



THIAGO MAERKI DE OLIVEIRA

**HAGIOGRAFIA E LITERATURA:
UM ESTUDO DA *LEGENDA MAIOR SANCTI FRANCISCI*,
DE BOAVENTURA DE BAGNOREGIO**

**CAMPINAS,
2013**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

THIAGO MAERKI DE OLIVEIRA

**HAGIOGRAFIA E LITERATURA:
UM ESTUDO DA *LEGENDA MAIOR SANCTI FRANCISCI*,
DE BOAVENTURA DE BAGNOREGIO**

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Soares Carneiro

Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do Título de Mestre em Teoria e História Literária, na área de Teoria e Crítica Literária.

CAMPINAS,
2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
TERESINHA DE JESUS JACINTHO – CRB8/6879 - BIBLIOTECA DO INSTITUTO DE
ESTUDOS DA LINGUAGEM - UNICAMP

M268h	Maerki, Thiago, 1984- Hagiografia e literatura: um estudo da Legenda Maior Sancti Francisci, de Boaventura de Bagnoregio / Thiago Maerki de Oliveira. -- Campinas, SP : [s.n.], 2013. Orientador : Alexandre Soares Carneiro. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. 1. Francisco, de Assis, Santo, 1182-1226. 2. Boaventura, Santo, Cardeal, ca 1217-1274. 3. Hagiografia. 4. Retórica. 5. Literatura medieval. I. Carneiro, Alexandre Soares, 1963-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.
-------	--

Informações para Biblioteca Digital

Título em inglês: Hagiography and literature: a study of the Legenda Maior Sancti Francisci, by Bonaventure of Bagnoregio.

Palavras-chave em inglês:

St. Francis of Assisi

St. Bonaventure

Hagiography

Rhetoric

Medieval Literature

Área de concentração: Teoria e Crítica Literária.

Titulação: Mestre em Teoria e História Literária.

Banca examinadora:

Alexandre Soares Carneiro [Orientador]

Marcos Aparecido Lopes

Neri de Barros Almeida

Data da defesa: 05-07-2013.

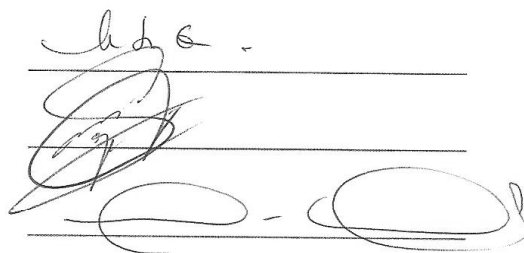
Programa de Pós-Graduação: Teoria e História Literária.

BANCA EXAMINADORA:

Alexandre Soares Carneiro

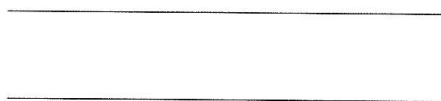
Marcos Aparecido Lopes

Neri de Barros Almeida



Carlos Eduardo Ornelas Berriel

José Alves de Freitas Neto



IEL/UNICAMP
2013

À minha mãe Raquel, mulher *simplex et humilis*.

(*In memoriam*)

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Alexandre Soares Carneiro, meu orientador, pela paciência, por ter acreditado em mim e direcionado meu trabalho de pesquisador iniciante. Ainda guardo a primeira versão desta dissertação, anotada e comentada por sua mão orientadora. Agradeço-o também pela amizade e por abrir-me portas, na certeza de que este trabalho seria impossível sem sua ajuda.

À Prof^a. Dra. Néri de Barros Almeida, sobretudo pela indicação bibliográfica e comentários à minha pesquisa no exame de qualificação.

Ao Prof. Dr. Marcos Aparecido Lopes, pelas sábias aulas na disciplina que cursei e pelas sugestões no exame de qualificação. Agradeço-o também pela amizade.

Ao Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho, com quem muito aprendi durante as aulas sobre a ontologia de Santo Agostinho, disciplina que cursei na USP.

Ao Prof. Dr. Antonio Alcir Bernardes Pécora, pelas sugestões após apresentação de meu trabalho no SETA (Seminário de Teses em Andamento), em 2012.

Ao Prof. Dr. Pedro Marques, pelo apoio, amizade e por ter me indicado caminhos.

Ao Prof. Padre Rodrigo, cujas discussões acerca do tema ainda continuam vivas em minha memória.

Ao Frei Marcelo Toyansk Guimarães, irmão de caminhada, pelas conversas, material bibliográfico cedido e pela leitura atenta e observadora do presente texto.

Ao Prof. Dr. Marcos Toyansk Guimarães, também pelas conversas e estímulo.

Ao Prof. Frei José Carlos Corrêa Pedroso. Lembro-me constantemente de suas aulas no Seminário Seráfico São Fidélis que, juntamente com suas obras citadas neste trabalho, muito colaboraram para minha reflexão.

Aos frades franciscanos da Província dos Capuchinhos de São Paulo (PROCASP), que muito contribuíram para minha formação pessoal e intelectual.

Ao Prof. Carlos Simões, amigo, pelas conversas, indicações bibliográficas e incentivo.

Ao Prof. Sergio de Laet Bechara, pelo apoio e companheirismo.

À Prof^a. Ana Carolina Alecrim, pelo incentivo.

À minha esposa Bruna Toyansk Guimarães Maerki, pela paciência, principalmente por compreender minha ausência nesse período de muitos afazeres e pela leitura atenta, não somente desta Dissertação, como também dos trabalhos realizados para as disciplinas cursadas. Agradeço-a também pelo incentivo e por fazer-me acreditar que seria possível.

À minha família, por muito ter me ensinado com a simplicidade e humildade de vida.

Aos amigos do colégio Mater Amabilis, que me acompanharam durante este percurso.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

À *Hagiography Society*, a que sou filiado e que colaborou para que eu tivesse conhecimento de novas publicações relacionadas ao tema pesquisado.

Aos funcionários do IEL, que sempre estiveram prontos a me ajudar, principalmente com a burocracia do dia a dia.

A todos que, de alguma maneira, me ajudaram neste itinerário.

Meus sinceros agradecimentos!

“[...] um serafim com seis asas de fogo descia, e, no seu seio, envolto nas pernas, estava Jesus crucificado. Um par de asas enlaçava a cabeça, outro o corpo e o terceiro, à direita, e à esquerda, cobria-lhe os braços abertos. [...] Cristo, alado, precipitou-se do espaço sibilando e um relâmpago atingiu Francisco, que deu um grito lancinante, como paralisado, crucificado no ar. [...] Então, acima dele, ouviu-se a Voz Divina: ‘É com a Crucificação que se encerra a ascensão do homem’”.

(Nikos Kazantzakis – *O pobre de Deus*)

RESUMO

A *Legenda Maior*, escrita por São Boaventura no século XIII, ocupa um lugar central dentre as hagiografias medievais que narram a vida de São Francisco de Assis e foi por muito tempo considerada a biografia oficial do fundador, responsável, pois, pela visão do santo mantida até o século XIX, quando estudos inovadores foram iniciados por Paul Sabatier. Apesar disso, são poucos os trabalhos que se dedicam à análise literária do texto hagiográfico boaventuriano, mais explorado pela História e pela Filosofia, ciências que não deixaram de apresentar recortes importantes sobre a obra. A primeira nos dá suporte para entender o conturbado momento interno da Ordem dos Frades Menores, o qual influenciou decisivamente a construção da narrativa; a segunda nos ajuda a compreender o pensamento místico do autor, influenciado, sobretudo, por Santo Agostinho e a pensar as Vidas de santos enquanto adoção de um “modo de vida” moldado pela ascese. Nesse sentido, procuramos analisar a personagem santoral à luz do pensamento de Pierre Hadot, principalmente no que diz respeito à associação entre “vida filosófica” e “vida cristã”. Através de uma leitura interdisciplinar, desvendamos uma maneira específica de organização da narrativa, em que a construção da vida de Francisco é espelhada na teoria mística de Boaventura, narrando o itinerário da personagem em sete degraus de ascensão, partindo das criaturas até chegar à união com o criador, quando ocorre a estigmatização do santo. Para finalizar, analisamos os conceitos de *figura*, *sermo humilis* e *gloria passionis*, largamente explorados por Erich Auerbach, como recursos retórico-literários importantes para a economia da narrativa e para a construção da personagem Francisco.

Palavras-chave: São Francisco de Assis. São Boaventura. Hagiografia. Retórica. Literatura Medieval.

ABSTRACT

Legenda Maior, written by St. Bonaventure in the thirteenth century, occupies a central place among the medieval hagiographies that tell the life of St. Francis of Assisi and was considered for a long time the official biography of the founder, responsible, therefore, for the saint's image kept until the nineteenth century, when innovative studies were started by Paul Sabatier. However, not many papers focus on the literary analysis of Bonaventure's hagiographic text, more explored by History and Philosophy, sciences that presented important views on this book. The former helps us understand the troubled internal situation of the Order of Friars Minor, which strongly influenced the construction of the narrative; the latter lets us know the author's mystical thought, especially influenced by St. Augustine, and consider the saints' Lives as the choice of a "way of life" shaped by asceticism. In this sense, we sought to analyze the holy personage from the perspective of Pierre Hadot's thought, especially with regard to the association between "philosophical life" and "Christian life." With an interdisciplinary approach, we reveal a specific way to organize the narrative in which the construction of Francis' life follows Bonaventure's mystical theory, narrating the character's journey in seven levels of ascension, starting from creatures to eventually attain union with the creator, when the saint's stigmatization occurs. Finally, we analyze the concepts of *figura*, *sermo humilis* and *gloria passionis*, widely examined by Erich Auerbach as important rhetorical and literary devices for narrative economy and for the construction of the figure of Francis.

Keywords: St. Francis of Assisi. St. Bonaventure. Hagiography. Rhetoric. Medieval Literature.

Sumário

Siglas e abreviações	1
Introdução	3
Capítulo I.....	11
O conceito de santidade e a literatura hagiográfica na Idade Média	11
1.1 O conceito de santidade e suas nuances.....	11
1.2 A hagiografia: construção e gênero	15
1.3 Hagiografia e retórica	25
1.4 A escrita hagiográfica como exercício espiritual.....	29
Capítulo II.....	33
<i>Askesis</i> filosófica e <i>askesis</i> cristã em Sêneca e Francisco de Assis.....	33
2.1 Sêneca na antiguidade e na Idade Média cristã	33
2.2 A <i>askesis</i> da pobreza em Sêneca e Francisco	40
Capítulo III.....	53
O <i>Itinerarium</i> de Boaventura: da ascese à mística.....	53
3.1 Agostinho e o “neoplatonismo” de Boaventura.....	53
3.2. Os graus de ascensão a Deus em Agostinho e Boaventura.....	55
Capítulo IV	65
Introdução à <i>Legenda Maior Sancti Francisci</i>	65
4.1 Traços biográficos de Boaventura	65
4.2. A <i>Legenda Maior</i> : aspectos históricos.....	68
4.3 Apresentação da <i>Legenda Maior</i>	73
Capítulo V	95
Procedimentos retórico-literários na construção da <i>Legenda Maior</i>	95
5.1 A mística boaventuriana na construção textual	95
5.2 Retórica na <i>Legenda Maior</i> : <i>figura</i> , <i>sermo humilis</i> e <i>gloria passionis</i>	101

Considerações finais	131
Bibliografia.....	135
1. Fontes franciscanas	135
2. Fontes diversas.....	138
3. Estudos.....	140
4. Endereços eletrônicos:	162
ANEXOS	163
A) - Tabela Sinótica - <i>Legenda Maior</i>	164
B) São Francisco recebe os estigmas. Pintura de Giotto (1296-1300)	177
C) Crucifixo de São Damião (séc. XII)	178
D) Fac-símile de uma página da <i>Legenda Maior</i> (1263).....	179

Siglas e abreviações

Adm – Admoestações de São Francisco
1C – Vida I, de Tomás de Celano
2C – Vida II, de Tomás de Celano
Cant – O cântico do irmão sol
Conf. – *Confessionum*
7Ct – Carta a toda a Ordem dos Frades Menores
Cum - *Christus unus omnium magis*
De civ. – *De civitate Dei*
De Im. – *De Immortalitate Animae*
De mus. – *De musica*
De mag. – *De Magistro*
De quant. – *De quantitate animae*
DePaup – *De paupertate*
DeTranq – *De Tranquillitate Animi*
De Trin. – *De Trinitate libri quindecim*
De Trip. Prol. – Prólogo do *De triplici via alias incendium amoris*
De Trip. – *De triplici via alias incendium amoris*
De ver. – *De vera religione*
Didas. – *Didascálicon*
Fg – Fragmentos de outra regra não-bulada
Itin. – *Itinerarium Mentis in Deum*
Itin. Prol. – Prólogo do *Itinerarium Mentis in Deum*
LP – Legenda Perusina
LM – *Legenda Maior Sancti Francisci* (Legenda Maior)
LM Prol. – Prólogo da *Legenda Maior*
OD – Opúsculos ditados
1Rg – Regra não-bulada da Ordem dos Frades Menores
2Rg – Regra bulada da Ordem dos Frades Menores
Sol. – *Soliloquiorum*
Sp – *Speculum perfectionis*
Test. – *Testamentum*

Introdução

A figura de Francisco de Assis tem sido, nas últimas décadas, objeto de pesquisa de vários estudiosos ligados ou não ao cristianismo. Presente na arte e na literatura, tem inspirado a devoção de milhares de seguidores e despertado o interesse de vários acadêmicos. André Vauchez, por exemplo, recentemente publicou *François d'Assise. Entre histoire et mémoire* (2009), um aprofundado estudo de caráter histórico e biográfico. Francisco é uma das personagens mais biografadas da tradição cristã, tendo sua vida narrada de diversas maneiras, seja em fontes antigas ou em biografias modernas, e romantizada como símbolo do seguidor de Cristo. Lembremos ainda os diversos filmes que tentam retratar sua vida, muitas vezes de forma incompleta e defeituosa. Rara exceção é *Francesco, giullare di Dio* (1950), de Roberto Rossellini, cujo enredo é baseado nos *Fioretti*.

De acordo com Vauchez, muitos equívocos surgiram por conta das lacunas biográficas, preenchidas pela imaginação dos autores. O desconhecimento documental foi o principal fator para a produção de erros¹. Também teria colaborado para esse quadro o fato de Francisco ser uma figura híbrida, que permite diversas leituras.

[...] nel corso dei secoli si è celebrato in lui l'asceta e lo stigmatizzato, il fondatore di un grande Ordine religioso e il paladino dell'ortodossia cattolica: poi, a partire dalla fine del secolo XIX, lo si è considerato soprattutto un eroe romantico, sostenitori di un cristianesimo evangelico e místico schiacciato dell'istituzione ecclesiastica. Ai giorni nostri, si privilegia l'immagine del difensori dei poveri, del promotore della pace tra gli uomini e le religioni, dell'uomo amante della natura, difensore e patrono dell'ecologia, o ancora del santo ecumenico in cui i protestanti, gli ortodossi e pure i non cristiani possono riconoscersi [...] (VAUCHEZ, 2010, p. xiv).

Em função dessa heterogeneidade, Vauchez compara Francisco a Fausto, personagens que foram objeto de visões diferentes, muitas vezes antagônicas e que fazem parte do

¹ VAUCHEZ, André. *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*. Torino: Einaudi, 2010, p. xiv.

imaginário literário e cristão². Jacques Le Goff fala de um Francisco que ele foi imaginando e pensando construir³.

É importante ler as hagiografias e demais escritos à luz da época em que foram produzidos, dificuldade de primeira ordem para os homens do século XXI. Estudar Francisco, nessa perspectiva, é um desafio para qualquer medievalista. Não podemos simplesmente vê-lo como nosso contemporâneo, mas devemos, num primeiro momento, dele nos distanciarmos, tomando-o como objeto de uma análise, para em seguida juntar as partes desse complexo mosaico.

Nosso intuito, neste trabalho, não é estudar o homem Francisco, e sim o Francisco pintado por São Boaventura em uma importante peça desse mosaico franciscano intitulada *Legenda Maior*, obra que carrega em si as dificuldades inerentes ao texto hagiográfico medieval. Estudar hagiografia significa, academicamente falando, contrapor-se à piedade popular e desestruturar crenças milenares. A santidade, por muito tempo, foi objeto privilegiado da Igreja e da teologia, que tinham como objetivo primeiro a propagação da fé e, por isso, não direcionavam o olhar para questões importantes como as técnicas retórico-literárias empregadas na construção textual. A crítica moderna alterou paulatinamente esse quadro e hoje há muitas pesquisas consistentes sobre o tema. Os estudos hagiográficos cresceram nos últimos quarenta anos, principalmente após o Concílio Vaticano II (1961-1965), que contribuiu para o enraizamento de uma cultura laica na sociedade, fazendo com que a hagiografia deixasse de ser uma “terra incógnita”⁴. Na França, o citado André Vauchez, por exemplo, dirigiu sua atenção principalmente para as relações entre santidade e canonização⁵; Sofia Gajano, na Itália, tem estudado principalmente o fenômeno hagiográfico na Alta Idade Média, bem como as relações entre santidade e sacralidade⁶; Lucetta Scaraffia e Gabriella Zarri estudam a presença da mulher no catolicismo italiano

² Idem, p. xiv.

³ LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2001, p. 10.

⁴ Cf. BORBOLLA, Ángeles García de la. “La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?” In: *Memoria y civilización*. Navarra: Universidad de Navarra, 2002. Vol. 05, p. 95.

⁵ Cf. VAUCHEZ, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d’après les process de canonizations et les documents hagiographiques*. Roma: Ecole Française de Rome, 1988.

⁶ Cf. GAJANO, Sofia B. *Luoghi sacri e spazi della santità*. Turín: Rosenberg & Sellier, 1990.

desde a antiguidade⁷. Devemos citar também o excelente trabalho de Peter Brown⁸ sobre a origem, função e difusão do culto aos santos na Antiguidade Tardia, que tem servido de inspiração para pesquisadores como James Howard-Johnston e Paul A. Hayward⁹. Merece destaque ainda o trabalho de Thomas Head, nos Estados Unidos, direcionado à pesquisa dos santos regionais e da veneração de seus restos mortais¹⁰. Ele também é o organizador da seção *Hagiography* da ORB (On-Line Reference Book of Medieval Studies), que disponibiliza diversas obras hagiográficas e vários estudos sobre o assunto¹¹. Os estudos hagiográficos no Brasil ainda são tímidos, se comparados aos que vêm sendo produzidos na Europa e nos Estados Unidos, porém não poderíamos nos esquecer das teses de doutorado de Luís Henrique Marques¹²; de Andréia Lopes Frazão¹³, da Universidade Federal do Rio de Janeiro; de Néri de Barros Almeida¹⁴, da Universidade Estadual de Campinas; e de André Luis Miatello¹⁵, da Universidade Federal de Minas Gerais.

Apesar dessa gama de estudos, poucas pesquisas se direcionam à análise dos aspectos literários dos textos hagiográficos, aspecto do qual também se apercebeu Ángeles

⁷ Cf. SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella. *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*. Roma: Editori Laterza, 2009.

⁸ Cf. BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University Chicago Press, 1981.

⁹ Cf. HOWARD-JOHNSTON, James (Edit.); HAYWARD, Paul A. (Edit.). *The cult of saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*. New York: Oxford University Press, 2002.

¹⁰ Cf. HEAD, Thomas. *Hagiography and the Cult of Saints: the Diocese of Orléans, 800-1200*. New York: Cambridge University Press, 1990.

¹¹ Cf. <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/hagindex.html>. Acesso em 24 de março de 2012.

¹² Cf. MARQUES, Luís Henrique. *As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica*. Assis, 2009. 199 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista.

¹³ Cf. SILVA, Andréia L. Frazão. *Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval: um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.

¹⁴ Cf. ALMEIDA, Néri de Barros. *A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da Legenda áurea de Jacopo de Varazze*. 1998, 2v., 517f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

¹⁵ Cf. MIATELLO, André L. Pereira. *Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz*. São Paulo, 2010. 242f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Borbolla¹⁶. Nesse sentido, merecem destaque a denominada escola de Namur, cuja figura principal é Guy Philippart¹⁷, e os trabalhos de Fernando Baños Vallejo¹⁸. No Brasil, deve ser lembrada a tese de doutorado de Teresa Candolo-Câmara¹⁹, um estudo de algumas hagiografias da tradição portuguesa, mostrando o “fenômeno das lágrimas” como dado importante na construção da personagem santoral.

Outro fato que assinala a importância dos estudos hagiográficos na atualidade são as reuniões e congressos internacionais realizados em torno do tema. Em 1979, em Roma, um colóquio foi promovido pela *l'Ecole Française de Rome*, intitulado *Hagiographie, culture et société: les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XII siècles)*; em Gênova, em 1991, ocorreu outro colóquio, *Santità e agiografia; La hagiografia entre la historia y la literatura* foi o título do congresso realizado em Tolouse, em 2002. Mais recentemente, em 2010, ocorreu, em Bolonha, outro congresso internacional, *Agiografia e Culture Popolari*, cujas atas foram publicadas em 2012. Em 2013 ocorreu em Portugal, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, o encontro internacional *Models of Virtues: the role of virtues in Sermons and Hagiography for new Saint's Cult*.

Devemos lembrar ainda a *Hagiography Society*, fundada em 1990, nos Estados Unidos. Essa organização promove a comunicação entre pesquisadores de diversas áreas, que se interessam pelos estudos hagiográficos e suas vertentes, e divulga encontros e publicações relacionados ao tema.

Diante desse quadro, a presente Dissertação pretende contribuir com os estudos das hagiografias enquanto gênero literário, dialogando com a tradição histórico-filosófica, discutindo seu processo composicional. Tomamos como objeto a *Legenda Maior*, de Boaventura de Bagnoregio, escrita no século XIII, que narra a vida de Francisco de Assis.

¹⁶ Cf. BORBOLLA, Ángeles García de la. “La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?” In: *Memoria y civilización*. Navarra: Universidad de Navarra, 2002. Vol. 05, p. 96.

¹⁷ Cf. PHILIPPART, Guy. *Les Légendiers Latins et autres manuscrits hagiographiques*. Louvain: Institut D'Études Médiévales / Brepols – Turnhout, 1977.

¹⁸ Cf. BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La hagiografía como género literário en la Edad Media*. Oviedo: Departamento de Filología Española, 1989.

¹⁹ Cf. CANDOLO-CÂMARA, Teresa. *Desejo de Deus: as lágrimas e a representação do ideal monástico primitivo em hagiografias medievais portuguesas*. Campinas, 2002. 432 f. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

Não nos preocuparemos em distinguir aquilo que, na narrativa, tem um fundamento factual daqueles eventos que são frutos da imaginação do hagiógrafo. Segundo Borbolla, essa tarefa compete ao historiador e não ao crítico literário²⁰. A historiadora Norma Durán, nessa perspectiva, defende que, na Idade Média, “qualificar algo de histórico implicava uma função legitimadora que relatava a verdade” (DURÁN, 2008, p. 54). Os textos hagiográficos, neste período, não foram encarados como documentos históricos, mas como literatura de *exempla*, que procurava apresentar uma personagem digna de imitação.

No primeiro capítulo, “O conceito de santidade e a literatura hagiográfica na Idade Média”, apresentamos uma análise geral de tal conceito e as modificações por que passou. Também discutimos a estrutura textual do gênero hagiográfico, detectando os aspectos mais importantes de sua particular redação, como as motivações ascéticas da própria escrita.

No segundo capítulo, “*Askesis* filosófica e *askesis* cristã em Sêneca e Francisco de Assis”, apresentamos a figura de Francisco, protagonista dessa hagiografia, indicando como sua construção dialoga com a tradição filosófica. Boaventura, que teve sólida formação teológico-filosófica, estrutura sua hagiografia com elementos provenientes dessas vertentes especulativas. Para isso, traçamos um paralelo entre as figuras de Francisco e Sêneca, explorando as semelhanças quanto aos “modos de vida” adotados, o que faz com que a concepção de santo, na tradição cristã, se aproxime da figura sapiencial do filósofo, que teve forte aceitação entre os cristãos da Idade Média. “O que dizer dos escritos senequianos? Alguns dos conselhos de Sêneca, acredito, deveriam ser colocados logo abaixo do Evangelho” (*apud* SMIRAGLIA, 2001, p. 273). Dessa forma, Godofredo de São Vítor (1125-1194), um dos mais importantes monges da Escola de São Vítor, se referiu aos escritos do filósofo de Córdoba. Muitos ensinamentos eclesiásticos podem encontrar seus fundamentos numa moral senequiana e numa espécie de “exercício espiritual” de tipo estóico, para usar um termo difundido por Pierre Hadot²¹. Pretende-se examinar nesse capítulo um desses exercícios antigos: a *askesis* da pobreza. Para alguns filósofos antigos, ela constituía um exercício para alcançar a vida feliz e a sabedoria, algo que se tornou

²⁰ Cf. BORBOLLA, Ángeles García de la. “La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?” In: *Memoria y civilización*. Navarra: Universidad de Navarra, 2002. Vol. 05, p. 81.

²¹ Ver também: SELLARS, John. *The art of living: the stoics on the nature and function of philosophy*. Burlington: Ashgate, 2003; sobretudo o capítulo 5 da parte II, “Philosophical exercises”.

essencial à prática franciscana. A pobreza é, tanto para Sêneca quanto para o cristianismo, um exercício de disciplina. Boaventura, nesse sentido, afirma:

Ceux qui tendent à une vie irréprochable doivent nécessairement s'exercer à la discipline s'ils désirent porter promptement l'étendard de la vertu; car, dit Hugues de Saint-Victor, la pratique de la discipline conduit notre âme à la vertu, et la vertu à la béatitude. Ainsi l'exercice de la discipline doit être le commencement de notre vie, la vertu en est la perfection, et la félicité éternelle la recompense (BOAVENTURA, 2011).

Iremos ainda examinar o suposto epistolário sêneco-paulino a fim de investigar a importância do estoicismo para a ética filosófica cristã, principalmente no século XII, período em que Sêneca pode ser considerado o autor pagão mais influente. Discutiremos em que medida o franciscanismo assimilou seus ensinamentos para depois analisarmos a construção de uma *askesis* filosófico-cristã.

A tradição filosófica, sobretudo a platônico-agostiniana, é também muito influente na obra de Boaventura, e está visivelmente presente como método composicional de seu texto hagiográfico, de forma que a *Legenda Maior* pode ser considerada espelho de outra obra boaventuriana: o *Itinerarium Mentis in Deum*. Assim, no terceiro capítulo, “O *Itinerarium* de Boaventura: da ascese à mística”, examinamos traços do pensamento agostiniano no *Itinerarium*, para verificarmos, posteriormente, o modo como esses conteúdos se inserem na *Legenda Maior*. O itinerário da alma para Deus se tornou *locus communis* na teoria de vários filósofos, como Plotino e Platão, os quais, de certa forma, influenciaram a formulação do tema em Agostinho. Destacamos aqui dois textos: o *De quantitate animae*, do próprio Agostinho, e o *Itinerarium mentis in Deum*, de Boaventura. Discutiremos este tema a partir de autores como Alberto de Boni, Ferrater Moura, Andreas Speer, Philotheus Boehner e Étienne Gilson.

No quarto capítulo, “Introdução à *Legenda Maior Sancti Francisci*”, abordaremos os principais dados hagiográficos de Francisco presentes na *Legenda Maior*. No quinto capítulo, “Procedimentos retórico-literários na construção da *Legenda Maior*”, examinaremos o texto hagiográfico de Boaventura, procurando identificar seu método de construção textual. Conforme apresentado no Capítulo III, “o caminho da alma até Deus”

se projeta na *Legenda Maior* como método de criação literária, traçando-se o caminho da alma de Francisco até o Criador. Boaventura escreve em um momento em que as teorias apocalípticas eram fortes, insinuando que sua personagem é a prefiguração do “Anjo do sexto selo”, como se o retorno de Cristo fosse eminente. Isso será muito importante para a economia da hagiografia boaventuriana, o que pretendemos analisar através do conceito de *figura* discutido por Auerbach. Também a partir desse estudioso, analisaremos a presença do *sermo humilis* e da *gloria passionis* enquanto recursos retóricos utilizados por Boaventura no texto hagiográfico.

As citações mais curtas, introduzidas no interior do texto, cujas obras utilizadas não estão em português, foram traduzidas por nós, salvo algumas citações em latim cuja estrutura foi mantida, sendo os termos no original indispensáveis ao entendimento do que era defendido. Em relação às citações maiores, separadas em outro parágrafo, preferimos transcrevê-las no original de cada língua²².

²² As citações em latim das obras da tradição franciscana foram retiradas do excelente trabalho de organização das fontes antigas realizado por José Corrêa Pedroso, disponível no site da Província dos Capuchinhos de São Paulo: <http://www.procasp.org.br>. Os textos em português da tradição franciscana são da edição brasileira das fontes antigas intitulada *Escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século Franciscano*, obra organizada por Ildefonso Silveira e Orlando Reis (Editora Vozes, 2000).

Capítulo I

O conceito de santidade e a literatura hagiográfica na Idade Média

1.1 O conceito de santidade e suas nuances

A santidade não é um fenômeno exclusivo do cristianismo. Praticamente todas as grandes religiões possuem sua forma de concebê-la. Para Thomas Head, além do cristianismo, também o judaísmo e o islamismo imaginaram formas de santidade. Segundo ele, as comunidades judaicas medievais compilaram listas de mártires que serviam como exemplo, e o islamismo criou várias categorias de homens veneráveis, como os *shahid* (mártir) e os *awliya* (“amigos de Deus”)²³. O santo é aquele que, de certa maneira, mais se aproxima do divino, ele está um passo além do homem e, não raro, invoca a capacidade de dialogar diretamente com Deus. Apesar disso, algo ainda o prende às instâncias humanas, para que possa servir de exemplo a seus semelhantes, convidados a seguirem o mesmo caminho em direção à perfeição. A santidade, na tradição judaico-cristã, é concebida como um atributo de Deus que faz o homem alcançar a imortalidade, concepção que se aproxima, segundo André Vauchez, do conceito de santidade dos gregos²⁴.

Na literatura veterotestamentária, o termo santo (em hebraico: *qâdosh*; em grego: *hagios*; em latim: *sanctus*) se refere a tudo o que se aproxima de Deus. Dessa forma, não somente os homens podem ser chamados santos, mas também alguns lugares, como o Templo, morada do próprio Deus. O *Levítico* convida todos os israelitas a buscarem a santidade: “Iahweh falou a Moisés e disse: fala a toda a comunidade dos filhos de Israel. Tu lhes dirás: Sede santos, porque eu, Iahweh vosso Deus, sou santo” (Lv 19, 1-2). Portanto, santo é quem procura as mesmas atitudes de Deus. Nesse sentido, os guias do povo israelense e os profetas do *Antigo Testamento*, de Moisés até João Batista, podem ser considerados santos. Da santidade participa o próprio Jesus, a quem Pedro chama de “o Santo de Deus” (Jo 6, 69). Santos também podiam ser chamados os sacerdotes, os únicos

²³ Cf. HEAD, Thomas. “The holy person in comparative perspective”. In: *On-line reference book for Medieval Studies*. Disponível em: <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/compare.htm>. Acesso em 10 de janeiro de 2013.

²⁴ Cf. VAUCHEZ, André. “Santidade”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: IN-CM, 1987. Vol. 12, p. 287.

autorizados a adentrar ao Santo dos Santos, espaço do Templo onde se acreditava fazer-se presente o próprio Deus. No latim, os termos *sanctus* e *sacer* são similares, e indicam alguém separado e consagrado por Deus. Kleinberg argumenta que “santidade implica separação”, que “quando algo é santificado, ele é separado dos outros que pertencem a uma mesma categoria”, e que, geralmente, “esta separação envolve também uma ‘consagração’” (KLEINBERG, 2008, p. 01). Por isso, eles estavam envolvidos do mistério divino e serviam de ponte entre Deus e seu povo, como o “Santo Padre”, o líder da Igreja do Ocidente. A função de mediador perpassa o conceito de santidade, tanto na literatura vetero e neotestamentária, quanto na concepção medieval de santidade. O santo também é um ser dotado de poderes taumaturgos utilizados na intermediação entre homens e Deus.

Apesar da proximidade do conceito nas tradições judaica e cristã, foi somente na última que ele adquiriu características populares, no sentido de que, no cristianismo, a santidade pôde ser vivida pelo povo comum, não sendo destinada somente aos grandes profetas e sacerdotes. Essa diferença, segundo Vauchez, é um elemento de importância fundamental para a compreensão de certas civilizações e de certas épocas²⁵.

Importantes exemplos da literatura santoral são a vida de Santo Antônio escrita por Atanásio (século IV), obra que serviria de inspiração para tantas outras por mais de um milênio, e os *Apophthegmata Patrum*, presente na *Historia monachorum*, de Rufino e de Teodoreto de Ciro (século IV). A santidade, apesar das diversas hagiografias, não pode ser pensada somente enquanto acontecimento letrado, tendo em vista que “estamos na presença de um fenômeno de massa, do qual os contos hagiográficos e o culto litúrgico não colheram senão alguns efeitos” (VAUCHEZ, 1987, p. 289).

Um aspecto importante, ao menos no Cristianismo, e comum a todos os santos é o desprendimento de tudo o que é terreno, fazendo dele um ser diferente dos outros homens. A *fuga mundi*, a conversão, se caracteriza pelo abandono dos familiares, o jejum extremo, a mortificação da carne, a negação dos prazeres sexuais, a valorização da pobreza, atitudes que fazem o santo aproximar-se cada vez mais de um “estado natural”²⁶. Ele, portanto, possui pleno domínio de seu corpo, do microcosmo e, por isso, seu poder estende-se

²⁵ Idem, p. 288.

²⁶ Cf. Idem, p. 290.

também ao macrocosmo, fazendo dele um ser com poderes sobrenaturais, que pode dominar as forças da natureza, acalmado tempestades, curando doenças, caminhando sobre as águas e, até mesmo, ressuscitando os mortos. Mas isso ainda não o torna “santo”, e sim sua capacidade de colocar esses poderes à disposição dos homens, ajudando-os no dia a dia, e despertando neles o desejo de conversão. De Francisco de Assis diz-se que acalmou o lobo de Gubbio, conversando com ele para que não mais assustasse os moradores daquele povoado — evento sobre-humano que encantou, segundo os biógrafos, a população local. Assim, “os fiéis, e em breve os devotos do santo, são se enganam: todos eles sabem que o homem de Deus é capaz de operar milagres e que praticamente não pode recusar-se a praticá-los” (VAUCHEZ, 1987, p. 290).

O santo serve de ponte entre os homens e Deus, mediação diferente daquela dos profetas veterotestamentários, pois o povo não quer somente ouvir sua palavra, ele deseja milagres. Se no *Antigo Testamento* os profetas realizavam milagres, era tão somente para enfatizar o poder recebido de Deus. O santo cristão é mais do que isso, ele não é apenas um porta-voz de Deus. Suas próprias ações bastam para reestabelecer a paz e harmonia no mundo. Para o homem de Deus, basta um sinal da cruz ou uma palavra para que a ordem se apresente novamente, fazendo as guerras chegarem ao fim, as dívidas serem esquecidas e a colheita anual ser grande. É com essa gama de material fantástico que trabalha o hagiógrafo, exaltando as qualidades sobrenaturais e os poderes taumatúrgicos do santo. Assim, o santo começa, através do imaginário popular, a ser venerado já em vida, e sua biografia apenas confirma os poderes que tinha enquanto habitava entre os homens, promovendo seu culto e fazendo com que os penitentes, conhecendo os milagres operados em vida e *post mortem*, cultuem suas relíquias.

Esses penitentes não buscam no santo somente a cura de suas mazelas, mas também o conforto para a sua vida espiritual, solução para sua angústia e o perdão de seus pecados. O homem de Deus é aquele que pode trazer aos pecadores o “consolo espiritual”, para utilizar um termo recorrente nas hagiografias, e direcioná-lo ao caminho da paz, a fim de alcançar a vida eterna, objetivo da vida cristã.

É comum nas hagiografias os santos praticarem a humildade, nunca atribuindo a si os prodígios realizados, mas a Deus. No entanto, após sua morte, a voz popular os eleva. A

morte em si não coloca fim à ação dos homens de Deus, que passam a ter mais poderes, fazendo com que os milagres se espalhem entre aqueles que os invocam. Parece mesmo haver, após a morte do santo, um código sensorial muito bem elaborado pelos hagiógrafos, através do qual confirma-se sua santidade: a incorruptibilidade corporal, a exalação de perfumes, emanções de óleo e sangue. Desse modo, “uma série de manifestações concordantes atesta que o influxo e o poder sobrenatural do santo não ficam diminuídos, mas, pelo contrário, aumentam com a sua passagem para o além” (VAUCHEZ, 1987, p. 295). Muitas vezes a personagem do homem de Deus foi criada, não só pelo hagiógrafo, mas pela força popular. Quando não havia dados consistentes sobre sua vida que pudessem comprovar a santidade, esse “código sensorial” era empregado, dando-lhe características comuns a tantas personagens já reconhecidas como santas.

A imagem do santo tinha papel importante a cumprir após o decreto de Constantino, que permitiu o culto cristão. O encantamento das religiões do Estado, seus oráculos e deuses deveriam ser substituídos por personagens à altura. Tratava-se “de difundir uma figura ideal de herói e de criar um maravilhoso cristão suscetível de suplantar o paganismo” (VAUCHEZ, 1987, p. 295). Na Idade Média, essa força popular de criação teria sido inibida pela hierarquia eclesiástica, que limitou à Igreja o poder de decretar alguém digno das honras dos altares. A partir dos últimos decênios do século XII começam a ganhar força os processos de canonização, prática que funcionava como uma espécie de controle do poder imaginativo popular.

No século XIII, esses processos se tornaram uma eficaz prática de seleção empregada pela Igreja. Se antes o foco estava nos poderes taumaturgicos da personagem, agora a ênfase caía em sua capacidade de permanecer fiel à doutrina eclesiástica, na exaltação de suas virtudes e costumes. Isso não significa desprezo aos milagres, mas esses passaram a ocupar um lugar secundário, pois se tornaram frutos da virtude santoral: uma personagem não é santa porque faz milagres, mas faz milagres porque é santa. A apresentação do santo como exemplo de prática da doutrina servia também para combater as heresias. Exemplo disso é, segundo Vauchez, a rapidez com que alguns santos, como os das Ordens Mendicantes, foram canonizados e instituídos como modelos de conduta cristã. Essa política da Igreja chegou a seu ponto máximo com os decretos de Urbano VIII, de 1625 e

1634, estipulando que nenhum homem ou mulher podia ser canonizado sem que antes fosse provado que não tinha sido objeto de culto popular. Dessa forma, a Igreja, segundo Vauchez, intencionava colocar fim ao poder da *vox populi* na criação de santos.

Para Aviad Kleinberg, no entanto, Vauchez cometeu o erro de assumir implicitamente que todos os processos de canonização tiveram a mesma configuração, não atentando às particularidades de cada santo e de cada processo, resultado de variadas causas e conflitos da Igreja²⁷. Segundo Kleinberg, a força popular ainda continuou operante após a criação dos processos de canonização e seria uma falha, por exemplo, considerar a canonização de Santa Catarina de Siena, uma santa imensamente popular, análoga a de São Sebaldo, praticamente desconhecido fora de Nuremberg. Segundo ele, a canonização de Catarina aconteceu quando o papa sienense Pius II assumiu o trono, sendo o reflexo de seu desejo, o que não pode se afirmar em relação à canonização de Sebaldo, cujo culto teria menores proporções²⁸. Além disso, “o papado medieval não tinha uma lista preconcebida de condições necessárias à canonização” e “tolerava toda espécie de santo” (KLEINBERG, 1992, p. 13), o que pode ser comprovado pelos dois santos citados: ele, peregrino e eremita; ela, mística e estigmata.

Vauchez acerta quando mostra o esforço da Igreja em coibir a *vox populi*, mas talvez erre ao uniformizar os processos de canonização. Nesse sentido, é interessante pensar nas Vidas não oficiais criadas pelo povo e mantidas, em sua maioria, pela tradição oral.

