⁶ Sobre a configuração histórica de Assis, veja-se VITELLESCHI, Giustiniano. Assisi. In: ENCICLOPEDIA ITALIANA di Scienza, Lettere ed Arti. Op. cit. vol. I. p. 40-46.

²⁹⁷ *Leg. Trium Sociorum*, cap. I, n. 2: “Francisco, oriundo da cidade de Assis, que está situada nas extremidades do Vale de Espoleto [...]”; [“*Franciscus de civitate Assisii oriundus quae in finibus Spoletanae vallis est sita (...)*”].

entre a Toscana e as Marcas de Ancona. Vizinha de Gúbio e não longe de Rieti, a cidade era composta pelos cavaleiros aristocratas e também pelos populares, os quais se dividiam em grupos mais ou menos abastados. Dentre os abastados comerciantes, alguns trafegavam pelas rotas comerciais internacionais que iam dar às feiras mais importantes da cristandade, como o pai de Francisco, Pedro Bernardone²⁹⁸.

A cidade de Assis esteve envolvida em várias disputas de influência entre o papado e o império e foi abatida, várias vezes, pelas tropas imperiais e pela vizinha Perúgia. Como Arezzo, também ela conheceu a guerra civil, momentos de descontrole político e ausência de instituições definidas. Sua administração consular remonta a finais do século XII [1184] e a governação dos potentados só se deu na segunda década do século seguinte, a darmos crédito à *Legenda Trium Sociorum*, a mais assisense das legendas franciscanas²⁹⁹. Afora a referência dessa legenda, todos os outros relatos situam a saga franciscana dentro do período de administração do potentado, cujo nome as compilações omitem. Em vários momentos, encontramos Francisco em conexão com as instituições assisenses, como quando a comuna construiu uma casa para os frades, vigiada pelos cavaleiros municipais e conservada pelo administrador da comuna³⁰⁰. Ou quando o santo pregou na catedral da cidade, diante do clero e da população³⁰¹; ou ainda quando se hospedou no palácio episcopal nos últimos meses de sua vida³⁰².

Os mesmos elementos de política urbana franciscano-hagiográfica que vimos aplicados nos relatos perugino e aretino, são estendidos à comunidade de Assis de modo ainda

²⁹⁸ Para maiores detalhes sobre Assis no tempo de s. Francisco, remetemos o leitor para os trabalhos de SABATIER, *Vita di San Francesco d'Assisi*. Op. cit., p. 61-69; e ENGLEBERT, *Vie de Saint François d'Assise*. Op. cit., p. 30-48.

²⁹⁹ Como já acenamos noutra ocasião, a *Legenda Trium Sociorum* é a única que menciona o governo dos cônsules, anterior ao do potentado, quando do rompimento de Francisco com seu pai; cf., cap. VI, n. 19.

³⁰⁰ *Compilatio*, parágrafo 56.

³⁰¹ *Ibid.*, parágrafo 80; *I Fioretti di san Francesco*, cap. XXX.

³⁰² *Vita beati Francisci*, cap. VII, n. 109; *Compilatio*, parágrafo 99.

mais imperativo e contundente, pois se tratava da cidade franciscana por antonomásia. Deveras, as hagiografias são pródigas em narrar os muitos contatos entre Francisco e sua cidade natal, seja ao ouvir as pregações que fazia ou ao presenciar seus feitos ou ao assistir o crescimento de sua ordem. Por mais de um motivo, Assis foi o laboratório da experiência franciscana tanto no campo religioso quanto no sociopolítico. Foi aí que os hagiógrafos localizaram a maior parte dos eventos que constituíram aquilo que chamamos de franciscanismo, seus valores, objetivos, seus métodos, os primeiros fracassos e os maiores sucessos. Enquanto os capítulos gerais da Ordem foram celebrados em Assis, a cidade tornava-se anualmente cenário e palco das deliberações, por vezes conflitivas, de um grupo de extensões já continentais³⁰³.

O episódio que passaremos a analisar não representa tão-somente uma página da história assisense, entre outras. Ao contrário, as acentuações narrativas, frente ao evento que se julga histórico, desbordam das vicissitudes urbanas de uma cidade em particular e nos remetem à dimensão mais ampla da concepção franciscana de cidade bem como ao afirmar-se do modo franciscano-teatralizado de intervenção no espaço urbano medieval.

Nesse mesmo tempo, quando [Francisco] jazia enfermo, tendo já sido pregados e compostos os Louvores, o que então era bispo da cidade de Assis, excomungou o potentado de Assis; pois, indignado contra ele, o que era potentado fez forte e diligentemente preconizar pela cidade de Assis que homem nenhum vendesse ou comprasse alguma coisa dele [do bispo], ou fizesse algum contrato; e por isso eles se odiavam muito um ao outro.³⁰⁴

³⁰³ No parágrafo 18 da *Compilatio assisiensis* encontramos o episódio talvez mais dramático do embate entre Francisco e os frades que pretendiam um abrandamento da radicalidade da ordem. A discussão teria acontecido em 1221, na presença do Cardeal Hugolino, quando os frades “laxistas” pretendiam convencer Francisco a adotar a Regra de santo Agostinho ou de são Bento ou de são Bernardo. Para esse capítulo, a compilação registra a presença de cinco mil frades.

³⁰⁴ *Compilatio*, parágrafo 84: [“*Eodem tempore cum iaceret infirmus, predicatis Laudibus et iam compositis, episcopus civitatis Assisii, qui tunc erat, excommunicavit potestatem Assisii, cum contra ipsum indignatus ille qui erat potestas fecit fortiter et curiose preconizari per Assisii civitatem, ut nullus homo sibi venderet aut ab ipso emeret aut cum ipso contractum faceret; et ita nimis oderant se ad invicem*”].

Antes desse relato, a *Compilatio* nos informa que, em 1224, Francisco esteve hospedado, por motivo de saúde, numa cela anexa ao mosteiro de São Damião, em Assis, onde Clara era abadessa. O santo passara em torno de cinqüenta dias no dito lugar e, nessa época, sofria uma cegueira momentânea. Impedido de ver a luz do sol e do fogo, Francisco muito se contristava; encontrou algum alívio compondo uma peça, letra e música, em língua vernácula, na qual ele louvava a Deus pelo sol, pela lua e todos os outros elementos da natureza. A composição do poema, segundo as palavras da *Compilatio*, pretendia louvar a Deus, consolar o santo e edificar o próximo³⁰⁵. A obra, pois, não se destinava ao segredo dos frades, mas devia ser anunciada, como se fosse um sermão, para incitar os ouvintes a serem mais reconhecidos a Deus pelas coisas que dele recebiam; não por coincidência o tema da “ingratidão à graça”, já recorrente no caso de Perúgia e Arezzo, retorna aqui com nova força³⁰⁶.

Francisco teria ensinado alguns frades a cantar a peça, chamada de “Louvores do Senhor” ou “Cântico do irmão sol”. Era seu desejo que os religiosos, quando fossem pregar, terminassem o sermão cantando o poema, a modo de jograis³⁰⁷, e que dissessem ao povo:

[...] ‘somos jograis do Senhor e nisto queremos ser remunerados por vós, a saber, que estejais em verdadeira penitência’. [...] pois, [dizia Francisco] ‘o que são os servos de Deus, a não ser de alguma forma os seus jograis, que devem mover os corações dos homens e alçá-los à alegria espiritual?’ E dizia isto especialmente dos frades menores, que foram dados ao povo para sua salvação.³⁰⁸

³⁰⁵ *Compilatio*, parágrafo 83: “[...] para o louvor dele [de Deus], para nossa consolação e para a edificação do próximo, quero fazer novo Louvor do Senhor pelas suas criaturas [...]”; [“(...) unde volo ad laudem eius et ad nostram consolationem et ad hedificationem proximi facere nova[m] Laudem Domini de suis creaturis (...)”].

³⁰⁶ Ibid., “[...] e cotidianamente somos ingratos a tanta graça, porque, por esse motivo, não louvamos como devemos ao nosso criador e doador de todos os bens [“(...) et cotidie sumus ingrati tante gratie, quia inde nostrum creatorem et datorem omnium bonorum sicut deberemus non laudamus”].

³⁰⁷ Sobre a jogralidade da pregação franciscana, veja-se o artigo de CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Clercs et jongleurs dans la société médiévale (XIIe et XIIIe siècles). In: *Annales. Économie. Sociétés. Civilisations*, vol. 34, n. 5, p. 913-928, 1979. p. 919-921.

³⁰⁸ *Compilatio*, parágrafo 83: [“(...) ‘nos sumus ioculatores Domini et in hiis volumus a vobis remunerari, scilicet ut stetis in vera penitentia [...]’. Quid enim sunt servi Dei nisi quodammodo quidam ioculatores eius, qui corda hominum movere debent et erigere ad letitiam spiritualem?’ Et specialiter de fratribus minoribus dicebat, qui populo pro ipsius salvatione dati fuerunt”].

A uma só vez, a *Compilatio* discute a importância do cântico e a expressão jogralesca da pregação franciscana. O poema devia servir como recurso para “mover os corações” dos ouvintes e levá-los à mudança de vida [penitência]. O caráter artístico que o santo esperava dar à composição pode ser medido quando queria que frade Pacífico, conhecido como “rei dos versos” e “doutor cortês de cantos”³⁰⁹, fosse o menestrel da peça, junto com outros frades. Foi para mostrar a eficácia da pregação teatralizada de Francisco³¹⁰ e também a força profética de suas palavras que a compilação inseriu o relato da querela entre o bispo e o potentado de Assis, pacificados pela intervenção do santo e de seu poema.

A contenda entre as duas maiores autoridades municipais parece ser sintomática da fragilidade das relações entre essas instâncias de poder. Como já aludimos, o bispo e o potentado usaram, um contra o outro, a punição máxima que suas posições permitiam. O primeiro, como autoridade religiosa, excluiu o segundo da comunidade eclesial; aquele, como autoridade civil, excluiu o bispo da rede das transações comerciais e civis. A mútua “excomunhão”, em alguma medida, atingia o cerne do pertencimento à sociedade citadina. No caso da exclusão eclesial do potentado estava em risco, entre outras coisas, a ligação com a diocese a qual, por sua vez, o ligava ao *circuitus civitatis*, ou seja, à região de influência da cidade episcopal, como já foi discutido. A exclusão civil do bispo o pôs numa situação delicada frente ao *status* que possuía na constituição da idéia de cidade episcopal como *civitas*.

³⁰⁹ Ibid., “[...] por frade Pacífico, que no século fora chamado rei dos versos e foi doutor muito ‘curial’ de cantos [...]”; [“(...) *pro fratre Pacifico, qui in seculo vocabatur rex versuum et fuit valde curialis doctor cantorum* (...)”].

³¹⁰ CASAGRANDE e VECCHIO (op. cit., p. 919) assinalam que com os mendicantes, franciscanos e dominicanos, houve uma mudança de atitude na sensibilidade clerical a respeito dos jograis. Se antes os jograis eram vistos como “sinais do pecado”, com os mendicantes passaram a ser encarados simplesmente como “sinais”; o modo como se expressavam e cativavam a audiência geral, nobres e populares, tornou-se modelo para os frades em suas pregações.

O conflito entre as partes favoreceu o surgimento de um problema moral, pois bispo e potentado passaram a se odiar. Outrossim, o ódio entre eles manifestava a desagregação da unidade e do equilíbrio sociais citadinos tão prezados pelo ideário hagiográfico-franciscano. Não é estranho, nessa perspectiva, constatar que a *Compilatio* chama a atenção para o “escândalo”, como já o fizera nos casos analisados, e apresenta o empenho de s. Francisco em solucionar o problema com as ferramentas que dispunha: a pregação e a exortação moral. A amplitude pública que o evento adquiriu possibilitou que o santo pudesse intervir de maneira também pública, podendo acentuar os pontos-chave da intervenção minorítica no âmbito citadino.