1.2 A hagiografia: construção e gênero

Considerar a hagiografia como gênero literário não é um ato tranquilo. Para Claudia Rapp, por exemplo, a hagiografia não é um gênero, pois “emprega uma grande variedade de formas literárias” (RAPP, 2002, p. 64). Esse tipo de texto não seguiria regras específicas para sua composição. Rapp parece não levar em conta a influência literária greco-romana na produção hagiográfica, principalmente das Vidas de filósofos ilustres (famosas com

²⁷ Cf. Cf. KLEINBERG, Aviad. *Prophets in their own country: living saints and the making of sainthood in the Later Middle Ages*. London: The University Chicago Press, 1992, p. 11

²⁸ Cf. Idem, p.12

Diógenes Laércio) e de grandes governantes da antiguidade (gênero notabilizado com Plutarco). A estudiosa também parece não ter em mente a reinterpretação cristã da filosofia antiga e de suas formas literárias. Como veremos, autores versados nas letras profanas e sagradas, como Jerônimo e Boaventura, seguiram regras predeterminadas na escrita de suas hagiografias, recorrendo a elementos retórico-literários específicos para narrar a vida de suas personagens. Isso não significa que a forma textual não seja variável, pois o texto pode se apresentar tanto em prosa quanto em verso, pode ser uma *Legenda* ou um poema biográfico. Mas tais elementos por si sós não podem negar o estatuto de gênero das hagiografias. Para Norma Durán, “hagiografia é todo texto que contém a menção ou o relato de prodígios, milagres, relíquias ou ‘dados’ sobre os santos”, ou seja, são “escritos muito diversos que inclui a vida ‘completa’ de um santo, desde seu nascimento até a morte, com os prodígios e milagres que realiza em vida ou depois de morto” (DURÁN, 2008, p. 22).

Adele Castagno, analisando o processo composicional da *Vida de Apolônio* de Tiana, escrita por Flávio Filóstrato entre os anos de 217 e 244, percebe que o autor estrutura o texto em etapas específicas: sua conversão ao pitagorismo; as viagens à Babilônia, Índia e Egito para aprender com os sábios dessas terras; o conflito com um tirano, primeiramente identificado como Nero e depois como Domiciano; sua prisão e liberação miraculosa; seu retorno à Grécia; e sua morte²⁹. Essa estrutura, que caminha da conversão à morte, pode ser identificada na maioria das hagiografias cristãs, evidenciando uma semelhança entre a biografia antiga e a Vida de santos.

A hagiografia talvez não possa ser exatamente identificada como gênero biográfico, pois seu ideal não é narrar os fatos reais da vida de uma personagem. Para Thomas Head, quando se lê obras hagiográficas, é importante ter em mente que o primeiro objetivo do autor não era compor uma recordação biográfica do santo, mas apresentá-lo como exemplo de conduta cristã³⁰. O objetivo dessas “biografias sagradas”, para utilizar a denominação

²⁹ Cf. CASTAGNO, Adele Monaci. *L'agiografia cristiana antica: testi, contesti, pubblico*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2010, p. 98.

³⁰ Cf. HEAD, Thomas. “Hagiography”. In: *On-line reference book for Medieval Studies*. Disponível em: <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/hagio.htm>. Acesso em 13 de janeiro de 2013.

criada por Thomas Heffernan³¹, portanto, é distinto daquele da biografia. Seu fim se encontra além do próprio texto, ou seja, a principal finalidade de uma obra deste tipo é servir de *exemplum* para levar o leitor, ou o ouvinte, à conversão dos costumes a fim de chegar, ele também, à perfeição evangélica. Isso, na concepção de Ángeles Borbolla, supera a biografia como a concebemos hoje³². Para Vauchez

I testi agiografici si distinguono, infatti, dalle biografie o dalle ricostruzioni narrative, in quanto sono scritti non per raccontare l'esistenza di un uomo o di una donna dalla nascita alla morte – cosa che fanno in maniera sommaria o lacunosa – bensí innanzitutto per incitare i propri uditori o i propri lettori a condurre una vita migliore, presentando loro un modello di perfezione cristiana. In tal senso, la leggenda medievale è piú vicina all'epopea o allá canzone di gesta che alla cronaca, poichè intende produrre un effetto di intrattenimento: essa ricorda atti o parole che, inscritti in un tempo che è quello della storia della salvezza, rendono presente e operante la santità di un uomo di Dio e consentono di prolungare gli effetti del suo dinamismo creatore (VAUCHEZ, 2010, p. 202-203).

O termo hagiografia (ἅγιος "santo", γραφή "escrever") deve ser analisado. Pode ser aplicado, atualmente, segundo Borbolla, de duas maneiras: às fontes que tratam da história de um santo e à disciplina científica que, através de um método, estuda essas composições e o fenômeno da vida dos santos de uma forma geral³³. O termo já fora empregado na Antiguidade Tardia por Jerônimo. No século VII, Isidoro de Sevilla se apropriou do termo para designar não somente as obras, mas também seus autores³⁴. No entanto, *hagiographus* somente seria aplicado para designar o estudioso das hagiografias pelos *bollandistas*³⁵, no

³¹ Cf. HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred biography: Saints and their biographers in the Middle Age*. New York: Oxford University Press, 1988, p. 16.

³² Cf. BORBOLLA, Ángeles García de la. "La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?" In: *Memoria y civilización*. Navarra: Universidad de Navarra, 2002. Vol. 05., p. 92.

³³ Cf. Idem, p. 78.

³⁴ Cf. Idem, p. 78.

³⁵ A chamada *Société des Bollandistes* surgiu em 1607, quando o jesuíta belga Heribert Rosweyde publicou seu *Fasti Sanctorum*, um folheto que anunciava o projeto de uma coleção de vida de santos antigos e medievais, com base em critérios históricos e filológicos. Em 1643 foi publicado o primeiro volume da *Acta Sanctorum*. O nome Bollandista vem de John Bollandus, jesuíta que fez parte da sociedade e que, junto de Rosweyde, Godefroid Henskens e Daniel Paperbroch, pode ser considerado o pai do movimento. A Sociedade dos Bollandistas até hoje se dedica ao estudo hagiográfico, promovendo congressos e desenvolvendo publicações em torno do tema.

século XVIII. Portanto, os antigos nunca poderiam ter concebido a hagiografia enquanto estudo da obra hagiográfica e hagiógrafo como o estudioso dos textos santorais. O estudo científico das obras hagiográficas, como queriam os *Bollandistas*, se fez presente na maioria das pesquisas ultimamente dedicadas ao tema³⁶.

A hagiografia se difundiu principalmente a partir do século IV, e se tornou peça fundamental da literatura cristã, tendo seu ponto alto nos séculos XI a XIII. A obra prenunciadora do gênero é a *Vita Cypriani*, escrita em torno de 260 d.C., por Pôncio, diácono da igreja cartaginesa e discípulo de Cipriano. Contudo, o texto hagiográfico mais conhecido e comentado é sem dúvida a *Legenda Áurea*, que se compõe de várias narrativas reunidas por volta de 1260 pelo dominicano Jacopo de Varazze. Esse gênero textual não possui uma única forma, aparecendo tanto em prosa quanto em verso, recebendo influências de outros gêneros literários, como, por exemplo, da historiografia, e podia ser formado por narrativas menores, usando de anedotas e metáforas. Ele recebe influência de uma tradição escrita muito praticada pelo clero, através da composição de crônicas e *analles*, mas também daquilo que poderíamos chamar de arte figurativa, constituída a partir do culto às relíquias dos santos e seus santuários.

Para enfatizar o alto grau de santidade de uma pessoa, o hagiógrafo quase sempre escreve acontecimentos que não possuem relação direta com o dado histórico. O autor aponta situações, sem vínculo com a realidade, que condizem com a vida de um santo e as insere em sua hagiografia. Por ser fruto da imaginação de um autor que usa de sua criatividade de escriba, as hagiografias devem ser consideradas como exemplo claro de texto literário. Não se deve procurar na hagiografia fatos reais, embora muitas vezes eles se façam presentes. É o que aponta Claudio Moreschini e Enrico Norelli ao citarem Delehay:

[...] para bem compreender a composição hagiográfica, é necessário levar em conta a recomendação de um grande especialista do gênero, H. Delehay: não se pode “espóliar um relato hagiográfico daquilo que ele possa oferecer de inaceitável, eliminar os anacronismos, amortecer o elemento maravilhoso e teatral e considerar que o que sobra tem validade histórica. Trata-se de um erro

³⁶ Cf. MIATELLO, André L. Pereira. *Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz*. São Paulo, 2010. 242f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, p. 13.

grosseiro: a ilusão de que é verdadeiro o que não é verossímil” (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 433).

O anacronismo aparece em muitos textos desse gênero. Não há uma ordem a ser seguida, já que não há vínculo histórico, e, muitas vezes, um acontecimento da vida do santo se torna isolado dos demais na narrativa.

A *Imitatio Christi* é um dos pontos centrais de qualquer hagiografia. O tema da imitação moldou o imaginário do homem medieval, impulsionando-o cada vez mais a buscar nas Escrituras os elevados exemplos de vida, das quais a dos mártires é considerada do mais alto valor, pois não há nada mais precioso que entregar a própria vida pela Igreja como Cristo havia entregado a sua na cruz. Portanto, “a literatura hagiográfica latina e subsequentemente a de toda a cristandade medieval se nutre desse desejo ou necessidade de imitar aqueles cristãos que sacrificaram suas vidas com a esperança de alcançar assim a vida eterna” (ALAMEDA-IRIZARRY, 2010, p. 01).

A literatura hagiográfica não era considerada texto canônico ou teológico, mas festivo, pois tinha o objetivo de celebrar a vida de um santo que vencera o mal, o demônio, e se fazia, portanto, presente no reino celestial. A vida do santo era lida em festas, em escolas, nas praças e nos refeitórios dos mosteiros, para que os monges, ouvindo atentamente a edificante narrativa, imitassem o santo e também galgassem o patamar da santidade.

O processo de criação que envolve um texto hagiográfico fez com que fosse visto muitas vezes como um tipo específico de texto literário, relacionado à ficção. Nesse sentido, Borbolla afirma:

[...] aunque los relatos hagiográficos puedan ser utilizados como fuente para la reconstrucción del pasado histórico, debe tenerse en cuenta que son obras inspiradas en el culto a los santos y destinadas a mantener su memoria en una comunidad. Sus fines son tanto exaltar la santidad de su protagonista como inspirar deseos de imitación y de acudir a su protección. Por lo tanto se puede afirmar que la obra hagiográfica que tiene un carácter religioso y un fin edificante, no es necesariamente histórica, pues el hagiógrafo no se inclina por el recuerdo cronológico de una vida humana (BORBOLLA, 2002, p. 79).

Os textos que narram a vida dos santos não possuem uma estrutura unificada, que é alterada de santo para santo, de hagiógrafo para hagiógrafo. As vidas dos santos variam tanto na forma quanto no conteúdo, “compreendendo tanto composições muito simples, quanto de grande sofisticação” (KLEINBERG, 1992, p. 40). O processo hagiográfico começa já com o santo em vida, quando seus companheiros devem memorizar seus atos e ensinamentos para depois transportá-los ao texto. Isso não quer dizer que a hagiografia incorpore somente acontecimentos factuais, e estes são, na maioria dos casos, interpretados à luz da teologia e influenciados por acontecimentos históricos. Guardar na memória era algo muito importante, o que valorizava as hagiografias escritas por pessoas que viveram com o santo e que, por isso, podiam dar testemunho fidedigno das ações dele. Aviad Kleinberg relembra que, numa conversa entre duas religiosas que viviam com Santa Clara, primeira seguidora de Francisco de Assis, uma teria dito à outra em relação à santa: “guarde bem em sua mente aquilo que a senhora diz” (KLEINBERG, 1992, p. 40).

Há uma preocupação de se escrever as legendas o quanto antes, ainda quando vivos aqueles que com o santo conviveram, para que não se perca a memória deles. Esse aspecto move os escritores a comporem as hagiografias logo após a morte do santo. Os fatores que determinavam quais vidas seriam escritas eram vários, recebendo influência da política eclesiástica. Muitas delas foram compostas por ordem da Igreja, que designava um biógrafo para esse trabalho, e os textos depois deveriam fazer parte do processo de canonização do santo. Ao lado das biografias oficiais, surgiam outras escritas, na maioria das vezes, por companheiros do santo ou pessoas próximas a ele, que recolhiam da oralidade os testemunhos, organizando-os em uma legenda³⁷. Além dessas finalidades, a obra em memória de um santo também podia ser escrita para promover um determinado centro religioso visando, muitas vezes, o incremento da economia local.

Delehay afirma que geralmente há confusão quando se pretende separar as obras históricas das hagiográficas³⁸. Isso não significa que as vidas de santos não possuam dados

³⁷ En síntesis sabemos que muchos santos han sido conocidos através de la redacción de sus propios contemporáneos atentos a sus influencias sociales y religiosas, pero quizás poco interesados en ofrecer una información ordenada que diese lugar a una biografía coherente (BORBOLLA, 2002, p. 83).

³⁸ Cf. DELEHAYE, Hippolyte. *The Legends of the Saints; an introduction to Hagiography*. Milton Keynes: General Books, 2011, p. 05.

históricos, mas algumas obras são mais fantasiosas que outras. No entanto, não é a fantasia ou a historicidade que devem ser consideradas no momento de classificar um texto e sim o objetivo com que ele foi composto, de forma que o termo hagiografia “somente pode ser aplicado àqueles escritos inspirados pela devoção aos santos e que objetivam promovê-la” (DELEHAYE, 2011, p. 05). O hagiógrafo utiliza termos que aparecem nos mitos, nas fábulas, nos contos, nos romances e nas lendas; sua intenção não é criar uma obra histórica, como as crônicas. Esse tipo de texto, para Delehay, pode ser dividido em duas grandes categorias, a partir do método usado na composição do texto. À primeira pertence a obra que é fruto da imaginação popular e que surge de forma espontânea e impessoal; da segunda faz parte a composição artificial e deliberativa de um autor e que é, por isso, pessoal.

Delehay faz a seguinte pergunta: "os hagiógrafos teriam se utilizado de elementos da mitologia?" (DELEHAYE, 2011, p. 07). Ele não vê problemas em afirmar que a tradição mitológica foi empregada por muitos hagiógrafos na construção do santo-herói a quem, muitas vezes, foram atribuídas atitudes comuns a deuses e heróis da mitologia. Assim como a mitologia apresenta deuses para diversos acontecimentos e circunstâncias da vida, a Igreja coloca à disposição dos fiéis os santos, que ajudam, por exemplo, as pessoas a se protegerem das tempestades, a conseguirem amor, a terem boas colheitas, a se curarem de doenças e assim por diante.

A legenda tem, por outro lado, necessidade de algo histórico e topográfico, de forma que a personagem pode ser real, mas muitos aspectos de sua vida são fruto da imaginação do autor. Delehay afirma que a proximidade entre conto e legenda é muito estreita, sendo comum um conto, através da tradição popular, transformar-se em legenda. O fato histórico pode ser desenvolvido de forma que se aproxime mais da “realidade” ou pode ser desfigurado pelo imaginário popular. Dessa forma, “ambos os elementos podem ser combinados em proporções muito desiguais, e de acordo com a preponderância a narrativa pode ser colocada do lado da realidade ou da ficção, pode ser classificada como história ou legenda” (DELEHAYE, 2011, p. 09-10). O termo “legenda” (do qual provém lenda) foi emprestado do texto hagiográfico para ser relacionado a outras tipologias textuais. A princípio, legenda significava “aquilo que deve ser lido”. No caso da hagiografia, a vida do

santo era lida no dia de sua festa. No entanto, o termo era também empregado para caracterizar as histórias sem vínculo com a realidade. Exemplo interessante, nesse sentido, é a *Legenda Aurea*, também denominada *Legenda sanctorum*. Apesar de levar o título legenda, a obra apresenta tanto narrativas de vida de santos quanto atas de martírio.

A literatura hagiográfica possui seu próprio processo de formação, no qual há o entrecruzamento de três níveis: o subjetivo, aquilo que realmente possui inspiração na vida do santo; o coletivo, aquilo que provém da imaginação popular e daqueles que, muitas vezes, conviveram com o santo; e o literário, que é fruto da imaginação do hagiógrafo, que se utiliza de uma tradição literária hagiográfica como método composicional do texto³⁹. Sobre esse procedimento de formação, Delehayé comenta:

Hagiographic literature has come to be written under the influence of two very distinct factors, factors to be met with, indeed, in whatever stream of literary productiveness we seek to trace to its source. There is, first, the anonymous creator called the people or, if we prefer to take the effect for the cause, the legend. Here the work is that of a mysterious and many-headed agent, uncontrolled in his methods, swift and unfettered as the imagination always is, perpetually in labour with fresh products of his fancy, but incapable of chronicling them in writing. Beside him there is the man of letters, the editor, who stands before us as one condemned to a thankless task, compelled to follow a beaten track, but giving to all he produces a deliberate and durable character. Both together have collaborated in that vast undertaking known as "The Lives of the Saints" and it is important for us to recognize the part played by each in this process of evolution, which, though the work of all time, is yet incessantly renewed (DELEHAYE, 2011, p. 10).

A memória popular na Idade Média estava diretamente ligada às imagens, não somente físicas, mas também mentais. As imagens funcionavam como ferramenta, para que o povo pudesse se lembrar dos acontecimentos e contá-los à posterioridade⁴⁰. Grande exemplo disso é a *Via Sacra*, até hoje cultivada pela tradição religiosa, em que cada imagem de Cristo remete o observador a algum acontecimento de sua vida. As Igrejas eram

³⁹ Cf. BORBOLLA, Ángeles García de La. "La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?" In: *Memoria y civilización*. Navarra: Universidad de Navarra, 2002. Vol. 05, p. 94.

⁴⁰ Sobre a tradição da imagem na Idade Média ver SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 2007 e CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento: meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

repletas de pinturas que contavam a vida dos santos, uma verdadeira hagiografia visual. A essa tradição imagética, se vinculam também as hagiografias, primeiramente através de um grande impulso da memória popular iletrada para, posteriormente, serem escritas pelos literatos da Igreja.

Como é típico das histórias da tradição popular, as hagiografias não possuem ordem cronológica a ser seguida, apresentando diversos anacronismos. Como exemplo, pode-se citar a Legenda de Chrysanthus e Daria que situa o martírio desses santos no ano de 283 d.C., mas seus atos foram escritos por ordem do papa Estevão em 257 d. C. As hagiografias estão repletas desses exemplos, pois “roubado de sua individualidade, isolado, em certo sentido, de seu período e de seus arredores, e arrastado de seu ambiente natural, personagens históricos se transformavam, aos olhos do povo, em um imaginário e inconsistente personagem” (DELEHAYE, 2011, p. 17). Além disso, nas narrativas hagiográficas, os santos tendem a se assemelhar do ponto de vista do comportamento, dos sentimentos e ideais. Eles são assíduos na oração e cultivam uma humildade extremada. Assim também são as vidas dos mártires que descrevem, com riqueza de detalhes, a forma com que o santo foi morto e como, diante das mais terríveis torturas, manteve-se fiel à Igreja. Um exemplo retirado do *De exercitio sacrae orationis*, presente na *Legenda Sanctae Clarae virginis*, que descreve com detalhes o fervor de Santa Clara quando estava em oração:

Já morta na carne, estava tão alheia ao mundo que ocupava sua alma continuamente em santas orações e divinos louvores. Tinha cravado na Luz o dardo ardentíssimo do desejo interior e, transcendendo a esfera das realidades terrestres, abria mais amplamente o seio de sua alma para as chuvas da graça. Depois de Completas, rezava muito tempo com as Irmãs, e os rios de lágrimas que dela brotavam excitavam também as outras. Mas depois que elas iam repousar os membros cansados nas camas duras, ela ficava rezando, vigilante e incansável, para recolher então o veio do sussurro furtivo de Deus, quando o sono se apoderara das outras. Muitas vezes, prostrada em oração com o rosto em terra, regava o chão com lágrimas e o acariciava com beijos: parecia ter sempre o seu Jesus entre as mãos, derramando aquelas lágrimas em seus pés, a que beijava [...]. Os indícios costumeiros comprovam toda a força que tirava da fornalha da oração fervorosa, e como nela gozava com doçura a bondade divina. Pois, quando voltava toda alegre da santa oração, trazia do fogo do altar do Senhor palavras ardentes que acendiam também os corações das Irmãs. Admiravam a doçura que vinha de sua boca e o rosto parecendo mais claro que de costume. Certamente,

Deus tinha banquetado a pobre em sua doçura, e a alma cumulada de luz verdadeira na oração estava transparecendo no corpo (LSC 19-20)⁴¹.

Nesse excerto, encontram-se diversos trechos que poderiam ser atribuídos a qualquer santo: a valorização do espírito em relação à carne; a fuga do mundo; as fervorosas orações; a assistência da graça divina; as lágrimas constantes; a prática da vigília; a alegria e a doçura no falar. Isso demonstra que há certo padrão na construção das personagens santoras que deve ser seguido pelo hagiógrafo e que funciona como uma espécie de manual para bem escrever a vida de um santo. Além das características comuns que aparecem na construção da personalidade dos santos-heróis, também os acontecimentos de suas vidas são semelhantes, como a visão de uma cruz, o combate a uma tentação, a expulsão de demônios, os milagres, dentre outros. Os exemplos são tantos que, segundo Delehaye, seria uma tarefa infinita criar uma lista de todos os acontecimentos que se repetem em cada hagiografia⁴².

⁴¹ LSC 19-20: “*Quae vero sicut in carne praemortua, sic erat a mundo penitus aliena, continuo sacris orationibus et divinis laudibus animam occupabat. Ferventissimam interni desiderii aciem fixerat iam in lucem et quae globum transcenderat terrenorum voluminum, sinum mentis latius expandebat imbribus gratiarum. Longis post Completorium tractibus cum sororibus orat et lacrymarum profluvia dum in ipsa prorumpunt, in ceteris excitantur. Postquam vero ceterae fessa membra duris adibant refovere cubilibus, ipsa in oratione pervigil et invicta manebat, ut tunc venas divini susurrii furtive susciperet, quando sopor ceteras occupasset. Saepissime ad orationem prostrata in faciem, terram infundit lacrymis, obsculisque demulcet: ut semper suum Iesum te-nere videatur in manibus in cuius pedes lacrymae illae fluant, et oscula imprimantur [...].Quantam sui munitionem in fornace ferventis orationis accipiat, quantum sibi in illa fruitione bonitas divina dulcescat, solita indicia probant. Cum enim ab oratione sancta cum incunditate redibat, calida verba, et quae sororum pectora succendebant, de igne altaris Domini reportabat. Mirabantur enim quamdam dulcedinem ex eius ore procedere et clariorem solito faciem apparere. Paraverat certe in dulcedine sua pauperi Deus, et mentem quam in oratione lux vera repleverat, exterius corporaliter exemplabat*”. A *Legenda Sanctae Clarae virginis* foi escrita em 1255 por ocasião da canonização de Santa Clara, porém seu autor não pode ser identificado com rigor. Essa legenda foi, por muito tempo, atribuída a Boaventura, mas há indícios de que possa ter sido composta por Frei Marcos, capelão de São Damião. Apesar de não haver provas definitivas, há grande probabilidade de que seu autor seja Tomás de Celano.

⁴² Cf. DELEHAYE, Hippolyte. *The Legends of the Saints; an introduction to Hagiography*. Milton Keynes: General Books, 2011, p. 22. O autor apresenta uma série de exemplos, comparando a vida de vários santos e mártires, dando prova da semelhança temática e da análoga construção de suas personagens.

1.3 Hagiografia e retórica

A retórica era, na Idade Média, uma das disciplinas do *Trivium* (junto com a lógica e a gramática), e influenciou de forma direta a literatura cristã, sobretudo do ponto de vista da prédica. As técnicas baseadas numa tradição consolidada com Aristóteles foram aprimoradas por diversos pensadores, pagãos e cristãos.

No século V a.C. a retórica estava ligada a práticas cívicas e jurídicas, tornando-se uma das mais importantes Artes cultivadas em Atenas. Apesar de terem existido, antes de Aristóteles, tratadistas retóricos é somente com o Estagirita, a partir do século IV a.C., que ela ganhará força, pois ele é o primeiro a conceber uma retórica enquanto “uma técnica rigorosa do argumentar”, propondo “fundar uma autêntica *téchne* da retórica” (PLEBE, 1978, p. 38). Aristóteles divide sistematicamente o discurso em quatro partes: exórdio, exposição, prova e epílogo. Cícero, por sua vez, propõe seis partes: exórdio, narração, divisão, confirmação, refutação e conclusão. Segundo James Murphy⁴³, essa retórica clássica foi interpretada e utilizada pelos cristãos através de três partes que formavam o estudo do discurso na Idade Média: a *Ars predicandi* (arte da pregação), a *Ars poetriae* (arte poética) e a *Ars dictamis* (arte epistolar). A elas, podemos acrescentar ainda a hagiografia.

As narrativas hagiográficas devem ser entendidas como discurso que objetiva convencer o leitor de que o santo em questão conseguiu a imitação de Cristo, objetivo de toda a vida cristã. No primeiro capítulo de sua tese de doutorado (*Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz*), André Miatello apresenta os precedentes retóricos do discurso hagiográfico, mostrando através de vários exemplos o modo com que os hagiógrafos antigos, principalmente da Patrística, mobilizaram seus conhecimentos da retórica greco-latina na construção do texto. Miatello salienta que o uso dos princípios da arte retórica na composição da vida dos santos se confronta com a própria matéria discutida, pois as técnicas composicionais do texto devem subservir ao conteúdo, sendo mais importante o que se narra do que a forma com que se narra. O que está em jogo nas hagiografias não é

⁴³ Cf. MURPHY, James. *Rhetoric in the Middle Ages: a history of rhetorical theory from St. Augustine to the Renaissance*. London: University of California Press, 1981.

a letra pela letra, a beleza da poética, a arte das palavras e sim a exaltação daquele que através de suas virtudes soube perfeitamente imitar a Cristo, ou seja, a valoração da *res* diante do *verbum*⁴⁴. Os hagiógrafos utilizam-se das técnicas literárias antigas como método de construção textual, adaptando-as a seus objetivos. “Dessa forma, Agostinho propunha que a retórica fosse serva da verdade, para ilustrar, com arte, aquilo que o verbo de Deus havia dado a conhecer pelas palavras da Escritura” (MIATELLO, 2010, p. 41). As práticas literárias gentílicas, embora às vezes censuradas pelos eruditos cristãos⁴⁵, foram utilizadas constantemente para a formação daquilo que poderíamos chamar de literatura cristã, da qual a hagiografia faz parte.

Caso interessante é o de Basílio de Cesareia, conhecedor profundo, segundo Gregório de Nissa, das letras profanas e sagradas⁴⁶. Para ele, o cristão deve separar dos ensinamentos gentílicos o que serve para a edificação de sua alma daquilo que a prejudica, como a abelha que da flor retira somente o que lhe é necessário para a feitura do mel. Basílio, em *Aos jovens, sobre o modo de tirar proveito dos escritos helênicos*, segundo Miatello, alerta os cristãos sobre o cuidado que devem ter ao se utilizarem dos ensinamentos gentílicos:

Na arte poética, por exemplo, não convém imitar aqueles autores que propõem personagens viciados e que representam cenas de amor, embriaguez, lascívia ou qualquer desonestidade. Ainda mais repugnante seria segui-los quando falam dos deuses e de seu comportamento fraticida, parricida, incestuoso, etc. Afora esses, a arte poética antiga é boa quando ensina os cristãos a louvarem a Deus como convém e ele merece. (MIATELLO, 2010, p. 42).

Os Padres da Igreja foram insígnies escritores de vidas de santos. Para citar alguns, pode-se apontar Pôncio, autor da já citada *Vita Cypriani*; Sulpício Severo, que escreveu a vida de Martinho; e Paulino, autor da vida de Ambrósio. Merece destaque também Jerônimo, homem dotado de grande cultura e que ficou conhecido pela tradução da Bíblia

⁴⁴ Cf. MIATELLO, André L. Pereira. *Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII*: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz. São Paulo, 2010. 242f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, p.38.

⁴⁵ Cf. Idem, p. 41.

⁴⁶ Cf. Idem, p. 41.

ao latim. Dentre sua vasta produção, encontram-se quatro obras de cunho hagiográfico: a *Vida de Paulo*, a *Vida de Malcho*, a *Vida de Hilarião* e o *Epitáfio de santa Paula*.

O conceito de *ars hagiographica* não foi cunhado pelo cristianismo. O termo, usado por Miatello⁴⁷, designa a arte da escrita da vida dos santos, ou seja, uma ciência que trata das regras e pressupostos necessários para a composição desse gênero textual. Não é possível encontrar uma obra que trate dessas regras, como aconteceu com a arte poética, a arte epistolar, a arte do governo e tantas outras. Adele Castagno lembra que nem mesmo a biografia antiga possuía um manual específico e que, no prólogo, os biógrafos tratavam das regras utilizadas na composição textual⁴⁸. Apesar disso, a hagiografia foi um gênero literário de extrema importância para os eruditos cristãos da antiguidade e do medievo. O próprio autor desses textos, ao qual hoje se dá o nome de hagiógrafo, não recebia essa denominação, que, em nossos dias, designa “um personagem erudito, ciente das engrenagens da produção escrita e das perspectivas retóricas de seu tempo” e que “dominava a arte do bem dizer, ou melhor, das belas letras” (MIATELLO, 2010, p. 59). Isso dá margem para pensar que a *ars hagiographica* possuía regras que deviam ser seguidas pelo hagiógrafo, adotando as normas já utilizadas pelos grandes autores de vida de santos, através da *imitatio*, não como cópia fiel, mas como exercício através do qual o autor aprimorava suas técnicas composicionais.

No que se refere à vida de Francisco de Assis, já no século XIII, existia pelo menos uma dezena delas. No Capítulo Geral dos Frades Menores, em 1263, os frades elegeram a *Legenda Maior* como texto oficial da vida do santo e determinaram a destruição de todas as outras vidas encontradas. Assim, a escrita de legendas foi costume entre os Frades Menores desde o início da Ordem. Dentre os autores podemos encontrar verdadeiros peritos na *ars hagiographica*, com destaque Tomás de Celano. Segundo Miatello, é possível encontrar na obra de Celano sofisticados recursos literários empregados na composição do texto, dentre os quais destaca doze figuras oratórias: metonímias, agnominações, comparações, comutações, interrogações, hipérbatos, exclamações, apóstrofes, quiasmos, assíndetos,

⁴⁷ Cf. Idem, p. 120

⁴⁸ Cf. CASTAGNO, Adele Monaci. *L'agiografia cristiana antica: testi, contesti, pubblico*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2010. p. 95.

retratos e epizeuxis. Além disso, Celano utiliza-se no prólogo da *Vita beati Francisci* do tópico da modéstia, que servia para prender a atenção do leitor através da *capitatio benevolentiae*.

Quero contar a vida e os feitos de nosso bem-aventurado pai Francisco. Quero fazê-lo com devoção, guiado pela verdade e em ordem, porque ninguém se lembra completamente de tudo que ele fez e ensinou. Procurarei apresentar pelo menos o que ouvi de sua própria boca, ou soube por testemunhas de confiança. Fiz isso por ordem do glorioso Papa Gregório, conforme consegui, embora em linguagem simples. Oxalá tenha eu aprendido as lições daquele que sempre evitou o estilo floreado e desconheceu os rodeios de palavras (1C, 1)⁴⁹.

Nesse trecho, Celano deixa claro seu método composicional e o que o move à redação da hagiografia, ou seja, que a escreveu para ser fiel às atitudes de Francisco, que sempre evitou um uso sofisticado das letras, preferindo a simplicidade ao estudo acadêmico para captar a atenção de leitores e ouvintes.

Ainda seguindo Miatello, escrever a vida de Francisco era uma tarefa difícil, pois muitos de seus dados biográficos não tinham nada de semelhante às vidas escritas anteriormente, como é o caso das chagas, ou estigmas, que supostamente havia recebido. Outra dificuldade era biografar alguém considerado grandioso pelo papa Gregório IX, que dizia não ser necessário nenhum milagre para provar a santidade de Francisco. Celano, ao utilizar-se de uma escrita elaborada, pretende exaltar a vida de Francisco acima das outras vidas anteriormente compostas. Em *Memoriale in desiderio animae*, o hagiógrafo utiliza-se de um recurso já empregado por Plutarco nas *Vidas Paralelas*, quando compara as vidas de Licurgo e Numa. Celano afirma que Francisco superou Martinho, portanto cabe a ele também superar Severo. Assim, as intenções de Celano não são apenas retratar a vida de um homem cujos atos devem ser imitados, mas também exercitar, através da hagiografia, seu talento literário.

⁴⁹ 1C, 1: “Actus et vitam beatissimi patris nostri Francisci pia devotione, veritate semper praevia et magistra, seriatim cupiens enarrare, quia omnia quae fecit et docuit (cfr. Act 1,1), nullorum ad plenum tenet memoria, ea saltem quae ex ipsius ore audiui, vel a fidelibus et probatis testibus intellexi, iubente domino et glorioso papa Gregorio, prout potui, verbis licet imperitis, studui explicare”.

Muitos outros hagiógrafos de Francisco poderiam ser apontados, como Juliano de Espira, considerado o hagiógrafo poeta pelas composições de *laudes* que realizou para o ofício divino, utilizadas pelo menos até o Concílio Vaticano II. Seus poemas eram compostos para serem utilizados na liturgia e são exemplos do uso da *ars hagiographica*. Segundo Miatello, o fato da figura de Francisco ser ainda hoje objeto de muitas polêmicas e debates se deve à capacidade retórica de Celano e Juliano, “dois frades letrados convencidos de que produziam obra de arte e piedade” (MIATELLO, 2010, p. 76). Assim, eles precisavam conhecer os procedimentos de persuasão, dado que visam a um público específico, junto ao qual se espera algum tipo de efeito transformador. De outro ponto de vista, no entanto, a escrita hagiográfica tem como primeira função a transformação do próprio escritor.

1.4 A escrita hagiográfica como exercício espiritual

Para os monges cristãos antigos, a prática de escrever diários parece ter sido uma espécie de exercício por meio do qual reavaliavam suas ações, direcionando-as para o caminho da vida perfeita. A escrita diarística monástica, junto de outras práticas cristãs, colaborava na imitação de Cristo. De acordo com Derek Krueger, Atanásio, na *Vida de santo Antônio*, apresenta-o encorajando os monges a manterem diários como “ferramenta através da qual poderiam monitorar os movimentos da alma” (KRUEGER, 1999, p. 218). De modo análogo, a escrita hagiográfica representa não somente uma obra biográfica santoral, mas objetiva levar seu próprio autor, como também seus leitores e ouvintes, à prática do exercício espiritual, à ascese. Escrever Vida de santos é prática que ultrapassa os limites propriamente literários, sendo um método ascético através do qual o hagiógrafo pode avaliar suas próprias ações, comparando-as com os eventos biográficos que narra.

Esse aspecto da escrita santoral é percebido com a leitura atenta dos prólogos ou epílogos das obras hagiográficas, pois é nessa parte que os autores expõem seus objetivos, apresentando também a estrutura seguida e os caminhos adotados na composição textual. Krueger, analisando o prólogo da *Vida de Daniel*, obra do século VI, nota que o autor anônimo declara não estar à altura de narrar os feitos da vida de um homem admirável,

contrapondo sua pouca habilidade literária à glória do santo. Krueger salienta que essa estratégia é, na verdade, uma escolha retórica com um propósito moral, pois almeja levar o interlocutor à prática da virtude cristã. Mas a intenção da hagiografia não se resumiria a isso, pois os “hagiógrafos não descrevem somente o mundo dos ascetas”, mas “também participam desse mundo através da observância da convenção ascética na produção dos textos” (KRUEGER, 1999, p. 217). A própria produção do texto hagiográfico é uma maneira de praticar a ascese espiritual.

Em *Pratum spirituale*, obra do século VII que narra diversas experiências ascéticas, João Mosco aconselha seu companheiro Sofrônio a incluir em suas práticas espirituais a criação literária. Em suas palavras, para alcançar a vida piedosa é necessário, além do estudo divino e do pensamento elevado, “a descrição escrita da vida dos outros” (MOSCO *apud* KRUEGER, 1999, p.219). Para Mosco, a prática hagiográfica é, em si, um exercício espiritual através do qual o hagiógrafo se purifica, pois pode avaliar se está trilhando o mesmo caminho do santo biografado, exemplo concreto da prática ascética. Leôncio de Neápolis, no século VII, procura também vincular seu texto hagiográfico à ascese, quando narra a vida de São Simeão, “o louco”. Ele se sente incapaz de apresentar, através de sua vida, a imagem da ação virtuosa, o que procura realizar ao escrever a vida do santo. Nessa mesma trilha caminha o autor anônimo da *História dos monges do Egito* que relaciona a escrita da vida de santos a um modelo de ascetismo através da *mimesis*. Para Krueger, o hagiógrafo, ao escrever uma hagiografia, “trabalha com a esperança de autoaperfeiçoamento”, ou seja, “ilustrar os santos é uma atividade criativa através da qual o autor reformula a si mesmo” (KRUEGER, 1999, p. 220).

Ponto comum dos prólogos hagiográficos, a virtude da humildade parece delinear toda a narrativa santoral. O autor sempre se apresenta como alguém indigno de narrar a vida do santo, ao mesmo tempo em que a própria narrativa se torna um exercício de humildade. Analisando a temática da humildade nas obras hagiográficas escritas por Cirilo de Citópolis, em tona de 550, Krueger diz que

Cyril wrote not only at the request of his superior but also with the miraculous help of the saints themselves. Rather than divorcing the activity of literary composition from his ascetic labors, Cyril, like John Moschus, understood his

writing as integrated with that practice. In Cyril's self-portrayal, the writing of saints' lives exemplified the performance of Christian virtues of humility (KRUEGER, 1999, p. 220).

Na dedicatória da *Vita Euthymii*, Cirilo alerta o interlocutor de que utilizará um estilo ingênuo, sem o conhecimento da cultura secular. A tópica da modéstia, tão cara à literatura hagiográfica, faz-se presente, também, na *Legenda Maior*, como veremos no quinto capítulo. Segundo Krueger, essa técnica é uma ferramenta de autoconsciência, que chama de “retórica da humildade almejada”⁵⁰. Ela seria notada com mais clareza na *Vida de Sabbas*, do próprio Cirilo. No prólogo dessa obra, o autor diz escrever a vida do santo “tendo o conhecimento de sua própria ignorância” (*apud* KRUEGER, 1999, p. 221). Estando já em curso a narrativa da vida de Sabbas, Cirilo revela que fez da humildade e da obediência os pilares de sua vida espiritual. O leitor tem diante de si, portanto, duas características para serem imitadas. O próprio Cirilo, em diversas passagens do prólogo, se apresenta como um imitador dessas virtudes que ele denomina ascéticas.

Segundo Krueger, Doroteu de Gaza apresenta duas formas de humildade para praticar a ascese⁵¹. A primeira é o ato de colocar-se abaixo de seus companheiros como uma forma de combate à vanglória. O segundo relaciona-se mais diretamente ao texto hagiográfico, pois o autor atribui a Deus suas virtudes e dotes literários. Portanto, o hagiógrafo age por inspiração divina e não deve atribuir a si as qualidades ou benefícios dessa ação. Essa estratégia, em alguns casos, leva-o à autossupressão a ponto de atribuir, implicitamente, a autoria do texto a Deus. Esse é o caso da *Vida de Antônio, o grande*, de Atanásio, em cujo epílogo o autor declara que a obra objetiva exaltar a vida do santo biografado e não a do autor. Dessa forma, este procura o anonimato, afirmando que “apesar de compor sua obra em segredo e de desejar permanecer na obscuridade, o Senhor a mostra como lâmpadas para todos” (ATANÁSIO *apud* KRUEGER, 1999, p. 227). Ao descrever a humildade do santo, o autor dessas vidas segue o mesmo caminho através da autossupressão, já que ele “também deseja obscurecer a si mesmo, omitindo sua ação, atribuindo a ‘manifestação’ que ocorre ao Senhor” (KRUEGER, 1999, p. 227). Nesse sentido, importantes hagiógrafos,

⁵⁰ Cf. KRUEGER, Derek. “Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East”. In: *The Journal of Religion*. Vol. 79, n. 2. The University of Chicago Press, 1999, p. 221.