O bem-aventurado Francisco, enquanto estava assim enfermo, moveu-se de piedade para com eles, principalmente porque nenhum religioso ou secular se intrometia para cuidar de sua paz e concórdia. E disse a seus companheiros: ‘É uma grande vergonha para vós, servos de Deus, que o bispo e o potentado se odeiem desse modo e nenhum de vós se intrometa para cuidar de sua paz e concórdia’.³¹¹

Tal como no episódio de Arezzo, a compilação registra que Francisco foi “movido pela piedade” e compadeceu-se da situação de ódio entre os dois homens. Além do mais, a gravidade do fato levou-o a ficar admirado por ninguém, clérigo ou leigo, ter feito nada para sanar o problema. Os frades são os mais repreendidos pelo santo; chamados de “servos de Deus”, como momentos antes, no parágrafo oitenta e três, os minoritas não poderiam se furtar, sob risco de grave vergonha, a procurar restituir a “paz e concórdia” entre eles. A menção triplicada dos termos não é fortuita; “paz e concórdia” constituem, como vimos, o eixo da cidade imaginada pelos hagiógrafos e o cuidado por ambas pertencia também à alçada dos franciscanos. Se tomarmos a *Compilatio* como um “espelho de frades”, podemos dizer que seus autores destacaram o estado enfermiço de Francisco para reforçar a idéia de que, malgrado sua condição, o santo não se omitira frente à ruptura urbana e ainda ensinara seus

³¹¹ *Compilatio*, parágrafo 84: [“*Beatus Franciscus, dum esset ita infirmus, pietate motus est super eos, maxime quia nullus religiosus vel secularis de illorum pace et concordia se intromittebat. Et ait sociis suis: ‘Magna verecundia est vobis servis Dei, quod episcopus et potestas ita se ad invicem odiunt et nullus de illorum pace et concordia se intromittit’*”].

discípulos a agirem diante dela: ou seja, nem mesmo a enfermidade pode ser justo motivo para a omissão frente ao “escândalo” de uma cidade desunida.

De acordo com a compilação, Francisco juntou ao seu “Cântico do irmão sol” uma nova estrofe, na qual dissertava sobre o perdão e a fortaleza frente às tribulações³¹². Ou seja, o ocorrido na cidade ensejou que o santo adaptasse seu poema às prementes necessidades de Assis e desenvolvesse o aspecto jogralesco de sua apresentação. Deveras, Francisco pediu que os frades marcassem um encontro entre o bispo e o potentado na praça do palácio episcopal³¹³. O objetivo seria executar a peça diante dos dois litigantes e dos outros ilustres da cidade [os *magnates*] a fim de pacificá-los e restituir a “antiga amizade e dileção entre eles”³¹⁴.

O efeito da apresentação do cântico acrescido da estrofe do perdão foi imediato. O potentado, que tinha “grande confiança e devoção no bem-aventurado Francisco”³¹⁵, ouviu o poema comovido e devotamente. O estilo hagiográfico do texto acrescentou que ele ouvia a execução como se ouvisse o próprio evangelho³¹⁶. É ainda o potentado que, ao fim do canto, manifestará a compunção pelo conflito e pedirá o perdão ao bispo, diante de todos. Lançado aos pés do bispo, o potentado reconheceu-lhe a dignidade chamando-o de “senhor” e mostrou-

³¹² Ibid.: “E sim fez um verso em seus Louvores para aquela ocasião, a saber: ‘Louvado sejam, meu Senhor, pelos que perdoam pelo teu amor e suportam enfermidade e tribulação; bem-aventurados aqueles que os suportam em paz, porque por ti, Altíssimo, serão coroados’ [...]”; [“*Et sic unum versum fecit in illis Laudibus illa occasione, videlicet: ‘Laudato si, miu Signore, per quilli ke perdonano per lo tuo amore e sustengu enfirmitate e tribulatione; beati quilgli kel sosteranno en pace: ka da te, Altissimo, siranno coronati’ (...)*”].

³¹³ Ibid.: “[...] Depois chamou um de seus companheiros, dizendo-lhe: ‘Vá dizer de minha parte ao potentado que ele com os magnatas da cidade e outros, que pode levar consigo, venha ao episcopado’. E, tendo ele [o frade] ido, disse [Francisco] a outros dois companheiros seus: ‘Ide também diante do bispo, do potentado e dos outros que estão com eles e cantai o Cântico do irmão Sol’”; [“(…) *Postea vocavit unum de sociis suis dicens illi: ‘Vade, et dic ex parte mea potestati, ut ipse cum magnatibus civitatis et aliis, quos secum ducere potest, veniat ad episcopatum’. Et illo eunte dixit aliis duobus sociis suis: ‘Ite et coram episcopo et potestate et aliis qui sunt cum ipsis cantate Cantum fratris Solis’ (...)*”].

³¹⁴ Ibid.: “[...] ‘e confio no Senhor que o canto humilhará os corações deles, farão as pazes entre eles e voltarão à antiga amizade e dileção’ [...]”; [“(…) *‘et confido in Domino quod ipse humiliabit corda ipsorum et pacificabuntur ad invicem et revertentur ad pristinam amicitiam et dilectionem’ (...)*”].

³¹⁵ Ibid.: “(…) *Habebat enim magnam fidem et devotionem in beato Francisco*”.

³¹⁶ Ibid.: “(…) *quasi evangelium Domini (...)*”.

se disposto a dar reparação por todos os danos causados, “por amor de Cristo e de seu servo Francisco”³¹⁷. O bispo, muito mais contido, pede perdão ao administrador porque “devia ser mais humilde pelo ofício e não inclinado à ira”³¹⁸.

Do ponto de vista do efeito, o potentado mostrou-se mais comovido e mais efusivo na contrição do que o bispo. As razões para essa atitude podem ser muitas: talvez a compilação esteja acentuando a preeminência do poder religioso sobre o civil, de modo que cabia ao potentado dar o primeiro passo rumo à reconciliação, ou ainda que, devido a seu estatuto secular, era ele que precisava pedir perdão ao prelado. Por outro lado, o texto ressalta a devoção e o apreço que ele tinha por Francisco e a grande reverência com que se pôs a ouvir o canto.

Quanto ao bispo não há nenhum destaque, não se fala de qualquer deferência particular pelo santo e apenas se registra sua natureza iracunda. Nicolangelo d’Acunto³¹⁹ fez um levantamento exaustivo das vezes em que o bispo de Assis é citado nas legendas franciscanas e descobriu uma variação qualitativa dentro das mesmas narrações. Ou seja, o bispo é bem qualificado nos episódios iniciais e depois é posto sob uma sombra nos últimos capítulos. Comparando as informações contrastantes das legendas com outros documentos da cidade, o referido autor chegou à conclusão de que não se tratava de um único bispo, mas de dois homens homônimos, porém diferentes na natureza: Guido I e Guido II. O primeiro, mais

³¹⁷ Ibid.: “[Disse o potentado]: ‘Na verdade eu vos digo que perdão não só ao senhor bispo, o qual devo ter como meu senhor, mas perdoaria mesmo quem matasse meu irmão ou filho’. E assim se lançou aos pés do senhor bispo, dizendo-lhe: ‘Eis que estou preparado para satisfazer-vos em tudo, como vos aprouver por amor de nosso Senhor Jesus Cristo e de seu servo bem-aventurado Francisco’ [...]”; [*“In veritate dico vobis, quod non solum domino episcopo quem pro meo domino habere debeo, sed si quis germanum meum aut filium interfecisset, sibi indulgerem”*]. Et ita proiecit se ad pedes domini episcopi dicens ad eum: ‘Ecce paratus sum per omnia satisfacere vobis, sicut vobis placuerit amore Domini nostri Iesu Christi et eius servi beati Francisci’ (...)]”].

³¹⁸ Ibid.: “[...] O bispo, tomando-o pelas mãos, levantou-o e lhe disse: ‘Por meu ofício convinha que eu fosse humilde, mas como sou notavelmente inclinado à ira, é preciso que me perdoes’ [...]”; [*“(…) Episcopus accipiens ipsum cum manibus surrexit et dixit ad eum: ‘Ex officio meo conveniret me esse humilem, sed quia ad iracundiam sum naturaliter pronus, oportet quod michi indulgeas’ (...)*”].

³¹⁹ D’ACUNTO, Nicolangelo. Il vescovo Guido oppure i vescovi Guido? Cronotassi episcopale assisana e fonti francescane. In: *Mélanges de l’École Française de Rome. Moyen Age*. Vol. 108, n. 2, 1996. p. 479-524.

próximo de Francisco, o apoiou no início da ordem; o segundo, mais resistente, foi “punido por Deus” quando, uma vez, entrou na cela de Francisco de modo furtivo³²⁰ e teria sido este a entrar em querela com o potentado.

A nosso ver, as teses de d’Acunto são bem convincentes; contudo, pensamos que se deva acrescentar uma outra hipótese. É igualmente verossímil conceber que a insistência da *Compilatio* em mostrar a ‘devoção do potentado por Francisco’ esteja relacionada com os motivos cívicos já apontados no texto. Convém lembrar que as hagiografias estão recorrentemente empenhadas em legitimar a intervenção franciscana no espaço urbano; sendo assim, apresentar um potentado dócil ao santo, compungido e inclinado a acatar-lhe a exortação pode ter sido importante e estratégico para o conjunto do texto e para os propósitos políticos da ordem minorítica, cuja imagem da cidade, em grande medida, pactua com a idéia de absorção social dos ensinamentos franciscanos. De qualquer modo, por ora, nossa observação permanece apenas uma hipótese entre as outras.

As últimas linhas da narração sobre a contenda assisense terminam por reafirmar o completo sucesso dos frades menores. Afinal, a pregação jogralesca e moralizante, idealizada por Francisco, mas executada por seus discípulos trouxera a reconciliação para as instâncias do poder municipal e restituíra a unidade rompida. Contudo, o bom êxito da ‘campanha de pacificação’ franciscana que pôs fim a “tão grande escândalo” e os trouxe a “tanta concórdia”³²¹ não deixou de receber o colorido hagiográfico. Segundo a narrativa, tal façanha não teria ocorrido sem a intervenção de s. Francisco, cuja santidade e predição foram

³²⁰ *Compilatio*, parágrafo 54. Embora a hagiografia ressalte a devoção de Francisco por esse bispo de Assis, também sublinha que ele não “era digno de ver” o santo quando esse rezava em sua cela: [“(…) *quia dignus non erat videre eum* (...)”].

³²¹ *Ibid.*: “(…) *de tanto scandalo ad tantam concordiam redierunt* (...)”.

determinantes para que “a paz e a concórdia” voltassem entre eles³²². Os frades juntamente com os grandes da cidade [*magnates*] e todos os outros que assistiram ao pacto de paz entre o bispo e o potentado não puderam deixar de atribuir ao mérito do santo a intervenção de Deus que, de forma tão pacífica, permitira que ambos se reconcilhassem³²³.

Há um elemento hagiográfico não negligenciável nessa passagem: a eficácia do “mérito”. De forma semelhante, no relato de Arezzo, a compilação atribuíra aos “méritos de certo santíssimo frade Silvestre”³²⁴ a libertação do jugo que os demônios haviam imposto à cidade. Tanto num caso como noutro, a idéia de mérito se conjuga àquela de virtude, em consonância com seu oposto, o vício. E ambos, méritos e virtudes, estão na base do vínculo social que constitui a cidade; num primeiro momento, isso poderia nos levar a pensar que a compilação esteja advogando que qualquer santo enquanto tal fosse necessário à comunidade urbana, mas não cremos que a intenção seja apenas essa.

Convém aqui recordar o que já aludimos: frade Silvestre, além de não ter sido canonizado, também não fora considerado santo *stricto sensu*; é perceptível que as legendas se esmerem para apresentá-lo como fiel seguidor de Francisco, “homem de Deus, de grande fé, de admirável simplicidade e pureza”³²⁵; do ponto de vista hagiográfico, sua condição de membro da primeira geração minorítica não podia confrontar-se com a sublimidade da nova

³²² Ibid.: “[...] porque foi literalmente verdadeiro o que o bem-aventurado Francisco predissera sobre a paz e a concórdia deles [...]”; [“(…) *quod ad litteram fuit verum quod de illorum pace et concordia predixerat beatus Franciscus (...)*”].

³²³ Ibid.: “[...] Os frades admiraram-se muito considerando a santidade do bem-aventurado Francisco [...]; e todos os outros que estiveram lá e os que ouviram, tiveram isso por grande milagre dos méritos do bem-aventurado Francisco a ser ajuntado, porque tão rapidamente o Senhor os visitou e porque, sem recordação de alguma palavra, voltaram de tanto escândalo à tanta concórdia [...]”; [“(…) *Et mirati sunt plurimum fratres considerantes sanctitatem beati Francisci, et omnes alii, qui ibi aderant et qui audierant, habuerunt illud pro magno miraculo meritis beati Francisci ascribentes, quod tam cito visitavit eos Dominus et quod, sine recordatione alicuius verbi, de tanto scandalo ad tantam concordiam redierunt (...)*”].

³²⁴ Id., parágrafo 108: “[...] em certa hora [Deus] libertou esta cidade pelos méritos de certo santíssimo frade Silvestre”; [“(…) *quadam hora liberavit istam civitatem meritis cuiusdam sanctissimi fratris Silvestris*”].

³²⁵ Ibid.: “[...] *homini Dei, magne fidei, mire simplicitatis et puritatis (...)*”].

ordem, destinada à “salvação do povo”³²⁶. Contudo, entre Francisco e Silvestre há uma diferença de grau que impossibilita, a nosso ver, uma equiparação no plano da taumaturgia. Malgrado serem diferentes, ambos têm méritos e virtudes tais que os tornam operantes diante daqueles pecados ou vícios que, na perspectiva hagiográfico-franciscana, emperram o acontecer da cidade. Assim, se nossa intuição for verossímil, talvez possamos ver na aproximação de ambas as personagens não a proposição da necessidade de santos para protegerem as cidades, mas a apologia da ordem franciscana como fundamentalmente apropriada para lidar com as questões urbanas e para garantir sua sobrevivência, tornando-a concorde aos desígnios de Deus. Essa hipótese ficará mais factível ao analisarmos o exemplo do sucesso franciscano no castro de Greccio, pois acreditamos que a implantação desse modelo teórico-espiritual de cidade só foi bem sucedida nas pequenas comunidades urbanas.

3.4. Greccio: o castro “conventualizado”

O povoado de Greccio recebe uma atenção particular nas compilações franciscanas, pois foi lá que s. Francisco passou várias temporadas de recolhimento no eremitério dos frades que ficava muito próximo ao castro. Foi nessa comunidade que ele, no natal de 1223, organizou uma inusitada liturgia que ficou conhecida como o “Presépio de Greccio”³²⁷. Os textos são efusivos ao dizer o quanto Francisco prezava o castro e o quanto a população

³²⁶ Id., parágrafo 83: “[...] E dizia especialmente dos frades menores, que foram dados ao povo para sua salvação”; [“(…) *Et specialiter de fratribus minoribus dicebat, qui populo pro ipsius salvatione dati fuerunt*”].

³²⁷ Cf., *Vita beati Francisci*, cap. XXX, n. 84-87.

castrense acolheu a ele e aos frades, que desde inícios da fundação aí se estabeleceram. De pequenas dimensões, Greccio localiza-se na região do Lácio, centro da península e próximo à cidade de Rieti, uma área de intensa presença minorítica³²⁸ seja nas grandes cidades ou nos povoados menores. Os franciscanos estavam geograficamente espalhados por aquelas terras e a atuação pastoral deles incidiu de forma direta nos modos de vida da população local, como o episódio de Greccio ilustra de maneira emblemática.

Francisco nutria grande afeição pela casa dos frades em Greccio porque, segundo a *Compilatio*, era “honesta e pobre”³²⁹ e, para Tomás de Celano, era “rica em pobreza”³³⁰. Outrossim, agradavam-lhe mais os habitantes daquele castro do que os demais habitantes da província reatina, pois eram homens “pobrezinhos e simples”³³¹. Esses qualificativos não são despropositados; ao contrário, eles estão conectados ao acervo doutrinal professado pelo ideário franciscano, sobretudo ao *Testamentum* de s. Francisco e às regras da ordem minorítica. “Simplicidade” e “pobreza” são características que a tradição franciscana elevou ao *status* de virtudes; são, portanto, valores que se crêem necessários para o cumprimento dessa experiência espiritual.

Em conformidade com tais valores, a compilação atribui a Francisco o elogio à casa dos frades e ao castro de Greccio, pois ambos os lugares estariam imbuídos das mesmas

³²⁸ Sobre a rápida expansão dos frades menores e a rede de implantação dos “conventos” pela Península itálica, veja-se: PELLEGRINI, Luigi. *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*. Roma: Ed. Laurentianum, 1984. Como exemplo, o autor diz que, em meados do século XIII, a *Provincia Tusciae* contava com casas franciscanas em todas as cidades sedes de bispado, a exceção de Fiesole e Sovana; Id., op. cit., p. 172.

³²⁹ *Compilatio assisiensis*, parágrafo 74: “[...] vendo, pois, o bem-aventurado Francisco que aquele lugar dos frades de Greccio era honesto e pobre [...]”; [“(…) videns enim beatus Franciscus quod ille locus fratrum de Greccio esset honestus et pauper (...)”].

³³⁰ *Memoriale in desiderio animae*, cap. VII, n. 35: “O santo morava com agrado na ‘casa’ dos frades em Greccio, tanto porque discernia que era rica em pobreza, como porque, na celazinha mais remota, construída na rocha proeminente, vagava mais livremente nas disciplinas celestiais [...]”; [“*In loco fratrum de Graecio sanctus placito morabatur, tum quia paupertate divitem esse cernebat, tum quia in remotiore cellula, saxo prominente constructa, vacabat liberius caelestibus disciplinis (...)*”].

³³¹ Ibid.: “[...] e que os homens daquele castro, conquanto fossem pobrezinhos e simples, agradaram mais ao bem-aventurado Francisco do que outros daquela província [...]”; [“(…) et quod homines illius castri, licet essent pauperculi et simplices, inter alios de illa provintia placuerunt magis beato Francisco (...)”].

virtudes e, por isso, foram equiparados pela terminologia empregada. Não convém esquecer que a *Compilatio* é devedora daquela tradição franciscano-hagiográfica que está ligada à memória dos primeiros companheiros do santo, defensores zelosos dos ideais fundacionais³³². Ora, essa específica interpretação do franciscanismo não mais gozava do assentimento geral dos frades na época em que o texto veio à luz; tal constatação nos levar a pensar que, possivelmente, o relato de Greccio esteja aludindo aos modos peculiares com que a corrente rigorista da ordem esperava implantar os conventos nos centros urbanos bem como interagir com os cidadãos³³³. Adiante, veremos outros aspectos que solidificam nossa hipótese.

Já havíamos observado que o critério moral fornecia aos hagiógrafos os instrumentos de análise e descrição da sociedade. No relato em questão, vemos emergir um outro elemento judicativo: o ascetismo franciscano. Isso quer dizer que os hagiógrafos, ao olharem para a comunidade urbana, a avaliavam segundo certos conceitos constitutivos de sua tradição espiritual. O castro de Greccio, por exemplo, não foi elogiado apenas por ser um povoado de retidão moral, mas, além disso, por levar vida simples. A condição de simplicidade da população e do povoado proporcionava uma predisposição do ambiente para absorver e desenvolver o complexo de virtudes ascético-morais propostos pelo franciscanismo. Além do mais, o castro favorecia todos os requisitos para que a implantação da ordem franciscana acontecesse de acordo com aquele ideal primitivo defendido pela *Compilatio*.

³³² Recordamos aqui o importante trabalho de MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*. Contributo alla Questione Franciscana. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1980, onde o autor discute a associação das perícopes “*nos qui cum eo fuimus*” à memória dos primeiros seguidores de Francisco no intuito de captar a experiência primigênia do franciscanismo.

³³³ Alguns franciscanistas aludem ao esforço que certas correntes minoríticas fizeram para permanecer fiéis aos preceitos iniciais da ordem partindo da idéia de “mito das origens”; segundo essa análise, a experiência originária de Francisco e seus frades não deixara de exercer fascínio ao longo dos séculos XIII e XIV e provocara na ordem um contínuo interrogar-se sobre as condições históricas de seu desenvolvimento. Fruto dessas discussões, grande parte da hagiografia franciscana se restringe a optar pelo lado mais rigorista da questão. Cf. MERLO, Grado Giovanni. *Em nome de São Francisco*. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Op. cit., p. 66-67; DA CAMPAGNOLA, Stanislao. *Le origini francescane come problema storiografico*. Op. cit., p. 11-18.

Dessa feita, o episódio pode indicar, como cremos, o modelo ideal de moradia minorítica, pelo equilíbrio entre ação predicativa e contemplação, e o modelo ideal de comunidade urbana, aquela em que o ensinamento franciscano e seu modo de vida teriam condições de permanecerem inalterados em sua pureza. Como resultado desses elementos, criou-se entre os frades e a população castrense uma simbiose tão estreita e com êxitos tão grandes que a mesma compilação não dissimula o impacto espiritual que o franciscanismo produziu sobre Greccio.

Por isso, pelo exemplo e pregação sua [de Francisco] e de seus frades, muitos deles [os habitantes de Greccio] entraram na religião com a graça do Senhor, muitas mulheres conservaram sua virgindade, permanecendo em suas casas, vestidas com vestes religiosas. E, conquanto cada uma permanecesse em sua casa, vivia honestamente em vida comum e afligia seu corpo com jejum e oração, de maneira que o modo de vida delas parecia aos homens e aos irmãos delas não ser entre os seculares e seus consangüíneos, mas entre pessoas santas e religiosas que por longo tempo haviam servido ao Senhor, ainda que fossem jovens e muito simples.³³⁴

O tema da pregação associada ao exemplo é recorrente em todas as narrativas hagiográfico-franciscanas e também nas obras que compõem os *Opuscula sancti Francisci*. Nesses textos, podemos encontrar o grande esforço empreendido pelos minoritas para adequar as práticas discursivas às práticas cotidianas de forma que a pregação decorresse, em primeiro lugar, do modo de vida [*conversatio*] evangelicamente orientado. O resultado da prédica, positivo ou não, dependeria da capacidade do pregador em testemunhar pelos atos aquilo que anunciava pelo discurso.

O relato de Greccio, pois, nos apresenta o êxito da presença dos frades entre a população do castro como resultado da prática daquelas virtudes peculiares à sensibilidade franciscana. A casa dos religiosos era honesta e pobre; por conseguinte, o modo de vida que

³³⁴ Ibid.: “Unde exemplo suo et predicatione, et fratrum suorum, gratia Domini multi ex ipsis intraverunt religionem, mulieres multe servabant virginitatem suam, permanentes in domibus suis, indute pannis religiosis. Et licet unaqueque maneret in domo sua, communi vita vivebat honeste et affligebat corpus suum ieiunio et oratione, ut videretur hominibus et fratribus earum conversatio non inter seculares esse et consanguineos suos, set inter sanctas personas et religiosas que longo tempore servisset Domino, cum tamen essent iuencule et simplices valde (...).”

levavam pode ser considerado igualmente honesto. A nosso ver, a ‘honestidade’ ou o ‘viver honestamente’, a que se refere o texto, diz respeito à correspondência entre o ideário proposto e a situação vivida, donde decorreria a eficiente interação com os habitantes do castro. Não nos surpreende observar que a receptividade dos aldeães à pregação dos minoritas tenha sido descrita como a entrada de grande número de homens à ordem dos menores e de mulheres à vida reclusa³³⁵.

Outras narrativas já nos davam notícias da existência de mosteiros de reclusas fundados pelos religiosos franciscanos nas cidades onde desenvolviam seu trabalho pastoral. O *De inceptione Ordinis* (c. 1244), por exemplo, registra que mulheres “virgens e sem maridos”, ao ouvirem a pregação dos frades, os procuravam para pedir-lhes conselhos sobre como “salvar as suas almas”. Para elas, os frades mandaram construir “mosteiros de reclusas” pelas “cidades” e instituíram visitantes minoritas para “cuidar e corrigir” as penitentes³³⁶. Tomás de Celano, por sua vez, fala de um outro “mosteiro de pobres reclusas” visitado por Francisco, cujas religiosas eram “suas filhas”, isto é, estavam ligados à sua ordem³³⁷. Contudo, a *Compilatio* amplia a dimensão do contato franciscano com o movimento de reclusão feminina; segundo a narrativa, a pregação e o exemplo dos frades suscitavam entre as

³³⁵ Não faz parte de nossos objetivos explorar todas as dimensões do significado de “vida reclusa” ou “reclusão feminina” nas narrativas franciscanas. Sobre isso, vejam-se os seguintes trabalhos: ALBERZONI, Maria Pia. Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile. In: VV.AA. *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia Francescana*. Op. cit., p. 203-236; MERLO, Grado Gionvanni. Dona Clara de Assis, São Damião e a Ordem de São Damião. In: *Em nome de São Francisco*. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Op. cit., p. 86-96; LAINATI, Chiara. La segunda orden franciscana. In: *Selecciones de Franciscanismo*. Vol. 68, n. 22, 1993. p. 340-391; BARTOLI, Marco. El movimiento franciscano de los orígenes y la mujer. In: *Selecciones de Franciscanismo*. Vol. 23, n. 69, 1994. p. 407-418; Id. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes/FFB, 1997.

³³⁶ *De inceptione Ordinis*, cap. IX, n. 41c: “De modo semelhante, muitas mulheres virgens e sem maridos, ouvindo a pregação deles, vinham a eles com o coração compungido, dizendo: ‘O que faremos nós? Não podemos estar convosco. Dizei-nos, pois, de que modo podemos salvar nossas almas’. A isso, pelas cidades em que puderam, eles ordenaram mosteiros reclusos para elas fazerem penitência aí. Constituíram também um dos frades que fosse o visitante e corretor delas [...]”; [“*Similiter et multae mulieres virgines et non habentes viros, audientes praedicationem eorum, veniebant corde compuncto ad eos, dicentes: ‘Quid faciemus et nos? Vobiscum esse non possumus. Dicite ergo nobis quomodo salvare nostras animas valeamus’. Ad hoc ordinaverunt per singulas civitates quibus potuerunt monasteria reclusa ad paenitentiam faciendam. Constituerunt etiam unum de fratribus qui esset visitator et corrector earum (...)*”].