⁵¹ Idem, p. 226.

como Teodoreto de Ciro e Jerônimo, nos prólogos de suas obras, invocam a manifestação do Espírito. Boaventura, fiel a essa tradição, tem a mesma atitude no prólogo do *Itinerarium mentis in Deum*:

Começo por invocar o primeiro Princípio, isto é, o eterno Pai, Pai das luzes, fonte de todo conhecimento, de toda dádiva boa e de todo dom perfeito. Invoco-o por meio de seu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, para que pela intercessão da Santíssima Virgem Maria, sua mãe, e do bem-aventurado Francisco, nosso guia e nosso pai, ilumine os olhos de nossa mente e dirija os nossos passos no caminho da paz, que ultrapassa todo sentimento [...] (*Itin. Prol.*, 1)⁵².

Esses autores antigos arrolam para seu texto a inspiração divina, à maneira com que a tradição encarou o próprio escrito bíblico, ou seja, texto inspirado por Deus. Para Krueger, esse recurso também colabora para a autossupressão do autor, cuja ação passa a ser a de figurante, fazendo da humildade um exercício ascético. O autor deseja imitar a humildade do santo cuja vida narra, de forma que, “nas mãos dos hagiógrafos, a escrita, assim como o jejum e a oração, se torna um mecanismo para atingir o objetivo de sua própria atividade ascética” (KRUEGER, 1999, p. 232). Cultivando a escrita hagiográfica como uma forma de exercício ascético, os autores cristãos construíram uma “teologia cristã da composição literária”, “estabelecendo o lugar da produção literária na formação ascética” (KRUEGER, 1999, p. 232).

Ao mesmo tempo, estas técnicas devem garantir a produção de um efeito emotivo nos ouvintes ou leitores, capaz de desencadear a conversão ou fortalecer a convicção no caminho espiritual. A prática da escrita ascética não é, portanto, contraditória aos objetivos persuasivos almejados, e seus procedimentos retóricos (o exercício da humildade, por exemplo) tendem a convergir. Não é de surpreender que a hagiografia recupere aspectos retórico-literários de algumas vertentes da narrativa antiga, sobretudo aquela de caráter exemplar.

⁵² *Itin. Prol.*, 1: *In principio primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam a Patre luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum, I Patrem scilicet aeternum, invoco per Filium eius, Dominum nostrum Iesum Christum, ut intercessione sanctissimae Virginis Mariae, genitricis eiusdem Dei et domini nostri Iesu Christi, et beati Francisci, ducis et patris nostri, det illuminatos oculos mentis nostrae ad dirigendos pedes nostros in viam pacis illius, quae exuperat omnem sensum [...].*

Capítulo II

***Askesis* filosófica e *askesis* cristã em Sêneca e Francisco de Assis**

2.1 Sêneca na antiguidade e na Idade Média cristã

No capítulo anterior, comentamos a estrutura textual da *Vida de Apolônio* de Tiana, filósofo neopitagórico, escrita por Flávio Filostrato, um dos retores mais importantes de seu tempo. Segundo Adele Castagno, Filostrato objetivava apresentar o filósofo como um ser divino, dotado de poderes sobrenaturais:

La *Vita di Apollonio* descrive quello che da questo momento in poi rappresenterà anche agli occhi dei suoi critici l'uomo divino per definizione. La sua nascita è accompagnata da sogni e segni, Apollonio possiede una grande bellezza fisica non soggetta al decadimento della vecchiaia e precocità intellettuale. Abbraccia la vita pitagorica e un regime di vita ascetico che implica l'astensione dalla carne e dal vino e la pratica della continenza. Assume un particolare aspetto; non porta calzature e si veste di lino perché rifiuta vesti fatte con pelli di animale, porta i capelli lunghi poco curati. La sua giornata è scandita dalla preghiera e dall'insegnamento impartito a un Piccolo gruppo di compagni che lo accompagnano nei primi spostamenti. Apollonio possiede inoltre capacità straordinarie. Un racconto in particolare ci fa capire come nell'antichità esistessero repertori di miracoli [...] da cui gli scrittori, indipendente dallo loro ideologia, potevano attingere (CASTAGNO, 2010, p. 99).

Muitos aspectos da vida de Apolônio poderiam ser identificados como momentos da vida de um santo cristão, tais como a conversão, o despojamento, a oração, o ascetismo, a precocidade intelectual, a pregação a um pequeno grupo de seguidores e os milagres. Esses elementos aproximam biografia antiga e hagiografia, pois mostram semelhanças temáticas para narrar a vida, nos dois casos, de um homem considerado extraordinário. A vida de Apolônio não deixa de remeter às lendas sobre Pitágoras, que amansava bestas ferozes e se

comunicava com os animais⁵³, espécie de milagre também narrado pela maioria dos biógrafos antigos de Francisco de Assis.

Thomas Head defende que essas semelhanças se deram em função do momento em que a vida dos santos surgiu no cristianismo. O período de perseguição imperial favoreceu o surgimento de analogias entre a nova religião e os antigos cultos greco-romanos e, por conseguinte, entre filósofos e santos. Para Head, assim como havia santuários dedicados aos heróis greco-latinos, como o de Hércules, os cristãos consagraram santuários aos seus santos. Outro exemplo de emulação cristã seriam as peregrinações ao túmulo dos santos, que se relacionam às festas em torno das tumbas dos familiares falecidos celebradas pelas religiões oficiais⁵⁴.

Tendo como prisma as relações entre “vida filosófica” e “vida cristã” podemos comparar certos temas da vida de Sêneca e de Francisco. Sabemos que, ao lado das fontes judaicas e evangélicas, a filosofia cristã teve como fonte de inspiração o pensamento helenístico. Uma suposta relação epistolar entre Sêneca e o apóstolo Paulo fez fortuna entre os primeiros pensadores cristãos e também na Idade Média, principalmente no século XII.

Apesar da estima que os primeiros cristãos tinham por Sêneca, é certo que a suposta correspondência entre ele e Paulo seja inautêntica, assim como a concepção de um Sêneca convertido ao Cristianismo. A primeira referência às cartas aparece em 392 d.C. Jerônimo, em *De viris illustribus*, aponta Sêneca como um homem de caráter cuja correspondência com Paulo é lida por muitos⁵⁵, colocando-o no catálogo dos santos⁵⁶. Agostinho, na *Epistola 153 ad Macedonium* (escrita em 413 d.C.), também faz menção à correspondência, mas em uma obra posterior (*De civitate Dei* II, 10) “mostra claramente que não atribuía nenhum valor à correspondência” (MOMIGLIANO, 1979, p. 15).

⁵³ Cf. CASTAGNO, Adele Monaci. *L'agiografia cristiana antica: testi, contesti, pubblico*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2010, p. 104.

⁵⁴ Cf. HEAD, Thomas. “The development of hagiography and the cult of saints in western christendom to the year 1000”. In: *On-line reference book for Medieval Studies*. Disponível em: <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/survey1.htm>. Acesso em 10 de janeiro de 2013.

⁵⁵ Cf. MARA, Maria Grazia. “L'epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo”. In: MARTINA, Antonio P. (org.). *Seneca e i Cristiani*. Milano: Vita e Pensiero, 2001, p. 41.

⁵⁶ Cf. MOMIGLIANO, Arnaldo. “Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca”. In: *Contributo alla storia degli studi classici*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1979, p. 13.

A hipótese é que, antes de Jerônimo e Agostinho, essa correspondência não fosse conhecida e que Sêneca fosse admirado apenas enquanto filósofo, pois vários Pais da Igreja o citam sem fazer referência à correspondência. Tertuliano faz questão de acentuar as características que distinguem o cristão do filósofo, chamando Sêneca de “frequentemente um dos nossos” (*saepe noster*). Minúcio Félix também “conheceu e utilizou Sêneca, sem, no entanto, citá-lo” (MOMIGLIANO, 179, p. 13) e Lactâncio afirma que “Sêneca poderia ter sido adorador do verdadeiro Deus se alguém lhe tivesse indicado” (*apud* MOMIGLIANO, 179, p. 13).

Anthony Long argumenta que “a lenda de Sêneca, cristão convertido, provavelmente se desenvolve somente na baixa Idade Média, mas ele era suficientemente lido e estimado pelos cristãos do século IV” (LONG, 1975, p. 228). Também as *Acta Pauli*, uma reelaboração dos *Atos apócrifos de Pedro e Paulo*, atribuída ao papa Lino (entre os séculos VI e VII), traz um capítulo sobre a amizade de Sêneca e Paulo. Essas supostas cartas exerceram muita influência na Idade Média, e os pensadores cristãos tomavam Paulo e os Pais da Igreja como guias de sua espiritualidade e filosofia. Prova dessa influência é o *Epistolário* de Paulo e Sêneca organizado por Alcuíno (735-804), monge beneditino e professor da escola da catedral de York, dedicado a Carlos Magno. Esse epistolário apócrifo passou à Idade Média a imagem de amizade entre Sêneca e Paulo.

Segundo Momigliano, “nenhum filósofo medieval expressa a sua admiração por Sêneca em termos mais fortes que Abelardo” (MOMIGLIANO, 1979, p. 22-23). Na *Historia calamitatum*, quando Heloisa tenta convencer Abelardo a não tomá-la como esposa, cita a epístola 72 de Sêneca a Lucílio; quando quer persuadi-lo a escrever, alude à epístola 40.

Eis porque os maiores filósofos da antiguidade desprezavam o mundo. Deixando, ou antes fugindo ao século, eles se proibiam toda espécie de volúpia e somente descansavam no seio da filosofia. Sêneca, um dos maiores entre eles, declara, em suas *Cartas a Lucilius*: ‘Não é em horas esparsas que podemos dedicar-nos à filosofia: devemos tudo negligenciar para entregar-nos a ela [...]’ (ABELARDO, 1989, 46-47).

Para Momigliano, a ideia de um Sêneca convertido é fruto da reflexão do imaturo humanismo italiano do século XIV, que ainda tinha o epistolário de Sêneca e Paulo como autêntico. “Em vez de aceitarem as cartas sem pensar, eles procuraram explicá-las e concluíram pela conversão” (MOMIGLIANO, 1979, p. 23). Autores como Giovanni Colonna (1295-1348) e Giovanni Boccaccio (1313-1375) teriam defendido o cristianismo de Sêneca⁵⁷.

Essa correspondência, embora apócrifa, reforça o favor do estoicismo desde a Patrística. Clemente de Alexandria (150-216 d.C.), em sua defesa da superioridade do cristianismo diante da filosofia grega, recorreu às doutrinas estóico-platônicas. Ele assimila o *logos* estóico e defende o combate dos impulsos pacionais, afirmando que a salvação se baseia nas virtudes cardeais. Long, discorrendo sobre esse tema, afirma que “o pecador, como um néscio estóico, é ignorante e encontramos Clemente utilizando um estilo estóico para provar que o homem é amado por Deus” (LONG, 1975, p. 228). Para Pierre Hadot, Clemente de Alexandria é o exemplo mais consistente da transformação do Cristianismo em filosofia⁵⁸, apontando também como modelos dessa transformação Orígenes, Basílio de Cesareia, Gregório Nazianzeno, Gregório de Nissa, Evrágio Pontico, Atanásio de Alexandria e Doroteu de Gaza.

Para Hadot, a espiritualidade cristã foi “fortemente marcada pelo modo de vida das escolas filosóficas antigas” (HADOT, 1998, p. 273). A influência de Sêneca sobre os Pais da Igreja se deu principalmente através de suas *Epistulae ad Lucilium*. O pensamento desses cristãos embebidos de filosofia helenística foi a inspiração da maioria dos filósofos do Ocidente medieval, como defende Long:

Cicerón, Séneca y los escritores latinos fueron las fuentes principales por las cuales el occidente de Europa alcanzó en la Edad Media algún conocimiento del pensamiento moral estóico. El número de manuscritos de Séneca de los siglos IX y X proporciona una prueba del interes que despertaba su obra, y muchos trabajos filosóficos de Cicerón se conocieron en esta época [...]. Guillermo de Conches, escribió en el siglo XII un *Moralium dogma philosophorum* que el basaba ampliamente en el *De officiis* de Cicerón y en Séneca. Estos fueron los

⁵⁷ Cf. Idem, p. 23-24.

⁵⁸ Cf. HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Ciudad de México: FCE, 1998, p. 259.

autores antiguos favoritos de Roger Bacon y de algunos otros escritores medievales (LONG, 1975, p. 230).

Sten Ebbesen defende que “o estoicismo está em todo lugar na Idade Média” (EBBESEN, 2004, p. 108). As obras de Sêneca se infiltraram pelo período, influenciando fortemente a escolástica, entre os séculos XII e XIV. Ebbesen sugere que “um bom escolástico e um bom estóico são congêneres” (EBBESEN, 2004, p. 108). No entanto, deve-se ter em mente que os conhecimentos medievais a respeito dos filósofos antigos não estavam tão organizados como nos tempos atuais. “Para eles, Demócrito e Leucipo podiam ser epicuristas, e Sócrates o fundador de uma escola estóica” (EBBESEN, 2004, p. 109).

Como exemplo da influência do estoicismo no século XII, Ebbesen cita Gilberto de Poitiers, cuja teoria da linguagem parece ter sido inspirada pela doutrina da tripartição estóica da filosofia em dialética, física e ética, muito bem conhecida dos medievais⁵⁹. Para Gilberto, a linguagem se dividia em *facultas naturalis*, *moralis* ou *ethica* e *rationalis* que tratavam respectivamente da natureza sensível, da cultura e de suas instituições e da teologia ou do conhecimento de Deus. A concepção medieval de natureza enquanto mundo sensível a partir do relato bíblico da criação também teria dívidas para com a concepção de *Cosmos* estóica:

Several twelfth-century thinkers made it their aim to lay the foundations of a science of nature by sketching a cosmogony that required no direct divine intervention after the creation of the four elements. Once the elements had been created, the laws of nature had been established, and the world would gradually articulate itself until reaching its present state. Men like Thierry of Chartres (a contemporary of Gilbert's) read the biblical Genesis as a succinct account of such cosmogony (EBBESEN, 2004, p. 111).

Pedro Abelardo formula uma reflexão sobre a ética claramente inspirada pelo estoicismo. Em 1993, com *The Presence of Stocicism in Medieval Thought*, Gerard Verbeke indicou como se deu essa influência. De acordo com ele, para Abelardo e para os estóicos a virtude é felicidade. A impontância da lei natural e a estrita unidade das virtudes

⁵⁹ Cf. EBBESEN, Sten. “Where the Stoics in the Late Middle Ages?” In: STRANGE, Steven (org); ZUPKO, Jack (org.). *Stoicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 110.

defendidas nas *Collationes* — diálogo entre um cristão, um filósofo e um judeu — “mostram que a principal inspiração do filósofo é estóica” (VERBEKE *apud* NORMORE, 2004, p. 133).

Autores como Klaus-Dieter Nothdurft, Michel Spanneut e Pasquale Smiraglia detectam a presença de Sêneca no pensamento do século XII, quando parece ter sido “o mais influente autor pagão” (SPANNEUT *apud* SMIRAGLIA, 2001, p. 266). O chamado “Renascimento do século XII” trouxe um retorno acentuado à cultura antiga, tendo sido Sêneca um dos autores mais estudados e transcritos, possivelmente por sua doutrina avizinhar-se dos ensinamentos cristãos. São numerosas as obras atribuídas ao filósofo nesse período, como a própria pseudocorrespondência entre ele e o apóstolo Paulo e outros inúmeros manuscritos (*Proverbia, Sententiae, Excerpta, Extractiones, Deflorationes*, dentre outros). Destingui-se a *Formula honestae vitae*, escrito de caráter centonário⁶⁰ do bispo Martinho de Braga (520-580), dedicada a Mirão, rei dos suevos da Galícia e que traz também excertos do *De officiis*, de Cícero. A partir do século XI, ela é apresentada em muitos manuscritos com o título *De quattuor virtutibus* e atribuída diretamente a Sêneca. Como aponta Smiraglia, era um caso de “poetic justice” para com Sêneca “na época de sua maior popularidade” (SMIRAGLIA, 2001, p. 267), como também defendeu D. Reynolds⁶¹. Obras de comum circulação no século XII eram também a *De copia verborum*, uma composição de máximas senequianas retiradas da *Epistulae ad Lucilium*, e o *De paupertate*, do qual tratar-se-á mais cuidadosamente a seguir.

Tertuliano faz referência a outro escrito de Sêneca que se perdeu, e que, segundo Smiraglia, tratava das mutações da fortuna humana⁶². Uma obra de autor desconhecido, atribuída a Sêneca e que se inspirava na referência tertuliana, cujo título era *De remediis fortuitorum*, foi constantemente citada a partir do século XII. Pode-se apontar também o *Liber de moribus*, espécie de tratado moral atribuído a Sêneca em 567 d.C. no Concílio de

⁶⁰ Centão é uma composição literária em verso ou prosa de origem greco-latina cuja estrutura é formada por trechos de obras de um autor ou de vários. O ajuntamento e a disposição das citações ao longo da obra possuem fins determinados quando olhados de forma unificada.

⁶¹ Cf. SMIRAGLIA, Pasquale. “Presenza di Seneca nella cultura del XII secolo”. In: MARTINA, Antonio P. (org.). *Seneca e i Cristiani*. Milano: Vita e Pensiero, 2001, p. 267.

⁶² Cf. Idem, p. 269.

Tours, composto por máximas do próprio Sêneca e de autores como Públio Siro, Cícero e Lactâncio. O *Liber* era articulado sobre uma relação entre autores cristãos e pagãos, uma “operação cujo espírito não entrava em confronto com a própria tendência cultural do século XII” (SMIRAGLIA, 2001, p. 269). Certamente, eram muitos os manuscritos da obra autêntica e apócrifa de Sêneca nas bibliotecas monacais das ordens religiosas e, mais tarde, das recém-formadas universidades, fazendo dele uma “moda”. Smiraglia aponta vários motivos para isso:

La figura austera del saggio stoico che in Seneca si credeva di trovare incarnata in maniera perfetta; l'aureola, che gli si attribuiva, di una particolare vicinanza a molte delle ragioni ideali del messaggio cristiano; un insegnamento caratterizzato dalla presenza assidua di temi del più alto impegno morale, ma anche da sensibilità delicata per ogni esigenza della natura umana nelle comuni vicende della vita d'ogni giorno; la suggestione, ancora oggi intatta, di uno stile tanto sobrio, essenziale, quanto incisivo ed efficace (SMIRAGLIA, 2001, p. 274).

Sêneca é, ao lado de Cícero, a influência direta para a composição do *Moralium dogma philosophorum*, obra centônica do século XII, geralmente atribuída a Guilherme de Conches (1090-1154). Depois deles, são citados em menor escala autores pagãos como Terêncio, Salústio, Orácio, Lucano e Juvenal. Vale citar ainda a *Epistola ad fratres de Monte Dei*, ou *Carta de ouro*, escrita por Guilherme de Saint-Thierry e endereçada aos monges cistercienses de Mont-Dieu. Esse tratado de espiritualidade se tornou célebre e foi, por muito tempo, atribuído a Bernardo de Claraval, um dos grandes escritores cristãos do período. Smiraglia salienta que, na *Carta de Ouro*, aparecem mais referências às obras de Sêneca que às de Agostinho, o autor mais citado pelos cristãos na Idade Média⁶³.

Pode-se pensar ainda que mesmo os leigos tiveram acesso aos seus ensinamentos pela boca dos oradores medievais que do púlpito lançavam correções morais à assembleia reunida.

⁶³ Cf. *Idem*, p. 280.

2.2 A *askesis* da pobreza em Sêneca e Francisco

Diante do quadro apresentado, pode-se propor que Francisco de Assis teve algum contato com os ensinamentos de Sêneca, pois a filosofia senequiana estava embutida no discurso cristão. O nome do filósofo estóico não aparece nos escritos franciscanos e a aproximação entre eles só pode ser feita no campo das ideias. Mas pode-se também pensar em “formas de vida”, o que tem consequências para os estudos hagiográficos.

Tomás de Celano revela que o fundador da Ordem dos Menores iniciou sua pregação no lugar “onde em criança aprendera a ler” (1C 25) e onde posteriormente “haveria de ser sepultado com toda a honra” (1C 25). Boaventura afirma que, após a morte de Francisco, o corpo dele fora levado ao mesmo lugar onde “havia aprendido, em criança, as primeiras letras” (LM XV, 5). Ambos concordam que esse lugar é a Igreja de San Giorgio, onde, à época, funcionava uma escola para os filhos das famílias mais abastadas de Assis. Chiara Frugoni apresenta um quadro em que é possível visualizar sinteticamente o que teria constituído seu aprendizado das “primeiras letras”:

Quando pequeno, Francisco foi mandado a uma escola próxima de casa, junto à igreja de San Giorgio, a igreja onde seria provisoriamente sepultado algumas décadas mais tarde [...]. Como livro de leitura usava-se o saltério, isto é, a coletânea em latim de alguns salmos e orações (como Pater, Ave e Gloria) que as crianças decoravam: aprender a ler sobre a severíssima orientação do professor – a vara estava sempre à mão – significava também aprender uma outra língua, o latim, e começar a receber uma instrução religiosa (FRUGONI, 2011, p. 18).

Donald Spoto lembra que “apenas três anos antes do nascimento de Francisco, em 1179, o Terceiro Concílio de Latrão ordenou a abertura de escolas nas catedrais” (SPOTO, 2003, p. 47), o que logo se tornaria aspecto marcante da cultura medieval. Essas escolas eram destinadas, principalmente, aos candidatos ao sacerdócio e àqueles que pudessem pagar pela instrução de seus filhos (caso de Pietro di Bernardone, pai de Francisco). Ele teria frequentado a escola dos sete aos dez anos e durante esse período aprendera as “primeiras letras”. Possivelmente, a “instrução religiosa” apontada por Frugoni comportava

o conhecimento da moral cristã, através da leitura não somente da Bíblia, mas também de textos da patrística.

No entanto, a educação de Francisco não pode ser medida somente por esse período. Francisco sabia francês, como também testemunham seus biógrafos antigos, e escolhia essa língua quando queria cantar. Celano diz que “a suavíssima melodia de seu coração se exprimia eternamente em palavras que ele cantava em francês” (2C 127) e que quando estava feliz “extravasava em alegres cânticos franceses” (2C 127). Boaventura o confirma e conta que, após a conversão de Francisco, quando ele abandonou a cidade e procurou ficar a sós, caminhava pela floresta, “alegre e cantando em francês os louvores do Senhor” (LM II, 5). Foi durante as andanças com o pai, comerciante de tecidos, que ele provavelmente tomou contato com os trovadores e menestrelis franceses e deles teria assimilado a língua. Segundo Spoto, “como qualquer criança, aprendeu e imitou a linguagem popular, seus poemas e canções favoritos, suas imagens e figuras idiomáticas” (SPOTO, 2003, p. 54).

Durante as viagens, que poderiam durar até três meses, nas estradas que os levavam do norte da Itália à França e aos Países Baixos, ele possivelmente conheceu, além dos trovadores, pregadores e sacerdotes. Mesmo que não tenha conhecido pessoalmente os pensadores antigos, a Ordem que fundara contaria, em pouco tempo, com mais de cinco mil frades. Certamente através deles ouvira falar de Sêneca, Cícero e outros autores em voga. Alexandre de Hales (1185-1245), professor da Universidade de Paris; Antônio de Pádua, pregador que pertencia à Ordem dos Agostinianos e que depois entrou para a Ordem dos Menores, a quem Francisco endereça uma carta; e o já citado Tomás de Celano (1200-1265) estavam entre os franciscanos “eruditos”.

Mais interessante que tentar provar o contato entre Francisco e os ensinamentos de Sêneca é analisar o que eles possuem de semelhante no campo das ideias e, sobretudo, no ideal de uma forma de vida que pudesse levar o filósofo à felicidade e o cristão à beatitude (santidade) através de uma *askesis*.

A pobreza é, como se sabe, um aspecto central do pensamento franciscano e estimulou intensos debates em torno do que foi denominado “a controvérsia medieval sobre a pobreza evangélica”. Também os filósofos antigos levantaram a importância da pobreza como um aspecto da *askesis*. O verdadeiro sábio não se preocupa com o exterior, com as

“coisas de fora”, mas consigo, com seu interior, o que o levará a uma vida verdadeira. Segundo Edward McGushin, “a aplicação desse sentido de verdade para a prática da vida leva os filósofos à *askesis* da pobreza” (MCGUSHIN, 2007, p. 154), que funciona como uma espécie de purificação da alma e de controle dos desejos. Assim, o *bios philosophicos* comporta marcadamente a vida de pobreza. Foucault, segundo McGushin⁶⁴, distingue três espécies de *askesis* da pobreza: a socrática, a estóica e a cínica.

A pobreza socrática pode ser chamada de “pobreza negativa”, pois nega a riqueza para se dedicar ao cuidado de si e dos outros, de sua alma e da alma de seus discípulos. Na *Apologia*, Sócrates pergunta ao júri se não estão envergonhados de dar atenção à reputação, honra e dinheiro e não se preocuparem com a verdade e a perfeição da alma. O *bios philosophicos* merece grande atenção daquele que deseja encontrar a verdade e atingir a perfeição da alma, não lhe restando ocasião para preocupar-se com a honra e a riqueza; daí ser a pobreza inerente ao exercício filosófico. A pobreza filosófica de Sócrates também pode ser notada no *Banquete*, quando se descreve Eros. A vida de Eros é uma vida de pobreza, da falta material e da constante procura. Ou seja, em Sócrates, “a verdadeira vida, a vida examinada, a vida devotada ao cuidado de si, é uma vida da falta material” (MCGUSHIN, 2007, p. 155).

Para os Cínicos, a pobreza nada tem a ver com aquela defendida por Sócrates, com a “pobreza negativa”. Para eles a pobreza é real, é física, é abster-se mesmo do que se tem. McGushin, citando Foucault, afirma que “a pobreza cínica deve ser uma operação que se executa em si mesmo para obter resultados positivos de coragem, de resistência e de persistência” (FOUCAULT *apud* MCGUSHIN, 2007, p. 155-156). Assim, os cínicos devem constantemente inibir o desejo de bens materiais.

Quando Foucault trata da pobreza estóica, cita, como exemplo, o tratamento que Sêneca deu à questão. A pobreza senequiana se relaciona à ideia de indiferença em relação à riqueza e à fortuna de modo geral. Segundo McGushin, Foucault a chama de “pobreza virtual”, em contraposição à “pobreza real” dos cínicos⁶⁵. Sêneca recomenda exercícios de

⁶⁴ Cf. MCGUSHIN, Edward. *Foucault's askesis: an introduction to the philosophical life*. Chicago: North Western University Press, 2007, p. 154.

⁶⁵ Cf. Idem, p. 155.

pobreza para que o filósofo possa viver verdadeiramente como uma pessoa pobre. Aconselha Lucílio a reservar alguns dias para se alimentar pouco e de comida simples, e para se vestir com roupas ásperas e depois se perguntar: “é isso que eu costumo temer?” (SÊNECA *apud* MCGUSHIN, p. 155) . Depois, Sêneca o exorta a “iniciar o cultivo da relação com a pobreza” (SÊNECA *apud* MCGUSHIN, p. 155). Nesse exercício está implicado o autodomínio, a independência frente aos bens materiais, o que é também um modo de tornar-se um guia espiritual para que outros se exercitem também no cuidado de si.

No entanto, a pobreza senequiana parece ir além da simples “virtualidade”. O que seria, em Sêneca, esse “cultivo da relação com a pobreza”? É evidente que para ele, a pobreza não pode ser pensada através de parâmetros socioeconômicos⁶⁶, pela simples falta material. Na verdade, “o que produz a posição de pobre é sua inserção em uma posição de inferioridade em um quadro específico de interações” (FAVERSANI, p. 75, 2009). Para Sêneca, alguém pode ser pobre ou rico dependendo da pessoa com quem é comparado. Daí surge a concepção senequiana de pobreza relacionada à ideia de virtude⁶⁷, indispensável ao sábio. Nem todo pobre é virtuoso, mas todo aquele que possui essa condição, por vontade, o é. A pobreza voluntária senequiana é um exercício que leva à virtude e à sabedoria. O objeto de louvor não é a pobreza em si. Mas aquele que se faz pobre, que nega a posse de bens exteriores, enxerga que a verdadeira sabedoria se encontra no interior do próprio eu e que nada de nobre pode ser encontrado distante desse núcleo. Portanto, “cultivar uma relação com a pobreza” é fazer-se pobre. Como afirma Faversani, isto inclui, obviamente, o desprezo à fortuna:

As coisas que a Fortuna nos permite possuir podem a qualquer tempo ser de nós extraídas por um capricho dessa mesma Fortuna. Pois, assim sendo, o melhor é estar pronto a dispensar a riqueza. Viver sem ela porque não a tem, como os pobres, é diferente de estar preparado para fazê-lo em função de uma deliberação racional, como o sábio. Por isso que, para Sêneca, aqueles que vivem na pobreza são azarados e não sábios (FAVERSANI, p. 79, 2009).

⁶⁶ Ver: FAVERSANI, Fabio. “Os pobres em Sêneca”. *Revista de História* (UFES), v. 22, 2009, p. 74-87.

⁶⁷ Uma boa análise da virtude em Sêneca se encontra em: CLASSEN, Carl Joachim. “Le virtù nelle lettere di Seneca a Lucilio”. In: PARRONI, Piergiorgio (org.). *Seneca e il suo tempo: atti del convegno Internazionale di Roma-Cassino*. Roma: Salerno Editrice, 1998, p. 275-294.

Sêneca confessa a Lucílio que ainda não conseguia viver essa prática: “Ainda não ousou praticar a frugalidade em público, ainda me preocupa a opinião dos outros” (*apud* FAVERSANI, 2009, p. 80). No entanto, ele vê na pobreza um exercício essencial ao estudo filosófico: “O estudo da filosofia não dará fruto se não adotares uma vida frugal; ora a frugalidade não passa de pobreza voluntária” (id., 2009, p. 79-80). Mesmo que o filósofo não consiga despojar-se de toda a riqueza, é necessário que ele realize de quando em vez a “pobreza virtual” discutida por Foucault. Mas esse não é o aspecto essencial da pobreza de Sêneca. A chave para entendê-la possui raízes na simplicidade voluntária. Para Sêneca, aquele que coloca sua felicidade nos bens materiais pode-se perder, pois ela não deve depender de nada exterior, mas somente de si. Quando o homem despreza a riqueza e tudo o que lhe é exterior, fortifica-se e pode dedicar-se a si, sem apego a nada que não o eu.

Outro aspecto importante é a posse do estritamente necessário, aproximando-se do sentido socrático de pobreza apresentado por Foucault. Esse tema é recuperado no *De paupertate*, atribuído a Sêneca, formado por diversas sentenças sobre o mesmo tema (a pobreza), retiradas das *Epistulae morales ad Lucilium*. “Perguntas-me qual será o término da pobreza. O primeiro é ter o necessário, e o segundo possuir o que basta” (DePaup., p. 190). Para Sêneca, possuir o supérfluo é um vício, pois “é vicioso em qualquer lugar o que é excessivo” (*De Tranq.* IX, 6). O próprio acúmulo de livros é considerado superficial. Referindo-se à destruição da biblioteca de Alexandria, nota que nela havia “excesso de literatura” (*De Tranq.* IX, 5), não empregada para o exercício filosófico e sim para a demonstração de riqueza, pompa e poder. Daí que “é muito preferível te entregares a poucos autores ao andares ao acaso por muitos” (*De Tranq.* IX, 4). A pobreza é medida pela ideia de necessidade e não pelo privar-se de tudo.

Em Sêneca, ela é um exercício para atingir a vida feliz, pois aquele que nada tem para lhe ser subtraído não viverá afrontado pelo medo da perda. A pobreza só é verdadeira se acompanhada da alegria e do riso. Deve-se também tudo esperar, mesmo aquilo que é considerado ruim. “A doença, o cativo, a ruína, o fogo: nada disso me é inesperado” (*De Tranq.* IX, 7) afirma Sêneca, e nada disso abaterá aquele que se exercita na pobreza. A pobreza é, pois, uma espécie de *ataraxia*, que, segundo Sêneca, é o exercício para atingir a *tranquillitate animi*. Assim, nada poderá perturbar o espírito de quem é verdadeiramente

pobre. O *De paupertate* inicia-se afirmando que “Epicuro disse que a honesta pobreza era uma coisa alegre” (*De Paup.*, p. 190). Essa capacidade de despojamento e de rir-se diante das misérias da vida é, na verdade, uma preparação para a morte, momento que todos devemos esperar e, por que não, diante do qual sorrir. Para Sêneca, essa foi a atitude de Cano:

Em seu próprio fim ele não deixou de escrutar a verdade nem de investigar sua própria morte. Seguiu-o seu filósofo, e já não estava longe o túmulo em que se oferecia a nosso deus César o sacrifício diário. “Em que pensas agora, Cano?”, perguntou-lhe o filósofo, “Que tens em mente?”. “Propus-me observar”, respondeu Cano, “se naquele brevíssimo instante da morte a alma há de sentir-se sair”. E ele prometeu que, se descobrisse algo, havia de voltar aos amigos e indicar-lhes qual fosse a condição das almas. Eis a tranquilidade no meio da tempestade [...] (*De Tranq.* XIV, 8-10)⁶⁸.

Este é um bom exemplo de *ataraxia* levada aos extremos. Mesmo diante da morte Cano não se abala, fazendo da ocasião motivo para a investigação filosófica, sem se perturbar “em meio à tempestade”, mantendo o espírito em alegria⁶⁹. Esse exercício só pode ser vivido se não há apego aos bens externos, à riqueza:

Seja como for, a alma deve recolher-se em si mesma, deixando todas as coisas externas: que ela confie em si, se alegre consigo, estime o que é seu, se aparte o quanto pode do que é alheio, e se dedique a si mesma; que ela não se ressinta das

⁶⁸ *De Tranq.* XIV, 8-10: “*Nec desiit ueritatem in ipso fine scrutari et ex morte sua quaestionem habere. Prosequatur illum philosophus suus, nec iam procul erat tumulus in quo Caesari deo nostro fiebat cotidianum sacrum. Is: “Quid, inquit, Cane, nunc cogitas? aut quae tibi mens est? - Obseruare, inquit Canus, proposui illo uelocissimo momento an sensurus sit animus exire se.” Promisitque, si quid explorasset, circumiturum amicos et indicaturum quis esset animarum status. Ecce in media tempestate tranquillitas [...]”*.

⁶⁹ *Ataraxia* e alegria são duas instâncias da vida filosófica caras ao estoicismo. O tema se faz presente no seguinte fragmento de Rufo a partir dos ditos de Epicteto: “Das coisas existentes, umas deus pôs sob nosso controle, outras não. Sob nosso controle está a mais bela e virtuosa, aquela pela qual ele próprio também é feliz: o uso das impressões, pois que, dando-se corretamente, é liberdade, serenidade, confiança; como também justiça, lei, prudência e a virtude por inteiro. Todas as outras coisas não foram feitas sob o nosso controle. Então, não seria também necessário nos colocar de acordo com deus e, dessa maneira distinguindo as coisas, esforçarmo-nos de todos os modos pelas que estão sob o nosso controle, e as que não estão, confiar ao cosmo, cedendo-as alegremente, mesmo se [ele] requisitasse os filhos, a pátria, o corpo, ou o que for? (Grifo nosso). Cf. DINUCCI, A. (org.); JULIEN, A. (org.). *Epicteto: fragmentos e testemunhos*. Universidade Federal de Sergipe, 2008, p. 23.

perdas materiais e interprete com benevolência até mesmo as coisas adversas (*De Tranq.* XIV, 2)⁷⁰.

Para a alma se tornar alegre consigo mesma é necessário renunciar a tudo que é externo. Os bens materiais não terão mais importância e diante de qualquer circunstância poder-se-á manter a capacidade do riso, algo que forma a verdadeira *askesis* da pobreza, a *ataraxia* diante da morte⁷¹. Em *La volonté rationnelle: l'éthique franciscaine et la maîtrise de soi*, Mary Ingham arroxima a ética franciscana da ética de Sêneca, tendo como base o pensamento do franciscano João Duns Scotus (1266-1308). Segundo Ingham, “a integração de uma moral estoica na moral franciscana provoca um grande impacto na maneira de ver os contornos de uma teoria moral” (INGHAM, 2007, p. 106). É a relação entre essas duas formas de pensamento que pretendemos explorar.

Como vimos, para Sêneca, é pobre aquele que tem somente o necessário para viver. Em suas palavras, “é vicioso em qualquer lugar o que é excessivo” (*De Tranq.* IX, 6); devemos acostumar-nos “a empregar as vestes naquilo para que foram inventadas e a habitar casas menos amplas” (*De Tranq.* IX, 5). As vestes, portanto, não precisam ser luxuosas, mas cumprir sua função que é tão somente cobrir o corpo. Francisco assinalou aos frades que deveriam ter as vestes com que se cobrissem e que com isso ficassem satisfeitos⁷².

Há três chaves para entender o pensamento senequiano sobre a pobreza de modo a aproximá-lo da pobreza franciscana: o fazer-se pobre voluntariamente; o possuir somente aquilo que é necessário; e o fazer da pobreza um exercício alegre de *ataraxia*, mesmo diante da morte.

Francisco nasce em uma família abastada. Seu pai acumulava cada vez mais dinheiro com o comércio de tecidos, atividade em alta na época. O santo teria tido uma juventude

⁷⁰ *De Tranq.* XIV, 2: “*Vtique animus ab omnibus externis in se reuocandus est: sibi confidat, se gaudeat, sua suspiciat, recedat quantum potest ab alienis, et se sibi applicet; damna non sentiat, etiam aduersa benigne interpretetur*”.

⁷¹ Sobre o exercício para a morte em Sêneca ver: PARENTE, Marguerita Isnardi. “Socrate e Catone in Seneca”: Il filosofo e il politico. In: PARRONI, Piergiorgio (org.). *Seneca e il suo tempo: atti del convegno Internazionale di Roma-Cassino*. Roma: Salerno Editrice, 1998, p. 215-225.

⁷² Cf. Fg I, 70.

imersa no luxo e na abundância. Seus biógrafos antigos são unânimes nesse ponto, descrevendo-o como alguém que financiava várias festas aos amigos, que o viam como um líder. O ponto chave da pobreza franciscana é justamente, após sua conversão, a renúncia aos bens paternos, assumindo uma pobreza voluntária. A pobreza franciscana, como a defendida por Sêneca, é diferente da pobreza dos desfavorecidos. Francisco “assumiu sua pobreza voluntariamente em um esforço para proteger-se da corrupção que certamente ele sentia que vinha com a riqueza” (WOLF, 2005, p. 20). A renúncia à riqueza teria surgido quando foi acusado pelo pai de estar prejudicando seus negócios, doando dinheiro a igrejas e tecidos aos pobres. Por isso, o pai o teria levado diante do bispo de Assis para ser julgado:

Diante do bispo, já não suportou demoras e nada o deteve. Nem esperou que falassem, nem ele mesmo disse nada. Despiu-se imediatamente, jogou ao chão suas roupas e as devolveu ao pai. Não guardou nenhuma peça de roupa, ficou completamente nu diante de todos [...]. Foi assim que Francisco tratou de desprezar a própria vida, deixando de lado toda solicitude, para encontrar como um pobre a paz no caminho que lhe fora aberto: só a parede da carne separava-o ainda da visão celeste (1C 15)⁷³.

Esse é um dos eventos biográficos de Francisco mais representado, sobretudo pela pintura. Ele se despoja diante de seu pai, do bispo de Assis e do povo de toda a riqueza que Pietro di Bernardone havia lhe proporcionado, se despe, ficando totalmente nu, “no seu autêntico amor à pobreza” (LM II, 4). Celano ainda ressalta que, após ter assumido a pobreza, muito pouco o separava da visão beatífica, de tornar-se santo, um sábio cristão.

Nessa cena há algo de uma atitude retórica de convencimento. Francisco se utiliza da *ars concionandi*, uma maneira de conseguir a atenção dos presentes através de gestos, e não

⁷³ 1C 15: “*Cumque perductus esset coram episcopo, nec moras patitur nec cunctatur de aliquo, immo nec verba exspectat nec facit, sed continuo, depositis et proiectis omnibus vestimentis, restituit ea patri. Insuper et nec femoralia retinens, totus coram omnibus denudatur. Episcopus vero animum ipsius attendens, fervoremque ac constantiam nimis admirans, protinus exsurrexit et inter brachia sua ipsum recolligens, pallio quo indutus erat contexit eum. Intellexit aperte divinum esse consilium, et facta viri Dei quae praesentialiter viderat, cognovit mysterium continere. Factus est propterea deinceps adiutor (cfr. Ps 29,11) eius, et fovens ipsum ac confortans, amplexatus est eum in visceribus charitatis. Ecce iam nudus cum nudo luctatur, et depositis omnibus quae sunt mundi (cfr. 1Cor 7,33), solius divinae iustitiae memoratur. Studet iam sic propriam contemnere vitam, omnem pro illa sollicitudinem deponendo, ut sibi pauperi pax esset in obsessa via, et solus carnis paries ipsum a divina visione interim separaret*”.

de palavras. Nessa espécie de dramatização (retórica muito usada na Idade Média, segundo Donald Spoto) não se utiliza o discurso verbal racional para convencer, mas os gestos físicos impactantes, acompanhados de palavras ou não⁷⁴. Esse é um aspecto da vida de Francisco mais explorado pelas hagiografias, fato que chamou a atenção de Erich Auerbach. O autor explora esse aspecto da vida do fundador da Ordem dos Frades menores, dando exemplos de como o santo utilizava essa técnica de convencimento⁷⁵.