³³⁷ Cf. *Memoriale in desiderio animae*, cap. LXXII, n. 106.

mulheres o desejo de viverem como religiosas sem, no entanto, irem para o mosteiro. Permanecendo em suas casas e com seus consangüíneos, essas mulheres reproduziam no ambiente familiar o estilo de vida religiosa penitencial inspirada na pregação franciscana, constituindo, assim, o ápice da absorção desses ensinamentos.

Diante de um castro assim “convertido”, a compilação não deixou de registrar a grande admiração do santo fundador pelo dito lugar. Greccio se tornou emblemático daquilo que os minoritas pretendiam ao evangelizarem as cidades: demover os cidadãos de seus vícios, levando-os à penitência. A total abertura dos habitantes castrenses à pregação minorítica propiciou o momento para a compilação registrar o elogio de Francisco pelo povoado, pois “[...] de uma grande cidade não se converteram tantos à penitência quantos de Greccio, que é um castro tão pequeno”³³⁸.

Não é de se estranhar que o projeto social franciscano, pautado numa austeridade tão acentuada, não pudesse ser facilmente absorvido pelas populações citadinas. Perúgia, nesse caso, nos dá um exemplo de como os cavaleiros ignoraram o apelo à conversão feito pelo santo, sendo por isso, punidos com a guerra civil. Greccio, ao contrário, era formado de gente “pobre” e “simples”, portanto, mais receptível à mensagem minorítica; seu tamanho reduzido oferecia aos religiosos a chance de estarem próximos dos habitantes e, com isso, influenciarem diretamente em suas condutas. Vimos que muitos homens do castro se tornaram frades e que várias mulheres se fizeram reclusas. Entretanto, a transformação de Greccio não terminou aí. O restante da população, ou seja, aqueles que não optaram pela vida religiosa, foram, de qualquer modo, assimilados a certas observâncias conventuais, como a oração vespertina. A *Compilatio* ajunta que, como era costume em outros lugares, toda a população do castro, dirigia-se à casa dos religiosos e, juntamente com eles, faziam a oração de vésperas,

³³⁸ *Compilatio*, parágrafo 74: “(...) *De una magna civitate non sunt conversi tot ad penitentiam quot de Gretio, quod est ita parvum castrum*”.

respondendo às aclamações dos religiosos³³⁹. A associação dos aldeões à oração canônica marca e, ao mesmo tempo, completa aquilo que chamamos de ‘convetualização do espaço urbano’, isto é, o momento da máxima intervenção dos mendicantes nos hábitos citadinos de modo que os mesmos foram transformados de acordo com o ideário mendicante. De certa forma, o exemplo de Greccio nos possibilita dizer que, em alguma medida, a cidade imaginada pelos hagiógrafos franciscanos, aquela virtuosa, unida e harmoniosamente equilibrada, é a extensão do ‘convento’ minorítico ou, ao menos, a identificação com ele.

O episódio de Greccio também ofereceu aos compiladores a oportunidade de, mais uma vez, afirmarem a associação entre o “arrependimento dos pecados/conversão” à “salvação” do espaço urbano. Destarte, o castro enfrentava, naquela época, uma “grande tribulação”, pois lobos e granizos destruíam, respectivamente, as pessoas e as plantações³⁴⁰. Diante do problema, Francisco pregou que o castro seria libertado daqueles males se “cada um se emendar de seus pecados e se converter a Deus de todo coração com o propósito e vontade perseverante”³⁴¹. A isso, o santo ajuntou a advertência de que, caso voltassem “ao vômito [dos pecados e vícios de outrora] esta praga e flagelo voltará sobre vós e, com estas muitas outras tribulações maiores”³⁴². A população assentiu à mensagem penitencial do santo, cujos méritos, uma vez mais, beneficiaram o lugar e o livraram das tribulações.

³³⁹ Ibid.: “Pois, muitas vezes, quando de tarde os frades da ‘casa’ louvavam o Senhor [...], os homens daquele castro, pequenos e grandes, iam para fora, ficando no caminho diante do castro, respondendo aos frades em alta voz: ‘Louvado seja o Senhor Deus!’ De modo que até as crianças que ainda não sabiam falar bem, quando viam os frades, louvavam o Senhor como podiam”; [*Nam sepe cum in sero fratres de loco laudarent Dominum (...), homines illius castris, parvi et magni, exhibant foras stantes in via ante castrum, respondentes fratribus alta voce: ‘Laudatus sit Dominus Deus!’ Ita quod etiam pueri nescientes adhuc bene loqui, cum viderent fratres, laudarent Dominum sicut poterant*”].

³⁴⁰ Ibid.: “Eles tinham, naqueles tempos, uma máxima tribulação que sofreram por vários anos: porque grandes lobos comiam as pessoas, e o granizo todo ano devastava os campos e vinhas deles [...]”; [*Habebant autem illis temporibus tribulationem maximam, quam passi sunt per plurimos annos: quoniam lupi magni conmedebant homines et grandis omni anno devastabat agros et vineas ipsorum (...)*”].

³⁴¹ Ibid.: “(...) si unusquisque vestrum a peccatis suis se emendaverit et ad Deum conversus fuerit ex toto corde cum proposito et voluntate perseverandi (...)”

³⁴² Ibid.: “(...) si ad vomitum reversi fueritis, hec plaga et pestilentia super vos revertetur et multe alie maiores tribulationes cum ipsis (...)”.

Porém, os homens de Greccio “começaram a se ensoberbecer pela fartura, a odiar-se mutuamente e bater-se com espadas até a morte, a matar animais às escondidas, a pilhar e a furtar de noite e a perpetrar muitas outras maldades”³⁴³. Também nesse relato, a soberba é inimiga da comunidade urbana; ela é a fonte de todos os outros vícios, tais como o ódio, as brigas, os assassinatos, o roubo, etc. A soberba, como ato voluntário de afastamento de Deus e como “ingratidão à graça”³⁴⁴ divina, solapa os vínculos da comunidade e provoca a sua desagregação, cujos efeitos são sempre traduzidos, nas compilações, pela destruição física do espaço. Greccio, então, pela falta de fidelidade às virtudes, sofreu o castigo anunciado: os lobos e os granizos voltaram ainda mais fortes e, a isso se juntaram outros males de modo que “todo o castro foi queimado pelo fogo e [os habitantes], depois de terem perdido todas as coisas que tinham, fugiram sozinhos”.³⁴⁵

Na visão dos hagiógrafos, o povoado de Greccio tinha recebido muitos benefícios. Entre esses, a predileção do santo e a presença minorítica constituíam os sinais de que Deus olhava para o castro com agrado. Porém, o mal moral, repetidamente afirmado, provocou o mal físico. Toda a destruição que Greccio sofreu é interpretada pelos hagiógrafos como punição divina à ingratidão dos habitantes. Tomás de Celano, de modo mais incisivo, recorda que Deus pune com maior rigor aqueles que recaem nos vícios³⁴⁶. Greccio teve a sua paga; de povoado pequeno, elogiado por Francisco como lugar da conversão, tornou-se lugar desabitado, desolado, queimado e destruído. É preciso lembrar que, segundo a lógica desses

³⁴³ Ibid.: “*Postea ceperunt ex adipe superbire, et habere se odio ad invicem et percutere se gladiis usque ad mortem, occidere animalia occulte, de nocte rapere et furari, et multa alia mala perpetrare (...)*”.

³⁴⁴ Tomás de Celano retoma esse tema na descrição do episódio de Greccio. *Memoriale*, cap. VII, n. 36: “[...] Novamente vos anuncio que, se ingratos aos benefícios voltardes ao vômito [...]”; [“(…) *Iterum annuntio vobis, quod si beneficiis ingrati ad vomitum reversi fueritis (...)*”].

³⁴⁵ *Compilatio*, parágrafo 74: “(…) *totum castrum igne crematum fuit et, omnibus perditis que habebant, ipsi soli evaserunt*”.

³⁴⁶ *Memoriale*, cap. VII, n. 36: “Em verdade, é justo que aqueles que vertem as costas aos benefícios cheguem à destruição; [“*Utique iustum est beneficiis terga vertentes in exitia devenire*”].

compiladores, a idéia de comunidade humana reside na virtude em contraposição aos vícios; desse modo, onde entra o pecado, desaparece a cidade.

CONCLUSÃO

“Por que os frades permanecem com mais freqüência nas cidades e ópidos? [...] Por causa da edificação dos homens”.³⁴⁷ Esta pergunta foi respondida no tratado *Determinationes Quaestionum super Regulam Fratrum Minorum*, que, segundo Luigi Pellegrini³⁴⁸, pode ser considerado a fonte do século XIII que melhor discute a relação dos franciscanos com as cidades. Esse texto é um grande comentário aos doze capítulos da *Regula Bullata* feito pelos frades eruditos, possivelmente da Universidade de Paris, que se debruçaram sobre questões capitais para os propósitos da Ordem aos quais a regra não dava respostas claras. A leitura da obra nos permite pensar que os religiosos estavam discutindo meios para adequar a prática pastoral às situações que os mesmos já enfrentavam na época em que o texto foi redigido, isto é, os anos sessenta do século XIII.

Como procuramos mostrar no primeiro capítulo, o franciscanismo não pode ser tomado como algo unívoco e uniforme. As tensões e discrepâncias interpretativas entre grupos que pensavam de modo diverso começaram logo nas primeiras décadas da fundação da Ordem. O desenvolvimento da hagiografia franciscana, em grande medida, foi consequência dos desníveis entre a intuição e a instituição. As *Determinationes* representaram, a seu modo, uma tentativa de responder à memória dos ideais fundacionais tendo como fulcro a situação do franciscanismo em meados do século: o grande número de religiosos, a presença nas universidades, a ascensão de frades aos bispados mais importantes, a construção de grandes

³⁴⁷ *Determinationes Quaestionum*, parte I, questão V, p. 340-341: “Cur Fratres frequentius maneant in civitatibus et oppidis? [...] Propter hominum aedificationem”.

³⁴⁸ PELLEGRINI, Luigi. Nel contesto cittadino: realtà e giustificazione teorica. In: *Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento*. Roma: Ed. Laurentianum, 1984. p. 123-153.

santuários e conventos, a “sacerdotalização” da Ordem, etc. Uma situação, portanto, bem diferente das humildes origens umbras.

Uma rápida comparação entre alguns trechos dessa obra e as compilações que analisamos nos dará melhores condições de observar se o que as hagiografias propõem correspondia a um amplo estrato da Ordem ou era apenas uma tentativa ingloria de recuperar uma intuição que se perdia. Em outras palavras, queremos saber, por um lado, se as premissas hagiográficas acerca da pastoral urbana teriam algum respaldo além de sua própria retórica e, por outro, se podemos falar de um projeto de moralização urbana mais amplo que os limites da hagiografia. Além da proximidade cronológica entre os textos, há que se destacar igualmente que eles partilhavam um público-alvo comum, isto é, os próprios religiosos, e estavam empenhados numa causa comum, responder aos questionamentos do presente tendo em vista a memória do passado originário.

“Por que os frades permanecem com freqüência nas cidades e ópidos? Para a edificação dos homens”. A resposta dada pelas *Determinationes* não diverge, pois, daquela hagiográfica. Ora, a edificação fazia parte de um processo maior de combate aos vícios e de incentivo à conversão e à penitência. Vimos, no caso de Assis, que para atingir tal objetivo, os minoritas se valiam inclusive de táticas jogrescas. A *Compilatio assisiensis* registra que “Francisco, em sua pregação, não calava os vícios do povo [...] e, por mais que fosse repreendido por ele e ainda que disto se envergonhasse, ficava edificado [...]”,³⁴⁹. Num outro contexto narrativo, Tomás de Celano ajunta que Francisco “queria que os frades morassem não só nas cidades, mas também nos lugares ermos onde a todos fosse dada ocasião de ter mérito e fosse tirado aos maus o véu da desculpa”.³⁵⁰

³⁴⁹ *Compilatio*, parágrafo 75: “(...) *Franciscus in sua predicatione non tacebat vitia populi (...) ut quantumcumque reprehenderetur ab ipso, etiamsi inde verecundaretur, erat hedifacatus (...)*”.