No trecho narrado por Celano, o texto em latim diz “*nec verba exspectat nec facit*” [não esperou palavra nem produziu (palavra)] e “*depositis et proiectis omnibus vestimentis, restituit ea patri*” [tirou todas as vestes e jogou-as fora, restituindo-as ao pai]. Observa-se uma estrita relação entre nada dizer e simplesmente agir. Segundo um fragmento franciscano, todos devem pregar pelo modo de vida e não pelas palavras⁷⁶. Em uma carta intitulada *Epistola toti ordini missa*, enviada a toda a Ordem, Francisco diz aos frades “que guardem consigo este escrito, ponham-no em prática e o conservem cuidadosamente” (7Ct 47). O “*hoc scriptum apud se habeant*”, ou seja, o “colocar o escrito em prática”, é um exercício do agir que se configura na própria vida do frade menor. Nesse sentido, a pobreza voluntária e o modo de vida que a forma seriam uma espécie de retórica do agir, de convencimento através dos atos.

Em diversas passagens, não só das biografias antigas, mas também dos escritos de Francisco, a pobreza aparece enquanto a posse do estritamente necessário, aproximando-se da concepção senequiana. Na *Regra não-bulada*, também chamada de *Primeira regra*, uma das regras escritas por Francisco para a Ordem e aprovada pelo papa Inocêncio III em 1210, especificamente no capítulo em que trata da esmola, o tema da *necessitas* aparece diversas vezes através de termos como *necesse*, *necessitatem*, *necessariis*.

Todos os irmãos se esforcem por imitar a humildade e a pobreza de Nosso Senhor Jesus Cristo. E se recordem que do mundo inteiro nada mais precisamos do que como diz o Apóstolo, “o necessário para nos alimentar e para nos cobrir, e queremos estar contentes com isso [...]”. E um manifeste ao outro com confiança

⁷⁴ Cf. SPOTO, Donald. *Francisco de Assis: o santo relutante*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003, p. 95-96.

⁷⁵ Cf. AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 147. Capítulo “Adão e Eva”.

⁷⁶ “*Omnes fratres moribus praedicent*” (Fg I, 42) [todos os frades preguem pelo seu correto modo de vida].

as suas necessidades, para que este lhe arranje o necessário e lhe sirva [...]. E sempre que lhes sobrevier a necessidade, seja lícito a todos os irmãos, onde que estejam, servir-se de todos os alimentos que um homem pode comer [...]. De igual modo, em tempo de manifesta necessidade, procedam todos os irmãos com relação ao que lhes for necessário para a vida, conforme o Senhor lhes der sua graça, pois necessidade desconhece lei (1Rg IX, 1; 13; 16; 20)⁷⁷.

O texto inicia-se apresentando a ideia de seguir a pobreza de Jesus e explica passo a passo o que ela seria: ter somente aquilo de que se necessita para viver. A pobreza, como aparece nas entrelinhas desse excerto, não é medida pelo alimento que o homem toma, se ele é nobre ou não, mas através da necessidade de se alimentar. Se houver necessidade, o homem pode tomar qualquer alimento que lhe seja destinado⁷⁸. Esse tema é recuperado pela *Regra Bulada*, que recebe esse nome porque foi aprovada pela bula *Solet annuere* de Honório III em 1223 (é também denominada *Segunda Regra*). Quando, por exemplo, ela trata das necessidades dos enfermos e dos que precisam de roupas, prescreve que sejam observadas “as exigências dos lugares, tempos e regiões frias” e aquilo que “convier melhor à necessidade” (2Rg IV, 2)⁷⁹. O mesmo texto, quando trata dos que ingressam na Ordem, afirma que todos devem usar vestes pobres “e os que forem obrigados por necessidade poderão trazer calçados” (2Rg II, 15).

Nas biografias antigas, Francisco é, por várias vezes, apresentado como um homem imerso na tranquilidade, em perfeita união com o que o cercava, chamando os animais e a natureza de irmãos. Nele, parecia habitar uma paz imperturbável. Mesmo diante do médico que precisava cauterizar seus olhos doentes, pediu ao fogo para ser brando,

⁷⁷ 1Rg IX, 1; 13; 16; 20: “*Omnes fratres studeant sequi humilitatem et paupertatem Domini nostri Jesu Christi et recordentur, quod nihil aliud oportet nos habere de toto mundo, nisi sicut dicit apostolus, habentes alimentum et quibus tegamur, his contenti sumus (cfr. 1 Tim 6,8). [...] 10 Et secure manifestet unus alteri necessitatem suam, ut sibi necessaria inveniat et ministret. Et quandoque necessitas supervenerit, liceat universis fratribus, ubicumque fuerint, uti omnibus cibis, quos possunt homines manducare [...]. Similiter etiam tempore manifestae necessitatis faciant omnes fratres de eorum necessariis, sicut eis Dominus gratiam largietur, quia necessitas non habet legem*”.

⁷⁸ “*Et quandoque necessitas supervenerit, liceat universis fratribus, ubicumque fuerint, uti omnibus cibis, quos possunt homines manducare*” (1Rg IX, 13) – Grifo nosso.

⁷⁹ “[...] sollicitam curam gerant secundum loca et tempora et frigidas regiones, sicut necessitati viderint expedire [...]” (2Rg IV, 2) – Grifo nosso.

chamando-lhe também irmão⁸⁰. São muitas as passagens dos escritos de Francisco em que exorta seus seguidores a se mostrarem alegres: “procurem não se mostrar tristes, carrancudos e hipócritas; mas alegres no senhor” (Fg 96); “onde à pobreza se une a alegria, não há cobiça nem avareza” (Adm XXVII, 3); “guardem-se os irmãos de se mostrarem em seu exterior como tristes e sombrios hipócritas, mas antes comportem-se como gente que se alegra no Senhor” (1Rg VII, 15-16). Essa alegria franciscana está estritamente vinculada à pobreza, pois somente aquele que não se apega aos bens exteriores pode ser completamente livre e feliz. Celano narra que, em certa ocasião, Francisco e alguns companheiros foram a Roma visitar o túmulo de São Pedro. Quando lá chegaram, não tinham o que comer, “mas grande era seu regozijo por nada verem, nem possuírem” e “iniciaram aí sua aliança com a santa pobreza” (1C 35), resolvendo “com firmeza não se apartar dos laços da pobreza mesmo que fossem atormentados por toda espécie de tribulação e acometidos por tentações” (1C, 35). A alegria devia fazer parte da vida do frade, mesmo que passasse por um momento de “tribulação”.

Várias outras passagens dos antigos documentos franciscanos mostram a relação entre pobreza e alegria, mas há uma em especial que resume este aspecto da ascese franciscana. O capítulo VIII dos *Fioretti* (cujo original em italiano, escrito por Hugolino de Montegiorgio entre 1331 e 1337, narra os feitos de Francisco e seus primeiros seguidores), foi baseado no capítulo VII dos *Actus beati Francisci et sociorum ejus*, intitulado *De magisterio sancti Francisci ad fratrem Leonem quod in sola cruce est perfecta laetitia*⁸¹. No século XIX, foi descoberto um pergaminho conhecido como “*cod FN*”, cujo texto foi defendido por Paul Sabatier, historiador francês, como o mais antigo. Ele narra um episódio em que Francisco e Frei Leão, um dos seus primeiros seguidores, discutem sobre o que seria a perfeita alegria. O texto foi colocado entre os *Opúsculos ditados* na edição das *Fontes Franciscanas* no Brasil.

⁸⁰ Ver: 2C 166; LM V, 9; LP 48 e Sp 105.

⁸¹ Ver: SABATIER, Paul (org.). “Actus beati Francisci et sociorum ejus”. In: *Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen age* – Tomo IV. Paris: Librairie Fischbacher, 1902, p. 24-26.

O mesmo (Frei Leonardo) contou que um dia o bem-aventurado Francisco, perto de Santa Maria dos Anjos, chamou a Frei Leão e lhe disse: “Frei Leão, escreve”. Este respondeu: “Eis-me pronto”. “Escreve – disse – o que é a verdadeira alegria”.

“Vem um mensageiro e diz que todos os mestres de Paris entraram na Ordem; escreve: não está aí a verdadeira alegria. E igualmente que entraram na Ordem todos os prelados de Além-Alpes, arcebispos e bispos, o próprio rei da França e o da Inglaterra; escreve: não está aí a verdadeira alegria. E se receberes a notícia de que todos os meus irmãos foram pregar aos infiéis e converteram a todos para a fé, ou que eu recebi tanta graça de Deus que curo os enfermos e faço muitos milagres: digo-te que em tudo isso não está a verdadeira alegria”.

“Mas, o que é a verdadeira alegria?”

“Eis que volto de Perusa no meio da noite, chego aqui num inverno de muita lama e tão frio que na extremidade da túnica se formaram caramelos de gelo que me batem continuamente nas pernas fazendo sangrar as feridas. E todo envolvido na lama, no frio e no gelo, chego à porta, e depois de bater e chamar por muito tempo, vem um irmão e me pergunta: ‘Quem é?’ E eu respondo: ‘Frei Francisco’. E ele diz: ‘Vai-te embora; não é hora própria de chegar, não entrarás’. E ao insistir, ele responde: ‘Vai-te daqui, és um ignorante e idiota; agora não poderás entrar; somos tantos e tais que não precisamos de ti’. E fico sempre diante da porta e digo: ‘Por amor de Deus, acolhei-me por esta noite’. E ele responde: ‘Não o farei. Vai aos crucíferos e pede lá’.

Pois bem, se eu tiver tido paciência e permanecer imperturbável, digo-te que aí está a verdadeira alegria, a verdadeira virtude e salvação da alma”. (OD, 17-31)⁸².

Aquilo que esse antigo fragmento intitula *vera laetitia* e os *Fioretti* chamam *perfetta letizia*, apresenta-se como um claro exercício da *ataraxia*, a imperturbabilidade da alma,

⁸² OD, 17-31: “*Idem [fr. Leonardus] retulit ibidem quod una die beatus Franciscus apud Sanctam Mariam vocavit fratrem Leonem et dixit: “Frater Leo, scribe”. Qui respondit: “Ecce paratus sum”. “Scribe – inquit – quae est vera laetitia. Venit nuntius et dicit quod omnes magistri de Parisiis venerunt ad Ordinem, scribe, non vera laetitia. Idem 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 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. Sed quae est vera laetitia? Redeo de Perusio et de nocte profunda venio huc et est tempus hiemis lutosum et adeo frigidum, quod dondoli aquae frigidae congelatae fiunt ad extremitates tunicae et percutiunt sempre crura, et sanguis emanat ex vulneribus talibus. Et totus in luto et frigore et glacie venio ad ostium, et postquam diu pulsavi et vocavi, venit frater et quaerit: Quis est? Ego respondeo: Frater Franciscus. Et ipse dicit: Vade; non est hora decens eundi; non intrabis. Et iterum insistenti respondeat: Vade; tu es unus simplex et idioata; admodo non venis nobis; nos sumus tot et tales, quod non indigemus te. Et ego iterum sto ad ostium et dico: Amore Dei recolligatis me ista nocte. Et ille respondeat: Non faciam. Vade ad locum Cruciferorum et ibi pete. Dico tibi quod si patientiam habuero et non fuero motus, quod in hoc est vera laetitia et vera virtus et salus animae”.*

mesmo diante das mazelas vividas. Essa *patientia* se aproxima da *tranquillitate animi* de Sêneca. A *salus animae* [salvação da alma] franciscana é um movimento semelhante à chegada do sábio à vida feliz. Nesse fragmento parece haver também uma ascese literária constituída pelo fato da escrita. *Scribe inquit quae est vera laetitia*, diz Francisco a Leão. Escrever o que é a verdadeira alegria já parece ser em si um exercício para atingi-la. O termo *scribe* é reproduzido várias vezes no início da narrativa, como uma repetição meditativa cujo objetivo é impedir as palavras de se perderem, para que no futuro a experiência possa se repetir. Francisco ressalta que a experiência de ser ultrajado não é em si um exercício, mas tão somente o será se, após ser insultado, o frade “permanecer imperturbável”.

O exercício da pobreza à maneira apresentada neste capítulo pode ser notada em todas as hagiografias antigas de Francisco, fazendo-se presente de maneira especial na *Legenda Maior*, que mostra a ascese do santo partindo do mundo sensível até chegar ao mundo inteligível, ou seja, das criaturas para Deus.

Capítulo III

O *Itinerarium* de Boaventura: da ascese à mística

3.1 Agostinho e o “neoplatonismo” de Boaventura

Pierre Hadot aproxima à vida filosófica a vida cristã, mostrando as influências da filosofia antiga nos ideais cristãos. Da prática filosófica, principalmente helenística, o cristianismo teria herdado o que ele chama de “exercício espiritual”. Segundo Hadot, para os estóicos a filosofia é um exercício. Ela não consiste no ensinamento de uma teoria abstrata ou na exegese de textos, mas na arte de viver formada por atitudes concretas, envolvendo toda a existência⁸³. A atividade filosófica não se situa na ordem do puro conhecimento racional, mas encontra seu fundamento no conhecimento de si, e em um modo de vida coerente e racional. Isto só pode ser alcançado através da disciplina, com a prática de exercícios que levam à tranquilidade do espírito. O *Itinerarium mentis in Deum*, de Boaventura, pode, nesse sentido, ser encarado como um manual de exercício espiritual que indica o caminho para Deus, repouso e ponto final da vida cristã. Boaventura parece ter como inspiração mais direta a filosofia neoplatônica de Agostinho.

Tornou-se trivial nos estudos de filosofia medieval a discussão sobre o quanto Agostinho teria influenciado o pensamento de Boaventura, principalmente em relação à teoria da alma e quanto ao caminho que ela percorre até chegar ao definitivo repouso em Deus. Esse caminho é um exercício com etapas determinadas cujo seguimento levará o homem ao encontro com o divino.

Ferrater Mora, no verbete “São Boaventura”, do *Dicionário de Filosofia*, afirma que, “independente dos ‘complexos doutrinários’ que tenham influenciado São Boaventura, parece certo que ele interessou-se basicamente por Deus e pela alma (o que Santo Agostinho manifestara lhe interessara acima de tudo)” (MORA, 2000, p. 327).

Segundo Andreas Speer, “Boaventura surge como representante de um agostinismo antiaristotélico” (SPEER, 2003, p. 227), o que, segundo ele, provavelmente levou a atribuir-lhe apenas um papel secundário, pois esse “antiaristotelismo” muitas vezes foi visto

⁸³ Cf. HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002, p. 22-23.

como “atofilosofismo”. A tese do agostinismo boaventuriano encontra seu fundamento nos escritos de Étienne Gilson, que considera Boaventura e Tomás de Aquino os expoentes filosóficos do século XIII, sinalizando a diferença entre eles. Enquanto Tomás teria aceitado o aristotelismo, adaptando-o à filosofia cristã, Boaventura o teria negado, permanecendo fiel a Agostinho⁸⁴.

Luis Alberto de Boni assegura que “entre Boaventura e Agostinho há uma afinidade de gênios como raro sói acontecer”. Ambos possuem um estilo mais afluído, “ao contrário de Tomás de Aquino, onde a profundidade analítica resulta em um texto de lenta progressão e sem brilho” (DE BONI, 1998, p. 27):

Agostinho é citado 3.050 vezes na obra de Boaventura, tendo primazia o *De Trinitate*, os tratados bíblicos Sobre o evangelho de São João, Sobre o Gênesis e Sobre os Salmos, o *De civitate Dei* e os Sermões. Dele Boaventura herda, entre tantas coisas, através da tradição medieval, a doutrina do exemplarismo, boa parte da teoria do conhecimento, a tese sobre a iluminação divina, as linhas gerais do estudo da Trindade, e o apreço pelo neoplatonismo (DE BONI, 1998, p. 28).

De Platão, Boaventura teria recebido a linguagem da sabedoria, de Aristóteles a da ciência. “Mas tanto a linguagem da sabedoria como a da ciência foram dadas pelo Espírito Santo, de modo excelente, a Agostinho, como ao principal expositor de toda a Escritura” (BOAVENTURA *apud* DE BONI, 1998, p. 28). Boaventura teria afirmado que “não há, ou quase nada, do que foi ensinado pelos mestres, que não encontre solução nas obras deste doutor” (BOAVENTURA *apud* DE BONI, 1998, p. 28).

Agostinho serviu de inspiração para a construção da filosofia boaventuriana, tornando-se essa, muitas vezes, um reflexo das concepções agostinianas, principalmente no que diz respeito à Trindade, à teoria da alma e de sua ascensão a Deus. Ambos concebem não somente a transcendência da alma até Deus, mas também a imanência do criador na própria alma e no mundo criado. Eles também compartilham a concepção de que cada grau dessa ascensão não acontece isoladamente, mas que se interligam, de forma que quem

⁸⁴ Cf. SPEER, Andreas. “Boaventura: a certeza do conhecimento”. In: KOBUSCH, Theo (org.). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999, p. 227. Gilson escreveu obras individuais sobre o pensamento destes dois filósofos: *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (1943) e *La philosophie de Saint Bonaventure* (1957).

“subiu um degrau” ainda não se desvencilhou totalmente do anterior, num itinerário que se assemelha a uma espiral.

3.2. Os graus de ascensão a Deus em Agostinho e Boaventura

Agostinho chama de “animação” a primeira etapa do caminho da alma até Deus⁸⁵. A intenção é mostrar que a alma se faz presente no corpo, sendo o princípio de vida dele, ou seja, animando-o para que não se decomponha. No entanto, essa não é uma característica somente do homem, mas de todo ser vivo, pois “estas coisas podem ser entendidas como comuns aos homens e às plantas”, e “conservam suas estruturas, também se alimentam, e se reproduzem segundo a sua espécie” (*De quant.*, 70). O que Agostinho chamou *animatio*, Boaventura denominou *animalitas* ou *sensualitas*. A “animalidade” ou “sensitividade” boaventuriana se divide em dois estágios de ascensão. O primeiro grau é o *sensus*, o segundo é chamado *imaginatio*⁸⁶. Para Boaventura, “o sumo poder do criador, a sua sabedoria e a sua bondade resplandecem nas realidades criadas” (*Itin.* I, 10) e são perceptíveis para o homem através dos “sentidos corporais” que os revelam aos “sentidos interiores”. A contemplação da natureza criada é o primeiro degrau para atingir a contemplação do criador, o que Agostinho relaciona ao corpo material e às plantas. Através dos resquícios de Deus na criação, ou seja, “pelo vestígio das coisas criadas, a inteligência pode elevar-se ao conhecimento do poder, da sabedoria e da imensa bondade do criador” (*Itin.* I, 11).

Após explicar de que forma Deus se faz presente em suas criaturas, Boaventura apresenta a tese central de seu primeiro grau, defendendo a impossibilidade de não se dar conta da presença de Deus em suas criaturas.

Cego é, por conseguinte, quem não é iluminado por tantos e tão vivos resplendores espalhados na criação. É surdo quem não acorda por tão fortes vozes. É mudo quem em presença de tão grandes maravilhas não louva o Senhor.

⁸⁵ Cf. *De quant.*, 79.

⁸⁶ Cf. *Itin.* I, 6.

É insensato, enfim, quem com tantos e tão luminosos sinais não reconhece o primeiro Princípio (*Itin.* I, 15)⁸⁷

Portanto, o primeiro degrau da escalada da alma até Deus, passa, tanto em Agostinho, quanto em Boaventura, pelo mundo criado. Em ambos, o divino não se confunde com as criaturas, mas as transcende. Daí a necessidade de procurá-lo através de um itinerário. Além do movimento transcendente do homem para Deus, o contrário também acontece, Deus também “desce” até o homem.

“Suba mais um pouco e contemple o poder da alma em relação à vida sensível, onde o viver é manifesto de modo mais evidente” (*De quant.*, 71). Assim Agostinho inicia o segundo grau em busca de Deus, o que ele chamará de *sensus*⁸⁸. Ele concebia como conhecimento sensível algo que ainda se situa no plano das criaturas. Essa etapa corresponde ao segundo degrau, pois, apesar de ainda se prender ao mundo criado, a alma já deseja se desprender dele através da “sensação”. Apontam Philotheus Boehner e Etienne Gilson que “a sensação já é uma forma de conhecimento espiritual; o objeto sensível, ao contrário, é algo corporal” (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 158). Para Agostinho, o segundo degrau já contém algo que ultrapassa o simples mundo material, pois sentir é já um passo para o conhecimento. Enquanto no primeiro grau o homem e as criaturas se identificam, no segundo, através do conhecimento sensível, o homem se eleva e se torna um ser superior aos outros seres.

Daí surge, segundo os autores, “um problema espinhoso e de grande alcance para a história da filosofia” (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 158): como poderia a sensação ser algo relacionado à alma se seu objeto é um corpo? O corpo influenciaria no conhecimento anímico? Segundo Agostinho, todo o conhecimento só pode partir da alma, pois ela contém intrinsecamente a verdade. Só se pode sair em busca da verdade se ela já é conhecida, caso contrário poder-se-ia tomar a inverdade como verdade. As marcas da verdade impressas na

⁸⁷ *Itin.* I, 15: “*Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit stultus est*”.

⁸⁸ Cf. *De quant.*, 79.

alma funcionam como guia do homem e é somente através delas que o conhecimento se torna possível. O corpo, por sua vez, não tem influência sobre ela⁸⁹.

Diferentemente de Agostinho, para quem o *sensus* se localiza no segundo degrau, para o mestre de Bagnoregio os sentidos se encontram no primeiro. Para ambos, o conhecimento através dos resquícios é chamado de *sensus*, sendo, entretanto, situados por eles em graus diferentes. Para Boaventura, o segundo grau já é um elevar-se acima dos resquícios, que permite contemplar a essência de Deus nas criaturas.

No espelho do mundo sensível podemos considerar a Deus de dois modos: ou elevando-nos a ele por meio dos seres que compõem o universo e que são como que vestígios do Criador, ou contemplando-o existente nos mesmos seres pela sua essência, pela sua potência e pela sua presença. Esta segunda contemplação é superior à primeira. Ela ocupa, pois, o segundo lugar e forma o segundo degrau de ascensão que conduz à visão de Deus em cada criatura que entra em nossa alma pelos sentidos corporais (*Itin.* II, 1)⁹⁰

Para Agostinho, nos dois graus iniciais há um duplo movimento, o da “encarnação” de Deus que se faz presente através dos resquícios em suas criaturas e o do homem que, através deles, se eleva a Deus. Em Boaventura, o movimento parece ser o mesmo com uma diferença: enquanto Deus se encarna através dos resquícios, o homem se eleva através da contemplação da essência divina também presente no criado.

Agostinho inicia sua explicação do terceiro grau, observando o conhecimento que o homem adquire através da *ars*. Para ele, é arte tudo o que é produzido pelo conhecimento humano. Arte é toda produção humana feita sob o legado da intenção e não do costume. É aquilo que pode ser acionado através da lembrança impressa na alma humana. Diante daquilo que pode ser lembrado, várias espécies de conhecimentos são relacionadas por Agostinho.

⁸⁹ Cf. BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. “Santo Agostinho, o mestre do ocidente”. In: BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1995, p.159.

⁹⁰ *Itin.* II, 1: “*Sed quoniam circa speculum sensibilibus non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est altius quam praecedens: ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus, quo debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrans per corporales sensus*”.

São muitas variedades de artes e técnicas, no cultivo dos campos, na construção de cidades, e realizações de todos os tipos de grandezas produzidas. Invenções de tantos signos representativos, na escrita, nos gestos e na palavra proferida. Em todos os sons criativos, como na pintura e na escultura, na variedade de idiomas, nas instituições sociais, em tanta coisa nova surgida sempre, como na recuperação de outras (*De quant.* 72).⁹¹

A *ars* compõe tudo aquilo de que o homem possa se lembrar e, portanto, não se relaciona mais ao exterior, às criaturas, e sim a um voltar-se para o interior. Para Agostinho, há duas formas de conhecimento, “pois todas as coisas que percebemos, percebemo-las ou pelos sentidos do corpo ou pela mente” (*De mag.* XII, 39). Ao conhecimento gerado pelo corpo, parte dos dois primeiros degraus, Agostinho dará o nome de sensível, e aos da mente chamará inteligível. Esse conhecimento inteligível se dá através da memória. De acordo com Boehner e Gilson, é assim que a busca agostiniana de Deus se torna interior, ou, nas palavras dos autores, “a alma é conduzida de fora para dentro de si mesma” (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 162).

Deus se torna íntimo do homem e o ilumina para conhecer a verdade. Assim como se precisa da luz natural para distinguir, por exemplo, as cores⁹², necessita-se da luz divina para entender as verdades inteligíveis. Deus é a “Luz inteligível, em quem, por quem, e mediante quem tem brilho inteligível tudo o que brilha com inteligência” (*Sol.*, I, 3).

A partir disso, será criada a teoria agostiniana da iluminação, elaborada, segundo Boehner e Gilson, “sob a influência do neoplatonismo”. Os mesmos autores indicam que “em S. Boaventura a teoria agostiniana da iluminação toma plena consciência de si mesma e recebe sua mais rigorosa aplicação” (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 438).

João Mannes, em *O transcendente imanente: a filosofia mística de São Boaventura*, resume a interpretação boaventuriana da teoria da iluminação de Agostinho.

⁹¹ *De quant.* 72: “[...] sed animadversione atque signis commendatarum ac retentorum rerum innumerabilium, tot artes opificum, agrorum cultus, extructiones urbium, variorum aedificiorum ac moliminum multimoda miracula; inventiones tot signorum in litteris, in verbis, in gestu, in cuiuscumodi sono, in picturis atque figmentis; tot gentium linguas, tot instituta, tot nova, tot instaurata; tantum librorum numerum, et cuiuscumodi monumentorum ad custodiendam memoriam, tantamque curam posteritatis [...]”.

⁹² Cf. *De mag.* XII, 39.

Como já ensinara Agostinho nos *Solilóquios*, Deus nos é mais íntimo do que qualquer outro ser, e à sua luz tudo conhecemos. Na esteira agostiniana, também Boaventura afirma que a ideia de Deus está naturalmente impressa *supra mentem nostram* e que sem ela nosso intelecto não poderia realizar algum ato cognoscitivo. Ou seja, o intelecto tem em si uma luz por meio da qual conhece o primeiro Ser, e sem a qual não teria a possibilidade de conhecer perfeitamente coisa alguma. Nada pode ser compreendido sem que o próprio Deus ilumine diretamente, com a sua eterna luz e verdade, aquele que compreende (MANNES, 2002, p. 87-88).

Para explicar a teoria da iluminação, Boaventura cita o *De vera religione*:

Todo espírito, pois, que raciocina – diz santo Agostinho no seu tratado *Sobre a Verdadeira Religião* – toma luz daquela Verdade eterna e é a ela que se esforça por chegar. A conclusão evidente do que se disse é que nossa inteligência está unida à Verdade eterna, porque sem o socorro de sua luz nada podemos conhecer com certeza (*Itin.* III, 3)⁹³

Para Boaventura, assim como para Agostinho, o que está em jogo é a memória. Só é possível amar algo quando se conhece aquilo que se ama, e só se conhece algo quando ele é lembrado. Portanto, o homem deve se desprender das criaturas e adentrar em si, a fim de contemplar a verdade que o levará à presença do próprio Deus. O tema é abordado nas *Confessionum* e no *Itinerarium*:

Tarde vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco (*Conf.* X, 27)⁹⁴

Entra, pois, ó homem, em ti mesmo e observa com que ardor tua alma se ama a si própria. Ora, ela não poderia amar-se, se não se conhecesse. Nem poderia

⁹³ *Itin.* III, 1: “*Omnis igitur, ut dicit Augustinus De Vera Religione, vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nititur pervenire. — Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere*”.

⁹⁴ *Conf.* X, 27: “*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram*”.

conhecer-se, se não tivesse lembrança de si mesma. Porque nossa inteligência não apreende senão aquelas coisas que a memória torna presentes (*Itin.* III, 1)⁹⁵

O terceiro grau, o voltar-se a si, relacionado por Agostinho à *ars*, será chamado por Boaventura de *ratio*, pois é somente através da razão que o homem se interioriza a fim de encontrar Deus. Segundo ele, deve-se ver, “não com os olhos da carne, mas com os olhos da razão” (*Itin.* III, 1). Encontra-se aí o ponto chave da teoria boaventuriana sobre a interiorização, que é passar do ato experimental, das criaturas, ao ato racional, à contemplação.

Como Agostinho, Boaventura vê a alma em duas instâncias: uma ligada ao mundo sensível e outra, *mens*, que carrega a imagem de Deus. A verdade habita o homem, e essa verdade é a própria trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, ou seja, *esse, nosse, velle* (memória, intelecto e vontade). O homem, imagem de Deus, diferencia-se dos outros seres criados, que apenas possuem resquícios da divindade.

A tarefa da memória é recordar o que passou, dar atenção aos fatos presentes e prever o futuro. É como que deixar a experiência de lado, contudo sem ignorá-la, para buscar a Deus em si através da razão, que é, como sinaliza Efrem Bettoni, um ato relacionado às “coisas do alto” e não às criaturas.

[...] la memoria ci mostra che i suoi contenuti non provengono solo dall'esperienza esterna, ma provengono anche dall'alto: è tanto vero, che le nozioni semplici, come quelle del punto, dell'istante e dell'essere, si formano in noi, senza l'aiuto dei sensi e senza l'aiuto dei fantasmi (BETTONI, 1978, p. 110).

Na reflexão sobre a memória, Boaventura inspira-se em Platão. Ela é como que um lembrar ou um reconhecer. Isso é feito através das ideias imanentes presentes na alma. É somente através dela que o homem pode classificar-se como ser inteligente. A memória mostra que a realidade não provém somente da experiência, mas do alto. Ela, enfim, revela que na alma habita uma luz imutável e através dela brilha no intelecto a verdade inalterável.

⁹⁵ *Itin.* III, 1: “*Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam; nec se posset amare, nisi nosset; nec se nosset, nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam*”.

Os homens são formados de uma natureza corpórea e outra incorpórea. A última se relaciona à alma. A alma racional possui ser, vida e inteligência, e isso a torna livre. Ela possui vida, não por si própria, pois foi elevada a ser a partir do nada pelo Primeiro Princípio. Essa vida é diferente da vida das criaturas corpóreas que um dia se extingue, como salienta Agostinho ao comparar a vida humana à vida das plantas. A alma possui vida eterna e sua liberdade é concedida por duas potências, razão e vontade.

Por sua alma o homem reconhece as criaturas e o próprio Deus, porque ela possui memória, inteligência e vontade. O caminho que levará o homem à plenitude que sua alma deseja é o *itinerarium* que o guiará à felicidade, que é a própria presença de Deus.

O tema da memória, da inteligência e da vontade, caro ao pensamento boaventuriano, também deriva da reflexão elaborada pelo mestre de Hipona no *De trinitate*, especificamente nos livros IX e X.

Segundo Agostinho, é no quarto grau que a *virtus* se faz presente. Dele participam “a bondade e o louvor verdadeiro”, é o momento em que “a alma ousa sobrepor-se não somente ao mundo – que é parte integrante do universo – mas ao mesmo universo” (*De quant.*, 73). É então que o homem realmente se desapega das coisas mundanas, libertando-se de toda imperfeição. Apesar disso, a alma ainda pode sofrer influência do mundo e vive em constante luta contra ele, do que decorre o medo da morte, pois a alma receia que, “deixando esse corpo, menos a possa Deus suportar manchada, que ela a si mesma nesse estado” (*De quant.*, 73).

Segundo Boaventura, esse grau corresponde à contemplação do Primeiro Princípio na própria alma. Mas por que, apesar de Deus estar perto da alma no grau anterior, o homem ainda não consegue contemplá-lo? Isso acontece porque a alma ainda se apega às preocupações da vida mundana e “não entra em si mesmo pela memória” (*Itin.* IV, 1). Assim, continua Boaventura, “seduzida pelas paixões, não volta mais a si mesmo pelo desejo da doçura interior e da alegria espiritual” (*Itin.* IV, 1).

Tanto para Agostinho como para Boaventura, é no quarto grau que a alma tende a se desprender do mundo sensível, apesar de ainda ser tentada a se fixar nele, desligando-se da *ars*, ou do conhecimento sensível, em Agostinho e desapegando-se da *ratio*, ou do

conhecimento filosófico, segundo Boaventura. Apesar de utilizarem conceitos diferentes, os significados se aproximam, indicando um desligar-se do mundo.

Em relação ao próximo grau, Agostinho afirma que a alma “tende realmente para Deus”, pois está “livre de toda imperfeição, e purificada de seus pecados” (*De quant.*, 74). Assim, nesse estágio, ela atinge a *tranquilitas* e aspira à contemplação da verdade. Enquanto o mestre de Hipona relaciona esse nível à tranquilidade, afirmando que a alma encontra certo repouso, Boaventura o caracteriza como a contemplação de Deus em seu nome principal, ou seja, o Ser e isso através da *intelligencia*.

É a partir de Agostinho que Boaventura defende a ideia de Deus enquanto Ser.

Com efeito, se Deus é o Ser por excelência, é absolutamente primeiro. Por ser absolutamente primeiro, não foi feito por outro, nem muito menos por si mesmo. É, pois, eterno. Se é primeiro e eterno, por isso mesmo exclui toda composição. Portanto, é simplicíssimo. Por ser primeiro, eterno e simplicíssimo, por isso mesmo não há nele mistura alguma de ato e potência. É, por conseguinte, atualíssimo. Por ser primeiro, eterno, simplicíssimo, atualíssimo e perfeitíssimo, é soberanamente uno (*Itin.* V, 6)⁹⁶

Para Agostinho, no sexto grau a alma volta-se a si para contemplar aquilo que há de mais perfeito, sua própria essência. Boaventura define esse momento como a contemplação da Trindade na alma, reflexão que provém da concepção agostiniana de Trindade e de sua relação com a alma. Segundo Agostinho, o homem é a única criatura que possui alma semelhante à Trindade divina, tendo sido criado “à imagem e semelhança de Deus”. Segundo Gilson, a imagem divina da Trindade está presente na alma, mais especificamente na *mens*, a parte superior e mais próxima de Deus⁹⁷. Isso se dá através do trinômio

⁹⁶ *Itin.* V, 6: “*Nam quia simpliciter est esse, ideo simpliciter primum; quia simpliciter primum, ideo non est ab alio factum, nec a se ipso potuit, ergo aeternum. Idem, quia primum et aeternum; ideo non ex aliis, ergo simplicissimum. Item, quia primum, aeternum et simplicissimum; ideo nihil est in eo possibilitatis cum actu permixtum, et ideo actualissimum. Item, quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum; ideo perfectissimum; tali omnino nihil deficit, neque aliqua potest fieri additio. Quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum; ideo summe unum*”.

⁹⁷ Cf. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial / Paulus, 2006, p. 417.

*mens/notitia/amor*⁹⁸, e da tríade *memoria sui/intelligentia/voluntas*⁹⁹, por meio dos termos *memoria Dei/intelligentia/amor*¹⁰⁰.

É no *De Trinitate*, que Agostinho expõe a semelhança entre alma e Trindade divina. Segundo ele, em função dessa similaridade a alma volta-se a si para contemplar a Deus, tal como discutido no *De quantitate animae*. Boaventura segue seus passos quando analisa o sexto grau no *Itinerarium*. Ele defende a unidade da Trindade, afirmando a “comunicabilidade lado a lado com o caráter próprio de cada Pessoa” (*Itin.* VI, 3). Além da perfeita “comunicabilidade” entre as Pessoas divinas, há também a perfeita “consustancialidade com a pluralidade”, “a semelhança com a distinção das pessoas”, a “perfeita igualdade com a ordem de origem”, a “coeternidade com a produção” e a “mútua intimidade” com a missão particular de cada pessoa¹⁰¹.

Para Boaventura, em Jesus coexistem unidade de pessoa e de natureza, pois ele se encarnou e fez-se homem sem, contudo, despojar-se de sua divindade. É justamente nesse ponto que os extremos se unem, criador e criatura, início e fim, centro e circunferência, causa e efeito. A alma, contemplando a si mesma no sexto grau, chega ao término de seu itinerário e “à perfeição de suas iluminações, como Deus chegou à perfeição ‘de suas obras no sexto dia da criação’ [Gn 2,2]” (*Itin.* VI, 7).

Tanto Agostinho quanto Boaventura colocam no sétimo grau o repouso definitivo da alma em Deus e o alcance da eterna paz na “mansão ou morada aonde se chega através dos degraus” (*De quant.*, 76). Assim como Deus descansou no sétimo dia da criação, a alma agora também sossega. Para que isso ocorra é necessária a morte, pois somente quem se desliga totalmente do corpo pode ver a Deus, e aquilo que antes era temido agora é desejado¹⁰². Boaventura afirma: “morramos, pois, e entremos nas trevas. Imponhamos silêncio às nossas inquietações, concupiscências e imaginações. Com Cristo crucificado passemos ‘deste mundo ao Pai’ [Jo 13,1]” (*Itin.* VII, 6). Agostinho, por sua vez, diz que é nesse grau que “entenderemos então como são verdadeiras as coisas nas quais nos

⁹⁸ Cf. *De Trin.* IX, 2, 2-5, 8.

⁹⁹ Cf. *Idem*, X, 11, 12-17, 19.

¹⁰⁰ Cf. *Idem*, XIV, 8, 11-12, 16.

¹⁰¹ Cf. *Itin.* VI, 6.

¹⁰² Cf. *De quant.* 76.

mandaram crer” e que “é tão grande a alegria de contemplar a verdade [...] que ninguém suportará ter sabido realmente alguma coisa antes” (*De quant.*, 76).

No século XIII, enquanto as Universidades começavam a aceitar a influência aristotélica, Boaventura permaneceu fiel a Agostinho, vendo nele a figura de um grande mestre, não somente em questão de espiritualidade, mas também em filosofia. Somente após 1270 Agostinho deixou de ser o centro da ortodoxia cristã, que elegeu a interpretação tomista de Aristóteles como fundamento de sua doutrina.

Capítulo IV

Introdução à *Legenda Maior Sancti Francisci*

4.1 Traços biográficos de Boaventura

Boaventura de Bagnoregio foi, ao lado de Tomás de Aquino, um dos grandes expoentes intelectuais do século XIII. Considerado um dos doutores da Igreja, o “Doutor Seráfico” foi professor da Universidade de Paris, e um dos contestadores do pensamento aristotélico que se difundia nas universidades. Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores e Cardeal da Igreja, dentre suas obras se destacam o *Itinerarium Mentis in Deum*, da qual tratamos no capítulo anterior; o *Collationes in Hexaëmeron*, uma série de palestras sobre os seis dias da criação, proferidas em Paris; e duas vidas de Francisco de Assis, a *Legenda Maior*, objeto de estudo da presente pesquisa, e a *Legenda Menor*, considerada um resumo da primeira, ambas de 1263.

A biografia mais antiga de João de Fidanza, seu nome de batismo, data do século XIII, foi escrita pelo franciscano espanhol Juan Gil de Zamora e fazia parte da obra *De Viris Illustribus*. No entanto, ela se perdeu e muitas outras biografias foram escritas após o século XIV.

Boaventura nasceu por volta de 1221 em Civita, hoje distrito de Bagnoregio, na parte central da Itália. Sobre sua infância e adolescência poucos dados existem. Um dos fatos mais importantes de sua vida é narrado na própria *Legenda Maior*, quando, no prólogo, afirma ter sido curado de uma grave enfermidade por Francisco:

Reconheço-me indigno e incapaz de escrever a vida de um homem que merece ser imitado e venerado por todos, e jamais teria ousado tal empresa, não fosse o afetuoso desejo dos irmãos e a unânime insistência do Capítulo Geral. Além disso, tenho uma dívida de gratidão para com meu Pai Francisco. Ainda me recordo perfeitamente que em minha infância fui salvo das garras da morte por sua intercessão e por seus méritos (LM, *Pról.*, 3)¹⁰³

¹⁰³ LM, *Pról.*, 3: “Ad huius tam venerabilis viri vitam omni imitatione dignissimam describendam indignum et insufficientem me sentiens, id nullatenus attentassem, nisi me fratrum fervens incitasset affectus, generalis quoque Capituli concurs induxisset instantia, et ea quam ad sanctum patrem habere teneor devotio compulisset, utpote qui per ipsius invocationem et merita in puerili aetate, sicut recenti memoria teneo, a mortis faucibus erutus [...]”.

Segundo Francisco de Fabriano, frade que conheceu os primeiros seguidores de Francisco, Boaventura teria ido ainda muito jovem para Paris a fim de ingressar na Faculdade de Artes. Nesse período, teria conhecido Alexandre de Hales, frade menor e professor da Universidade de Paris, de quem se tornou discípulo e admirador. Nessa época, o aristotelismo já começava a se fazer presente nas Universidades. Boaventura teria se posicionado contra esse novo sistema, em que via uma ameaça à ortodoxia eclesiástica.

Terminado os estudos, Boaventura ingressa na Ordem dos Frades Menores, em data incerta. Alguns, apoiando-se no citado Francisco de Fabriano, dizem que seu ingresso teria sido em 1238, outros o situam ao final do generalato de Haymón de Farveshan, no ano de 1243.

No período, surgiu uma contenda entre a Universidade de Paris e a ordens mendicantes (dos frades menores e dos pregadores). A relação entre a universidade e essas ordens não era boa desde a chegada dos frades, o que levou à limitação da cátedra na Universidade a uma para cada Ordem. Em 1254, a situação complicou-se ainda mais com a publicação da obra *Introduzione al vangelo eterno*, do frade menor Gherardo da Borgo San Donnino, que criticava a hierarquia eclesiástica e defendia que os Frades Menores deviam tomar a frente da Igreja, pois seriam os únicos capazes de compreender o significado do “evangelho eterno”. De acordo com André Vauchez, essa obra fez com que os Menores fossem privados do privilégio pastoral¹⁰⁴.

No cabe duda que la situación de las Ordenes Mendicantes en París desde los primeros tiempos de su llegada non era cómoda por la oposición y antipatía que encontraron en el ambiente universitario. Este estado de cosas se puso todavía más tenso el 2 de febrero de 1252, em que la Universidad de París, por decreto, limitó las cátedras de las Ordenes Mendicantes a una sola para cada una (...). El ministro general de los franciscanos, Juan de Parma, retirando la apelación de los Frailes Menores de París, juzgó oportuno, en bien de la paz, aceptar las imposiciones de la Universidad. Según refiere Salimbene y Tomás de Eccleston, el discurso que pronunció entonces con esto los deseos de Inocencio IV manifestados en sus cartas de julio y 26 de agosto de 1253 (APERRIBAY; OROMI, 1947, p.10).

¹⁰⁴ Cf. VAUCHEZ, André. *Francesco d'Assisi tra storia e memoria*. Torino: Einaudi, 2010, p. 214.

Com a solução do conflito e sem mais nenhuma resistência por parte da Universidade de Paris, Boaventura recebeu juntamente com o doutorado, a liberdade para trabalhar na instituição. O recém-doutor logo seria reconhecido como um dos maiores mestres, exercendo forte influência na Ordem dos Frades Menores e na Igreja.

Em 2 de fevereiro de 1257, aconteceu em Roma o Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores. João de Parma manifestou o desejo de não mais estar à frente da Ordem. Boaventura foi, então, eleito para o cargo. Nesse momento, encontrava-se em Paris ocupado com seus estudos. Como ele próprio revela no prólogo do *Itinerarium mentis in Deum*, foi o sétimo geral na sucessão da Ordem depois de Francisco¹⁰⁵.

Boaventura teve um papel importante para a Ordem e seu futuro, favorecendo o desenvolvimento do estudo. Ele pôde iniciar um pensamento franciscano, o que já havia sido semeado por seu mestre Alexandre de Hales. Alguns pesquisadores argumentam que Boaventura teria distorcido o modo de pensar de Francisco, outros, como os papas Sixto IV (Bula *Superna Caelestis*, 1482) e Leão X (Bula *Ite vos in Vineam*, 1517), ao contrário, descrevem-no como um segundo fundador da Ordem dos Menores.

Celebrou, em 1266, em Paris, um Capítulo Geral no qual apresentou as hagiografias de Francisco, aprovadas por unanimidade. As obras hagiográficas anteriores foram levadas ao fogo, tomando-se as dele como as únicas autênticas. A sua fama de sabedoria e santidade contribuiu para que fosse elevado a bispo de York, depois de anulada a nomeação de Guilherme de Langton. Na ocasião, apresentou ao papa Clemente IV um pedido de retirada de tal nomeação, o qual não foi aceito.

Boaventura teve importante participação na eleição do papa Gregório X. É o que afirma Leon Villuendas Polo em uma edição espanhola de suas obras completas:

El día 1 de septiembre de 1271 se celebraba en Viterbo el Conclave para elegir Sumo Pontífice, después de tres años de sede vacante por la muerte de Clemente IV. Antes de esta fecha se encontraba ya San Buenaventura en esta ciudad trabajando con todo su celo para poner fin a la situación dolorosa en que se encontraba la Iglesia por este largo interregno. El prestigio del Santo Doctor en este Conclave debió pesar mucho, pues, según Bartolomé de Pisa, Mariano de Florencia, Geremías de Bolonia y Bautista de Giudici, O.P., uno de los jueces en

¹⁰⁵ *Itin. Pról.*, 2

el proceso de canonización de nuestro Santo, el Seráfico Doctor propuso la elección por vía de compromiso, consejo que siguió el Colegio Cardenalicio, saliendo por este modo elegido Gregório X (POLO; *apud*: APERRIBAY; OROMI, 1947, p. 23).

Estando Boaventura ocupado com sua *Collationes in Hexaëmeron* foi elevado, em maio de 1273, a cardeal, não podendo concluir a obra que iniciara. Entretanto continuou como Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores, cargo que somente deixou quando foi celebrado o Capítulo Geral de Lyon. Nessa ocasião, o Concílio elegeu Jerônimo de Ascoli seu sucessor.

Uma grave doença levou-o à morte em 24 de julho de 1274, no convento dos Frades Menores de Lyon, aos cinquenta e três anos. Seu processo de canonização foi concluído em 14 de abril de 1482 e sua proclamação de Doutor da Igreja seria feita um século mais tarde.

4.2. A *Legenda Maior*: aspectos históricos

A *Legenda Maior Sancti Francisci*, publicada em 1263, ficou conhecida como *Legenda Maior* e era destinada à leitura no refeitório das comunidades. O termo *legenda*, do latim, era usual no período e significa “aquilo que se deve ler”. Recebe a caracterização de “Maior” para se diferenciar da *Legenda ad usum chori*, ou *Legenda Menor*, escrita pelo mesmo autor e usada, pelos primeiros frades, na oração do coro, ou seja, na liturgia. Em 1260, no Capítulo Geral de Narbona, Boaventura, então Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores, se encarregou de escrever uma biografia de Francisco, apresentada posteriormente no Capítulo Geral de Pisa no ano de sua publicação. A princípio, foram feitas trinta e quatro cópias destinadas a cada uma das províncias da Ordem. Segundo José Correa Pedroso, a obra também foi chamada, quando de sua publicação, de *Legenda Nova*¹⁰⁶, para se contrapor àquelas escritas por Tomás de Celano, intituladas *Legenda Antiga* e hoje identificadas como *Primeira e Segunda Vida de São Francisco*.

Por essa época, eram muitas as biografias do santo que circulavam entre os frades. Eis as principais: a citada *Primeira Vida de Francisco*, escrita provavelmente entre 1228 e

¹⁰⁶ Cf. PEDROSO, José Carlos Corrêa. *Fontes Franciscanas: apresentação geral*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1998, p. 30.

1229 por Celano; entre 1230 e 1240 surgiu um resumo da *Vida I*, do mesmo autor. Do mesmo período, são a *Legenda de Frei Juliano de Espira*, o *Ofício Rimado* e a *Legenda em Versos de Henrique de Avranches*. Entre 1240 e 1250 apareceram a *Vida II* de Celano, a *Legenda dos Três Companheiros*, o *Anônimo Perusino* e o *Sacrum Commercium*. Situado entre os anos de 1250 e 1260 está o *Tratado dos Milagres de São Francisco*, também composto por Celano.

De acordo com Susan Hubert, a *Legenda Maior* ocupa uma posição ambígua dentro da história da Ordem dos Frades Menores, pois para alguns pesquisadores, como Rosalind Brooke, Boaventura teria distorcido os ideais de Francisco, sendo a obra apenas “um elegante pastiche das *Vidas* anteriores” (BROOKE *apud* HUBERT, p. 47). A nosso ver essa hipótese demonstra desconhecimento do objetivo ascético e espiritual da legenda boaventuruiana. Quando Boaventura utiliza elementos de outras hagiografias, em especial das escritas por Tomás de Celano, ele os interpreta à luz de uma teologia mística desenvolvida em outras obras. Por outro lado, alguns historiadores, como Raphael Huber e André Vauchez, acreditam que a *Legenda Maior* pretendia restaurar a unidade da Ordem, tendo em vista os conflitos internos que enfrentava. O motivo da escrita de uma nova hagiografia ainda é uma incógnita¹⁰⁷. Possivelmente, foi uma tentativa de apresentar uma “vida oficial” para resolver contradições presentes nas vidas em voga. Essa hipótese se torna forte tendo em vista o decreto de 1266, estabelecendo que todas as outras biografias fossem destruídas, tornando a *Legenda Maior* definitivamente oficial. Ela foi escrita a partir de testemunhos apresentados por aqueles que conviveram com Francisco, como afirma Grado Merlo:

Che vengano distrutte tutte le leggende del beato Francesco composte anteriormente e che, dove se ne possiamo trovare al di fuori dell'Ordine, i frati provvedano a portale via, poiché la leggenda scritta dal ministro generale è stata compilata con l'apporto di ciò che egli stesso há raccolto dalla bocca di coloro che furono quase sempre col beato Francesco, e tutto ciò che si può sapere com

¹⁰⁷ Cf. HUBERT, Susan. *Theological and polemical uses of hagiography: a consideration of Bonaventure's Legenda Major of St. Francis*. In: Comitatus: a Journal of Medieval and Renaissance Studies, Center for Medieval and Renaissance Studies, UC Los Angeles. Disponível em: <http://escholarship.org/uc/item/2072n9cb#page-1>. Acessado em 08 de julho de 2011.

certezza e con prove vi è stato inserito con cura (MERLO *apud* VAUCHEZ, 2010, p. 213).

Para Théophile Desbonnets, a legenda boaventuriana faz parte de um amplo projeto de centralização da Ordem¹⁰⁸, que havia tomado direção contrária àquela pensada por Francisco após sua conversão. Segundo o autor, o movimento franciscano evoluiu da intuição para a instituição: em outras palavras, da *fraternitas* para uma Ordem Eclesiástica; de um projeto de vida pautado pela espontaneidade para outro regido por leis eclesiásticas como convinha a uma Ordem institucionalizada. Essa mudança gerou grandes conflitos entre os frades ainda antes da morte do fundador, episódio que iria “forçar Francisco a pedir sua demissão” (DESBONNETS, 1987, p. 52) do comando dos frades.

Além dos conflitos internos da Ordem, havia outros que agitavam a Igreja de uma maneira geral e que devem ser considerados no estudo da *Legenda Maior*. O principal diz respeito às teorias apocalípticas do abade cisterciense Joaquim de Fiore (1132 – 1202), cuja obra *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti, Expositio in Apocalipsim e Psalterium Decem Chordarum* apresenta interpretações bíblicas de caráter profético-apocalíptico. Segundo Joaquim, haveria três Idades na História: a primeira era identificada como a era de Deus Pai, relacionada ao *Antigo Testamento*; a segunda seria a era de Deus Filho, identificada com o *Novo Testamento*; e a terceira seria a era do Espírito Santo, e estaria relacionada à segunda vinda de Cristo e a instituição de seu reino. Para o abade, a segunda era estava chegando ao fim e a parusia se aproximava. Saladino (1138 – 1193), chefe militar mulçumano, que se tornou sultão do Egito, seria, na sua concepção, a sexta besta do Apocalipse, que antecederia a sétima e última besta antes do retorno de Cristo. Em consonância com as teorias joaquimistas, a partir de 1227, o papa Gregório IX identificou o imperador Frederico II (governante que zombava da autoridade eclesiástica na Itália) como a sétima besta apocalíptica que apareceria no final dos tempos. Gregório refere-se a isso na canonização de Francisco. Segundo Vauchez, “diante da nova encarnação da besta do *Apocalipse* representada pelo imperador excomungado, Francisco aparece como o artesão de uma reconciliação entre Deus e os homens ‘no tempo de ira’” (VAUCHEZ, 2010, p. 178). Portanto, o ambiente eclesiástico exalta a figura de Francisco em uma perspectiva

¹⁰⁸ Cf. DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*. Petrópolis: Cefepal, 1987, p. 140.

apocalíptica que, a partir de 1240, encontra eco no interior da Ordem fundada pelo santo¹⁰⁹. Boaventura teria identificado os mendicantes (Menores e Pregadores) como instituições destinadas a salvar a Igreja do poder do anticristo, sendo Francisco a principal personagem desse plano salvífico.

O momento em que Boaventura assume como Ministro Geral é marcado por esses intensos conflitos. De um lado, havia os frades Espirituais, que defendiam o retorno àquilo que identificavam como o verdadeiro ideal de Francisco, com a vivência da pobreza absoluta, do cultivo da humildade e da simplicidade, e que seguiam as ideias apocalípticas de Joaquim de Fiori. Do outro lado havia os chamados Conventuais, que propunham a adaptação da vida franciscana aos novos tempos, defendendo o cultivo dos estudos e a submissão da Ordem à Igreja, a quem os frades deveriam obedecer rigorosamente¹¹⁰. Miatello descreve bem esses conflitos internos:

No momento em que Boaventura redigia seu texto, a Ordem minorítica já estava passando por graves problemas internos. Divididos em facções opostas, os frades reclamavam para si uma interpretação mais autêntica do espírito e da vontade do fundador, morto há trinta e sete anos. Nesse caso, podia ser interessante ao hagiógrafo deixar claro que o santo fundador ainda acompanhava o destino de sua Ordem e a abençoava, afinal, no projeto de Boaventura, a Ordem dos Frades Menores nunca aparece fragmentada ou diminuída; ao contrário, como herdeira do espírito e da unção de S. Francisco, ela está apta a realizar na Terra a sua missão profética (MIATELLO, 2007, p. 639).

Nesse contexto, Boaventura idealizou um projeto de “centralização da Ordem”, que objetivava resolver esses conflitos, e que envolveu três momentos decisivos. O primeiro foi a composição das “Constituições de Narbona” (1260), uma encíclica que “soava como um manifesto de ‘tomar as rédeas’ na mão” e “unificar a legislação da Ordem” (DESBONNETS, 1987, p. 137), tendo em vista que vários capítulos gerais anteriores haviam promulgado estatutos, ou glosas, diferentes para a vivência da Regra de 1223. Esses

¹⁰⁹ Cf. VAUCHEZ, André. *Francesco d'Assisi tra storia e memoria*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2010, p. 214.

¹¹⁰ Cf. HUBERT, Susan. “Theological and Polemical Uses of Hagiography: a Consideration of Bonaventure's *Legenda Major* of St. Francis”. In: *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Center for Medieval and Renaissance Studies, UC Los Angeles. Disponível em: <http://escholarship.org/uc/item/2072n9cb#page-1>. Acesso em 08 de julho de 2011, p. 49.

comentários à Regra, segundo Vauchez, possuem eco no *Testamento* escrito por Francisco. Nesse texto, o santo teria previsto “a origem de um grande número de glosas e comentários muito discordantes, se não contraditórios” (VAUCHEZ, 2010, p. 172) e alertado seus seguidores de que o *Testamento* era expressão de sua vontade, não devendo ser, depois de sua morte, objeto de interpretações diversas. Diante desses impasses, Boaventura unificou e completou a legislação da Ordem e fê-la aprovar no Capítulo de Narbona. O segundo momento foi a publicação da *Legenda Maior* que intencionava “por fim à discórdia que se manifestava na Ordem em torno da figura de seu ‘fundador’” (VAUCHEZ, 2010, p. 212), apresentando uma versão “oficial” para a vida de Francisco. A terceira ação dessa centralização é fruto da segunda, pois se relaciona ao decreto já apontado que determinava a destruição das legendas anteriores.

Até o século XVIII, como consequência, a visão que se tinha de Francisco era a proposta pela *Legenda Maior*, visão alterada paulatinamente com as pesquisas de códices antigos, principalmente a partir do século XIX, por estudiosos como Sabatier, Lemmens, Boehmer e Esser, que recuperariam escritos até então “perdidos” ou desconhecidos.

O fato de integrantes de Ordens Mendicantes, como o próprio Boaventura e seu contemporâneo dominicano Tomás de Aquino, serem lentes em universidades gerou sérias polêmicas, geralmente disseminadas por sacerdotes seculares que viam incompatibilidade entre o magistério e a forma de vida criada pelos fundadores dessas Ordens, Francisco de Assis e Domingos de Gusmão. Essa contenda se reflete em duas obras de Boaventura, a *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* e a *Apologia Paupertatis*. A polêmica também se faz presente na *Legenda Maior*, quando Boaventura escolhe fatos da vida de Francisco que podem mostrar a compatibilidade entre magistério e vida franciscana. Alguns desses episódios não aparecem, por exemplo, nas biografias de Tomás de Celano e Juliano de Espira. Algumas vezes, Boaventura modifica dados apresentados pelos biógrafos anteriores. Quando Francisco vai ao Papa Inocêncio III apresentar a regra, segundo Tomás e Juliano, o Cardeal João de São Paulo lhe havia sugerido aceitar o estilo de vida das ordens já existentes. Na hagiografia bonaventuriana o mesmo cardeal lembra o Sumo Pontífice de que Francisco e seus seguidores pediam somente para viver segundo o Evangelho.

Com que finalidade Boaventura teria modificado dados apresentados pelas hagiografias anteriores? Seria mesmo uma maneira de pacificar o conflito entre as duas vertentes dos seguidores de Francisco? Como Huber, Silveira também apresenta que essa é a opinião de vários estudiosos.

Os defensores desta opinião são de alvitre que S. Boaventura, levado pelo seu espírito irenista, pacificador, teria abordado, com luvas de pelica, certos temas da vida de S. Francisco de modo a não acirrar os ânimos e pôr lenha à fogueira; com o mesmo fito teria omitido vários episódios da vida de S. Francisco, suscetíveis de interpretações polêmicas. A mesma intenção pacifista teria levado S. Boaventura a focalizar sobretudo a vida de santidade sublime do seráfico pai, capaz de atrair a todos, partidários ou não de uma adaptação da Ordem às necessidades do tempo. (SILVEIRA; in: SILVEIRA (Org.); REIS (Org.), 2000, p. 30).

Como afirma Silveira¹¹¹, para outros estudiosos, os quais ele não cita, essa hipótese não faz sentido, tendo em vista que o confronto entre os espirituais (grupo que defendia a vivência do espírito primitivo de Francisco) e a comunidade (aqueles que buscavam a atualização da Ordem no tempo, defendendo a atuação dos frades como lentes nas universidades) é posterior à morte de Boaventura. Para esses, a intenção da *Legenda Maior* seria então harmonizar as diversas visões sobre a vida de Francisco, apresentadas pelas diversas hagiografias que circulavam, não possuindo relação com a situação interna da Ordem, opinião da qual Miatello e Huber se distanciam.

4.3 Apresentação da *Legenda Maior*

Como é próprio de hagiografias, a *Legenda Maior Sancti Francisci* não possui uma estrutura cronológica fixa, conforme o próprio autor expõe no prólogo da obra, em que descreve a forma como preferiu agrupar os acontecimentos.

A história nem sempre segue a ordem cronológica dos fatos. A fim de evitar confusão, preferi ser mais sistemático. Por isso, ora agrupei acontecimentos que

¹¹¹ Cf. SILVEIRA, Ildefonso e REIS, Orlando dos (orgs.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 30-31.

se deram em tempos diferentes, mas se referiam a assuntos semelhantes, ora separei outros que ocorreram ao mesmo tempo, mas se referiam a assuntos diferentes (LM *Pról.*, 4)¹¹²

Boaventura procurou mostrar Francisco como um santo, “tirando-o do tempo contingente que passa e colocando-o numa dimensão transcendental” (PEDROSO, 1998, p. 34), característica que Vauchez descreveu como uma “desumanização” da figura de Francisco¹¹³. A *Legenda Maior* possui três grandes partes: o prólogo, quinze capítulos e um complemento com alguns milagres surgidos após a morte do santo. Cada um dos quinze capítulos recebe um título, assim como cada grupo de milagres, que é classificado conforme sua espécie.

O prólogo serve como introdução para que Boaventura elucide o método utilizado na composição da obra. Primeiramente, ele aponta que a graça divina se manifestou em Francisco e, por isso, ele pôde abandonar as coisas mundanas e elevar-se às divinas. Assim, tornou-se prefiguração¹¹⁴, segundo o hagiógrafo, do anjo do sexto selo descrito pelo Apocalipse¹¹⁵. A primeira parte do prólogo é narrada através da alternância de verbos impessoais e verbos na primeira pessoa do plural, que surgiu quando o autor registra sua indignidade em “escrever a vida de um homem que merece ser imitado e venerado por todos” (LM *Pról.*, 3). Feito isso, Boaventura indica que buscou as informações necessárias na terra natal de Francisco, através de entrevista demorada com amigos mais próximos ao santo e que ainda viviam. Depois, o autor aponta o critério de composição adotado, evitando um “estilo literário afetado”¹¹⁶ (LM *Pról.*, 4). Assim Boaventura passa a descrever como será dividida a Vida de Francisco.

¹¹² LM *Pról.*, 4: “*Nec semper historiam secundum ordinem temporis texui, propter confusionem vitandam, sed potius ordinem servare studui magis aptae iuncturae, secundum quod eodem peracta tempore diversis materiis, vel diversis patrata temporibus eidem materiae congruere videbantur*”.

¹¹³ Cf. VAUCHEZ, André. *Francesco d’Assisi tra storia e memoria*. Torino: Einaudi, 2010, p. 216.

¹¹⁴ O termo latino empregado por Boaventura é *vaticinatione*, que indica profecia; no caso do texto da *Legenda Maior*, profecia que se cumpriu através de Francisco de Assis. A tradução por “prefiguração”, tem em vista o conceito de *figura* estudado por Erich Auerbach, do qual trataremos no próximo capítulo.

¹¹⁵ Cf. Ap 7, 2.

¹¹⁶ No original *stili ornatum*.

O início, o desenvolvimento e o fim de sua vida são descritos aqui em quinze capítulos distintos, distribuídos da seguinte forma: Sua vida no mundo – Sua conversão definitiva e restauração de três igrejas – Fundação da Ordem e aprovação da Regra – Progresso da Ordem sob sua direção e confirmação da Regra aprovada anteriormente – Austeridade de vida e como as criaturas lhe proporcionava consolo – Humildade e obediência, favores com que Deus o cumulava – Amor à pobreza e intervenções miraculosas nas necessidades – Seu sentimento de compaixão e o amor que as criaturas lhe devotavam – Fervor de sua caridade e desejo de martírio – Zelo na oração e poder de sua prece – Conhecimento das Escrituras e espírito de profecia – Eficácia de sua pregação e poder de curar – Os sagrados estigmas – Sua admirável paciência e morte – Canonização e transladação de seus restos mortais. A última parte descreve os milagres que se deram depois de sua morte. (LM *Pról.*, 5)¹¹⁷

Como o próprio Boaventura sinaliza, a intenção desta Vida é reunir uma coletânea mais completa possível de seus atos, relatos de virtude, palavras e fragmentos esquecidos ou dispersos pelo mundo.

No primeiro capítulo, afirma-se que Francisco fora educado como os jovens da época, aprendendo a ler e a escrever. Além disso, teria sido comerciante, contudo sem se apegar ao dinheiro. Ele é apontado como ouvinte atento do Evangelho, perfeito imitador de Cristo e digno do maior respeito. Para o hagiógrafo, enquanto esse dia não chegava, Francisco continuava a viver pensando nas coisas “inferiores”. Porém, ao ficar doente e se curar, Deus teria lhe enviado a visão de um palácio cheio de armas, dizendo que tudo aquilo seria para ele e seus soldados. Francisco, ao acordar, ainda voltado para as coisas do mundo, teria interpretado a visão erroneamente e decidido alistar-se no exército da Apúlia. No entanto, Deus intervém e conversa com ele:

¹¹⁷ LM *Pról.*, 5: “Initium autem vitae ipsius, progressus et consummatio quindecim distincta capitulis describuntur inferius adnotatis: Agitur enim primo de conversatione ipsius in habitu saeculari. Secundo, de perfecta conversione eius ad Deum et de reparatione trium ecclesiarum. Tertio, de institutione religionis et approbatione regulae. Quarto, de profectu Ordinis sub manu ipsius et confirmatione regulae prius approbatae. Quinto, de austeritate vitae, et quomodo creaturae praebebant ei solatium. Sexto, de humilitate et obedientia et de condescensionibus divinis sibi factis ad nutum. Septimo, de amore paupertatis et mira suppletionem defectuum. Octavo, de pietatis affectu, et quomodo ratione carentia affici videbantur ad ipsum. Nono, de fervore caritatis et desiderio martyrii. Decimo, de studio et virtute orationis. Undecimo, de intelligentia Scripturarum et spiritu prophetiae (cfr. Apoc 19,10). Duodecimo, de efficacia praedicandi et gratia sanitarum. Tertiodecimo, de stigmatibus sacris. Quartodecimo, de patientia ipsius et transitu mortis. Quintodecimo, de canonizatione et translatione ipsius. Postremo de miraculis post transitum eius felicem ostensis aliqua subnectuntur”.

“Francisco, quem pode fazer mais por ti: o senhor ou o servo, o rico ou o pobre?” Francisco responde que é o Senhor e o rico, evidentemente. E o Senhor lhe retruca. “Por que então deixas o Senhor para te dedicares ao servo? Por que escolhes um pobre em vez de Deus que é infinitamente rico?” “Senhor, responde Francisco, que quereis que eu faça?” E Deus lhe disse: “Volta para tua terra, pois a visão que tiveste prefigura um acontecimento totalmente espiritual que se realizará (...)” (LM I, 3)¹¹⁸.

Francisco teria então se afastado da vida agitada do comércio para que Deus o iluminasse a respeito de sua vocação. É nesse contexto que Boaventura narra o encontro com o leproso. Se quisesse tornar-se cavaleiro de Cristo, como diz o texto, deveria “desprezar aquelas coisas às quais o mundo empresta tanto valor e chegar progressivamente à perfeição evangélica” (LM I, 6).

No segundo capítulo, Boaventura segue elucidando o processo de conversão de Francisco. Caminhando pela cidade, ele teria se deparado com a Igreja de São Damião em ruínas. Dentro, teria escutado uma voz que vinha da cruz dizendo “Francisco vai e restaura a minha casa. Vês que ela está em ruínas” (LM II, 1). Ele teria concentrado forças na construção do edifício, sem perceber que a voz se referia à “Igreja que Cristo resgatara com seu próprio sangue” (At. 20, 28). Depois disso, teria passado algum tempo numa “caverna secreta”, cujos detalhes não são revelados, e volta a aparecer em público, sendo, então, chamado de louco pela população, que lhe atirava pedras e lama. É interessante lembrar que o ato de isolar-se e uma repentina mudança de vida são aspectos importantes da maioria das hagiografias medievais quando tratam da conversão dos santos.

O pai de Francisco, vendo a situação em que se encontrava o filho, o teria levado à presença do bispo da diocese a fim de que renunciasse à herança e devolvesse tudo o que lhe pertencia. Francisco teria, então, se despojado das próprias vestes, dizendo que daquele dia em diante somente diria “Pai nosso que estais no céu”. Segundo Boaventura, livre dos laços que o prendiam aos desejos terrenos, passou a viver alegre, cantando, em francês, louvores ao Senhor e dizendo-se “arauto do grande rei”. Ao terminar a reforma da Igreja de

¹¹⁸ LM I, 3: “*Francisce, quis potest melius facere tibi, dominus aut servus, dives aut pauper?*’. Cui cum Franciscus respondisset, quod tam dominus quam dives facere melius potest, intulit statim: *‘Cur ergo relinquis pro servo Dominum et pro paupere homine divitem Deum?’*. Et Franciscus: *‘Quid me vis, Domine, facere?’*. Et Dominus ad eum (cfr. Act 9,6): *‘Revertere in terram tuam (cfr. Gen 32,9), quia visio, quam vidisti, spiritualem praefigurat effectum’*”.

São Damião, também teria reformado a Igreja de São Pedro e outra dedicada a Mãe de Deus chamada de Porciúncula, lugar em que, segundo o hagiógrafo, foi fundada a Ordem dos Frades Menores. Boaventura finaliza esse capítulo construindo uma tríplice analogia que funciona como interpretação dos acontecimentos narrados:

E analogamente aos três edifícios que ele reconstruía, a Igreja de Cristo se renovaria de três modos diferentes sob a orientação de Francisco e segundo sua Regra e doutrina, e o tríplice exército daqueles que devem ser salvos alcançaria vitória. Hoje podemos verificar que essa profecia se cumpriu (LM II, 8)¹¹⁹.

A santidade de qualquer homem de Deus não poderia ser reconhecida antes da aprovação da Igreja. Para isso, era necessária a criação de uma Ordem e a aceitação de uma regra, como acontecera com Bento e Agostinho séculos antes. Francisco parece não se sujeitar a nenhuma regra proposta anteriormente, pois deseja criar um novo modo de vida, que não seria propriamente monástico como o das ordens agostiniana e beneditina. Boaventura ressalta que a vida dos frades será guiada pelos Evangelhos e que eles serão a regra dos seguidores de Francisco. Esse ideal parece ter sido dificultado pela autoridade eclesiástica, que os obrigava a criar uma regra propriamente dita. É esse processo que o hagiógrafo narra no terceiro capítulo.

Segundo Boaventura, Francisco se encontrava na missa dos apóstolos quando ouviu a passagem do evangelho sobre a missão dos discípulos de Jesus, enviados para pregar o evangelho, nada levando pelo caminho. Ele, então, teria identificado sua missão respondendo “é isso o que eu desejo ardentemente; é a isso que aspiro com todas as veredas da alma” (LM III, 1). A partir desse momento, teria passado a anunciar o evangelho. De acordo com o autor, muitos reconheceram em suas palavras a verdadeira palavra de Cristo e começaram a segui-lo, adotando o mesmo modo de vida. O primeiro teria sido Bernardo, que abandonou completamente o mundo (LM III, 3) e foi aceito como o companheiro primogênito por Francisco. O segundo foi Egídio, “homem realmente cheio de Deus e digno de ser solenemente recordado” (LM III, 4) que constantemente era arrebatado em

¹¹⁹ LM II, 8: “*Nam instar reparatae triplicis fabricae ipsius sancti viri ducatu, secundum datam ab eo formam, regulam et doctrinam Christi triformiter renovanda erat Ecclesia trinaque triumphatura militia salvandorum, sicut et nunc cernimus esse completum*”.

êxtase, “como eu mesmo fui testemunha ocular”, afirma Boaventura. O terceiro companheiro, Silvestre, relata a visão de um grande dragão fugindo de uma cruz, à qual, posteriormente, relacionou a figura de Francisco, “abandonando pouco depois o mundo”. O santo tem, então, uma visão em que profetizava sobre o seu futuro e o de seus companheiros, apontando que o número de seguidores cresceria ainda mais.

Tende coragem, amados filhos, alegrai-vos no Senhor; não vos entristeçais por serdes um pequeno número, nem por causa de minha simplicidade ou da vossa, pois o Senhor fez-me ver com toda clareza que Deus fará de nós uma imensa multidão e, pela graça de sua benção, nos multiplicará sempre mais (LM III, 6)¹²⁰.

Neste ponto, Francisco teria começado a enviar seus seguidores por todo o mundo, a fim de anunciarem o evangelho, como Cristo fizera com seus apóstolos. É evidente que, para Boaventura, Francisco é um novo Cristo, e seus seguidores novos apóstolos. Mais quatro “homens de bem” teriam se juntado ao grupo. Neste instante, Francisco teria sentido a necessidade de escrever uma regra, cuja norma era viver segundo o Evangelho, e outras prescrições não apontadas pelo hagiógrafo. Francisco teria, então, ido à Cúria Romana para obter a aprovação daquele modo de vida do papa Inocêncio III, mas o pontífice teria se recusado a aprová-lo, afirmando que o seu rigor seria contra a natureza humana. Sua opinião mudaria após a intervenção do cardeal João de São Paulo, identificado como bispo de Sabina, para quem aquele pobre homem somente pedia o direito de viver segundo o Evangelho. Para o cardeal, seria blasfêmia contra Cristo não permitir, visto ser Jesus o autor do Evangelho.

É nesse contexto que se relata a “visão” de Inocêncio III da Basílica de Latrão, que teria lhe aparecido em ruínas, com uma de suas colunas caindo. Um homem pobrezinho a sustentava, não permitindo que desmoronasse de vez. O pontífice teria relacionado esse homem a Francisco, e declarado: “este é, na verdade, aquele que com seu exemplo e

¹²⁰ LM III, 6: “*Confortamini*”, ait, ‘*et gaudete in Domino (cfr. Eph 6,10; Phip 3,1), nec quia pauci estis, efficiamini tristes, neque vos terreat mea vel vestra simplicitas, quoniam, sicut mihi a Domino in veritate ostensum est, in magnam multitudinem faciet nos crescere Deus suaeque benedictionis gratia multipliciter dilatabit*’”.

doutrina há de sustentar a santa Igreja de Deus” (LM III, 10)¹²¹. Por isso, segundo Boaventura, o papa aprovou a regra proposta por Francisco, prometendo-lhe outros benefícios no futuro.

No quarto capítulo, Boaventura segue narrando episódios que indicam a Francisco e seus seguidores como poderiam melhor pregar o Evangelho, vivê-lo e serem exemplos para quem os vissem. Segundo o texto, dirigiram-se ao vale de Espoleto e tiveram dúvida se deviam viver na solidão, como monges, ou habitar entre o povo. Teriam decidido, então, rezar e perguntar a Deus. Ele lhes teria revelado que “deviam viver para a utilidade de todos e não apenas para si só” (LM IV, 2). Retiraram-se a um lugar abandonado perto de Assis, onde se dedicavam a “piedosos exercícios mentais” (LM IV,3), pois não tinham os livros litúrgicos para os “exercícios orais”.

O texto de Boaventura apresenta aspectos comuns na literatura hagiográfica, como a exaltação da santidade do homem de Deus. Francisco é apresentado como um novo Elias enviado para conduzir os homens. Começa a ter visões e a profetizar sobre o futuro da Ordem, coisas fora do alcance da “inteligência humana” (LM IV, 4). Também é apresentado como “arauto do Evangelho”, pois percorria cidades e vilas anunciando o reino de Deus. O santo teria chamado esse gênero de vida de “Ordem dos Frades da Penitência”. Mulheres também optaram por essa vida, das quais a primeira teria sido Clara, a quem Boaventura chama de “mãe das damas pobres” (LM IV, 6).

Com os seguidores de Francisco já somando cinco mil, ele cria capítulos provinciais, aos quais nem sempre podia estar presente. Mas, às vezes, através de “dom de Deus”, se fazia visível por meio de aparições. O hagiógrafo cita sua aparição durante a pregação de Santo Antônio, que já fazia parte da Ordem. Boaventura diz que esse dom era o mesmo concedido outrora por Deus ao bispo Ambrósio para que assistisse aos funerais de Martinho.

O texto continua narrando fatos milagrosos que exaltam a santidade de Francisco. Diante da multidão que o seguia, o santo teria pedido ao papa Honório, sucessor de

¹²¹ É bastante conhecida a pintura “Il sogno de Innocenzo III”, de Giotto, que apresenta esse acontecimento. Veja: TROIANO, Costantino; POMPEI, Alfonso. Guida illustrata di Assisi. Casa Editrice Francescana dei Frati Minori Conventuali, p. 75.

Inocêncio III, a aprovação de uma regra mais sucinta a fim de orientar seus seguidores. Para criá-la, teria se retirado a um monte com dois companheiros e o Espírito Santo lhe “teria dito o que escrever”. Tendo um vigário perdido a regra por descuido, Francisco novamente se retira ao monte e escreve outra de igual teor, “como se o próprio Deus a houvesse ditado palavra por palavra” (LM IV, 11).

Para Boaventura, alguns dias após esse fato, Francisco teria recebido as chagas de Cristo, “como se fossem elas uma bula do Sumo Pontífice”, “em confirmação absoluta da Regra” (LM IV, 11). No entanto, o hagiógrafo não apresenta detalhes do evento, afirmando que descreveria isso depois, ao tratar dos estigmas.

É ponto chave das hagiografias medievais o santo ser atormentado por demônios. Boaventura, seguindo essa tendência, narra como o “antigo inimigo” tentou enganar Francisco, afirmando que “aquele que se mata com suas penitências jamais encontrará misericórdia” (LM V, 4). Francisco sente, então, uma grande “tentação sensual” e, para refreá-la, retira-se nu de sua cela e se submete ao frio exterior, rolando na neve. Evocando a célebre passagem evangélica da tentação de Cristo no deserto¹²², o “antigo inimigo” se vai e Francisco volta para a oração.

Nas palavras de Boaventura, além da mortificação das paixões, seria necessário evitar também o convívio com as mulheres, pois isso pode “manchar a alvura de uma alma inocente” (LM V, 5). O contato com elas devia ser somente em relação à orientação espiritual.

Para Boaventura, a preguiça deve também ser evitada, de forma que o corpo seja castigado através da disciplina e da fadiga. Diz-se que Francisco chamava o corpo de “irmão burro”, e de “irmão mosca” àqueles que viviam na ociosidade, se apropriando do fruto do trabalho de outros. Apesar desse rigor, Francisco defendia a prudência nas penitências, não a “prudência inspirada pela nossa natureza decaída”, mas a “prudência praticada por Cristo, cuja vida é modelo de toda perfeição” (LM V, 7).

¹²² Cf. Mt 4, 1-11.

Boaventura narra que as lágrimas¹²³ de Francisco lhe custaram a saúde dos olhos e um médico teria sido chamado para fazer uma cauterização. O santo, então, teria conversado com o fogo, chamando-o de “irmão” e pedindo para que fosse brando. Depois do procedimento, ele teria convidado os irmãos a louvarem o Senhor, pois não havia sentido dor. Esse acontecimento, segundo o hagiógrafo, foi prova do alto grau de perfeição a que chegara, pois até mesmo as criaturas lhe obedeciam.

Para o autor, não só as criaturas, mas também Deus se rendia aos desejos de Francisco. Numa ocasião em que estava doente e queria ouvir música, teria lhe aparecido um anjo tocando cítara. Em outro momento indo com um irmão realizar uma pregação entre a Lombardia e a Marca de Treviso, quando anoiteceu e se tornou perigoso continuar, de forma que Deus teria enviado-lhe “uma luz miraculosa” que iluminara o caminho e os guiara ao destino desejado.

Todos esses acontecimentos milagrosos narrados pelo hagiógrafo apresentam Francisco como um ser elevado. Servem como uma espécie de prova da qual Boaventura se utiliza para confirmar a história que narra. O autor finaliza esse capítulo com o resumo dos fatos narrados, técnica pela primeira vez empregada, possivelmente para ajudar o leitor a fixar os principais acontecimentos de muitos que são narrados:

Considerai, pois, quanta e quão admirável foi a virtude deste santo, a cujo império e vontade o fogo apaga seu ardor, a água se converte em vinho generoso, os anjos lhe recreiam com suas celestiais harmonias e a luz divina lhe indica o caminho, demonstrando-se dessa forma que todas as criaturas do mundo contribuíam sensivelmente para manifestar a santidade de nosso grande patriarca (LM V, 12)¹²⁴.