³⁵⁰ *Memoriale*, cap. XLI, n. 71: “(...) *volebat fratres non solum in civitatibus sed in eremis commanere, ubi cunctis merendi tribueretur materia et excusationis velamen reprobis tolleretur.*”

Na lógica das *Determinationes*, a campanha moralizadora e penitencial era formada pela pregação e pela confissão dos pecados aos sacerdotes franciscanos³⁵¹. A obrigatoriedade da confissão auricular anual, definida no Concílio de Latrão IV (1215), propiciou o aumento da demanda por padres que pudessem atender ao povo. Embora o referido concílio tenha determinado que os fiéis deviam confessar-se com seus respectivos párocos, não tardou para que os mendicantes, que nessa ocasião não administravam paróquias, fizessem do confessionário o seu segundo púlpito. Contudo, a regra franciscana mencionava apenas a pregação como atividade pastoral dos frades, não reservando nenhuma norma sobre o atendimento de confissões aos leigos. A ausência de prescrição regular sobre o atendimento das confissões podia causar problemas aos planos pastorais franciscanos se não fosse a associação de idéias entre ‘pregação’ e ‘confissão’. Ou seja, a prédica deveria levar o fiel a arrepender-se dos pecados que depois seriam absolvidos na confissão.

Tal como a regra, as compilações não aludem à confissão como atributo dos frades. Entretanto, não é forçoso imaginar que o empenho predicativo dos primeiros minoritas, cuja vida vem descrita no texto, redundasse no incentivo à confissão como término esperado e conseqüente da mensagem transmitida. As hagiografias, nesse sentido, concordariam plenamente com as *Determinationes* se essas não estivessem advogando o incremento das estruturas conventuais, seja pela formação de escolas de teologia, seja pela construção de casas amplas³⁵². Lembremos que o referido tratado procurava justificar a adaptação da

³⁵¹ *Determinationes*, parte I, questão X, p. 339: “[...] assim como foi dito, ao ofício da pregação, que faz parte da regular profissão da Ordem, seja acrescentado a confissão [...]”; [“(...) cum sicut dictum est, praedicationis officium ex regulari professione Ordini annexum sit et confessionis (...)”].

³⁵² *Ibid.*: “[...] assim como foi dito, ensinamos que ao ofício da pregação, que faz parte da regular profissão da Ordem, seja acrescentada a confissão, os quais requerem conhecimento da Sagrada escritura que é sutil na exposição e na maior parte dos lugares, para que diante da verdade não advenham erros da ignorância; por isso é necessário que tenhamos escola de Sagrada escritura e mestres”; [“(...) cum sicut dictum est, praedicationis officium ex regulari professione Ordini annexum sit et confessionis, quae notitiam requirunt Sacrae scripturae, quae subtili in plerisque locis expositione, ne ex imperitia errores pro veritate doceamus; necesse est, nos Sacrae scripturae habere studium et magistros”].

Ordem aos esquemas tradicionais de vida religiosa, enquanto as compilações pretendiam mantê-la fiel ao espírito das origens.

Estamos, pois, diante de uma perspectiva bifurcada: de um lado, a recorrente proposição de s. Francisco como *forma Minorum* [modelo dos frades Menores], cujo trabalho apostólico se fazia com base no estilo penitente de vida que mesclava eremitismo, mendicância, moradia precária, pregação exortativa e contatos com as cidades. De outro, a lógica de uma Ordem desenvolvida, consciente de sua importância no cenário eclesial e que, ciente de seu papel, queria dar condições de aprimoramento àqueles trabalhos predicativos que já eram parte de seu mister. Não é estranho observar que as *Determinationes* justifiquem a construção de casas amplas, com igreja, ofício litúrgico coral, escola de teologia e mestres de ensino como consequência da missão da Ordem de pregar e edificar. A vida num convento minorítico, de acordo com o tratado, devia transparecer a mútua cooperação e, até mesmo, a auto-suficiência:

Pois, enquanto um frade é chamado à confissão e à pregação [...] outros, entretanto, trabalham junto aos enfermos: outros no estúdio [de teologia], posto que ensinam os fiéis; outros no ofício divino e nos louvores de Deus, recolhendo esmolas para o sustento comum, outros nos deveres domésticos, servindo, pela obediência, aos enfermos e aos sãos, outros, que o sabem, exercendo para os frades e estranhos certas artes mecânicas – assim como cooperam entre si as abelhas e formigas – outros, enviados pela obediência, perambulam pelas diversas terras, enquanto não tenhamos mensageiros idôneos, e assim a ninguém é permitido ficar impunemente ocioso.³⁵³

Se dermos crédito às informações do tratado, poderemos notar que o modo de vida descrito no texto já aponta para a estabilização conventual da vida franciscana. O que os debatedores têm em mente é algo diverso daquilo que as hagiografias propõem ao dizer como

³⁵³ *Determinationes*, parte I, questão XI, p. 345: “(...) Cum enim ad confessionem vel ad praedicationem Frater vocaretur (...) Alii autem praeter infirmos laborant: alii in studio, ut fideles erudiant: alii in divino officio et laudibus Dei, in colligendis eleemosynis pro sustentationi communi, alii in officiis domesticis, infirmis et sanis ex iniuncta obedientia ministrantes, quidam, qui sciunt, artes aliquas mechanicas pro Fratribus et extraneis exercentes – sic mutuo cooperantur inter se formicae et apes – quidam per obedientiam missi diversas terras perambulant, cum nuntios idoneos non habeamus, et sic nullus impune permittitur otiosus”.

deviam ser construídas as casas de frades. A idéia de convento que emerge dessas palavras pode ser comparada a uma espécie de mosteiro urbano³⁵⁴, no qual está concentrada uma série de atividades muito próximas àquelas dos monges. Exceptuando a pregação e a subsequente itinerância, espera-se que o religioso permaneça em seu convento colaborando com os serviços comunitários e fugindo de toda ociosidade. O desenvolvimento das estruturas conventuais, segundo o texto, é decorrente da própria necessidade da pregação, cujo desempenho exige preparação bíblico-teológica e, por conseguinte, supõe a existência do estúdio e sua biblioteca. Uma vez que os frades pregadores não podem ocupar-se de outras atividades, é preciso que haja outros religiosos que façam as funções domésticas e cuidem dos enfermos. Dessa forma, o ‘convento’ não podia ser como os ‘lugares’ [*loca*] referidos nas hagiografias, pequenos e desprovidos de auto-suficiência, porque ali já estava estabelecida uma grande comunidade de frades.

A necessidade de exercer a pregação aproximou os minoritas dos centros das cidades e castelos, levando-os a se fixarem nas partes mais caras. O que se depreende das *Determinationes* não sugere qualquer conflito entre o incremento da vida conventual e os propósitos de pobreza e instabilidade exigidos pela regra.

Porque se moramos na parte de dentro dos muros, onde por causa da freqüência de gente as áreas são mais caras, é preciso que obtenhamos áreas mais caras, o quanto seja suficiente para o claustro, oratório e oficinas adjacentes para o convento, hóspedes e enfermos e horto de ervas, tanto para comida quanto para recreação dos ares, por quanto restabelecem os enfermos e conservam os sadios, e recreiam os cansados nos estudos das coisas espirituais.³⁵⁵

Nas hagiografias encontramos uma descrição bem diferente dessa. Ambas as compilações insistem na precariedade da subsistência e no aspecto provisório das moradias. A

³⁵⁴ Luigi PELLEGRINI [op. cit., p. 146] se refere ao convento minorítico do período chamando-o de “complexo totalmente monastizado”.

³⁵⁵ Ibid., parte I, questão VI, p. 341: “*Quod si intra muros habitamus, ubi propter frequentiam populi areae cariores sunt, oportet et nos areas carius emere, quantum sufficiant pro claustro, oratorio et officinis congruis pro conventu, hospitibus et infirmis et horto herbarum, tam pro pulmentario quam pro aëris recreatione, ut infirmi refocillentur, et sani conserventur, et lassi in spiritualibus studiis recreentur*”.

Compilatio, por exemplo, dedica uma grande parte para dizer como era a intenção de s. Francisco acerca da construção de casas³⁵⁶; o vocabulário insiste em manter a ligação com as moradias primitivas dos frades, os ‘lugares’ [*locus*], e não aparece o termo convento. Esse detalhe não é fortuito, pois a data de composição da *Compilatio* é muito discutida e tudo leva a crer que tenha sido escrita num período em que os religiosos já moravam em casas chamadas de conventos. Por que então utilizar um termo que, talvez, já estava em desuso entre os frades? A resposta não nos parece difícil depois da leitura que procuramos fazer ao longo do trabalho; tanto o *Memoriale* quanto a *Compilatio* estão presos à memória dos primeiros companheiros de Francisco [os *socii*] para os quais a fidelidade aos preceitos da regra era condição essencial ao espírito religioso que eles acreditavam estar imbuídos. A consequência que se estabelece parece apontar para uma espécie de campanha hagiográfica a favor da manutenção dos valores caros ao franciscanismo num momento em que tais valores são minimizados diante do trabalho pastoral que exigia certa sofisticação.

A *Compilatio* não nega que o terreno para se construir uma ‘casa’ de frades tenha de ser doado por benfeitores, como podemos deduzir das *Determinationes*. Também não nega que nessas ‘casas’ possa haver hortas e outras coisas necessárias aos seus moradores, como o oratório, o refeitório e as celas. Contudo, a narrativa insiste em acentuar a vontade do santo em manter, em todas as coisas, aquela pobreza prometida na regra, desde o tamanho exíguo

³⁵⁶ *Compilatio*, parágrafo 58: “[...] quando os frades vão a alguma cidade onde não têm casa e encontram alguém que quer dar-lhes terra onde possam construir a casa e ter uma horta e as coisas que lhe são necessárias, eles devem primeiramente considerar quanto terreno lhes é suficiente, sempre levando em consideração a santa pobreza que prometemos e o bom exemplo que somos obrigados a dar aos outros em tudo”; [“(...) *cum fratres vadunt ad aliquam civitatem, ubi locum non habent, et inveniunt aliquem, qui vult eis dare tantam terram, ubi valeant locum hedificare et habere ortum et que necessaria sunt eis, ipsi primo debent considerare, quanta terra sufficiat eis, semper considerantes sanctam paupertatem, quam promisimus et bonum exemplum, quod tenemur aliis in omnibus exhibere*”].

do terreno à simplicidade da construção. O texto ainda registra que o número de frades por casa não podia ser grande, pois é “difícil observar a pobreza em muita quantidade”³⁵⁷.

No *Memoriale*, Tomás de Celano tece grandes elogios à simplicidade das casas onde Francisco morava e onde queria que seus frades morassem; não sem razão, é omitido também aqui o termo “convento”, optando por designá-las *loci fratrum*. Comparando as hagiografias com o tratado, podemos perceber que essas procuram pôr em causa a mentalidade monastizante que se impunha à Ordem pelos idos de 1240. Há a afirmação de uma pastoral urbana efetiva, mas não nos quadros da conventualização. Nesse sentido, o *Liber de Laudibus*, de Bernardo de Bessa, tece uma crítica às grandes construções:

Alegrava-se com as pequenas habitações pobrezinhas, mais com as pequenas casas de madeira do que com as de pedra. Muitas vezes, ele morava com poucos em eremitérios, onde a clausura de espinheiros e os pequenos tugúrios eram suficientes como casas. Mas, nas cidades, nem a malícia dos homens nem multidão de irmãos permitem que assim seja.³⁵⁸

Bernardo de Bessa é incisivo ao mostrar o quanto a inserção nas cidades tornava-se um problema aos preceitos da Ordem; ao querer converter os centros urbanos ao seu estilo de vida, os religiosos corriam o risco de serem eles a se corromper pela vida citadina. As casas exíguas e, no caso, os povoados pequenos, como Greccio, talvez representassem um perigo menor à observância regular. Contudo, os franciscanos não podiam furtar-se ao contato com a cidade, onde a “malícia dos homens” causava males à sociedade e a desagregava. A presença nos centros urbanos não era questão de mera sobrevivência material, ainda que o estilo mendicante de vida forçasse os frades a dependerem daquilo que podiam ganhar. A cidade, com seus perigos, possibilitava aos religiosos a chance de efetivarem a “vocaço da Ordem”, qual seja, salvar os homens dos vcios.

³⁵⁷ Ibid.: “(...) quia sibi difficile videbatur in multa quantitate paupertatem servari”.

³⁵⁸ *Liber de Laudibus*, cap. IV: “Habitaculis gaudebat pauperculis, casellis ligneis plus quam lapideis. Saepe cum paucis in eremitoriis morabatur, ubi veprium clausura pro muro et parva pro domibus sufficiebant tuguria. Sed in urbibus ita esse nec malitia hominum nec fratrum multitudo permittit.”

Duas lógicas despontam no interior do franciscanismo, aquela das compilações e aquela das *Determinationes*. Além do propósito de edificação do povo, pela pregação e pela confissão, poucas coisas parecem uni-las. Mesmo ao procurar justificar o surgimento da Ordem desde a perspectiva da renovação moral da sociedade, ambas as lógicas aparentemente trabalham em sentidos opostos. Os hagiógrafos acreditavam que os frades surgiram para auxiliar os clérigos da Igreja na salvação das almas, “de modo que o que neles faltar seja suprido por nós”³⁵⁹. As *Determinationes*, por sua vez, ajuntam que Francisco não encontrou em nenhuma das ordens da Igreja aquele espírito que buscava para a sua e, por isso, fundou uma nova ordem e instituiu uma nova regra.³⁶⁰ Ambos os textos apresentam uma justificativa para a intervenção pastoral da *religio* minorítica; porém, a intensidade com que o fazem não é a mesma. A *Compilatio* não parece desmerecer aquilo que se acreditava missão dos clérigos, dos quais os frades apenas seriam coadjutores. O tratado, ao contrário, insiste em dizer que a Ordem franciscana impôs-se às outras porque aquelas eram insuficientes.

Mais uma vez, as discrepâncias entre os textos encontram-se fundamentadas nos diferentes propósitos compositivos. O discurso hagiográfico, empenhado em salvaguardar a memória do fundador, procurava a conciliação entre o clero e os minoritas; o tratado, envolvido na defesa dos mendicantes no debate com os mestres seculares de Paris, preferia argumentar pela superioridade dos franciscanos. Por isso, não se pode falar de dois franciscanismos, mas de acentuações diferentes motivadas por questões diferentes. Em última

³⁵⁹ *Compilatio*, parágrafo 19: Francisco dizia: “fomos enviados em auxílio dos clérigos para a salvação das almas de modo que o que neles for encontrado menos seja suprido por nós”; [“(…) in adiutorium clericorum missi sumus ad animarum salutem, ut quod in illis invenitur minus suppleatur a nobis”].

³⁶⁰ *Determinationes*, parte I, questão I, p. 338: “O santo pai Francisco encontrou na igreja ordens [...] como a dos religiosos cenobitas, que no estúdio das virtudes, imitam os vestígios de Cristo; os eremitas, que com mais freqüência, estão livres para as divinas contemplações, e os clérigos, guias da plebe, que devem estender a vigilância sobre as almas de todos. E porque nessas três juntamente em nenhuma descobriu ordem, conduzido pelo Espírito Santo, preparou uma nova regra e instituiu uma nova ordem”; [“*Ordines sanctus pater Franciscus invenit in ecclesia (...) ut religiosi coenobitae, qui in studio virtutum Christi imitantur vestigia; eremitae, qui contemplationi divinae frequentius vacant, et clerici, rectores plebium, qui animarum omni vigilantia intendere debent. Et quia haec tria simul in nullo invenit ordine, Spiritus sancto edoctus, novam condidit Regulam et novum ordinem instituit*”].

instância, todos os três textos estão engajados numa comum defesa do franciscanismo, de suas instituições, de seu modo de vida e de sua regra. No trato com as sociedades, vimos o quanto os hagiógrafos se esforçaram por apresentar Francisco e, por conseguinte, os frades como religiosos idôneos para solucionar os problemas citadinos e trazer para o espaço urbano aquele conjunto de virtudes capazes de beneficiar a coletividade. Da mesma forma, as *Determinationes* desejam encontrar justificativas plausíveis, à luz dos tempos, para a mais completa inserção dos minoritas na rede urbana européia. Em outras palavras, aquilo que as compilações sistematizaram desde uma leitura hagiográfica da história, as *Determinationes* propuseram como algo factível. Pois, embora seja verossímil pensar que aquilo que desponta no tratado minorítico seja algo díspar do que propõe a retórica hagiográfica, era essa mesma retórica que dava condições para o desenvolvimento do franciscanismo; pois, ao longo do século XIII, estabeleceu-se entre os citadinos e os frades uma simbiose tão grande que se torna inviável imaginar o crescimento e o incremento das cidades italianas, como Florença, Pádua e Gênova, sem o concurso das ordens mendicantes.

Por mais que as compilações tenham acentuado o combate moral travado por s. Francisco e seus primeiros companheiros, não podemos dizer que existe qualquer tipo de refutação à vida citadina *stricto sensu*³⁶¹. Os minoritas, nesse caso, investiam na moralização das cidades sem, como isso, invalidar as estruturas sociais urbanas. Propunham a reforma dos costumes e não a da política. A nosso ver, a insistência dos frades nos aspectos espirituais em detrimento dos sociais facilitou o intercâmbio com os altos estratos citadinos: ricos comerciantes e senhores poderosos. A não-crítica social, pois, acabou por permitir a absorção da Ordem na lógica do poder municipal. Se, do ponto de vista material, podemos observar que os frades aliaram-se às camadas aristocráticas, desde meados do século XIII, do ponto de vista

³⁶¹ Cf. DA CAMPAGNOLA, Stanislao. *Francesco e francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV*. Op. cit., p. 83.

da pastoral urbana, continuaram influentes e empenhados em intervir sobre as relações sociopolíticas através da proposta de conversão moral³⁶². Nesse caso, a pacificação das comunas, por meio da conciliação entre as partes discordantes e beligerantes, continuou sendo uma característica franciscana, como aponta Grado Merlo³⁶³.

Assim, aquilo que vimos representado nas compilações e que chamamos, metodologicamente, de espaço urbano, não é um amontoado de descrições físicas, mas um projeto definido de intervenção nesse espaço de modo a incidir sobre ele e não a descrevê-lo. O relato hagiográfico, nesse caso, tão-somente dava respaldo àquilo que os religiosos já consideravam parte de seu mister. Por isso, acreditamos que seja verossímil pensar que essas compilações já estejam empenhadas em alicerçar a retórica político-moral dos mendicantes, sobretudo aquela que, entre outras coisas, proporcionou aos frades, durante a época do Aleluia, assumir, em caráter extraordinário, a governação de algumas comunas e compor regimentos para as cidades³⁶⁴. Se assim for, podemos ver que entre o tempo da “grande devoção” (1233) e o estabelecimento dos frades nos conventos suntuosos das grandes cidades e no coração do poder citadino, as hagiografias não lhes negavam o mérito, tão-somente lhes lembravam as origens.

³⁶² Sobre isso, Grado MERLO propõe a seguinte interpretação: “os frades menores, quase por natural evolução, se adéquam com facilidade às tendências aristocráticas da sociedade, bem como aos correspondentes regimes políticos em continuidade com uma práxis de colaboração com os governos comunais”; cf. *Tra eremo e città*, op. cit., p. 110.

³⁶³ Ibid., p. 111.

³⁶⁴ Cf., VAUCHEZ, André. Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L’action politique des ordres mendiants d’après la réforme des status communaux et les accords de paix. In: *Mélanges de l’École Française de Rome, Le Moyen Age*, vol. 78, p. 503-549, 1969.

BIBLIOGRAFIA

BIGARONI, Marino. «*Compilatio Assisiensis*» dagli Scritti di fr. Leone e Compagni su S. Francesco d'Assisi. I edizione integrale dal Ms 1046 di Perugia con versione italiana a fronte introduzione e note. Assis: Edizione Porziunca, 1975.

BRUFANI, S; MENESTÒ, E (org). Legenda Trium Sociorum. In: *Fontes Franciscani*. Assis: Edizioni Porziunca, 1995. p. 1373-1470.

_____. Bernardi de Bessa. Liber de Laudibus beati Francisci. In: *Fontes Franciscani*. Assis: Edizioni Porziunca, 1995. p. 1253-1310.

DELLE SACRE SANTE Istitute de Santo Francesco e delle loro considerazioni. In: PROVINCIA DOS CAPUCHINHOS DE SÃO PAULO. *Fontes Franciscanas*. Disponível em: <http://www.procasp.org.br>. Acesso em: 08 dez. 2006.

DETERMINATIONES Quaestionum super Regulam Fratrum Minorum. In: Doctoris Seraphici s. Bonaventurae Opera Omnia Tomus VIII. Quaracchi: Ex Typographia Collegii s. Bonaventurae, MDCCCXVIII. p. 337-374.

DI FONZO, Lorenzo. Testo critico dell'Anonymus Perusinus "De inceptione vel fundamento ordinis". In: *Miscelanea Franciscana*, vol. 72, p. 434-465, 1972.

DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE. Legenda Maior sancti Francisci. In: Legendae S. Francisci Assisiensis saec. XIII et XIV conscriptae, I, *Analecta Franciscana*, Quaracchi, tomo X, p. 557-652, 1926-1941.

ESSER, Caietan. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Grottaferrata (Roma): Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1978.

FR. THOMAE DE CELANO. Vita Prima S. Francisci [Vita beati Francisci]; Vita Secunda S. Francisci [Memoriale in desiderio animae]. In: Legendae S. Francisci Assisiensis saec. XIII et XIV conscriptae, I, *Analecta Franciscana*, Quaracchi, Tomo X, p. 1-268, 1926-1941.

FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS. [Segunda de Celano e Compilação de Assis. Tradução de Celso Márcio Teixeira]. Petrópolis: Vozes/FFB, 2004. p. 300-441; 841-964.

_____. I Fioretti [Dos Sacrossantos Sagrados Estigmas de são Francisco e de suas considerações]. Petrópolis: Vozes/FFB, 2004. p. 1585-1625.

FONTES FRANCISCANAS. *Sacrum Commmercium; Primeira Vida de São Francisco*. Tradução de José Carlos Corrêa Pedroso. Santo André: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 2002.

FONTI FRANCESCANI. [Vita seconda di san Francesco d'Assisi, di Tommaso da Celano; Leggenda Perusina. Tradução de Saverio Colombarini e Vergilio Gamboso]. Assis: Movimento Francescano, 1978. p. 537-731; 1155-1290.

ABATE, G. Le “deffinitiones” del capitolo generale di Parigi del 1266. In: *Miscellanea Franciscana*, vol. 82, p. 5, 1932.

ALBERZONI, Maria Pia. *Francescanesimo a Milano nel Duecento* (Fonti e ricerche I). Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1991.

_____. Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile. In: VV.AA. *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia Franciscana*. Turim: Giulio Einaudi Editore, 1997. p. 203-236.

BARCELLONA, Francesco Scorza. Les études hagiographiques au 20e siècle: bilan et perspectives. In: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. 95, n. 3, p. 17-33, 2000.

BARON, Hans. Franciscan poverty and civic wealth as factor in the rise of humanistic thought. In: *Speculum*, vol. 13, p. 1-37, 1938.

BARONE, Giulia. Ordini mendicanti e mondo comunale. In: *Studi Medievali*. Spoleto, vol. 19, n. 1, p. 479-482, 1978.

_____. Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques vies du Xe siècle. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe – XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza". Roma: EFR, 1991. p. 435-446.

BARTHES, Roland. A retórica antiga. In: VV.AA. *Pesquisas de retórica*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 147-224.

BARTOLI, Marco. El movimiento franciscano de los orígenes y la mujer. In: *Selecciones de Franciscanismo*, vol. 23, n. 69, p. 407-418, 1994.

_____. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes/FFB, 1997.

BATTAIS, Lise. La courtoise de François d'Assise. Influence de la littérature épique et courtoise sur la première génération franciscaine. In: *Mélanges de l'École Française de Rome, Le Moyen Age*, vol. 109, n.1, p. 131-160, 1997.

BEAUJARD, Brigitte. Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza". Roma: École Française de Rome, 1991. p. 175-191.

BODDI, Vitto. Francescanesimo e cultura in Sicilia (sec. XIII e XVI). In: *Studi Francescani*, vol. 86, n. 3-4, p. 327-345, 1989.

BONI, Andrea. *As três ordens franciscanas*. Trad. Ary E. Pintarelli. Petrópolis: FFB, 2002.

BORDONE, R. Le "élites" cittadine nell'Italia comunale (XI-XII secolo). In: *Mélanges de l'École Française de Rome, Le Moyen Age*, vol. 100, n.1, p. 47-53, 1988.

BOURGAIN, P. Les sermons de Federico Visconti comparés aux écrits de Fra Salimbene et Jacques de Vorágine. In: *Mélanges de l'École Française de Rome, Le Moyen Age*, vol. 108, n.1, p. 243-257, 1996.

BOUREAU, Alain. Vitae Fratrum, vitae Patrum. L'Ordre dominicain et le modèle dès pères du désert au XIIIe siècle. In: *Mélanges d'École Française de Rome: Moyen Age, Le Moyen Age*, vol. 99, n.1, p. 79-100, 1987.