Sem se engrandecer por conta das virtudes, Francisco se sentia, pelo contrário, o mais pecador de todos os homens. Assim, segundo Boaventura, ele imitava o próprio Cristo, que

¹²³ Sobre o tema das lágrimas dos santos, ver: CANDOLO-CÂMARA, Teresa. *Desejo de Deus: as lágrimas e a representação do ideal monástico primitivo em hagiografias medievais portuguesas*. Campinas, 2002. 432 f. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

¹²⁴ LM V, 12: “*Perpende, quem mirandae fuerit vir iste munditiae quantaeque virtutis, ad cuius nutum suum ignis ardorem contemperat, aqua saporem commutat, angelica praebebat melodia solatium, et lux divina ducatum, ut sic sanctificatis viri sancti sensibus omnis probetur mundi machina deservire*”.

se despojou de sua glória, fazendo-se homem. Sua humildade era admirada por muitos, que afirmavam que ela “era mais admirável do que imitável” (LM VI, 2). Quando a multidão o louvava, ele a alertava de que ainda não estava salvo e que tudo poderia mudar, pois “não se deve louvar a ninguém quando não se sabe como há de terminar” (LM VI, 3). Francisco, para o hagiógrafo, reconhece essa possibilidade e age com humildade para que seus seguidores não se gabem de suas qualidades e permaneçam fiéis ao que prometeram a Deus.

Para o hagiógrafo, Francisco defendera também a observância da obediência. Ele próprio teria se despojado do cargo de Ministro Geral e pedido um guardião a quem pudesse se sujeitar, pois “um súdito não deve considerar em seu superior o homem, mas aquele por amor do qual ele aceitou obedecer” (LM VI, 4). Essa obediência devia ser observada com rigor, como fica claro no seguinte excerto:

Tomai, disse ele, um corpo que a alma abandonou e colocai-o em qualquer lugar. Vereis que se o moverdes, não se há de opor; se o deixardes cair, não protestará; se o colocardes numa cátedra, não dirigirá seus olhos para o alto, mas para o mais baixo da terra; se o abandonardes com o vestido de púrpura, só aumentareis sua palidez cadavérica (LM VI, 4)¹²⁵

Boaventura cita outros exemplos para mostrar que a humildade de Francisco mereceria ser imitada:

1 – Francisco teria recusado que os frades fossem “elevados à dignidade eclesiástica”¹²⁶ (LM VI, 5), julgando que eles deviam ser menores em tudo, como o próprio nome da Ordem que fundara sugeria;

¹²⁵ LM VI, 4: “‘Tolle’, inquit, ‘corpus exanime, et ubi placuerit, pone! Videbis non repugnare motum, non murmurare situm, non reclamare dimissum. Quod si statuatur in cathedra, non alta sed ima respiciet; si collocetur in purpura, duplo pallescet’”.

¹²⁶ Cf. LM VI, 5. Segundo Boaventura, esse era o desejo do cardinal de Óstia, que era protetor da Ordem. Francisco teria predito que ele se tornaria papa, o que de fato posteriormente aconteceu, assumindo o nome de Gregório IX. Apesar do verbo utilizado pelo hagiógrafo, *praedicere*, o texto parece sugerir o sentido de *propheta*, pois os termos são sinônimos. Predizer não é simplesmente dizer algo que se prevê através da análise das circunstâncias ou dos acontecimentos, mas se emoldura de um caráter espiritual, de presságio, ou seja, é uma revelação divina.

2 – Um frade, em visão, teria avistado vários tronos no céu dos quais um se destacava por sua beleza, pois pertenceria ao anjo mais amado por Deus, mas que o traiu. Segundo essa visão, ele caberia agora a Francisco, cumprindo-se as palavras do evangelho: “o verdadeiro humilde será exaltado ao trono de glória de que o soberbo é excluído” (LM VI, 6);

3- Francisco teria encontrado relíquias de santos em uma igreja abandonada e sentido pena ao vê-las repudiadas, pedindo aos frades que as levassem para o convento. Eles não atenderam ao seu pedido e Deus realizou a vontade do santo, transportando milagrosamente as relíquias ao convento, demonstrando que a obediência em tudo devia ser observada;

4 – Numa viagem a Ímola, Francisco teria pedido ao bispo local permissão para reunir o povo e pregar. O prelado teria negado sob o pretexto de que o povo já ouvira sua pregação, não necessitando de outra. No entanto, o bispo, “vencido com tanta humildade” (LM VI, 8) demonstrada por Francisco, mudou de opinião;

5 – Em uma viagem para Arezzo, Francisco teria encontrado a cidade dividida por lutas políticas incitadas, segundo o hagiógrafo, pelos demônios. Por isso, ele ordenou a Silvestre, um de seus seguidores, que fosse às portas da cidade e expulsasse, em nome de Deus e da obediência, esses demônios. Assim, para o hagiógrafo, pela humildade de Francisco e obediência de Silvestre, a cidade teria sido libertada, restabelecendo-se a paz;

6 – Os frades teriam levado um irmão a Francisco, acusando-o de não ter cumprido uma ordem, faltando, pois, com a obediência. O fundador da Ordem percebeu que ele estava realmente arrependido e o perdoou, mas para que os outros não se abrandassem na obediência, teria retirado o capuz do frade desobediente e o atirado ao fogo, sem que fosse consumido pelas chamas, demonstrando que somente era digno de perdão aquele que se arrependesse de seus erros.

Um dos temas centrais da seção seguinte é a pobreza. Para mostrar a devoção do santo pela vida mendicante, Boaventura personifica a pobreza: após andar por longo tempo desterrada no mundo, ela é apontada como esposa do fundador da Ordem. Na visão do hagiógrafo, Francisco defendia que ela é a rainha das virtudes e a que mais era evidente em Jesus e em Maria. Para assumir a pobreza, o seguidor de Cristo não deveria renunciar somente aos bens materiais, mas também à ciência, como fica evidente no trecho seguinte:

E dizia: “Quem pretende chegar ao cume da pobreza deve renunciar não somente à prudência segundo o mundo, mas também às letras e às ciências; assim despojado daquilo que ainda é uma forma de posse, proclamará o poder do senhor e se oferecerá nu ao abraço do Crucificado” (LM VII, 2)¹²⁷

Renunciar ao conhecimento mundano¹²⁸ é indispensável ao seguidor da “Senhora Pobreza”, pois aquele que não o faz e “guarda sua reservazinha de amor-próprio no íntimo do coração ainda não renunciou inteiramente ao mundo” (LM VII, 2).

Segundo Boaventura, Francisco defende que os frades devem viver como “peregrinos e estrangeiros” (LM VII, 2) e habitar casas simples, colocando-se contra o luxo e a acomodação. Mandava derrubar casas de frades que considerava contrárias à pobreza evangélica. Quem desejasse entrar na Ordem deveria abandonar tudo e distribuir seus bens aos pobres, parafraseando o evangelho de Mateus que afirma: “Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que possuis e dá-o aos pobres” (Mt 19, 21).

Para exemplificar o ensinamento anterior, o hagiógrafo narra que um homem de Marca de Ancona pedira a Francisco admissão na Ordem e ele lhe teria ordenado a citada sentença do evangelho. No entanto, o aspirante não teria distribuído seus bens aos pobres, dividindo-os entre seus familiares. Voltando a Francisco, o santo tê-lo-ia chamado de “irmão mosca”, afirmando ainda que não era “digno de viver com os pobres evangélicos” (LM VII, 3).

Boaventura descreve a miséria em que viviam os irmãos da comunidade de Santa Maria da Porciúncula e a repreensão de Francisco a um frade que queria se apropriar de uma bolsa de dinheiro encontrada pelo caminho. Ao ser tocada, saiu de seu interior uma serpente que logo desapareceu levando a bolsa consigo. Em clara referência à história de

¹²⁷ LM VII, 2: “‘*Ad huius*’, inquit, ‘*culmen qui cupit attingere, non solum mundanae prudentiae, verum etiam litterarum peritiae renuntiare quodam modo debet, ut, tali expropriatus possessione, introëat in potentias Domini (cfr. Ps 70,16) et nudum se offerat brachiis Crucifixi*’”.

¹²⁸ Em relação à renúncia de que fala Francisco, é importante comparar a tradução aqui utilizada e o original. Boaventura diz que não se deve renunciar somente à *mundanae prudentiae*, mas também à *litterarum peritiae*. A primeira expressão pode indicar a renúncia à ciência mundana, visto que *prudentiae* é sinônimo de ciência, e a segunda a renúncia a ser erudito nas artes literárias ou versado no conhecimento. O último significado parece ser o mais adequado, pois Cícero, no parágrafo 259 de *Brutus*, usa *litterae*, *-arum* como conhecimento. Dessa forma, o hagiógrafo parece indicar que é necessário renunciar ao conhecimento mundano.

Adão e Eva, Francisco teria afirmado que “o dinheiro para os servos de Deus é apenas o demônio e uma serpente venenosa” (LM VII, 5).

Em outra ocasião, dirigindo-se à cidade de Sena, teria encontrado três senhoras pobres que o saudaram, dizendo “seja bem vinda a senhora pobreza” (LM VII, 6). Boaventura as interpreta como imagem da perfeição evangélica, através da pobreza, da obediência e da castidade vividas pelo fundador da Ordem. Mostra também Francisco pedindo esmola com alegria, tornando-se verdadeiro discípulo daquele que é *Eleemosynarius ille Magnus* [o grande Esmoler] (LM VII, 10). Os irmãos seriam convidados a fazerem o mesmo, não por dinheiro e bens arrecadados, mas pela humildade que engendra o ato.

Novos milagres são narrados. Doente, Francisco não tinha como pagar pelo tratamento. A casa do médico possuía enormes rachaduras e ameaçava cair. Como pagamento, ele havia pedido aos companheiros de Francisco uma relíquia. Eles lhe deram um fio de cabelo que, colocado na fenda da parede, a fechou. Dessa forma, “aquele que com tanto zelo se devotava aos cuidados do pobre corpo em ruína do servo de Deus preservou da ruína a sua própria casa” (LM VII, 11).

Em seguida, narra-se a forma com que Francisco retirou água de uma rocha para dar de beber a um de seus companheiros e como teria saciado, através de pouco alimento recebido como esmola, a fome de marinheiros, livrando-os do perigo da morte¹²⁹. Boaventura apresenta mais tarde Francisco multiplicando os víveres em pleno mar. Esses acontecimentos são visivelmente inspirados por episódios da *Sagrada Escritura*: o primeiro no fato de Moisés ter retirado água da rocha e dado de beber ao povo sedento¹³⁰, o segundo e o terceiro, na predição de abundância de víveres que Eliseu teria realizado¹³¹. O próprio Boaventura associa esses eventos da vida de Francisco aos fatos bíblicos que indicamos,

¹²⁹ Boaventura não apresenta detalhes sobre o acontecimento nem quem eram esses marinheiros. As traduções não são convincentes, apresentando que Francisco salvara da morte e da fome “toda uma tripulação” ou “aqueles que navegavam”. No entanto, o texto latino, *quod de modica eleemosyna sibi collata nautas a famis et mortis periculo per dies plurimos liberavit*, parece sugerir que Francisco libertou os “marinheiros”.

¹³⁰ Cf. Nm 20, 1-13.

¹³¹ Cf. 2Rs 7, 9-20.

quando afirma que “o servo de Deus onipotente, semelhante a Moisés ao fazer jorrar água do rochedo, também se parece com Eliseu, ao multiplicar os víveres” (LM VII, 13).

Boaventura afirma que a piedade inundou o coração de Francisco, transformando-o noutro Cristo e que muitas vezes se inclinava para os necessitados e mantinha amizade com as criaturas¹³², em atitude que se assemelha ao “estado de inocência primitiva” (LM VIII, 1). Segundo o hagiógrafo, Francisco defendia que os frades deviam ser exemplo de santidade, pois é mais agradável a Deus “o exemplo do que a palavra” (LM VIII, 1). Afirmava também que não merece crédito o pregador que prefere a glória à salvação das almas, lançando uma “maldição” aos frades que não mantêm palavra e vida em sintonia, proclamando que são “malditos aqueles que com seu mau exemplo confundem e destroem o que edificastes” (LM VIII, 3).

O hagiógrafo acentua a caridade de Cristo infusa na alma de Francisco, de modo que ele procurava ver em todos que sofriam a imagem do “grande Esmoler”. Ele narra vários feitos do santo para mostrar sua relação com as criaturas, as quais chamava de irmãs, “pois sabia que elas e ele procediam do mesmo e único princípio” (LM VIII, 6). Para ele, os cordeiros representam a mansidão de Cristo, o “cordeiro sem mancha” (LM VIII, 6). Certa vez, um cordeiro foi morto por uma porca e Francisco lhe teria lançado uma maldição, dizendo: “maldita seja a ímpia que te causou a morte; que nenhum homem ou animal algum se alimente de suas carnes” (LM VIII, 6). Trata-se, aparentemente, de uma remissão à passagem da figueira amaldiçoada¹³³ e dos porcos endemoniados¹³⁴.

A narrativa continua mostrando a relação de Francisco com os animais: pássaros que paravam de cantar depois do pedido dele, pois atrapalhavam sua oração¹³⁵; uma cigarra que ficou por oito dias numa figueira em frente à sua cela em Santa Maria da Porciúncula e cujo canto Francisco afirmava ser um júbilo ao Deus criador¹³⁶; um faisão enviado por um nobre

¹³² As criaturas, no pensamento boaventuriano, se encontram no primeiro degrau da ascensão a Deus, como vimos no capítulo anterior. Isso mostra que Francisco estava em grau superior a elas, pois se inclinava para a criação.

¹³³ Cf. Mt 21, 18-19.

¹³⁴ Cf. Mt 8, 28-32.

¹³⁵ Cf. LM VIII, 9.

¹³⁶ Cf. LM VIII, 9.

quando estava doente, ave que não mais queria se separar dele¹³⁷; um falcão que vinha acordá-lo para recitar o ofício divino quando estava em oração no Monte Alverne, “presságio divino da elevação”¹³⁸.

O texto descreve os animais e as forças da natureza obedecendo ao santo. Boaventura narra o episódio dos habitantes da região do eremitério de Greccio, que sofriam ataques de lobos e tinham suas plantações constantemente destruídas pelo granizo. O fundador da Ordem lhes prometeu que se eles se voltassem a Deus, os ataques cessariam e as plantações revigorariam. O texto apresenta que o milagre foi ainda maior:

Ao ouvir essas terríveis advertências do zeloso pregador, os moradores de Greccio se entregaram imediatamente aos rigores de uma saudável penitência. Logo cessaram as calamidades, desapareceram os perigos e nem os lobos nem o granizo jamais voltaram a lhes causar algum mal; pelo contrário, se alguma vez o granizo destruíra os campos vizinhos, ao aproximar-se dos limites de Greccio, ou desaparecia por completo ou tomava outro rumo. Vê-se, pois, que o próprio granizo e os lobos observaram fielmente o pacto do servo de Deus e não mais atentaram contra os bens e propriedades dos homens, convertidos realmente a Deus [...] (LM VIII, 11)¹³⁹

No capítulo nove, Boaventura continuará mostrando os feitos milagrosos do santo, apresentando também seu desejo do martírio, algo novo na narrativa. Segundo o autor, o “amigo do esposo” (LM IX, 1) fazia de todas as coisas uma “escada para subir até aquele que é todo o encanto”, e que “é a causa e razão vivificante do universo” (LM IX, 1). Tinha sempre consigo a recordação de Cristo crucificado em quem desejava se transformar

¹³⁷ Cf. LM VIII, 10.

¹³⁸ Cf. LM VIII, 10. Lê-se no original *divinum certe videtur fuisse praesagium tam in exultatione multimodi generis avium quam in cantu falconis*. É certo que tanto na exultação da multidão de espécies de aves quanto no canto do falcão, havia um presságio divino. A questão da prefiguração aparece novamente na narrativa boaventuriana, seja através do termo *praesagium* ou de alguns sinônimos.

¹³⁹ LM VIII, 11: “*Ab illa itaque hora, poenitentiam ad exhortationem ipsius agentibus illis, cessaverunt clades, periere pericula, nec molestiae quidquam lupi intulere (cfr. Dan 3,50) vel grandines. Immo, quod maius est, si quando vicinorum arva grando pervaderet, istorum terminis appropinquans, terminabatur ibidem, aut in partem aliam divertebat. Servavit grando, servaverunt et lupi pactionem servi Dei, nec contra pietatis legem in homines ad pietatem conversos attentaverunt amplius desaevire, quamdiu iuxta conductum contra piissimas Dei leges impie non egerunt*”.

através do martírio. Cultivava especial devoção ao sacramento do corpo de Cristo, à mãe de Jesus e aos santos, especialmente a Pedro e Paulo.

Diz Boaventura que, no sexto ano de conversão, Francisco desejou tornar-se mártir e teria decidido pregar o evangelho a povos não-cristãos, indo a Síria. O navio que tomara recebeu ventos contrários, chegando a Eslavônia, onde ele e um companheiro teriam se escondido em uma embarcação com destino a Ancona (os marinheiros se recusaram a dar-lhes embarque porque não tinham dinheiro). Narra-se, então, o fato aludido no capítulo sete: por causa da intervenção de Francisco vários marinheiros foram libertados da fome e da morte, ao receber a visita de um homem enviado por Deus que lhes ofereceu alimento.

Depois desse acontecimento, ele teria se dirigido para Marrocos, ainda em busca do martírio, mas, quando chegou à Espanha, teria sido impedido por uma grave doença. Contudo, como “intrépido soldado de Cristo” (LM IX, 7), tomou como companheiro um frade chamado Iluminado¹⁴⁰ e, “iluminado pela força do alto” (LM IX, 8) decidiu apresentar-se ao Sultão. Diante dele, pregou “a existência de um só Deus em três pessoas e a de um Jesus Cristo, salvador de todos os homens” (LM IX, 8). Para provar que seu Deus era verdadeiro, Francisco teria desafiado o Sultão:

“[...] ordena imediatamente que se faça uma grande fogueira e teus sacerdotes e eu nos lançaremos ao fogo, a ver se desse modo compreendes a necessidade de abraçar a fé sagrada que te anuncio”. A essa reposta, replicou sem demora o Sultão: “Não creio que haja entre meus sacerdotes um só que, para defender sua doutrina, se atreva a lançar-se ao fogo nem esteja disposto a sofrer o menor tormento” (LM IX, 8)¹⁴¹

Francisco propõe outro desafio ao sultão: lançar-se sozinho à fogueira se ele lhe promettesse que todo seu povo se converteria à fé cristã. O Sultão não aceitou o desafio, pois “temia uma sublevação popular” (LM IX, 8). Ele teria se encantado com a presença do santo e lhe teria oferecido vários presentes que não foram aceitos, pois “não via na alma do

¹⁴⁰ Na *Divina Comédia*, Dante coloca Iluminado ao lado de Boaventura, mostrando que ele era figura conhecida entre os séculos XIII e XIV.

¹⁴¹ LM 9, 8: “[...] *iube ignem accendi permaximum, et ego cum sacerdotibus tuis ignem ingrediar, ut vel sic cognoscas, quae fides certior et sanctior non immerito tenenda sit*’. *Ad quem Soldanus: ‘Non credo, quod aliquis de sacerdotibus meis se vellet igni propter fidem suam defensandam exponere, vel genus aliquod subire tormenti’*”.

Sultão raízes profundas de fé verdadeira” (LM IX, 8). Não conseguindo o martírio, Francisco retornou a terras cristãs.

No capítulo seguinte, vemos o santo em vigilante oração, através de que realizava grandes prodígios. Francisco teria chegado a tão “alto nível” (LM X, 2) de contemplação que parecia apartado do mundo, ficando “alheio ao que se passava à sua volta” (LM X, 2). Grande número de pessoas se comprimia ao seu redor, mas ele não notava a presença da multidão, “como se seu corpo já estivesse inanimado” (LM X, 2). Distante das pessoas, teria voltado a si sem notar o que acontecera. Boaventura defende que Francisco procurava esconder esses êxtases, pois não gostava de “aplausos que lhe roubassem da alma os favores divinos” (LM X, 4).

Boaventura realça a dedicação do santo à recitação das horas canônicas e dos salmos, detendo-se nos trechos em que aparecia o nome do Senhor, pelo qual cultivava devoção, mandando que os frades recolhessem qualquer escrito que possuísse o nome do Senhor para que não fossem profanados. Essa reverência se manifestava não somente quando ouvia o nome pronunciado, mas também quando ele “ocorria à mente” (LM X, 6).

Em relação aos conhecimentos das Escrituras, o texto enfatiza que Francisco os teria adquirido através da luz divina e que “lia às vezes os livros santos e tudo o que sua inteligência captava sua memória retinha tenazmente” (LM XI, 1). Certa vez, os irmãos lhe questionaram se era permitido aos frades o estudo das Escrituras, ao que ele teria respondido: “permito, contanto que não se esqueçam de se dedicar também à oração” (LM XI, 1). Na cidade de Sena, um doutor em teologia lhe questionou sobre alguns pontos “difíceis da Escritura”, aos quais teria respondido com muita propriedade. Esse episódio faz clara referência ao *Novo Testamento*, quando Maria e José perderam-se de Jesus, que era apenas um menino, e encontram-no depois de três dias discutindo com os doutores do templo¹⁴². Boaventura defende também que Francisco conhecia profundamente as Escrituras, pois estava impregnado de sua vivência, numa perfeita imitação de Cristo.

O texto descreve ainda as profecias do santo: a exortação que fizera em Damietta aos cruzados, dizendo-lhes que o dia em que desejavam entrar em combate não era apropriado; o anúncio a um cavaleiro sobre sua morte, o que logo depois aconteceu; a um cônego

¹⁴² Cf. Lc 2, 41-50.

pecador e enfermo que lhe pedira a benção para ser curado, anunciou que cairia em maior desgraça se, depois de curado, voltasse à vida luxuriosa, o que também se realizou; a uma mulher piedosa que lhe revelara que o marido era extremamente cruel, confidenciou que em breve receberia do companheiro grande consolo; também predisse a morte daquele douto religioso que lhe desafiara.

Boaventura relata ainda que o santo tinha acesso ao pensamento das pessoas. Quando voltava das regiões ultramarinas com um companheiro que remoia maus pensamentos, Francisco ter-lhe-ia dito que sabia em que estava pensando, o que teria espantado o confrade. A outro irmão que tinha o espírito atormentado teria falado: “que não te perturbe nenhum pensamento, filho” (LM XI, 9). Certa vez, teria admoestado os confrades de que um irmão que se mostrava pelas aparências como um santo não passava de um dos “ardis de Satanás”. Enquanto os frades celebravam um capítulo, havia um irmão que não queria se submeter à disciplina e Francisco, em oração em sua cela, tivera ciência do que se passava no espírito dele, mandando um mensageiro para repreendê-lo. Em outra ocasião, dois homens vieram de regiões muito distantes a fim de conhecerem Francisco que estava em retiro. Por isso, retomaram o caminho de volta e, mesmo sem ter visto os viajantes, Francisco teria saído da cela, o que não costumava fazer, e ido ao encontro dos confrades. Ele também teria advertido um irmão que mentia dizendo-lhe: “guarda-te, irmão, de mentir, mesmo sob a capa de humildade” (LM XI, 13).

Boaventura novamente exalta a humildade de Francisco ao compará-lo a Davi e a Pedro: mesmo sendo homens simples foram tidos em grande estima por Deus. O fundador dos Menores, apesar de simples comerciante, também fora engrandecido e através dele grandes coisas aconteceram. Esses simples homens “pelas luzes do Espírito Santo chegaram a se tornar ilustres” (LM XI, 14).

O capítulo doze mostra o poder de curar os enfermos. O “dom da cura” é elemento importante nas narrativas da vida de santos e não poderia faltar em uma hagiografia. Apresenta também o “dom da pregação”, que comove os fiéis, promovendo conversões.

Para o hagiógrafo, o santo teria se questionando se devia ter uma vida contemplativa ou se devia dedicar-se à pregação. Para resolver a dúvida, teria consultado duas pessoas de sua confiança: irmão Silvestre, um sacerdote eremita; e Clara, sua primeira seguidora.

Ambos foram unânimes, pois “o sacerdote e a virgem, sob a inspiração do Espírito Santo assim interpretaram a vontade de Deus: o arauto de Cristo deve ir pregar pelo mundo” (LM XII, 2).

O texto narra então as diversas experiências de Francisco com a pregação: sua pregação aos pássaros; de como pediu silêncio a andorinhas que impediam as pessoas de ouvirem seus ensinamentos; de como um estudante de Parma que conhecia a história das andorinhas pediu silêncio em nome de Francisco a uma ave que atrapalhava seus estudos e ela lhe obedeceu; de como, em certa ocasião, Francisco pregava próximo à praia e as pessoas tentavam tocá-lo, o que não lhe agradava e o fez entrar em uma embarcação que estava à beira mar e ela, como se fosse guiada por um remador, afastou-se da areia e ficou tranquila mesmo em meio às ondas, possibilitando a ele continuar o sermão; de como fora encarregado pelo bispo de Óstia de pregar diante do papa, dos cardeais e do povo e, tendo esquecido suas anotações, se retirou em oração e depois começou a pregar comovendo a todos, “mostrando-se bem às claras que não era ele, mas o Espírito Santo quem falava por sua boca” (LM XII, 7). Tudo que Francisco pregava ao povo era praticado por ele próprio, e a mesma alegria o movia ao falar para muitos como para poucos, fossem os ouvintes homens simples ou letrados. Alguns milagres realizados por ele surgem destas páginas: a cura do filho de um cavaleiro que era raquítico; a de um paralítico; a de uma mulher que tinha as mãos secas; a cegueira de uma menina, dentre outros. “Tais milagres, e muitos outros ainda, davam à pregação de Francisco um efeito extraordinário, fazendo que as palavras do arauto de Deus fossem ouvidas como se pronunciadas por um anjo do céu” (LM XII, 12), mais precisamente o anjo apocalíptico do sexto selo.

A próxima parte é essencial para entender o processo criacional da *Legenda Maior*, pois ela narra a estigmatização de Francisco, clímax dessa hagiografia e centro do pensamento boaventuriano. O fato teria ocorrido dois anos antes da morte do santo. Ele teria se retirado ao Monte Alverne e, estando em oração, teria aparecido-lhe um serafim em forma de cruz. Com seis asas brilhantes como o fogo, ele o teria feito sentir, simultaneamente, gozo e dor e entrar em êxtase profundo. Tendo recobrado a consciência, teriam sido impressos em seu corpo (mãos, pés e peito) os estigmas. “Dessa forma o verdadeiro amor transformara o amante na própria imagem do amado” (LM XIII, 5).

Em dúvida se devia revelar o acontecimento, sabia que esconder seria impossível, pois as chagas eram visíveis. Boaventura defende que o próprio Deus se encarregou de revelar o acontecido através de milagres realizados por Francisco. A partir disso, o texto relata alguns desses milagres e de que forma as forças da natureza eram mudadas por influência dele. Como exemplo, aponta que, antes da estigmatização, as plantações na região do Monte Alverne eram anualmente destruídas pelo granizo, o que não mais ocorreu após o evento místico. Esses e outros milagres colaboraram para que o segredo fosse revelado, apesar do esforço de Francisco em ocultá-lo. Durante a vida e mesmo após a morte do santo, muitos frades teriam visto as feridas. Boaventura revela que o papa Alexandre IV fez referência aos estigmas em um de seus sermões, afirmando que os tinha contemplado pessoalmente, criando na narrativa uma espécie de prova ocular.

Os dois capítulos finais narram os tormentos de Francisco até a morte; de como permaneceu confiante em Deus, apesar de todos os sofrimentos pelos quais passava; e de como teria acontecido seu processo de canonização. Diz o texto que o santo era atormentado por inúmeras espécies de doenças: “consumidas já suas carnes, restavam-lhe apenas a pele e os ossos” (LM XIV, 2). Boaventura o compara a Jó, pois quanto mais cresciam suas provações, mais sua fé aumentava. Ele não só teria aceitado as dores e as chamado de irmãs, como também pedia a Deus que as aumentasse.

Dois anos após os estigmas, Francisco teria pedido para ser levado à Santa Maria dos Anjos, onde havia nascido a Ordem dos Frades Menores. Teria solicitado aos confrades que o colocassem “nu sobre a terra nua”, defendendo que nada do mundo lhe pertencia e que queria ser fiel até o fim à Senhora Pobreza, por quem tudo fizera impelido pelo amor. Para Boaventura, assim ele se assemelhou a Cristo, pobre e nu na cruz, e teria dito: “cumprir minha missão: que Cristo vos ensine a cumprir a vossa!” (LM XIV, 4).

Rodeado pelos frades e “cumpridos enfim todos os desígnios de Deus em Francisco, sua alma santíssima livrou-se da carne para ser absorvida no abismo da claridade de Deus, e dormiu tranquilamente no Senhor” (LM XIV, 6). Um frade afirmou ter visto a alma de Francisco se dirigir aos céus. Também teria aparecido ao bispo de Assis em peregrinação ao santuário de São Miguel e anunciado sua morte.

Depois desses fatos, grande multidão se reuniu em torno do seu corpo, a fim de contemplá-lo. A exemplo de Tomé, um homem chamado Bartolomeu, duvidando da veracidade dos estigmas, os tocou, tornando-se testemunha do milagre. Seu corpo foi trasladado até a Igreja de São Jorge, lugar onde, quando jovem, teria frequentado a escola. No trajeto, o cortejo, formado por uma multidão, passou em frente à Igreja de São Damião, onde viviam Clara e as irmãs, proporcionando a elas que venerassem, pela última vez, o corpo do santo.

Posteriormente, muitos milagres foram atribuídos à intercessão de Francisco, o que propagou sua santidade e estimulou a prática de seu culto. Esses fatos logo foram conhecidos pelo papa Gregório IX que, segundo o texto, não tinha nenhuma dúvida sobre a santidade dele. O papa teria pedido a alguns cardeais menos favoráveis à causa, que examinassem os milagres, porém nada pôde ser provado contra a santidade do homem de Deus. Em 16 de julho de 1228, o papa teria ido pessoalmente a Assis canonizar Francisco. O hagiógrafo revela que no dia 25 de maio de 1230, o corpo dele teria sido trasladado para Assis a fim de ser depositado na basílica que havia sido construída em sua honra. Assim “termina a vida de São Francisco” (LM XV, 9) e passa Boaventura a narrar os milagres realizados por ele após a morte. Ele divide a narrativa dos milagres em dez tópicos, contendo cada um deles o relato de vários milagres. Apresentamos essa divisão sem narrar os detalhes de cada milagre:

- 1 – O poder dos estigmas¹⁴³;
- 2 – Alguns mortos que ressuscitaram;
- 3 – Alguns que São Francisco salvou do perigo da morte;
- 4 – Náufragos socorridos;
- 5 – Prisioneiros e encarcerados postos em liberdade;
- 6 – Mulheres socorridas na hora do parto;
- 7 – Cegos que recobram a vista;
- 8 – Enfermos curados de várias doenças;

¹⁴³ Narra diversos milagres que têm por finalidade a comprovação da veracidade dos estigmas.

9 – Os que não quiseram honrar o santo respeitando sua festa como dia santo de guarda¹⁴⁴;

10 – Outros milagres diversos¹⁴⁵.

Colocar os milagres no final da hagiografia era parte estrutural desse tipo de texto. Como Boaventura, também Celano escreve os milagres de Francisco em obra intitulada *Tractatus de miraculis Beati Francisci* [Tratado dos milagres do bem-aventurado Francisco], surgida entre os anos de 1250 e 1254. Também as citadas *Vida I* e *Vida II*, do mesmo autor, apresentam milagres na parte final do texto. Os milagres funcionavam como prova da santidade da personagem e objetivavam dar credibilidade à narrativa, aspecto que não passou despercebido a Boaventura.

¹⁴⁴ Narra castigos que algumas pessoas receberam por não guardar os dias dedicados à oração e conversão.

¹⁴⁵ Nessa parte, o hagiógrafo organiza os milagres que não se encaixam em nenhuma das classes elencadas anteriormente, sendo eles agrupados em “milagres diversos”.

Capítulo V

Procedimentos retórico-literários na construção da *Legenda Maior*

5.1 A mística boaventuriana na construção textual

O *Itinerarium Mentis in Deum*, conforme vimos anteriormente, é um tratado espiritual em que Boaventura expõe o caminho que o cristão deve percorrer para chegar à perfeição evangélica. Para Gerald Cresta, essa ascese boaventuriana se enquadra no chamado “humanismo do século XII” que se estende até o século XIV, “alcançando diversas interpretações e assimilações, não somente dentro da escola de pensamento franciscano, mas também no trabalho de outras ordens mendicantes” (CRESTA, 2012, p. 19). Comparando o *Itinerarium* com a *Legenda Maior*, notamos um ponto comum. Para Boaventura, Francisco seguiu esse itinerário e alcançou a imitação de Cristo, como narra a *Legenda Maior*. Nessa obra, o texto é moldado pela mística da ascensão, criando uma forma de estruturação textual até então inexistente na literatura cristã. Isso não significa que o autor não se baseie na tradição hagiográfica anterior: o texto se divide em três partes (prólogo, a narração dos feitos do santo e um complemento que narra alguns milagres), em conformidade com várias *Legendas* anteriores e contemporâneas do hagiógrafo e procura apresentar um modelo a ser seguido, seguindo técnicas encontradas em outros textos do gênero. Mas a parte intermediária apresenta uma particularidade, pois a narração dos feitos de Francisco absorve a mística filosófica do *Itinerarium*, que será a base para a estrutura narrativa dessa parte.

A *Legenda Maior*, assim como o *Itinerarium*, também apresenta um caminho a ser seguido através de vários degraus de ascensão. Francisco é identificado como exemplo de cristão que conseguiu, após essa escalada espiritual, o definitivo encontro com Deus. A divisão dos capítulos da obra hagiográfica é feita com base nesse itinerário, e grupos delimitados de capítulos correspondem a graus específicos desse caminho para Deus. Segundo José Corrêa Pedroso, Boaventura, no *Itinerarium*, “mostrava a vida de Francisco crescendo em sete degraus que simbolizavam as sete asas do Serafim” e em sua *Legenda* “procurou mostrar como isso aconteceu na vida de São Francisco” (PEDROSO, 1998, p. 31).

Pedroso propõe a seguinte divisão da *Legenda Maior*: “Introdução” (formada pelo prólogo e pelos quatro primeiros capítulos), a “Via purgativa” (capítulos 5, 6 e 7), a “Via iluminativa” (capítulos 8, 9 e 10), a “Via Unitiva” (capítulos 11, 12 e 13) e a “Conclusão” (capítulos 14, 15 e pelo relato dos milagres)¹⁴⁶, divisão compartilhada por Susan Hubert e José de Vinck. Para este último, a *Legenda Maior* está “geometricamente construída através de um quadro trinitário” (VINCK *apud* HUBERT, 1998, p. 54). Dessa maneira, cada “via” corresponderia a dois degraus da ascensão descrita no *Itinerarium*, totalizando seis degraus. O sétimo, o da união com Deus, é apresentado na hagiografia pela conclusão. É possível concluir que a *Legenda Maior* difere das hagiografias precedentes, pois não objetiva somente a conversão de seus ouvintes e leitores, mas também apresenta um caminho de vida cristã, como um manual ou tratado espiritual que esclarece os passos a serem seguidos para tornar-se santo como Francisco. André Miatello defende que a *Legenda Maior* não deve ser vista somente como “texto biográfico ou historiográfico *tout court*, mas como tratado místico-espiritual” (MIATELLO, 1997, p. 630).

A divisão da *Legenda Maior* proposta por Pedroso baseia-se não somente no *Itinerarium*, mas também no *De triplici via alias incendium amoris*, outro tratado espiritual de Boaventura, que “apresenta uma série de esquemas conceituais que orientam para o exercício daqueles elementos ascéticos necessários para percorrer o caminho que leva à mística” (CRESTA, 2012, p. 20). Esse caminho é formado pelas três vias apontadas por Pedroso (*purgationi*, *illuminationi* e *perfectioni*) em alusão à Trindade. Segundo Vinck, através delas o homem pode chegar à definitiva união com o criador. De acordo com Boaventura, “é necessário subir os degraus que formam os três caminhos da vida espiritual” (De trip. III, 1)¹⁴⁷. Primeiramente, há o momento de “purificação”, no qual o homem se recorda de seus pecados para que deles se arrependa e possa ser “iluminado” pelo divino, rumo à “perfeição”. Como vimos no terceiro capítulo, o *Itinerarium* também pode ser dividido em três grandes momentos, o sensitivo ou “mundo exterior”, o voltar-se do

¹⁴⁶ Cf. PEDROSO, José Carlos Corrêa. *Fontes franciscanas: apresentação geral*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1998, p. 31.

¹⁴⁷ De trip. III, 1: *Necesse est igitur, ad unumquodque trium praedictorum per tres gradus ascendere secundum triplicem viam [...]*.

homem para si ou “mundo interior” e o homem que, de fato, principia a união com Deus direcionando-se para o “mundo celeste”.

Miatello, Pedroso e Hubert percebendo essa ligação entre as obras boaventurianas, propõem uma leitura da *Legenda Maior* à luz da filosofia mística do autor, e não somente pela perspectiva biográfica como vinha sendo feito. Inserir a obra hagiográfica de Boaventura em seus tratados místico-teológicos colabora não só para o entendimento de sua filosofia como para a compreensão do próprio Francisco que ele deseja pintar em sua legenda. Para ele, o fundador da Ordem dos Frades Menores tornou-se santo porque conseguiu percorrer aquele itinerário.

Dessa forma, é possível supor que a *Legenda Maior* objetivava funcionar, assim como o *Itinerarium* e o *De triplici via*, como um manual de exercícios para a ascese espiritual. Cresta sintetiza o objetivo dessa última obra afirmando que

Para alcanzar la finalidad propuesta en el tratado, Buenaventura presenta una serie de ejercicios a realizar: se trata de un camino que hay que recorrer en el retorno del hombre a su Principio. Son tres vías o métodos: la ‘meditación’, la ‘oración’, e la ‘contemplación’. Estas tres ejercitaciones deben aplicarse a las tres etapas de la vida espiritual, es decir, a lo que Buenaventura considera que son los ‘momentos’ propios de la experiencia espiritual en su itinerario de retorno al primer Principio. Estas etapas son: ‘purgativa’, ‘iluminativa’ y ‘unitiva’. Es por eso que cada una de ellas, en la aplicación de las ejercitaciones mencionadas, desarrolla todas las potencialidades inscriptas en la figura de la *imago Dei*, esto es, realiza en el ámbito de la interioridad humana los diversos procesos espirituales para elevarse a la fruición de Dios en la final deiformidad o conformidad del hombre con su Creador (CRESTA, 2012, p. 20).

Esse ideal de ascese é desenvolvido por Boaventura nas três obras apontadas. Ao abordar os “três caminhos”, afirma que “três são os exercícios que facilitam a realização (dessa ascese): a meditação, a oração e a contemplação” (De trip. Prol., 1)¹⁴⁸. O original diz “*legendo et meditando, orando, et contemplando*” [lendo e meditando, orando, e contemplando]. Portanto, a leitura é o princípio dessa ascese que, junto da meditação,

¹⁴⁸ *Sciendum est igitur, quod triplex est modus exercendi se circa hanc triplicem viam, scilicet legendo et meditando, orando, et contemplando*. A versão original bem como a tradução ora apresentada constam de: DE BONI, Luis A. (org.). “São Boaventura”: obras escolhidas. Porto Alegre: *Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes e Editora da Universidade de Caxias do Sul*, 1983, p. 233-256.

levará o homem ao próximo estágio, à oração¹⁴⁹. A *Legenda Maior* funciona então como uma maneira de iniciar a caminhada para Deus, pois aquele que lê a vida de Francisco e sobre ela “medita” certamente será guiado pela “oração” até chegar à definitiva “contemplação” de Deus. Essa “meditação” corresponde à *purgationi* do *De triplici via*¹⁵⁰. Com a leitura da vida de Francisco, o cristão poderá avaliar sua vida à luz da vida do próprio santo, reconhecendo-se pecador e arrependendo-se de seus pecados, ato que o levará à prática da oração para pedir perdão.