BOUTET, Dominique. Hagiographie et historiographie: la Vie de saint Thomas Becket de Guernes de Pont-Sainte Maxence et la Vie de saint Louis de Joinville. In: *Le Moyen Age*, vol. 106, n. 2, p. 277-293, 2000.

BRINCKEN, Anna-Dorethee von den. "Inter spinas principum terrenorum." Annotazioni sulle summe e sui compendi storici dei Mendicanti. In: *Aspetti della letteratura latina nel secolo XIII*. Atti del primo Convegno Internazionale di Studi dell' AMUL. Perugia – Firenze, 1986. p. 76-103.

BROOKE, Rosalind. La prima espansione francescana in Europa. In: *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI Convegno Internazionale. Assisi, 1979. p. 123-150.

CARDINI, Franco. Il Concilio Lateranense IV e la "Fraternitas" Francescana. A proposito di un problema aperto. In: *Studi Francescani*, vol. 78, n. 3-4, p. 239-250, 1981.

_____. Iacopo, la pace e la guerra. In: GUIDETTI, Stefania (org.). *Il paradiso e la terra: Iacopo da Varazze e il suo tempo*. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2001. p. 95-103.

_____. A Itália entre os séculos XI e XIII. In: MONGELLI, Lênia (org.). *Mudanças e rumos: o Ocidente Medieval* (séc. XI-XIII). Cotia: Editora Íbis, 1997. p. 83-108.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Cronache, morale, predicazione: Salimbene da Parma e Jacopo da Varagine. In: *Studi Medievali*, vol. 30, n. 2, p. 749-788, 1989.

_____. Clercs et jongleurs dans la société médiévale (XIIe et XIIIe siècles). In: *Annales. Économie. Sociétés. Civilisations*, vol. 34, n. 5, p. 913-928, 1979.

CASAGRANDE, Giovanna. Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento. In: VV.AA. *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Turim: Einaudi, 1997. p. 237-258.

CENCI, Cesare. Costituzione della Provincia Toscana tra i secoli XIII e XIV. In: *Studi Francescani*, vol. 80, n. 1-2, p. 171-207, 1983.

CHAZAN, Mireille. Jean de Mailly et la Chronique de Robert d'Auxerre: hagiographie, histoire et 'autorité'. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 68, p. 117-133, 1998.

CHÉDEVILLE, André. De la cité à la ville (1000-1150). In: DUBY, Georges. *Histoire de la France urbaine: la ville médiévale des Carolingiens à la Renaissance*. Paris: Éditions du Seuil, 1980. p. 31-187.

CONGAR, Yves. Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe. In: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, vol. 28, p. 35-151, 1961.

CREMASCOLI, G. I classici nella "Legenda Sancti Francisci Versificata" di Enrico di Avranches. In: *Studi Medievali*, vol. 40, n. 2, p. 523-534, 1999.

DA CAMPAGNOLA, S. *Biografie e cronache Del duecento francescano*. Perugia: Università degli Studi di Perugia, 1970.

_____. Dai 'viri spirituales' di Gioacchino da Fiore ai 'fratres spirituales' di Francesco d'Assisi. In: *Picenum Seraphicum*, vol. XI, p. 24-52, 1974.

D'ACUNTO, Nicolangelo. Il vescovo Guido oppure i vescovi Guido? Cronotassi episcopale assisana e fonti francescane. In: *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age*, vol. 108, n. 2, p. 479-524, 1996.

DALARUN, Jacques. *La malavventura di Francesco d'Assisi*. Per un uso storico delle leggende francescane. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996.

D'ALATRI, Mariano. *Uomini di Dio al seguito di Francesco*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1995.

_____. (a cura di). *I frati penitenti di S. Francesco nella società Del due e trecento*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1977.

_____. *Eretici e inquisitori in Italia*. Roma: Collegio S. Lourenzo da Brindisi, Istituto Storico dei Cappuccini, 1986. vols. 1 e 2.

_____. I francescani e l'eresia. In: *Espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII*. Atti del VI Convegno Internazionale de 1978. Assisi, 1979. p. 241-270.

_____. La predicazione francescana nel Due e Trecento. In: *Uomini di Dio al seguito di Francesco*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1985. p. 25-42.

_____. *La Cronaca di Salimbene*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1988.

DAL PINO, Franco. Papato e ordini mendicanti-apostolici "minori" nel Duecento. In: *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno Internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1998. p. 105-160.

D'AVRAY, D. L. *The preaching of the friars*. Sermons diffused from Paris before 1300. Oxford: Clarenton, 1985.

DE BONI, Luís Alberto. Propriedade e poder: aspectos do pensamento político da Escola Franciscana. In: SOUZA, José Antônio C. R. (org.). *Pensamento Medieval*. X Semana de Filosofia da UnB. São Paulo: Loyola/Unisantos, 1983. p. 144-159.

_____. A escola franciscana: de Boaventura a Ockham. In: *Veritas*, vol. 179, p. 317-338, 2000.

_____. O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV. In: *Patristica et Mediaevalia*, vol. XIX, p. 23-50, 1998.

DE CERTEAU, Michel. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 266-282.

DELEHAYE, Hippolyte. *Les Légendes Hagiographiques*. 4ª. Edição. Bruxelas: Société des Bollandistes, 1955. Reimpressão em 1973.

DUVAL, Yvette. “Sanctorum sepulcris sociari”. In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “La Sapienza”. Roma: École Française de Rome, 1991. p. 333-351.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ELM, Gaspar. Gli Ordini mendicanti: un ceto di vita religiosa. In: *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti*. Atti del XXV Convegno Internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 1998. p. 3-22.

EMERY, R. W. *The Friars in Medieval France*. A catalogue of French Mendicant Convents 1200-1550. Columbia UP, 1962.

ENGLEBERT, Omer. *Vie de Saint François d’Assise*. Paris: Éditions Albin Michel, 1982.

ERNOUT, A; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine*. Histoire des mots. 4ª ed. Paris: Éditions Klincksieck, 1985.

EVANGELISTI, P. Per uno studio della textualità politica francescana fra XIII e XIV secolo. Autori e tipologia delle fonti. In: *Studi Medievali*, vol. 37, n. 2, p. 549-623, 1996.

FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Edusp/Perspectiva, 1995.

FERNÁNDEZ-LARGO, J. Burguesia y franciscanismo en la Edad Media. In: *Selecciones de Franciscanismo*, vol. 24, p. 444-453, 1979.

FLOOD, D. & CALOGERAS, A. *Dalla parte dei poveri: introduzione alla vita francescana*. Padova: Ed. Messaggero, 1992.

FLÜELER, Christoph. La dottrina medievale sul governo della casa. Il contributo degli Ordini mendicanti. In: *Etica e Politica: la teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo, 1999. p. 173-202.

FONSECA, Cosimo Damiano. "Episcopali honore decorata... Archiepiscopali sublimata": vescovo e città. In: GUIDETTI, Stefania B. (org.). *Il paradiso e la terra: Iacopo da Varazze e il suo tempo*. Firenze: Edizioni del Galuzzo, 2001. p. 71-81.

FREED, J. B. *The Friars and German Society in the Thirteenth century*. Cambridge Mass, 1977.

FUGEDI, E. La formation des villes et les ordres mendiants en Hongrie. In: *Annales Economies Sociétés Civilisations*, vol. 25, p. 966-987, 1970.

_____. I francescani e il culto dei santi nell'Italia Centrale. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*. Atti dell'VIII Convegno Internazionale. Assisi: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 313-363.

GAJANO BOESCH, Sofia. Des "loca sanctorum" aux espaces de la sainteté. Étapes de l'historiographie hagiographique. In: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. 95, n. 3, p. 48-70, 2000.

- GARGANTA, José Maria. Introducción general al *Santo Domingo de Guzmán*: visto por sus contemporáneos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1947. p. 3-59.
- GATTUCCI, A. Dalla “Lengenda Antiqua S. Francisci” alla “Compilatio Assisiensis”: storia di un testo piú prezioso Che Fortunato. In: *Studi Medievale*, vol. 20, n. 2, p. 789-870, 1979.
- GIEBEN, Servus. Confraternite e penitenti dell’area francescana. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel’200*. Atti del’VIII Convegno Internazionale. Assis: Università degli Studi di Perúgia, 1981. p. 171-201.
- GNIECKI, C. *Visione dell’uomo negli scritti di Francesco d’Assisi*. Roma: Ed. Antonianum, 1987.
- GODET, Jean-François; MAILLEUX, Georges. *Legenda seu Compilatio perusina, Speculum Perfectionis*. Concordance, index, listes de fréquence, table comparative. Louvain-La-Neuve: CETEDOC, 1976. *Corpus de Sources Franciscaines*, vol. 4.
- GOUDINEAU, Christian *et alii*. Le réseau urbain. In: DUBY, Georges (org.). *Histoire de la France Urbaine*. Paris: Éditions du Seuil, 1980. Vol. I. p. 74-141.
- GOLINELLI, Paolo. *Città e culto dei santi nel medioevo italiano*. Bolonha: Clueb, 1996.
- GOUREVITCH, Aaron. *La culture populaire au Moyen Age*. “Simplices et Docti”. Paris: Aubier, 1992.
- GUENÉE, Bernard. *Histoire et culture historique dans l’Occident medieval*. Paris: Aubier, 1980.
- GUIDETTI, Stefania Bertini. Scrittura, oralità, memoria. La *Legenda Aurea* fonte e modello nei *Sermones* e nella *Chronica Civitatis Ianuensis* di Iacopo da Varagine. In: FLEITH, Barbara e MORENZONI, Franco. *De la Sainteté a l’Hagiographie*. Genèse et usage de la *Légende dorée*. Genève: Librairie Droz S.A., 2001.

_____. (ed.). *Iacopo da Varagine: Cronaca della città di Genova dalle origini al 1297*. Genova: ECIG, 1995.

GUIDONI, E. Città e ordini mendicanti: il ruolo dei conventi nella crescita e nella progettazione urbana del XIII e XIV secolo. In: *Quaderni Medievali*, vol. 4, p. 69-106, 1977.

GUREVITCH, A. I. *As categorias da cultura medieval*. Trad.: João Gouveia Monteiro. Lisboa: Editorial Caminho, 1991.

HANSEN, Adolfo. Práticas letradas seiscentistas. In: *Discurso*. Vol. 25, 1995. p. 153-183.

HARMESSE, J. et alii. *Medieval sermons and society: cloister, city, university*. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York. Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1998.

HOUAISS, Antonio. *Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. São Paulo: Editora Objetiva, 2001. CD-ROM.

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

HEERS, Jacques. Les villes d'Italie centrale et l'urbanisme: origines et affirmation d'une politique (environ 1200-1350). In: *Mélange d'École Française de Rome: Le Moyen Age*, vol. 101, n. 1, p. 67-93, 1989.

_____. *La ville au Moyen Âge en Occident*. Paysages, pouvoirs et conflits. Paris: Fayard, 1990.

HINNEBUSCH, W. A. *The history of the Dominican Order. I. Origins and Growth to 1500*. Staten Island, 1965.

HUBAUT, Michel. Francisco y sus hermanos: un nuevo rostro de la misión. In: *Selecciones de Franciscanismo*, vol. 34, p. 9-21, 1983.

LACROIX, B. *L'historien au Moyen âge*. Paris, 1971.

LAFON, Xavier *et alii*. La ville antique. In: PINOL, Jean-Luc (org.). *Histoire de l'Europe urbaine*. De l'Antiquité au XVIIIe siècle. Paris: Éditions du Seuil, 2003. Vol. I. p. 19-286.

LAINATI, Chiara. La segunda orden franciscana. In: *Selecciones de Franciscanismo*, vol. 68, n. 22, p. 340-391, 1993.

LAMBERT, M.D. *Povertà Francescana*: La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli nell'Ordine Francescano (1210-1323). Biblioteca Francescana, 1995.

LAMBERTINI, R. *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*. Roma/Perugia, 1990.

LANGHOLM, Odd. The economic ethics of the mendicant orders: a paradigm and a legacy. In: *Etica e Politica: la teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo, 1999. p. 153-172.

LAUWERS, Michel. Récits hagiographiques, pouvoirs et institutions dans l'Occident Médiéval. Note bibliographique. In: *Révue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. 95, n. 3, p. 71-96, 2000.

LAWRENCE, C. H. *I mendicanti*: i nuovi ordini religiosi nella società medievale. Torino: Edizioni San Paolo, 1998.

LE GOFF, Jacques. Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale. In: *Annales*. Économies, sociétés, civilisations, vol. 25, n. 36, p. 924-946, 1970.

_____. L'apogée de la France urbaine médiévale (1150-1330). In: DUBY, Georges (org.). *Histoire de la France urbaine*: La ville médiévale des Carolingiens à la Renaissance. Paris: Éditions du Seuil, 1980. p. 189-406.

_____. O vocabulário das categorias sociais em São Francisco de Assis e seus biógrafos do século XIII. In: *São Francisco de Assis*. Trad.: Marcos de Castro. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001. p. 119-181.

LE JAN, Régine. Monastères de femmes, violence et compétition pour le pouvoir dans la France du VIIe siècle. In: *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*. Paris: Picard, 2001. p. 89-107.

LEERS, B. *Francisco de Assis e a Moral Cristã*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LEMMENS, Leonardo. Testimonia minora saeculi XIII. In: *Collectanea Philosophico-Theologica*, vol. III, 1926. p. 79-84.

LEONARDI, C. L'esperienza spirituale nel Medioevo. In: *Studi Medievale*, vol. 23, n.1, p. 449-459, 1982.

LOMBARD-JOURDAN, Anne. Oppidum et banlieue: sur l'origine et les dimensions du territoire urbain. In: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 27, n. 2, p. 373-395, 1972.

LOPEZ, Roberto. *A cidade medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

MAILLEUX, Georges. *Thesaurus Celanensis*. Concordance, index, listes de fréquence, table comparative. Louvain-La-Neuve: CETEDOC, 1974. Corpus de Sources Franciscaines, vol. 1.

MAILLOUX, Anne. Le territoire dans les sources médiévales: perception, culture et expérience de l'espace social. Essai de synthèse. In: CURSENTE Benoît e MOUSNIER Mireille (dir.). *Le territoire du médéviste*. Rennes: P. U. de Rennes, 2005. p. 223-235.

MANSELLI, Raoul. *Nos qui cum eo fuimus*. Contributo alla questione francescana. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1980.

MENESTÒ, E; MERLO, G. G. Nel segno di Francesco: raccolta di scritti di Ezio Franceschini. In: *Studi Medievale*, vol. 30, n. 1, p. 353-366, 1989.

MERCURI, Ch. *Santità e propaganda: il terz'ordine francescano nell'agiografia osservante*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1999.

MERLO, Grado G. *Em nome de são Francisco*. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Trad. Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005.

_____. Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori. In: VV.AA. *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Turim: Einaudi, 1997. p. 3-34.

_____. La storiografia francescana dal dopoguerra ad oggi. In: *Studi Storici*, vol. 32, p. 287-308, 1991.

_____. Controlo ed marginazione della dissidenza religiosa. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel' 200*. Atti dell'VIII Convegno Internazionale. Assisi: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 366-388.

MICCOLI, Giovanni. Da hagiografia à história: considerações sobre as primeiras biografias franciscanas como fontes históricas. In: *Francisco de Assis: realidade e memória de uma experiência cristã*. Petrópolis: FFB, 2004. p. 203-249.

_____. Francesco d'Assisi e l'Ordine dei Minori. In: VV.AA. *Storia d'Italia: dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*. Turim: Einaudi, 1974. vol. 2, parte 1. p. 766-768.

MONDONI, Danilo. *História da Igreja na Antigüidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MONNET, Pierre. Ville réelle et ville idéale à la fin du Moyen Âge: une géographie au prisme des témoignages autobiographiques allemands. In: *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, vol. 53, n. 3, p. 591-621, 2001.

MOORMAN, John. *A history of the Franciscan Order from its origins to the year 1517*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

MORI, Atillio. Arezzo. In: ENCICLOPEDIA ITALINA di Scienza, Lettere ed Arti. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1949. vol. XXVI. p. 169-176.

NEMEC, Iaroslav. Le origini del francescanesimo in Boemia e Moravia. In: *Miscellanea Francescana*, vol. 89, n.1-2, p. 238-269, 1989.

NICOLOSI, S. *Medioevo Francescano*. Roma: Edizioni Borla, s/ ano de publicação.

NIERMEYER, J. F.; VAN DE KIEFT, C. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*: lexique latin médiéval. Leiden/Boston: Brill, 2002. 2vol.

NIMMO, D. *Reform and division in the franciscan order*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1995.

ODOARDI, G. Un'imponenti raccolta di fonti francescane: rassegna e rilievi critici. In: *Miscellanea Francescana*, vol. 78, p. 214-253, 1978.

PAOLINI, A. Alla ricerca di Francesco. In: *Studi Storici*, vol. 35, p. 565-574, 1994.

PARISOLI, L. La contribution de l'École Franciscaine à la naissance de la notion de liberté politique: les donnés préalables chez Pierre de Jean Olivi. In: BOUREAU, A. et PIRON, S. (org.). *Pierre de Jean Olivi*. Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Paris: Vrin, 1998. p. 251-263.

PAZZELLI, Rafaele. *São Francisco e il terz'Ordine*. Il movimento penitenziale pre-francescano e francescano. Padova: Edizioni Messaggero, 1982.

PAULMIER-FOUCARD, M. Historiographie et hagiographie dans le 'Speculum Historiale' de Vincent de Beauvais. Le modèle de saint Edmond Rich. In: *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 68, p. 165-175, 1998.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: EDUSP, 2001.

PELLEGRINI, Luigi. *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*. Roma: Ed. Laurentianum, 1984.

_____. Mendicanti e parroci: coesistenza e conflitti di due strutture organizzative della “cura animarum”. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel’ 200*. Atti dell’VIII Convegno Internazionale. Assisi: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 129-167.

_____. L’Ordine francescano e la società cittadina in epoca bonaventuriana. Un’analisi del “*Determinationes Quaestionum super Regulam Fratrum Minorum*”. In: *Laurentianum*, vol. 15, p. 154-168, 1974.

PHILIPPART, Guy. L’hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes? In: *Révue des Sciences Humaines*, vol. 251, p. 11-39, 1998.

POTESTÀ, G. L. *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*. Milano, 1980.

_____. Maestri e dottrine nel XIII secolo. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Torino: Einaudi, 1997. p.307-338.

_____. Gli studi su Angelo Clareno dal ritrovamento della raccolta epistolare alle recenti edizioni. In: *Rivista di storia e letteratura religiosa*, vol. 25, p. 11-143, 1989.

PRINZIVALLI, Emanuela. Un santo da leggere: Francesco d’Assisi nel percorso delle fonti agiografiche. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Turin: Einaudi, 1997. p. 71-116.

RASPI SERRA, J. (a cura di). *Gli Ordini mendicanti e la città*. Aspetti architettonici, sociali e politici. Guerini e Associati, 1991.

RIGON, Antonio. Frati minori e società locali. In: VV.AA. *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Turin: Einaudi, 1997. p. 259-282.

RIVI, P. *Francesco d’Assisi e il laicato del suo tempo: le origini dell’ordine francescano secolare*. Padova: Ed. Messaggero, 1989.

ROBSON, Michael. Franciscans de Colonia present in Medieval England. In: *Miscellanea Franciscana*, vol. 98, n. 1-2, p. 836-865, 1998.

RUSCONI, Roberto. I francescani e la confessione nel secolo XIII. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel' 200*. Atti dell'VIII Convegno Internazionale. Assisi: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 253-309.

RUSSO, Daniel. Saint François, les franciscains et les représentations du Christ sur la croix en Ombrie au XIIIe siècle. Recherches sur la formation d'une image et sur une sensibilité esthétique au Moyen Age. In: *Mélanges de l'École Française de Rome, Le Moyen Age*, vol. 96, n. 2, p. 647-717, 1984.

SABA, Agustín. Nuevas luchas por la libertad de la Iglesia. In: *Historia de los Papas: desde s. Pedro a Celestino V*. Barcelona: Editorial Labor, 1948. p. 612-643.

SABATIER, Paul. *Vita si San Francesco d'Assisi*. Trad. Italiano: Giuseppe Zanichelli. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 1988.

SALVATORELLI, Luigi. *Sommario della Storia d'Italia*. Turim: Einaudi Editore, 1982.

SCHMITT, Jean-Claude. Recueils franciscains d' "exempla" et perfectionnement des techniques intellectuelles du XIIIe au XVe siècle. In: *Bibliothèque de l'École des Chartes*. Révue d'érudition. Paris/Genève, n. CXXXV, p. 5-21, 1977.

SCHMUCKI, O. (a cura di), *L'Ordine della penitenza di S. Francesco d'Assisi nel secolo XIII*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1973.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad.: Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOLVI, D. Lo "Speculum Perfectionis" e i rotoli di Frate Leone. In: *Studi Medievali*, vol. 34, n. 2, p. 595-652, 1993.

_____. Verso un'esegesi critica dell'agiografia? Spunti di riflessione da un libro recente. In: *Studi Medievali*, vol. 38, n. 1, p. 377-396, 1997.

SOUZA, Néri de Almeida. História cultural, cultura folclórica e hagiografia. In: *História*. São Paulo: Ed. Unesp, vol. 17/18, p. 243-264, 1998/1999.

SPIRITO, Silvana. *Il Francescanesimo di Fra Tommaso da Celano*. Studio interpretativo della "Vita prima" e della "Vita seconda". Assisi: Edizioni Porziuncola, 1963.

STEWART, R. M. *De illis qui faciunt poenitentiam: the rule of the secular franciscan order: origins, development, interpretation*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1991.

TABACCO, Giovanni. Città e forterezze come fulcri di sviluppo egemonico. In: VV.AA. *Storia d'Italia*. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII. Turim: Giulio Einaudi Editore, 1974. vol. II. p. 142-193.

TABARRONI, A. Francescanesimo e riflessione politica sino ad Ockham. In: *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo, 1999. p. 201-230.

TAMASSIA, Nino. *S. Francesco d'Assisi e la sua leggenda*. Pádua/Verona: Ed. Tip. Fratelli Ducker, 1906.

TARELLO, G. *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*. Milano, 1954.

THESEIDER, Eugenio Dupré. Perugia. In: ENCICLOPEDIA ITALIANA di scienza, lettere ed arti. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1949. vol. XXVI. p. 909.

TODESCHINI, Giacomo. Ordini mendicanti e linguaggio etico-politico. In: *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*. Atti del XXVI Convegno Internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999. p. 3-28.

ULLMANN, Walter. Algunas reflexiones sobre la oposición de Federico II al papado. In: *Escritos sobre teoría política medieval*. Trad. Espanhol: Marcelo Barbuto *et alii*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 2003. p. 147-174.

URIBE, Fernando. *Introducción a las Hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*. Murcia: Editorial Espigas, 1999.

VAN ASSELDONK, O. Il francescanesimo nei Paesi Bassi. In: *La lettera e lo Spirito*. Roma: Ed. Laurentianum, 1985. p. 351-371.

VASOLI, C. La cultura dei Mendicanti. In: *Le scuole degli Ordini mendicanti* (secoli XIII-XIV). Atti del XVII Convegno del Centro di Studi della Spiritualità Medievale. Todi, 1978. p. 437-470.

VAUCHEZ, André. *Les laïcs au Moyen Age*. Pratiques et expériences religieuses. Paris: CERF, 1987.

_____. Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age? In: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe – XIIIe siècle)*. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza". Roma: EFR, 1991. p. 161-172.

_____. Une campagne de pacification en Lombardie autour de 1233. L'action politique des ordres mendiants d'après la reforme des status communaux et les accords de paix. In: *Mélanges de l'École Française de Rome, Le Moyen Age*, vol. 78, p. 503-549, 1969.

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

VICAIRE, M-Humbert. *Vesperus* (l'étoile du soir), ou l'image de saint Dominique pour ses frères au XIIIe siècle. In: *Dominique et ses prêcheurs*. 2^a edição. Paris: Éditions du CERF, 1977. p. 280-306.

VITELLESCHI, Giustiniano. Assisi. In: ENCICLOPEDIA ITALIANA di scienza, lettere ed arti. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1949. vol. I. p. 40-46.

VITZ, Evelyn. Vie, légende, littérature. Traditions orales et écrites dans les histoires de saints. In: *Poétique*, vol. 72, p. 387-402, 1987.

VV.AA. *Francescanesimo nell'Umbria meridionale nei secoli XIII-XIV*. Atti del Convegno di Studio. Narni: Centro Studi Storici, 1985.

ZAFARANA, Zelina. La predicazione francescana. In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel'200*. Atti del'VIII Convegno Internazionale. Assisi: Università degli Studi di Perugia, 1981. p. 205-250.

ZORZI, Andrea. Contrôle social, ordre public et répression judiciaire à Florence à l'époque communale: éléments et problèmes. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n. 5, p. 1169-1188, 1990.

ZUMTHOR, Paul. *La mesure du monde*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.

_____. *A letra e a voz*. A "literatura" medieval. Trad. Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.