Cada um desses caminhos apresenta sete degraus, através dos quais o homem ascende a Deus, em harmonia com os sete degraus do *Itinerarium*. Boaventura especifica os degraus de cada via: “via purgativa” (*pudor* [pudor], *timor* [temor], *dolor* [dor], *clamor* [clamor] *rigor* [rigor], *ardor* [ardor] e *sopor* [sopor]); “via iluminativa” (*assensus rationis* [submissão da razão], *affectus compassionis* [sentimento de compaixão], *aspectus admirationis* [olhar de admiração], *excessus devotionis* [fervor de devoção], *assimilationis* [assimilação], *amplexus crucis* [abraçamento da cruz] e *intuitus veritatis* [intuição da verdade]); e “via unitiva” (*vigilantia sollicitans* [solícita vigilância], *confidentia confortans* [serena confiança], *concupiscentia inflammans* [desejo ardente], *excedentia elevans* [elevação excessiva], *complacentia quietans* [quieta complacência], *laetitia delectans* [deliciosa alegria] e *adhaerentia conglutinans* [aglutinante união]). Após discutir detalhadamente os sete degraus de cada via, Boaventura apresenta a *recapitulatio*¹⁵¹, um resumo-conclusão da obra em que ele expõe os pontos chaves do *De triplici via*.

O primeiro capítulo da *Legenda Maior* é intitulado *De conversatione sancti Francisci in habitu saeculari*¹⁵² [Do comportamento de São Francisco quando vivia como secular]. No *Itinerarium*, Boaventura convida o leitor a iniciar o caminho de ascensão observando “todo este mundo sensível como um espelho através do qual podemos chegar até Deus” (Itin. I, 9)¹⁵³. A primeira via do *De triplici via* coloca em evidência a *purgationi*, pois o

¹⁴⁹ Sobre a leitura como exercício espiritual, ver HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

¹⁵⁰ Cf. *De trip.* I, 2.

¹⁵¹ Cf. *De trip.* III, 8.

¹⁵² Cf. LM I.

¹⁵³ Itin. I, 9: [...] *ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum, per quod transeamus ex hoc mundo ad Deum* [...].

homem deve principiar esse caminho purificando-se de seus pecados, que o ligam às instâncias mundanas. Francisco, no início de seu processo de conversão, estava voltado para o mundo exterior, tanto que não conseguia entender claramente as mensagens divinas provenientes de suas visões e sonhos (como no episódio em que lhe é mostrado um palácio repleto de armas, evento interpretado por ele como a realização de seu sonho de ser cavaleiro¹⁵⁴). Outro acontecimento significativo é seu diálogo com o crucificado na igreja de São Damião, que reproduzimos a seguir:

Ao passar pela igreja de São Damião, que estava prestes a ruir de tão velha, sentiu-se atraído a entrar e rezar. De joelhos diante do Crucificado, sentiu-se confortado imensamente em seu espírito e seus olhos se encheram de lágrimas ao contemplar a cruz. Subitamente, ouviu uma voz que vinha da cruz e lhe falou por três vezes: “Francisco, vai e restaura a minha casa. Vês que ela está em ruínas”. Francisco encontrava-se sozinho na igreja e ficou amedrontado ao ouvir aquela voz, mas a força de sua mensagem penetrou profundamente em seu coração e ele, delirando, caiu em êxtase. Por fim voltou a si e tratou de pôr em execução a ordem recebida. Concentrou todas as forças na restauração daquela igreja material. Mas a igreja a que a visão se referia era aquela que “Cristo resgatara com o próprio sangue” (At 20,28). O Espírito Santo mais tarde lho revelou e ele o ensinou a seus irmãos (LM II, 1)¹⁵⁵.

Francisco ainda encontrava-se no primeiro degrau de ascensão, voltado ao exterior, não conseguindo abstrair o sentido escondido por detrás das palavras do crucificado, interpretando ao pé da letra as palavras divinas, como anteriormente com a interpretação do palácio repleto de armas. O texto revela que seu sentido verdadeiro seria revelado ao santo

¹⁵⁴ Cf. LM I, 3. Sobre o papel das visões de Francisco em seu percurso místico-escatológico na *Legenda Maior*, ver: MIATELLO, André L. Pereira. “O percurso místico-escatológico da experiência visual em Boaventura de Bagnoregio”. In: *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, 2007. Vol. 17, n. 5/6, p. 629-645.

¹⁵⁵ LM II, 1: *Dum enim die quadam, egressus ad meditandum in agro, deambulet iuxta ecclesiam Sancti Damiani, quae minabatur prae nimia vetustate ruinam, et in eam, instigante se spiritu, causa orationis intrasset; prostratus ante imaginem Crucifixi, non modica fuit in orando spiritus consolatione repletus. Cumque lacrymosis oculis intenderet in dominicam crucem, vocem de ipsa cruce dilapsam ad eum corporeis audivit auribus; ter dicentem: “Francisce, vade et repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur!”.* Tremefactus Franciscus, cum esset in ecclesia solus, stupet ad tam mirandae vocis auditum, cordeque percipiens divini virtutem eloquii, mentis alienatur excessu. In se tandem reversus, ad obediendum se parat, totum se recolligit ad mandatum de materiali ecclesia reparanda, licet principalior intentio verbi ad eam ferretur, quam Christus suo sanguine acquisivit (cfr. Act 20,28), sicut eum Spiritus sanctus edocuit, et ipse postmodum fratribus revelavit.

somente no futuro (após ascender mais em direção a Deus), o que ele o transmitiria a seus seguidores.

Nos capítulos seguintes, é notável o esforço do autor por afastar cada vez mais Francisco desse *mundum sensibilem*, aproximando-o do segundo caminho da *De tríplice via*, a *illuminationi*, o “mundo interior” do *Itinerarium*, construindo seu caminho de ascensão. Isto acontece através do desprezo à alimentação cozida, mais saborosa; ao vinho, sendo que até água ele tomava escassamente; às roupas caras; e ao próprio corpo¹⁵⁶. No mesmo caminho da hagiografia e do *De tríplice via*, o *Itinerarium* apresenta o momento em que o homem abandona o mundo sensível e esforça-se por ver Deus presente na alma como um reflexo de espelho¹⁵⁷.

No *De triplici via*, antes de unir-se definitivamente ao divino e partir do interior para Deus, surge o desejo de martírio, o sexto degrau da “via purgativa”. Através do *ardor*, o cristão deseja levar sua fé até às últimas consequências, enfrentando a morte em defesa de Cristo, “na esperança de que por ele (pelo martírio) Deus (Ihe) conceda o perdão completo do pecado” (De trip. III, 2)¹⁵⁸. A *Legenda Maior*, no capítulo nono, apresenta que Francisco desejava ardentemente o martírio e que isso o havia impulsionado a buscá-lo na Síria, comparecendo diante do Sultão da Babilônia¹⁵⁹. Pregando o evangelho em terra de não-cristãos, tinha a esperança de alcançar o desejado martírio. O caminho ascético-espiritual de Francisco (“mundo sensível”, “mundo interior”, “mundo celeste” e “definitivo encontro com Deus”) só pode acontecer após o desejo de martírio, conforme atesta Boaventura:

A este estado não se chega senão pelo desejo do martírio; e este não se concebe extinguindo os incentivos do pecado; e isto não se alcança senão com o auxílio de Deus; este não se obtém senão deplorando as próprias faltas; e estas não se deploram senão pelo temor da justiça divina; e este não se sente se não se sentir previamente a vergonha da própria ignomínia. Assim, quem quiser chegar ao

¹⁵⁶ Sobre o desprezo de Francisco pelo mundo ver o capítulo quinto da *Legenda Maior*.

¹⁵⁷ Cf. Itin. III, 1.

¹⁵⁸ De trip. III, 2: “Sexto, ardor in appetitione martyrii, et hoc propter quatuor, scilicet propter perfectionem remissionis offensae, propter perfectionem satisfactionis poenae, propter perfectionem sanctificationis in gratia”.

¹⁵⁹ Cf. LM IX, 7.

sono da tranquilidade, suba todos esses degraus na ordem em que os escrevemos (De trip. III, 2)¹⁶⁰.

O desejo do martírio aproxima Francisco do sétimo degrau. No *Itinerarium*, Boaventura afirma que “*his igitur sex considerationibus excursis tanquam sex gradibus throni veri Salomonis, quibus pervenitur ad pacem*” [“as seis considerações percorridas foram para nós como os seis degraus do trono do verdadeiro Salomão que conduzem à paz”] (Itin. VII, 1). O sétimo degrau da “via iluminativa” relaciona união mística e cruz¹⁶¹. Esse é o ponto máximo da *Legenda Maior*. Com a estigmatização, após a visão de um anjo com seis asas, Francisco une-se a Deus e transforma-se noutro Cristo¹⁶². Miatello identifica aí “uma analogia com o processo de iluminação ascendente”, de forma que “o serafim tinha seis asas assim como seis foram as etapas que Boaventura propôs para se alcançar o sétimo patamar, ou seja, a plena contemplação do mistério de Deus” (MIATELLO, 2007, p. 631).

5.2 Retórica na *Legenda Maior*: *figura*, *sermo humilis* e *gloria passionis*

Erich Auerbach resumiu três recursos retórico-literários importantes na tradição cristã (*figura*, *sermo humilis* e *gloria passionis*), descortinando aspectos que, por muito tempo, ficaram à margem dos estudos literários. Boaventura, fiel à tradição em que se insere, empregou esses recursos na construção da personagem principal de sua legenda. Tais elementos surgem em momentos específicos da narrativa, contribuindo para o cumprimento do projeto de transformação de Francisco em Cristo crucificado, apresentando-o como guia verdadeiro do itinerário para Deus.

Em *Figura*, Auerbach discorre sobre este importante conceito, partindo de sua raiz etimológica (*figere*, *figulus*, *fictor* e *effigies*, que significavam “forma plástica”) e analisando a partir de suas aparições nas obras de autores “clássicos” que vão de Terêncio a

¹⁶⁰ De trip. III, 2: “[...] *ad quod non potest pervenire nisi per appetitionem martyrii; nec ad appetitionem martyrii nisi exstinxerit incentivum; nec ad hoc, nisi imploraverit subsidium; nec ad hoc, nisi deploret damnum suum; nec ad hoc, nisi timeat divinum iudicium; nec ad hoc, nisi recordetur et erubescat flagitium. Qui vult ergo habere pacis soporem, procedat secundum praeassignatum ordinem*”.

¹⁶¹ Cf. De trip. III, 3.

¹⁶² Cf. LM XIII, 3.

Quintiliano. Vários sentidos são atribuídos ao termo, além de “forma plástica”: “imagem”, “cópia”, “forma que retrata” e “forma que muda”. Auerbach explora então como o termo se transpõe para as obras dos Pais da Igreja. A palavra é encontrada primeiramente em Tertuliano, com o sentido de algo real, concreto, que irá acontecer no futuro, sentido esse que o autor denomina “estranho e novo”¹⁶³. Ao utilizar esse termo, os Pais da Igreja puderam dizer que o *Antigo Testamento* é “prefiguração” do *Novo Testamento*¹⁶⁴ e que os *Evangelhos* são profecias reais, históricas, dotadas de vínculo com a realidade. Um acontecimento é representação, a *mimesis* de outro, que lhe explica e dá sentido. Assim, a Patrística interpretou Cristo como o novo Adão e o sono do homem do Jardim do Éden como a morte de Cristo e Eva como figura da Igreja, formada por homens pecadores e etc.

Esse tipo de interpretação tinha como objetivo mostrar que todas as pessoas e acontecimentos do Velho Testamento eram prefigurações do Novo Testamento e de sua história de redenção [...]. A figura profética, em seu entendimento, era um fato histórico concreto, preenchida por fatos históricos concretos [...] (AUERBACH, 1997, p. 28).

Para Auerbach, a compreensão destes usos é central para os estudos medievais: a partir do século IV, o termo “figura” e o método de interpretação a ele ligado estão plenamente assimilados em quase todos os escritores latinos da Igreja. A interpretação figural deve, no entanto, ser diferenciada de outras interpretações como, por exemplo, a simbólica, o que muitas vezes não é levado em conta pelos estudiosos da Idade Média¹⁶⁵. A compreensão do termo “figura”, segundo o autor, é indispensável também para entender a mistura de realidade e espiritualidade na sociedade medieval europeia¹⁶⁶.

A maioria das obras cristãs da latinidade medieval pode ser interpretada pelo viés figural. É o que Auerbach empreende com Dante, em ensaio intitulado “São Francisco de Assis na Comédia de Dante”. O crítico defende que Francisco é apresentado em estreita relação com a pobreza personificada, em uma espécie de biografia que aparece no canto XI

¹⁶³ Cf. AUERBACH. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997, p. 26.

¹⁶⁴ Cf. Idem, p. 28.

¹⁶⁵ Cf. Idem, p. 51.

¹⁶⁶ Cf. Idem, p. 52.

do *Paraíso*. Assim como a *Legenda Maior*, na *Comédia* a Senhora Pobreza é uma personagem real, esposa de Francisco. Não se trata de mero simbolismo, mas de “figura”, que pode representar a própria Igreja. O tema da pobreza franciscana é tão importante para a ordem mendicante que será apresentada por todos os primitivos biógrafos de Francisco, sempre em alusão ao casamento sagrado com a Senhora Pobreza, algo que não escapou ao poeta toscano.

[...] em Dante, além da moldura externa do comentário de que faz parte, a biografia também possui um *letmotiv* interno e um outro alegórico. A vida de São Francisco é apresentada como um casamento com uma mulher alegórica, a Pobreza (AUERBACH, 1997, p. 67-68).

Para Auerbach, essa “mulher alegórica” não pode ser entendida como mero simbolismo, a imagem é prefigural e influenciou diretamente a configuração literária da cena em que Francisco se despoja de suas vestes, renuncia aos bens de seu pai e diz-se decidido a desposar a mais bela das mulheres¹⁶⁷. Essa dama vinha sendo renegada por mais de um milênio, quando fora esposa do próprio Cristo. “Há mais de mil anos ela foi privada de seu primeiro marido (Cristo, embora ele não seja nomeado), e a partir daí viveu desprezada e abandonada até que Francisco apareceu” (AUERBACH, 1997, p. 73). A construção figural se dá aqui através do encontro do real (o despojamento de Francisco) e o alegórico (a personificação da pobreza). Francisco é figura do próprio Cristo, como se ele fosse o novo messias, que viera salvar não o mundo, mas a Igreja. A imagem cristificada de Francisco está presente na *Legenda Maior*, como lembra Auerbach:

A concepção de que a vida e o destino de Francisco guardam certa correspondência com a vida de Cristo, o tema da imitação ou conformidade, foi sempre cultivada amorosamente pela tradição franciscana. A biografia de Boaventura é dominada por essa concepção [...] (AUERBACH, 1997, p. 70)

A apresentação de Francisco como um novo Cristo é comum a várias hagiografias. Boaventura não escapou às influências desse recurso literário, declarando, no sermão *Christus unus omnium magister*, que Cristo é o “*splendor gloriae paternae et figura*

¹⁶⁷ Cf. Idem, p. 69.

substantiae eius” (Cum. 1) [esplendor da glória do Pai e figura (imagem) de sua substância]. A *Legenda Maior*, através do elemento figural, apresenta Francisco como o Anjo do sexto selo. No Apocalipse, esse anjo aparece na Terra antes do retorno de Jesus. O próprio Boaventura cita a passagem: “Vi também outro anjo que subia do Oriente com o selo do Deus vivo” (Ap 7, 2)¹⁶⁸. A *Legenda Maior* identifica Francisco como esse Anjo do sexto selo, imagem do próprio Cristo, dizendo que “chegaremos sem dúvida algum dia à convicção de que esse mensageiro de Deus era o seu servo Francisco” (LM *Pról.* 2).

O tom escatológico-figural permeia o texto boaventuriano. Da mesma forma que Adão é a profecia (figura) de Cristo, o Anjo do sexto selo é profecia (figura) de Francisco de Assis, que, por sua vez é identificado como o próprio Cristo. Todo o caminho da *Legenda Maior* indica essa imagem figural que tem o seu ápice na cena em que Francisco recebe as chagas no Monte Alverne¹⁶⁹. Francisco transforma-se assim no Cristo crucificado, ele é o próprio Jesus que se entrega para salvar a humanidade (ou a Igreja). “São Francisco estigmatizado seria, para Boaventura, a imagem de Cristo crucificado” (MIATELLO, 2007, p. 631), ou, de acordo com a teoria de Auerbach, a “figura de Cristo crucificado”.

Todo o itinerário de Francisco é traçado com tal propósito. Ele é um caminhar de transformação no próprio Cristo. Boaventura identifica Francisco também a Elias e João Batista que, assim como o anjo do sexto selo, são figuras escatológicas. Incluindo-o dentro da história da salvação, faz dele uma personagem importante na história da Igreja e de um plano escatológico de salvação. Com tal apelo escatológico-figural, a *Legenda Maior* difere das outras hagiografias franciscanas e de todas as hagiografias que conhecemos. Como afirma Miatello:

Desde o início do prólogo da *Legenda Maior*, S. Boaventura deixa claro o modo escatológico com que interpreta a vida e a pessoa de S. Francisco. O santo, para ele, é a manifestação ou aparição da graça de Deus que, nos dias finais, revela-se como salvador. Consoante à concepção judaico-cristã de história, Boaventura a concebe linearmente: início (criação do mundo); meio (vinda de Cristo) e fim (retorno de Cristo, antecedido pela volta do profeta Elias, nesse caso, Francisco).

¹⁶⁸ Tradução: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2001.

¹⁶⁹ Cf. LM XIII, 1.

O papel que S. Francisco adquire na narrativa boaventuriana vai muito além do que os textos hagiográficos costumam atribuir a seus personagens principais e, mesmo entre as outras legendas franciscanas, essa relevância nem sempre mantém a mesma intensidade, principalmente no que se refere à participação de Francisco no plano escatológico (MIATELLO, 2007, p. 631).

A *Legenda Maior* apresenta outras imagens figurais. Antes de sua conversão, Francisco sonha com um palácio cheio de armas marcadas com a cruz de Cristo nos brasões¹⁷⁰ e Deus lhe dá a ordem de voltar para a terra em que nascera, pois a visão anuncia a realização de um acontecimento¹⁷¹. Boaventura enfatiza o caráter figural, que pode ser demonstrado pelo próprio uso do termo *praefigurat*: o sonho é algo que acontecerá também de forma real no futuro, é a figura da própria fundação da Ordem que terá seguidores (soldados) que se vestirão com as armas concedidas por Deus. No entanto Francisco interpreta as visões ao pé da letra, sem perceber o seu caráter figural. O santo, ainda imaturo na fé, não era capaz de perceber esse “acontecimento espiritual”.

Apesar das visões serem recursos recorrentes em hagiografias, Miatello considera que seu uso na *Legenda Maior* ultrapassa os limites da tópica. Boaventura as utiliza em favor da construção de sua narrativa e “com perícia, utilizou as descrições de visões de tal forma que elas são imprescindíveis em sua legenda”. Elas são “recurso necessário ao discurso que pretendia construir acerca de sua interpretação de S. Francisco” (MIATELLO, 2007. p. 641), não se limitando a uma simples questão de fidelidade ao gênero.

Ao longo da narrativa, Boaventura apresenta outros eventos e visões que funcionam como prefiguração de acontecimentos futuros, totalizando sete figuras, em alusão direta aos degraus do *Itinerarium*. O autor, depois de narrar a estigmatização de Francisco, resume essas figuras da seguinte maneira:

Tua primeira visão se realizou, anunciando que serias um dos chefes do exército de Cristo, munido pelo céu com as armas da cruz. A visão que tiveste de Jesus crucificado se realizou e foi aí que traspassou tua alma; e também se realizou aquela visão em que ouviste a voz que vinha da cruz como do trono e do altar onde Cristo residia, como nós cremos sem hesitar. Realizou-se a visão de Frei Silvestre: a cruz maravilhosa que saía de tua boca. Como também a de Frei

¹⁷⁰ Cf. LM I, 3.

¹⁷¹ Cf. LM I, 3.

Pacífico: as duas espadas cruzadas que traspassavam teu corpo; e a do angélico Frei Monaldo, que te viu elevado no ar, braços em cruz, durante o sermão de Santo Antônio sobre o título que encima a cruz: visões essas que não eram imaginações, mas revelações do céu e às quais damos nossa fé mais irrestrita. Realizou-se enfim essa visão simultânea de um sublime serafim e de um humilde crucificado que, abrasando tua alma de amor e marcando teu corpo com estigmas, transformou-te no segundo anjo que sobe do Oriente e leva o sinal do Deus vivo (Ap 7,2); ela confirma as anteriores e delas recebe um testemunho acrescido. Sete vezes, portanto, a cruz de Cristo aparece a teus olhos ou é revelada em tua pessoa aos olhos de teus companheiros. As seis primeiras eram como degraus para chegares à sétima na qual enfim repousaste (LM XIII, 10)¹⁷².

De acordo com o excerto, as sete visões figurais podem ser esquematizadas assim:

1º degrau: Francisco tem a visão de que será um dos chefes do exército de Cristo;

2º degrau: visão de Jesus crucificado;

3º degrau: visão em que ouve a voz que vinha da cruz;

4º degrau: visão de Frei Silvestre (a cruz que saía da boca de Francisco);

5º degrau: visão de Frei Pacífico (duas espadas que traspassam o corpo de Francisco);

6º degrau: visão de Frei Monaldo (Francisco elevado no ar com os braços em cruz durante a pregação de santo Antônio);

7º degrau: visão de um sublime serafim e de um humilde crucificado.

¹⁷² LM XIII, 10: *Iam vere impleta est prima visio, quam vidisti (cfr. Dan 9,24; 4,6), videlicet quod dux in militia Christi futurus, armis deberes caelestibus, signoque crucis insignibus decorari. Iam in principio tuae conversionis Crucifixi visio compassivi doloris gladio mentaliter te transfigens, sed et auditus vocis de cruce tamquam de throno Christi sublimi et secreto propitiatorio (cfr. Luc 2,35; Num 7,89) procedentis, iuxta quod tuo sacro firmasti eloquio, vera indubitanter fuisse creduntur. Iam in tuae conversationis progressu et cruce, quam vidit frater Silvester ex ore tuo mirabiliter procedentem; et gladios in crucis modum tua viscera transfigentes, quos sacer vidit Pacificus; teque secundum crucis figuram in aere sublevatum, cum de crucis titulo sanctus praedicabat Antonius, iuxta quod perspexit angelicus vir Monaldus, non phantastica visione, sed revelatione caelica fuisse conspecta, vere creditur et firmatur. Iam denique circa finem, quod simul tibi ostenditur et sublimis similitudo Seraph et humilis effigies Crucifixi, interius te incendens et exterius te consignans tamquam alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, qui signum in te habeas Dei vivi (cfr. Apoc 7,2), et praedictis dat firmitatem fidei et ab eis accipit testimonium veritatis (cfr. Ioa 5,33). Ecce, iam septem apparitionibus crucis Christi in te et circa te secundum ordinem temporum mirabiliter exhibitis et monstratis, quasi sex gradibus ad istam septimam, in que finaliter requiesceres, pervenisti.*

Francisco segue todo esse itinerário figural para, no final da narrativa, transformar-se no “anjo que sobe do Oriente e leva o sinal (os estigmas) do Deus vivo”, que reforça o papel das figuras para a construção da legenda. Com exceção da primeira figura, todas as demais têm relação com a cruz ou com o sofrimento.

Para Auerbach, “todas essas relações eram reconhecidas imediatamente pelo leitor medieval, pois este vivia em meio a elas” (AUERBACH, 1997, p. 80). Na *Comédia* de Dante, devemos considerar que cada personagem significa algo mítico ou histórico relacionado ao que Dante sabia sobre ela, que “esta relação é entre preenchimento e figura” e que “devemos ter sempre o cuidado de não negar também sua existência histórico-terrena, de não confinarmos a uma interpretação abstrata, alegórica” (AUERBACH, 1997, p. 61-62). Na mesma linha, é possível concluir que, para Boaventura, Francisco é muito mais que uma alegoria do crucificado, ele é figura de Cristo inserida na história salvífica da Igreja. Nesse sentido, “Boaventura foi o primeiro a dar uma interpretação espiritual complexa da figura de Francisco, enfatizando o seu papel providencial na história da salvação e atribuindo-lhe um lugar de destaque na escatologia cristã” (VAUCHEZ, 2010, p. 214). Como diz Auerbach, nós “perdemos a compreensão espontânea dessa concepção da história; somos obrigados a reconstruí-la pela pesquisa” (AUERBACH, 1997, p. 80).

Em *Ensaaios de Literatura Ocidental*, Erich Auerbach dedica dois capítulos à análise de outro procedimento retórico, ao nível da elocução: o *sermo humilis*. Primeiramente verifica como este registro se apresenta na obra de Dante para, em seguida, relacioná-lo à tradição cristã. O autor mostra a diferença entre “o estilo da sabedoria divina e o estilo dos grandes poetas da Antiguidade” (AUERBACH, 2007, p. 15), a partir do comentário de Benvenuto Rambaldi da Imola à *Comédia*, quando se refere a um verso do *Inferno* (II, 56), no qual Beatriz diz que o discurso divino é *suavis et planus* e não *altus et superbus* como o de Virgílio e dos poetas¹⁷³. Na tradição clássica, *planus* se refere à simplicidade, em oposição ao estilo culto e aprimorado, *altus*¹⁷⁴.

¹⁷³ Cf. AUERBACH, Erich. *Ensaaios de literatura ocidental*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2007, p. 15. Boaventura, na *Legenda Maior*, também se refere a este aspecto da fala divina quando emprega a expressão “*suavissimum verbum*”. Veja: LM VII, 8.

¹⁷⁴ No ensaio “Adão e Eva”, Auerbach desdobra o mesmo tema ao afirmar que “na antiga teoria, o estilo de linguagem elevado e sublime chamava-se *sermo gravis* ou *sublimis*; o baixo, *sermo remissus* ou *humilis*;

Beatriz estaria, segundo Benvenuto, utilizando-se de uma linguagem “baixa” para anunciar as verdades da fé. Como isso seria possível, se a matéria era das mais nobres? Segundo Auerbach, Dante se utiliza do *sermo humilis*, que fez fortuna na tradição literária cristã e pode ser encontrada tanto na *Sagrada Escritura* quanto nos escritos dos Pais da Igreja.

Para Auerbach, a vida de Jesus, nos *Evangelhos*, possui todos os elementos do *sermo humilis*. Apesar de simples no nível estilístico, o texto aborda a vida do próprio Deus encarnado. Os Pais da Igreja certamente notaram esse procedimento.

Nos Pais da Igreja, a concepção de um estilo simultaneamente humilde e sublime, encarnado na Sagrada Escritura, não se forma por via puramente teórica: ela se impõe, por assim dizer, pelas circunstâncias, pela situação em que se achavam. A concepção tomou forma no curso da polémica com pagãos cultos que se riam do grego defeituoso e do realismo baixo dos livros cristãos (AUERBACH, 2007, p. 19).

As *Sagradas Escrituras* foram a inspiração principal dos Pais da Igreja. Agostinho, de certa forma, fundamenta a utilização de um estilo simples que, a princípio, lhe pareceu “aquém da dignidade ciceroniana”, pois “não compreendera que sua aparência exterior era humilde, mas que seu conteúdo era sublime” (AUERBACH, 2007, p. 19).

O *sermo humilis* se compatibiliza perfeitamente com a mensagem cristã. Jesus convida os homens humildes (os apóstolos) para ajudá-lo em sua missão elevada e sublime. Assim, “não apenas os companheiros de Cristo, mas ele mesmo manifesta a antítese entre o humilde e o sublime [...], não mais no plano da elocução, mas no dos próprios fatos” (AUERBACH, 2007, p. 22).

Na retórica clássica, para tratar de assuntos elevados, o poeta devia utilizar, necessariamente, um estilo sublime. Auerbach lembra que seria “ridículo e monstruoso tratar de temas elevados e sublimes em termos cotidianos, baixos ou realistas, bem como tratar de coisas cotidianas em estilo sublime” (AUERBACH, 2007, p. 42). Deve-se adequar o modo de expressão ao tema, construindo harmonia entre eles. Para os clássicos, a

ambos deviam permanecer severamente separados. No Cristianismo, ao contrário, as duas coisas estão fundidas desde o princípio, especialmente na Encarnação e na Paixão de Cristo, que realizam e combinam tanto a *sublimitas* quanto a *humilitas* no mais alto grau” (AUERBACH, 2011, p. 132).

humilhação física do herói, à maneira que aconteceu com Jesus, era inconcebível. Agostinho percebe que as Escrituras apresentam uma nova forma de sublime, acima do sublime clássico. É tornando-se humilde, a exemplo do próprio Jesus, que o homem pode elevar-se, pois “foi por essa mesma humildade que ele próprio atingiu o ápice de sua majestade” (AUERBACH, 2007, p. 24).

O sublime cristão pode ser representado, segundo Agostinho, por uma chama que jorra de um copo de água fresca, pois quando se trata da salvação do homem, mesmo aquilo que é vil se torna grandioso. Jesus prometeu recompensar a quem desse um copo de água ao último de seus seguidores¹⁷⁵. Assim, mesmo algo insignificante como um copo de água, quando usado para a salvação dos homens, se torna grandioso. Segundo Auerbach, foi Agostinho quem deu a Europa o *sermo humilis*, apesar deste ter-se consolidado somente a partir do século XII, quando foi formulada “a grande antítese cristã do sublime e do humilde” (AUERBACH, 2007, p. 28).

Para Auerbach, essa “antítese cristã” é formulada em Agostinho a partir de Cícero, tendo como base a separação dos estilos em três níveis: o sublime, o médio e o baixo. O último deveria ser usado para o ensino; o médio, em que as figuras retóricas têm lugar natural, era empregado ao elogio e à repreensão; o primeiro devia levar os homens à ação e promover os “grandes transportes de emoção”¹⁷⁶. Agostinho acredita ser possível encontrar, na tradição cristã, exemplos dos três estilos. O baixo, na Sagrada Escritura; o médio, nas epístolas paulinas e nos sermões de Cipriano e Ambrósio; o sublime em discursos marcados pelo *granditer et ornate*¹⁷⁷.

No *De doctrina christiana* (IV, 17), citando Cícero, Agostinho afirma que “será eloquente aquele que conseguir falar de modo submisso sobre coisas pequenas, de modo comedido sobre coisas medianas” e “de modo elevado sobre coisas grandiosas” (AUERBACH, 2007, p. 38). Apesar do conselho ciceroniano, o orador cristão não conhece níveis absolutos do discurso. Quando se trata da salvação dos fiéis, qualquer tema é

¹⁷⁵ Cf. Mt 10, 42.

¹⁷⁶ AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2007, p. 36.

¹⁷⁷ Idem, p. 36.

elevado. O contexto e o objetivo determinam o uso e se a intenção é os ouvintes entenderem o discurso, ele deverá ser médio ou baixo, apesar do tema sublime.

Isso representa um desvio tão marcante da tradição retórica e literária que chega quase a destruir seus fundamentos. A tradição baseava-se na ideia de gêneros oratórios ou literários nos quais temas e modos de expressão deveriam concordar quanto à dignidade; era por isso essencial classificar os temas desse ponto de vista (AUERBACH, 2007, p. 41).

Auerbach divide o *sermo humilis* cristão em três categorias, dependendo da maneira com que é empregado. A primeira ele chamou de *humilis-sublimis* cujo principal exemplo é a encarnação de Cristo, que se esvaziou de sua divindade para aparecer aos homens em corpo mortal. O contraste entre a natureza divina e a natureza humana pode ser considerado a “antítese paradoxal mais profunda da doutrina cristã: o homem e Deus, baixeza e altura, *humilitas et sublimis*, ligado diretamente a Cristo” (AUERBACH, 2007, p. 46). Para exemplificar essa “antítese paradoxal”, Auerbach cita um trecho das *Enarrationes in Psalmos* (96, 4) de Agostinho:

Aquele que esteve diante do juiz, aquele que levou tapas, aquele que foi flagelado, aquele que levou cuspidas, aquele que foi coroado de espinhos, aquele que foi coberto de golpes, aquele que foi pendurado numa árvore, foi insultado, aquele que morreu na cruz, aquele que foi ferido com a lança, aquele que foi sepultado: este mesmo ressuscitou. Cometam os reinos quantas crueldades possam; o que farão contra o Rei dos reinos, contra o Senhor de todos os reis, contra o criador de todos os séculos? (*apud* AUERBACH, 2007, p. 47-48)¹⁷⁸.

A segunda categoria é denominada de “*humilitas* social e espiritual”. Quando Jesus escolhe os apóstolos, procura por homens insignificantes, como os pescadores. Não elegeu

¹⁷⁸ *Ille qui stetit ante iudicem, ille qui alapas accepit, ille qui flagellatus est, qui consputus est, ille qui spinis coronatus est, ille qui colaphis caesus est, ille qui in ligno suspensus est, ille cui pendenti in ligno insultatum est, ille qui in cruce mortuus est, ille qui lancea percussus est, ille qui sepultus est: ipse resurrexit. Saeviant quantum possunt regna; quid sunt factura Regi regnorum, Dominum omnium regum, Creatori omnium saeculorum?* (AGOSTINHO *apud* AUERBACH, 2007, p. 47).

os grandes, reis, sacerdotes ou senadores. Agostinho chama esses pescadores de *humiliter nati, inhororati, illiterati e imperitissimi et abiectissimi*¹⁷⁹.

A última categoria se refere à estilística textual da Sagrada Escritura. Muitos pagãos cultos consideravam-na literariamente ridícula, não somente em relação ao seu conteúdo, mas também quanto à estrutura linguística, pobre na sintaxe e no vocabulário. Segundo Robert Alter, essa desvalorização acontece “por se tratar de uma literatura que rompe com as velhas hierarquias cósmicas”, já que “a Bíblia transita da metáfora para a metonímia” (ALTER, 2007, p. 49). Alter deseja mostrar que a Bíblia despreza as construções metafóricas hipotáticas (narrativa construída através de orações subordinadas), dando preferência às metonímias paratáticas (em que as orações são dispostas de forma coordenada), consideradas de menor valor literário. Auerbach lembra que “parecia [aos pagãos] inconcebível e inaceitável a pretensão desses escritos de tratar dos problemas mais profundos, de oferecer iluminação e redenção aos homens” (AUERBACH, 2007, p. 50-51). Essa estética bíblica estava enraizada nas primeiras comunidades cristãs e correspondia à simplicidade de suas vidas.

Os apologetas reagiram aos que desprezavam a linguagem bíblica, mostrando as figuras de linguagem que poderiam ser encontradas nela, descrevendo uma eloquência do *Novo Testamento* que seria anterior à cultura pagã. Apesar disso, “nenhum apologeta antigo alguma vez duvidou que o latim bíblico fosse algo distinto da tradição clássica” (AUERBACH, 2007, p. 53).

A finalidade desse estilo baixo das *Sagradas Escrituras* é fazer com que o texto se torne inteligível para ouvintes e leitores. O tema bíblico é sempre sublime, pois trata da história da salvação. Assim, nessa terceira categoria, aparece novamente a antítese cristã do humilde-sublime, presente também em muitos textos dos Pais da Igreja e da literatura cristã medieval.

Boaventura, como seguidor de Agostinho, teria empregado esse recurso retórico na *Legenda Maior*? O próprio Boaventura deseja se apresentar como alguém humilde. No primeiro capítulo, discorremos sobre o recurso identificado por Derek Krueger como “retórica da humildade almejada”, usado por vários autores de lendas antigas para

¹⁷⁹ AUERBACH, Erich. 2007, p. 48.

expressar que não se sentiam à altura de narrar a vida de um santo agraciado com a glória divina. Boaventura o faz também ao afirmar que se sente *indignum et insufficientem* de escrever a vida de Francisco e que para a edificação dos leitores empregou um *simplici sermone*, evitando um *stili ornatum*¹⁸⁰. Krueger defende que esse estilo colabora para a caracterização da humildade do próprio hagiógrafo, de forma que, “humilhando-se a si mesmo, o autor podia também rebaixar seu estilo” (Krueger, 1999, p. 228). O hagiógrafo considera o cumprimento de seu trabalho ato de obediência ao superior que lhe encarregara o ofício, reconhecendo como ato de humildade a autoridade de seu superior hierárquico. Fiel à tradição franciscana, Boaventura reconhece como superior não um frade específico, mas os irmãos reunidos em Capítulo e afirma que não teria ousado tal ofício se não fosse o afetuosos desejo dos irmãos e a insistência do Capítulo Geral¹⁸¹.

Ainda no prólogo à *Legenda Maior*, Boaventura descreve Francisco da seguinte forma:

A graça de Deus nosso Salvador manifestou-se nos últimos tempos em seu servo Francisco a todos os verdadeiros amantes da humildade e da santa pobreza. Nele podemos contemplar a superabundante misericórdia divina, ao mesmo tempo em que somos incitados a renunciar à impiedade e à concupiscência deste mundo, experimentando com insaciável desejo uma sede de viver em conformidade com Cristo e com a santa esperança. Verdadeiramente pobre e penitente era ele, mas o Deus altíssimo voltou-se para sua pessoa com tão benigna condescendência, que não só o ergueu do pó da indigência e da vida mundana, como também o constituiu discípulo, guia e arauto da perfeição evangélica. Como um luzeiro ergueu-o para todos os que creem, a fim de que, dando ele próprio testemunho da luz, preparasse ao Senhor os corações dos fiéis nas veredas da luz e da paz (LM Prol. 1)¹⁸².

¹⁸⁰ LM Pról., 3-4.

¹⁸¹ LM Pról., 3.

¹⁸² LM Prol. 1: *Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri diebus istis novissimis in servo suo Francisco omnibus vere humilibus et sanctae paupertatis amicis, qui superaffluentem in eo Dei misericordiam venerantes, ipsius erudiuntur exemplo, impietatem et saecularia desideria funditus abnegare, Christo conformiter vivere et ad beatam spem desiderio indefesso sitire. In ipsum namque ut vere pauperculum et contritum, tanta Deus excelsus benignitatis condescensione respexit, quod non solum de mundialis conversationis pulvere suscitavit egenum, verum etiam evangelicae perfectionis professorem, ducem atque praeconem effectum in lucem dedit credentium, ut testimonium perhibendo de lumine, viam lucis et pacis ad corda fidelium Domino praepraret.*

Nota-se uma antítese quando se afirma que a *gratia Dei* se manifestou, através de Francisco, aos homens “*vere humilibus et sanctae paupertatis amicis*” [“verdadeiramente humildes e amantes da santa pobreza”]. Somente eles poderão reconhecer a graça de Deus presente no santo. A própria seleção vocabular (*humilibus* e *paupertatis*) sugere a “antítese cristã” do *sermo humilis*. A pobreza, nesse trecho, não se relaciona apenas ao material, mas ao que é baixo e sem importância. À frente, o texto apresenta outra antítese, quando declara que Francisco era “*vere pauperculum et contritum*” [“verdadeiramente pobre e contrito”], tendo as características necessárias para a missão: “*testimonium perhibendo de lumine*” [“dar testemunho da luz”]. Esse raciocínio é concluído ao afirmar-se que o santo foi “*mundialis conversationis pulvere suscitavit*” [“levantado do pó da vida mundana”].

A impressão é que estamos diante da “*humilitas* social e espiritual”, à maneira daquela criada com a convocação dos humildes pescadores por Jesus. Quando se avalia o trecho com maior cuidado, percebemos que está implícito, na verdade, o *humilis-sublimis*, pois existe a presença da “encarnação” de Deus em Francisco. No momento da anunciação, o anjo Gabriel diz a Maria: “*Ne timeas, Maria; invenisti enim gratiam apud Deum. Et ecce concipies in utero et paries filium et vocabis nomen eius Iesum*” [“Não temas, Maria! Encontraste graça junto de Deus. Eis que conceberás no teu seio e darás à luz um filho, e tu o chamarás com o nome de Jesus” (Lc 1, 30-31)]. Cristo só poderia encarnar-se no ventre de Maria, pois ela “havia encontrado graça diante de Deus”. A *gratiam apud Deum* de Maria e a *gratia Dei* de Francisco são semelhantes. Antes do aparecimento do anjo, o narrador evangélico afirma que Maria estava prometida em casamento a José, da casa de Davi (cf. Lc 1, 27). Em Mateus, quando Jesus ensinava na sinagoga, as pessoas se maravilhavam e perguntavam se ele não era o filho do carpinteiro e de Maria¹⁸³. José é identificado como carpinteiro (Mt 13, 55), portanto oriundo de família humilde, assim como Maria. Os ouvintes ficam indignados com a sabedoria de um simples filho de carpinteiro e de uma mulher comum. Por isso, em Maria havia “condições favoráveis” à encarnação de Cristo. Da mesma forma, Francisco é dotado da graça divina e propício a

¹⁸³ Mt 13, 54-55: [Jesus] pôs-se a ensinar as pessoas que estavam na sinagoga, de tal sorte que elas se maravilhavam e diziam: “De onde lhe vem essa sabedoria e esses milagres? Não é ele o filho do carpinteiro? Não se chama a mãe dele Maria e os irmãos Tiago, José, Simão e Judas? (Trad. *Bíblia de Jerusalém*).

receber a presença de Deus. É claro que essa presença difere daquela que se realiza em Maria, pois nela Cristo se torna carne e nele apresenta-se “espiritualmente”. No entanto, em relação ao discurso, é a mesma “antítese paradoxal mais profunda da doutrina cristã”, identificada por Auerbach. Boaventura afirma que Francisco “*signum in se dominici foederis repraesentans*” [“representava em si o sinal da aliança com o Senhor”]. É o momento de encontro entre o *sublimis* (Cristo) e o *humilis* (Maria e Francisco), entre Deus e homem.

Boaventura, no início da *Legenda Maior*, afirma:

Vivia na cidade de Assis um homem chamado Francisco, de abençoada memória, a quem Deus em sua bondade e misericórdia antecipara a abundância de sua graça, salvando-o dos perigos da vida presente e derramando sobre ele os dons de sua graça celestial. Em sua juventude, viveu Francisco no meio dos filhos deste mundo e como eles foi educado. Depois de aprender a ler e a escrever, recebeu um emprego rendoso no comércio. Mas, com o auxílio divino, jamais se deixou levar pelo ardor das paixões que dominavam os jovens de sua companhia. Embora fosse inclinado à vida dissipada, nunca cedeu à tentação. Vivia num ambiente marcado pela cobiça desenfreada dos comerciantes, mas ele mesmo, embora gostasse de obter seus lucros, jamais se prendeu desesperadamente ao dinheiro e às riquezas (LM I, 1)¹⁸⁴.

O hagiógrafo caracteriza Francisco como um homem escolhido por Deus para uma missão especial. Vivendo em um mundo imerso no pecado e na ganância, ele não se corrompeu, pois tinha “*superno sibi assistente*” [“a ajuda do alto consigo”] e foi preservado do mundo, pois Deus o havia preenchido com os “*caelestis gratiae donis*” [“dons da graça celeste”].

Quando Francisco recebe seguidores¹⁸⁵, eles também não são caracterizados como pecadores. Bernardo é identificado como *venerabilis vir* [varão venerável], Silvestre possui

¹⁸⁴ LM I, 1: *Vir erat in civitate Assisii, Franciscus nomine, cuius memoria in benedictione est, pro eo quod Deus ipsum in benedictionibus dulcedinis benigne praeveniens, et de praesentis vitae periculis clementer eripuit et caelestis gratiae donis affluenter implevit. Etenim, cum inter vanos fuerit hominum filios iuvenili aetate nutritus in vanis, et post aliqualem litterarum notitiam lucrativis mercationum deputatus negotiis, superno sibi assistente praesidio, nec inter lascivos iuvenes, quamvis effusus ad gaudia, post carnis petulantiam abiit, nec inter cupidos mercatores, quamquam intentus ad lucra, speravit in pecunia et thesauris.*

¹⁸⁵ Cf. LM III, 3 et seq.

uma *honestae conversationis* [vida honesta], outro homem, não nomeado, é chamado de *bono viro* [bom homem]. Em seguida, mais quatro homens passam a segui-lo e são identificados como *viris honestis* [homens honestos]. Caso interessante é o de Egídio¹⁸⁶, chamado “*vir utique Deo plenus*” [“homem cheio da graça de Deus”] e que se tornou “*virtutum sublimium exercitatione praeclarus*” [“notável no exercício da sublime virtude”], apesar de *idiota et simplex*.

Boaventura afirma que Francisco considerava-se pecador, apesar de ser “*splendor omnimodae sanctitatis*” [“esplendor de toda a santidade”]¹⁸⁷. Parece que seu chamado, ao menos na *Legenda Maior*, não é construído através da “*humilitas social e espiritual*”, como em outras hagiografias. Tomemos como exemplo a *Vida I* de Celano:

Vivia na cidade de Assis, na região do vale de Espoleto, um homem chamado Francisco. Desde os primeiros anos foi criado pelos pais no luxo desmedido e na vaidade do mundo. Imitou-lhes por muito tempo o triste procedimento e tornou-se ainda mais frívolo e vaidoso (1C I, 1)¹⁸⁸

Diferentemente de Boaventura, Celano não parece se preocupar em “ocultar” os pecados de Francisco, afirmando que ele foi criado segundo a *saeculi vanitatem*. Em nenhum momento aparece que ele foi preservado do pecado. Pelo contrário, a caracterização objetiva criar contexto para posteriormente tratar da conversão dele e de sua *fuga mundi*, como fica claro no seguinte excerto:

Este é, pois, um homem que vive no pecado com paixão juvenil. Arrastado pelos impulsos de sua idade, pelas tendências da juventude e incapaz de controlar-se, poderia sucumbir ao veneno da antiga serpente. A vingança, ou melhor, a misericórdia divina, subitamente desperta sua consciência mediante angústia espiritual e enfermidade corporal, conforme as palavras do profeta: “Fecharei com espinhos seu caminho, cercá-lo-ei com um muro”. Prostrado por longa enfermidade, que é o que merece a teimosia dos homens que não se emendam a não ser com castigo, começou a refletir consigo mesmo de maneira diferente. Já

¹⁸⁶ Cf. LM III, 4.

¹⁸⁷ Cf. LM VI, 1.

¹⁸⁸ 1C I, 1: *Vir erat in civitate Assisi, quae in finibus vallis Spoletanae sita est, nomine Franciscus, qui a primaevae aetatis suae anno a parentibus secundum saeculi vanitatem nutritus est insolenter et ipsorum miseram vitam diu imitatus et mores, vanior ipse atque insolentior est effectus.*

um pouco melhor, e firmado em um bastão, começou a andar pela casa para recuperar as forças. Certo dia, saiu à rua e começou a observar com curiosidade a região que o cercava. Mas nem a beleza dos campos, nem o encanto das vinhas, nem coisa nenhuma que é agradável de se ver conseguia satisfazê-lo. Admirava-se por isso de sua mudança repentina e começou a julgar loucos os que amam essas coisas (1C II, 3)¹⁸⁹.

Segundo Celano, Francisco vivia em pecado, voltado para as coisas do mundo, quando uma mudança repentina, operou-se em seu ser. Esse processo se inicia após grave enfermidade que o faz refletir sobre sua condição. Ele não mais se importa com as coisas mundanas representadas, no texto, pela *pulchritudo agrorum* [beleza dos campos] e pelo *vinearum amoenitas* [encanto das vinhas]. Começou a achar *stultissimos* aqueles que amam essas coisas. Em Celano nota-se a “*humilitas* social e espiritual”, pois Francisco é um pecador que se transforma ao ser chamado por Deus, imagem da antítese entre baixo e alto.

Como vimos, essa categoria do *sermo humilis* não aparece claramente na *Legenda Maior*. A explicação pode estar no contexto histórico. Em 1263, ano da publicação da *Legenda Maior*, eram muitos os conflitos internos da Ordem, como vimos no capítulo IV. Um deles era o fato de alguns frades (geralmente os antigos) defenderem o retorno aos ideais de Francisco. Para eles, a Ordem estava se afastando do seu fundador. Exaltar a santidade de Francisco diante de frades que não se importavam com o que ele havia pensado era, de certa forma, resgatar o ideal primitivo da Ordem. Para José Corrêa Pedroso, a *Legenda Maior* exaltou o santo, “tirando-o do tempo contingente que passa e colocando-o numa dimensão transcendental” (PEDROSO, 1998, p. 34).

Analisando o “*sublimis* da Sagrada Escritura”, Auerbach elenca alguns termos que caracterizam seu estilo literário baixo. Segundo o autor, “estas palavras foram

¹⁸⁹ 1C II, 3: *Enimvero cum adhuc vir iste iuvenili calore in peccatis ferveret, et lubrica aetas ad explenda iuvenilia iura ipsum impelleret insolenter, ac mansuescere nesciens, antiqui serpentis foret virulentia concitatus, adest subito divina ultio vel potius unctio super eum et aggreditur primo sensum erroneum revocare, animo angustiam et corpori molestiam inferendo, iuxta illud propheticum: Ecce ego saepiam viam tuam spinis et saepiam eam maceria. Sicque diu infirmitate attritus, ut meretur pervicacia hominum quae vix nisi suppliciis emendatur, coepit intra se alia solito cogitare. Cumque iam paululum respirasset et baculo sustentatus, causa recuperandae sanitatis coepisset huc atque illuc per domicilium ambulare, die quadam foras exivit et circumadiacentem provinciam coepit curiosius intueri. Sed pulchritudo agrorum, vinearum amoenitas et quidquid visu pulchrum est, in nullo eum potuit delectare. Mirabatur propterea subitam sui mutationem, et praedictorum amatores stultissimos reputabat.*

reiteradamente ridicularizadas, mas as comunidades de fiéis não as puseram de lado”. (AUERBACH, 2007, p. 67). Sua utilização corresponderia “a construções intelectuais criadas por pessoas apenas parcialmente versadas no espírito linguístico do latim antigo” (id. p. 67). Dentre elas, o autor destaca *manducare*, que significa “devorar às dentadas”, imagem grotesca e baixa. Na *Primeira Epístola aos Coríntios*, Paulo a emprega em diversas passagens do relato da última ceia como em “*Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat; qui enim manducat et bibit, iudicium sibi manducat et bibit non diiudicans corpus*” [“Por conseguinte, que cada um examine a si mesmo antes de comer desse pão e beber desse cálice, pois aquele que come e bebe sem discernir o Corpo, come e bebe a própria condenação” (1Cor 11, 28-29)]¹⁹⁰. Quando se refere ao comer o pão, Paulo utiliza o termo *edat*, porém, ao aludir a comer a própria condenação, emprega *manducat*. Esse jogo de palavras cria uma imagem assustadora da condenação, principalmente tendo em vista o significado de *manducare*. Em passagens anteriores, Paulo utiliza o mesmo termo também para “comer do pão”. Assim seu emprego aqui foi um recurso para dar expressividade à afirmação “comer a própria condenação”.

Boaventura, por diversas vezes, emprega *manducare* na *Legenda Maior* aproximando-se do “*sermo humilis* da Sagrada Escritura”. Afirma que o frade ocioso e que deseja “*aliorum velle manducare labores*” [“comer o trabalho dos outros”] deve ser chamado de “*fratrem muscam*” [“irmão mosca”]¹⁹¹. Em outro trecho, Deus diz a Francisco que reúna migalhas de pão do chão, forme uma hóstia e a dê aos “*manducare volentibus*” [“que desejam comer”]¹⁹². Em certa ocasião, Francisco foi convidado insistentemente por um cavaleiro para comer em sua casa. Depois de rezar, disse ao cavaleiro: “[...] *frater hospes, tuis victus precibus, ut manducarem, domum tuam intravi*” (LM XI, 4) [“irmão hospedeiro, vencido por tuas preces, entrei em tua casa para comer”]. Em seguida, o narrador afirma que “*intraverunt tandem ad mensam, et incipientibus aliis manducare*” (LM XI, 4) [“finalmente foram até a mesa e os outros começaram a comer”].

¹⁹⁰ Tradução de *A Bíblia de Jerusalém*.

¹⁹¹ Cf. LM V, 6.

¹⁹² Cf. LM IV, 11.

Boaventura não só se utiliza do *sermo humilis*, ele também mostra Francisco e seus seguidores como cultivadores deste estilo.

Nesse mesmo período, entrou na religião um outro varão santo, chegando então o número dos filhos benditos do homem de Deus a sete. O bom Pai reuniu em torno de si todos os seus filhos e lhes falou longamente do reino de Deus, do desprezo do mundo, da necessidade de renunciar à própria vontade e mortificar o próprio corpo e lhes revelou sua intenção de enviá-los às quatro partes do mundo. Aquela simplicidade que parecia estéril no seráfico Pai havia gerado sete filhos; mas seu amor ardente desejava gerar a todos os homens para os rigores da penitência. “Ide, dizia o bem-aventurado Pai a seus filhos, anunciar a paz a todos os homens; pregai-lhes a penitência para a remissão dos pecados; sede pacientes na tribulação, solícitos na oração, sofridos na adversidade, ativos e constantes no trabalho; modestos nas palavras, sérios em vossos costumes e agradecidos ao receber benefícios. Sabei que, em recompensa de tudo isso, vos está prometido um reino que não terá fim”. Prostrados humildemente em terra os filhos em presença de tão bom Pai, receberam com alegria de espírito o mandamento da santa obediência (LM III, 7)¹⁹³.

Para Boaventura, a “*sterilis et paupercula simplicitas sancti patris*” [“simplicidade estéril e pobrezinha do santo pai (Francisco de Assis)”] fez com que vários homens desejassem seguir seu estilo de vida. Além disso, recomenda aos irmãos serem “*in sermonibus modesti*” [“simples no discurso”].

O autor apresenta Francisco como modelo de humildade também ao tratar do nome do movimento fundado por ele: “Ordem dos Frades Menores”. Eles deviam ser menores e humildes em tudo.

“Uma dignidade é uma ocasião de queda; o louvor é um precipício escancarado; mas o lugar de súdito é fonte de méritos para a alma. Por que desejar os riscos e não as vantagens, uma vez que é para nos enriquecer que o tempo nos foi dado?”

¹⁹³ LM III, 7: *Eodem quoque tempore quodam alio bono viro religionem intrante, ad septenarium numerum viri Dei soboles benedicta pervenit. Tunc pius pater omnes ad se filios convocavit et plura eis de regno Dei, de contemptu mundi, de abnegatione propriae voluntatis corporisque castigatione pronuntians, propositum suum de mittendo illos in quatuor partes orbis aperuit. Iam enim sterilis et paupercula simplicitas sancti patris pepererat (1Re 2,5; Gal 4,19) septem et desiderabat universitatem fidelium, ad poenitentiae lamenta vocatam, Christo Domino parturire. “Ite”, inquit dulcis pater ad filios, “annuntiantes hominibus pacem, praedicate poenitentiam in remissionem peccatorum (cfr. Mar 1,4). Estote in tribulationibus patientes, in orationibus vigiles, in laboribus strenui, in sermonibus modesti, in moribus graves et in beneficiis grati, quia pro his omnibus regnum vobis praeparatur aeternum”. At illi coram servo Dei humiliter se prosternentes in terram, cum gaudio spiritus suscipiebant obedientiae sanctae mandatum.*

Compreende-se, pois, por que Francisco, modelo de humildade, quis que seus irmãos fossem chamados “frades menores”, e os superiores da Ordem “servos”, para assim empregar os próprios termos do Evangelho (cf. Mt 25,45) que ele aceitou seguir e ensinar a seus discípulos, recordando-lhes que haviam entrado na escola de Cristo de coração humilde precisamente para dele aprenderem a humildade. Jesus Cristo efetivamente, para ensinar a seus discípulos a santa humildade, havia dito: “Aquele dentre vós que quiser ser o maior deve fazer-se servidor de todos, e aquele de vós que quiser ser o primeiro, seja vosso servo” (Mt 20,26-27). Certo dia, falava o servo de Deus com o cardeal bispo de Óstia, protetor e principal propagador da Ordem dos Frades Menores, que mais tarde, segundo a profecia do santo, chegou a ser Pontífice Romano, com o nome de Gregório IX. Este lhe perguntou se desejava que seus irmãos fossem promovidos às dignidades eclesiásticas, e Francisco lhe respondeu: “Senhor, meus irmãos se chamam precisamente ‘menores’ para que nunca presumam elevar-se a coisas maiores. Se quereis, pois, que deem fruto abundante na Igreja de Deus, deixai-os e conservai-os no estado de sua própria vocação e não permitais de modo algum que sejam promovidos aos honrosos cargos da Igreja”.

Preferindo a pobreza para si e seus irmãos acima de qualquer honra deste mundo, Deus que ama os humildes julgou-o digno de maior honra (LM VI, 5-6)¹⁹⁴.

Boaventura escreve ainda que os frades “*essent litterarum imperitia simplices, facti sunt sancti Spiritus eruditione illustres*” (LM VI, 14) [“sendo simples por imperícia nas letras, foram feitos ilustres pela erudição do Espírito Santo”] e, parafraseando o Evangelho de Lucas¹⁹⁵, defende que “*quod altum est apud homines, abominatio est apud Deum*” (LM VI, 1) [“aquilo que é grande para os homens é uma abominação para Deus”].

¹⁹⁴ LM VI, 5-6: “*In praelatione casus, in laude praecipitium, in humilitate subditi animae lucrum est. Cur ergo periculis plus quam lucris attendimus, cum acceperimus tempus ad lucrum?*”. *Hac igitur de causa humilitatis forma Franciscus fratres suos voluit vocari Minores, et praelatos sui Ordinis dici ministros, ut et verbis uteretur Evangelii, quod observare promiserat, et ex ipso nomine discerent discipuli eius, quod ad descendam humilitatem ad scholas humilis Christi venissent. Magister siquidem humilitatis Christus Iesus, ut informares discipulos ad humilitatem perfectam, dixit: Quicumque voluerit inter vos maior fieri, sit vester minister, et quicumque voluerit inter vos primus esse, erit vester servus (Mat 20,26-27). Cum autem requireret ab eo dominus Ostiensis, Ordinis Minorum Fratrum protector et promotor praecipuus, qui postmodum, iuxta quod idem vir sanctus praedixerat, ad summi pontificatus sublimatus honorem, Gregorius nonus est dictus, utrum sibi placeret, quod fratres sui promoverentur ad ecclesiasticas dignitates, respondi: “Domine, Minores ideo vocati sunt fratres mei, ut maiores fieri non praesumant. “Si vultis”, ait, “ut fructum faciant in Ecclesia Dei, tenete illos et conservate in statu vocationis eorum, et ad praelationes ecclesiasticas nullatenus ascendere permittatis”.*

Et quoniam humilitatem tam in se quam in subditis cunctis praeferebat honoribus, amator humilium Deus altioribus ipsum dignum iudicabat fastigiis.

¹⁹⁵ Cf. Lc 16, 15.

Auerbach destaca outro procedimento literário importante no discurso cristão, a *gloria passionis*. O termo “paixão” (*páthos*, em grego; *passio*, em latim) está marcado pelas concepções estóica e aristotélica. O *páthos* carrega em Aristóteles o sentido de sofrimento e passividade, de forma que “ninguém pode ser elogiado ou reprovado por causa de seu *páthos*” (AUERBACH, 2007, p. 77). A moral estóica por sua vez interpreta *passio* como agitação, que se opõe à tranquilidade do sábio. Este deve manter-se *impassibilis* diante das agitações do mundo para atingir a *tranquilitas* moldada pela razão. A evolução do termo registra ainda a forma *perturbatio*, que muitas vezes substitui a primeira, com um caráter ainda mais negativo.

Segundo Auerbach, a definição estoica de *passio* influenciou fortemente os autores cristãos da Antiguidade Tardia, como Ambrósio que escreve: “*caro nostra diversis agitur et freti modo fluctuat passionibus* [“nossa carne é agitada por paixões diversas e vagueia como o mar bravo”]” (*apud* AUERBACH, 2007, p. 78). Na tradição cristã, o termo foi associado ao pecado e, por isso, o cristão devia lutar contra as paixões a fim de alcançar o paraíso, a *tranquilitas* estóica. Com Agostinho (*De civitate Dei*), o termo assume um sentido diverso, pois o autor admite as *bonae passionis*, desviando-se do sentido estóico. Assim, a paixão adquiriu, no Cristianismo, um duplo sentido, um pejorativo e outro glorioso. Há a “má paixão” e a “boa paixão”, que não se contrapõe à tranquilidade, mas colabora para alcançá-la. Com essa mudança conceitual foi possível associar a paixão ao fervor. Construiu-se assim uma verdadeira “mística da paixão”, que influenciou a religiosidade medieval, apesar do glorioso tempo dos mártires situar-se séculos atrás. A paixão, nesse novo sentido, torna-se aspecto importante da literatura cristã, ao ponto do sofrimento de Cristo ser descrito através da *gloria passionis*, pois por meio de seus sofrimentos e morte na cruz ele libertou o homem do pecado, devolvendo-lhe o acesso ao paraíso.

Auerbach analisa uma série de exemplos desse recurso literário cristão na obra de São Bernardo de Claraval (1190-1153), apontando o modo como ele associava sofrimento e glória. A estigmatização de São Francisco parece ter sido influenciada por essa mística da paixão cisterciense, podendo ser notada “até mesmo numa personalidade tão moderada como a de São Boaventura”, com exemplos “frequentes e disseminados em sua obra”

(AUERBACH, 2010, p. 87). Apesar de não se referir aqui à *Legenda Maior*, Auerbach relaciona a *gloria passionis* à estigmatização de Francisco, que, como vimos, ocupa lugar central na legenda boaventuriana:

Em contraste com todas as noções antigas, em especial com a estóica, a *passio* é louvada e procurada. A vida e a estigmatização de São Francisco de Assis realizam de forma concreta a união de “sofrimento” e “fervor”, a passagem mística de uma para outra. Este amor apaixonado leva, através do sofrimento, ao *excessus mentis* [arrebatamento do espírito] e à união com Cristo: quem não vive a *passio* não pode alcançar a Graça, quem não se abandona compassivamente à Paixão do Salvador vive no “endurecimento do coração” [*obduratio cordis*] (AUERBACH, 2010, p. 91).

A cruz foi para o cristianismo primitivo sinal da vitória de Cristo, ideia disseminada pelo *Novo Testamento* em passagens como: “aquele que não toma a sua cruz e me segue não é digno de mim” (Mt 10, 38); “a linguagem da cruz é loucura para aqueles que se perdem, mas para aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus (1 Co 1, 18); “quanto a mim, não aconteça gloriar-me senão na cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo, por quem o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo” (Gl 6, 14)¹⁹⁶. Essa última passagem conteria o substrato da *gloria passionis*.

A mística da cruz parece ser essencialmente uma construção paulina, tendo em vista que a maioria dos trechos se encontra em suas epístolas. Boaventura teria sido o biógrafo que mais importância teria dado à estigmatização do fundador da Ordem. O mistério da cruz está diretamente associado à vida mística de Francisco, desde o diálogo com o crucificado na capela de São Damião, no início de sua conversão, até o momento final de sua vida, quando recebe os estigmas. Para José Carlos Pedroso e Leonhard Lehmann¹⁹⁷, a contemplação de Francisco de Assis tem como centro Jesus crucificado. O *Ofício da Paixão*, elaborado pelo santo, está repleto de passagens bíblicas, principalmente dos *Salmos*, no qual ele faz “uma espécie de ‘Via Sacra’ literária, costurando passagens do *Antigo Testamento*, mas iluminando-as com toques profundos do *Novo Testamento*”

¹⁹⁶ *Bíblia de Jerusalém*.

¹⁹⁷ PEDROSO, José C. Corrêa. *Rezemos com São Francisco e Santa Clara*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2002, p. 17; LEHMANN, Leonhard. *Francisco: mestre de oração*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1997, p. 71.

(PEDROSO, 2002, p. 17). De acordo com Lehmann, esse texto serviria de inspiração aos Frades Menores para propagarem a espiritualidade da *Via Sacra* como contemplação dos eventos mais significativos da vida Jesus, dando destaque para sua morte e ressurreição¹⁹⁸. Há outros escritos de Francisco que aludem à cruz ou à paixão de Cristo, como a oração diante do crucifixo de São Damião, e a oração à cruz que aparece em seu *Testamento*.

Francisco teria tido o diálogo com o crucificado na Capela de São Damião após viver dois anos entre os leprosos¹⁹⁹. A partir dessa experiência, teria composto a “oração na ora da conversão”, texto conservado em um manuscrito da Biblioteca Bodleiana, da Universidade de Oxford. O crucifixo de São Damião, do qual Francisco teria ouvido o mandato, apresenta um Jesus glorioso, diferentemente dos crucifixos tradicionais. Para Pedroso,

o Cristo de São Damião não está morto. É o Cristo que, morrendo, venceu a morte. Por isso, não tem coroa de espinhos, derrama sangue, mas não está todo ensanguentado, tem os pés bem planados, os cabelos bem arrumados e os braços em posição de oração. [...]. Foi o próprio Jesus que disse: “Pai, terminei a obra que me mandaste fazer. Glorifica-me agora, ó Pai, com a mesma glória que eu tinha junto de ti antes que o mundo existisse (Jo 17, 4-5). O crucifixo de São Damião expressa essa glória. É a gloriosa afirmação da ressurreição (PEDROSO, 2003, p. 40-41).

Tudo indica que a pintura do crucificado da Capela de São Damião foi elaborada tendo em vista a *gloria passionis*, pois ao mesmo tempo em que retrata a paixão de Cristo, também apresenta sua glória. Essa imagem do crucificado aparece, não somente em seus escritos, mas também na *Legenda Maior*²⁰⁰.

As hagiografias de Francisco são unânimes em afirmar que, antes da conversão, o santo tinha horror aos leprosos. A lepra era considerada uma doença diabólica e, por isso, os doentes eram marginalizados. Depois da conversão, Francisco procura ajudá-los, vivendo no meio deles e lavando-lhes as feridas. No *Testamento*, ele revela que o encontro

¹⁹⁸ LEHMANN, Leonhard. *Francisco: mestre de oração*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, p. 71.

¹⁹⁹ Cf. BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 40.

²⁰⁰ Ver “Anexos”.

com um leproso foi uma experiência mística que proporcionou sua conversão definitiva: *“id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis; et postea parum steti et exivi de saeculo”* [“aquilo que era amargo, converteu-se para mim em doçura da alma e do corpo; e depois parei um pouco e saí do mundo”] (Test. 1, 3). Na *Legenda Maior*, a personagem desse leproso é associada a Cristo crucificado, passagem muito importante do ponto de vista alegórico:

Certo dia, andando a cavalo na planície que se estende junto de Assis, encontrou um leproso. Foi um encontro inesperado e Francisco ficou muito horrorizado diante daquele triste quadro. Mas lembrou-se do propósito de perfeição que abraçara e da necessidade de vencer-se a si mesmo primeiro, se quisesse ser cavaleiro de Cristo. Imediatamente desceu do cavalo e correu a beijar o pobre homem. O leproso estendeu a mão para receber uma esmola. Francisco deu-lhe um dinheiro e um beijo. Montou novamente a cavalo, olhou em frente e em toda a volta, e, nada havendo que lhe impedisse a vista, todavia não viu mais o leproso. Cheio de admiração e alegria, começou a cantar os louvores do Senhor e prometeu fazer coisas melhores ainda no futuro.

A partir desse momento, frequentava os lugares solitários, propícios às lágrimas, aos gemidos inefáveis, de tal forma que suas instantes preces foram ouvidas pelo Senhor. Um dia, ao rezar assim na solidão e totalmente absorto em Deus, apareceu-lhe Cristo crucificado. Diante dessa visão, “derreteu-se-lhe a alma” (Ct 5,6) e a recordação da paixão de Cristo gravou-se-lhe tão profundamente no coração, que a partir desse instante dificilmente podia conter o pranto e deixar de suspirar quando pensava no Crucificado. Ele mesmo confessou esse fato pouco antes de morrer. Logo compreendeu que se dirigiam a ele aquelas palavras do Evangelho: “Quem quiser vir após mim, renuncie-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me” (Mt 16,24).

Imbuiu-se desde então do espírito de pobreza, com um profundo sentimento de humildade e uma atitude de profunda compaixão. Jamais suportara a vista dos leprosos, mesmo à distância, e sempre evitara encontrar-se com eles, mas agora, desejando alcançar o total desprezo de si mesmo, servia-os com devoção, humildade e benevolência, pois diz o profeta Isaías que Cristo crucificado foi considerado um homem leproso e desprezado. Visitava-lhes constantemente as casas e distribuía entre eles esmolas generosas, beijando-lhes as mãos e os lábios com profunda compaixão (LM I, 5-6)²⁰¹.

²⁰¹ LM I, 5-6: *Quadam itaque die, dum equitaret per planitiem, quae subiacet civitati Assisii, leprosum quemdam habuit obvium, cuius inopinatus occursus ei non parvum incussit horrorem. Recurrens autem ad perfectionis mente iam conceptae propositum et recolens, quod se ipsum oporteret primum devincere, si vellet effici Christi miles (cfr. 2Tim 2,3), ad deosculandum eum equo lapsus accurrit. Cui cum manum quasi aliquid accepturus leprosus protenderet (cfr. Est 8,4; Act 3,5), pecuniam cum osculo deportavit (cfr. Gen 43,21). Statim autem equum ascendens et se circumquaque convertens, cum campus pateret undique liber, leprosum illum minime vidit. Admiratione itaque repletus et gaudio, laudes coepit Domino decantare devote, proponens*

A primeira reação de Francisco é de horror, mas ele havia decidido vencer a si mesmo para chegar à perfeição. Como uma espécie de exercício espiritual, não só vai ao encontro do leproso como também lhe dá um beijo. A partir desse evento, sua vida começa a mudar e ele passa a viver entre os doentes, exercitando-se no caminho de Deus. Narra Boaventura que depois disso Francisco teve a visão de Cristo crucificado, diante da qual sua alma se derreteu (*liquefacta est anima*) e cuja imagem ficou impressa em seu coração (*memoria passionis Christi visceribus cordis ipsius adeo impressa medullitus*). A dialética entre “alma derretida” e “paixão de Cristo” representa a relação entre “fervor” e “sofrimento” que, segundo Auerbach, aparece em Boaventura e outros místicos cristãos. Para o autor, o tema da união místico-amorosa do cristianismo foi inspirado no *Cântico dos cânticos*. Na *Legenda Maior*, Boaventura cita este livro bíblico, especificamente a passagem em que a amada diz: “*anima mea liquefacta est ut locutus*” [“minha alma se derreteu quando ele falou”] (Ct 5,6). O fervor é associado ao amor, sendo “fácil perceber como se aproximam os sentidos de ‘sofrimento’ e ‘paixão amorosa, extática e criadora’” (AUERBACH, 2010, p. 86).

Boaventura afirma ainda que, de acordo com o profeta Isaías, Cristo crucificado foi considerado um leproso, ideia que explica o repentino desaparecimento do doente beijado por Francisco (seria o próprio Cristo). O leproso carrega consigo o “sofrimento” da doença e a “glória” de Cristo. Após vencer a si mesmo e se aproximar daquilo que mais o apavora,

ex hoc semper ad maiora conscendere. Solitaria proinde loca quaerebat, amica moeroribus, in quibus dum gemitibus inenarrabilibus (cfr. Rom 8,26) incessanter intenderet, post longam precum instantiam a Domino meruit exaudiri. Dum enim una dierum sic sequestratus oraret et prae nimietate fervoris totus esses absorptus in Deum, apparuit ei Christus Iesus veluti cruci confixus. Ad cuius conspectum liquefacta est anima (cfr. Cant 5,6) eius, et memoria passionis Christi visceribus cordis ipsius adeo impressa medullitus, ut ab illa hora, cum Christi crucifixio veniret in mentem, vix posset a lacrymis et gemitibus exterius continere, sicut ipse postmodum familiariter retulit, cum appropinquaret ad finem. Intellexit per hoc nempe vir Dei illud evangelicum sibi dici: Si vis venire post me, abnega temetipsum et tolle crucem tuam et sequaris me (cfr. Mat 16,24)!

Induit ex tunc spiritum paupertatis, humilitatis sensum et affectum intimae pietatis. Nam cum prius leprosum non solum consortium, verum etiam longinquum contuitum vehementer horreret, iam propter Christum crucifixam, qui iuxta verbum propheticum contemptibilis ut leprosus (cfr. Is 53,4) apparuit, ut semetipsum plene contemneret, humilitatis et humanitatis obsequia leprosis benefica pietate praestabat. Visitabat enim frequenter domos ipsorum, liberaliter eis eleemosynas erogabat et cum multo compassionis affectu manus eorum osculabatur et ora.

Francisco sente uma grande alegria e canta louvores a Deus. A legenda de Boaventura faz então da *gloria passionis* um elemento central para a economia de sua narrativa.

A estigmatização de Francisco pode ser considerada o centro da *gloria passionis* na *Legenda Maior*. Tudo na narrativa concorre para esse momento. Em “Miracles of bodily transformation, or how St. Francis received the stigmata”, Arnold Davidson analisa a importância deste fenômeno na vida de Francisco, a partir de textos e imagens do período. Para o autor, este evento é um milagre físico, como a levitação, a bilocação e a transverberação, e está associado à experiência mística, não se limitando ao campo espiritual. Ele estaria “ligado a uma mudança de atitude e a uma nova devoção em relação à humanidade de Cristo, à sua encarnação, à sua paixão e, em geral, à existência corporal que caracteriza-o como homem” (DAVIDSON, 2009, p. 452). Davidson afirma ainda ser “necessário distinguir o discurso teológico-racional sobre o transcendente da experiência espiritual do transcendente” (DAVIDSON, 2009, p. 452), de forma que o êxtase místico não se confunda com o discurso e a argumentação teológica. Este está a serviço de uma nova forma de vida, que transforma o ser. Nesse sentido, essa nova espécie de milagre colaborou para uma interpretação incomum da paixão de Cristo, que passou a ser vista não somente como sofrimento, mas também como glória, provocando mudanças na maneira de encarar a vida e a experiência mística.

A base para os milagres dos santos medievais podia ser encontrada no texto sagrado, o que não acontecia com a estigmatização, descrito desde o início como um “fenômeno estranho”. O termo *stigmata* aparece uma única vez nas *Sagradas Escrituras*, precisamente na epístola de Paulo aos Gálatas, quando ele afirma que carrega em seu corpo os estigmas de Cristo (Gl 6, 17)²⁰². Essas marcas foram interpretadas como “marcas espirituais”, de forma que Paulo nunca foi considerado representante do fenômeno. Antes de Francisco, outras personagens se disseram agraciadas com este milagre, mas a Igreja sempre as colocou à margem da ortodoxia, considerando-as hereges, defendendo que suas feridas eram manipuladas pela autoinfligência. Francisco foi o primeiro caso aprovado pela Igreja, o que pode ser explicado pela nova devoção e teologia em torno da paixão de Cristo e pelo poder e privilégio que a Ordem fundada por ele passou a ter. Mas a estigmatização de

²⁰² Na vulgata: “*ego enim stigmata Iesu in corpora meo porto*” (Gl 6, 17).

Francisco não foi aceita, a princípio, por toda a Igreja. Segundo Davidson, um bispo cisterciense da Bohemia teria sido condenado pelo papa Gregório IX, na bula *Usque ad terminus*, por ter negado o fenômeno na vida do santo e proibido sua representação iconográfica²⁰³. A discussão sobre o milagre da estigmatização ocupou lugar central na Igreja do século XIII, deixando suas marcas nas hagiografias de Francisco, e de modo expressivo na narrativa boaventuriana.

No capítulo treze da *Legenda Maior*, dedicado à estigmatização, Deus mostra ao santo que ele deveria em tudo assemelhar-se a Cristo e sua paixão. Citando novamente o *Cântico dos cânticos*, o texto apresenta que Francisco não se intimidou.

Muito pelo contrário, embora esgotado pelas austeridades e pela cruz do Senhor que ele levava até aí, sentiu-se animado de um novo vigor para submeter-se a esse martírio. O incêndio do amor triunfava em belas chamas de fogo: rios d'água não poderiam extinguir uma caridade tão intensa (LM XIII, 2)²⁰⁴.

A *gloria passionis* se evidencia com um “*insuperabile amoris incendium boni Iesu in lampades ignis atque flammarum*” [“insuperável incêndio de amor pelo bom Jesus em lâmpadas de fogo e flamas”]. Francisco, mesmo após ter ciência de que passaria pela paixão de Cristo, não se sente *terrítus* [aterrorizado], mas se inflama de amor. *De triplice via alias incendium amoris* [os três caminhos ou o incêndio de amor], este é, como vimos, o nome de um dos tratados que servem de base para *Legenda Maior*, sendo o “incêndio de amor” uma tópica constante na obra boaventuriana.

Chegamos ao ápice da *Legenda Maior*, tantas vezes retratado pela arte²⁰⁵, em que Francisco é transformado noutra Cristo. A narrativa está repleta de imagens simbólicas que acentuam o êxtase místico-amoroso de Francisco:

²⁰³ DAVIDSON, Arnold I. “Miracles of bodily transformation, or how St. Francis received the stigmata”. In: *Critical Inquiry*, v. 35, 2009, p. 457.

²⁰⁴ LM XIII, 2: [...] *nequaquam est terrítus, sed ad martyrii sustinentiam vigorosius animatus. Excreverat quidem in eo insuperabile amoris incendium boni Iesu in lampades ignis atque flammarum, ut aquae multae caritatem eius tam validam extinguere non (cfr. Cant 8,6-7) valerent.*

²⁰⁵ Ver “Anexos”.

Assim transportado em Deus pelo desejo de seráfico ardor e transformado, por compaixão, naquele que, em seu excesso de amor, quis ser crucificado, rezava um dia num lado do monte, estando próxima a festa da Exaltação da Santa Cruz; e eis que ele viu descer do alto do céu um serafim de seis asas brilhantes como fogo. Num rápido voo chegou ele ao lugar onde estava o homem de Deus, e apareceu então um personagem entre as asas: era um homem crucificado, com as mãos e os pés estendidos e presos a uma cruz. Duas asas se erguiam por cima de sua cabeça, duas outras desdobradas para o voo e as duas outras cobriam-lhe o corpo. Essa aparição fez Francisco mergulhar num profundo êxtase, enquanto em seu coração sentia um gozo extraordinário mesclado com certa dor. Porque, em primeiro lugar, via-se inundado de alegria com aquele admirável espetáculo, no qual se gloriava de contemplar a Cristo sob a forma de um serafim, mas ao mesmo tempo a vista da cruz atravessava sua alma com a espada de uma dor compassiva. Era grande, sua admiração diante de semelhante visão, pois não ignorava que os sofrimentos da paixão eram incompatíveis com a imortalidade dos espíritos celestes. Veio então a conhecer por revelação divina que essa visão lhe havia sido providencialmente apresentada para que, como amante de Cristo, compreendesse que devia transformar-se totalmente nele, não tanto pelo martírio corporal quanto pelas chamas de amor de seu espírito. Ao desaparecer aquela visão, deixou no coração de Francisco um ardor admirável e imprimiu em seu corpo uma imagem não menos maravilhosa, pois no mesmo instante começaram a aparecer em suas mãos e pés os sinais dos cravos, iguais em tudo ao que antes havia visto na imagem do serafim crucificado (LM XIII, 3)²⁰⁶.

Aproximava-se a “*festum Exaltationis sanctae Crucis*” [“a festa da Exaltação da Santa Cruz”] e não haveria, portanto, momento mais oportuno para o hagiógrafo situar a estigmatização de Francisco. Aparece-lhe um serafim com seis asas que, na mística boaventuriana, representam os seis degraus da ascese de Francisco até este momento. Entre

²⁰⁶ LM XIII, 3: *Cum igitur seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum et compassiva dulcedine in eum transformaretur, qui ex caritate nimia (cfr. Eph 2,4) voluit crucifigi: quodam mane circa festum Exaltationis sanctae Crucis, dum oraret in latere montis, vidit Seraph unum sex alas (cfr. Is 6,2) habentem, tam ignitas quam splendoras, de caelorum sublimitate descendere. Cumque volatu celerrimo pervenisset ad aeris locum viro Dei propinquum, apparuit inter alas effigies hominis crucifixi, in modum crucis manus et pedes extensos habentis et cruci affixos. Duae alae super caput ipsius elevabantur, duae ad volandum extendebantur, duae vero totum velabant corpus (cfr. Is 6,2). Hoc videns, vehementer obstupuit, mixtumque moerore gaudium cor eius incurrit. Laetabatur quidem in gratioso aspectu, quo a Christo sub specie Seraph cernebat se conspici, sed crucis affixio compassivi doloris gladio ipsius animam pertransibat (cfr. Luc 2,35). Admirabatur quam plurimum in tam inscrutabilis visionis aspectu, sciens, quod passionis infirmitas cum immortalitate spiritus seraphici nullatenus conveniret. Intellexit tandem ex hoc, Domino revelante, quod ideo huius modi visio sic divina providentia suis fuerat praesentata conspectibus, ut amicus Christi praeosset, se non per martyrium carnis, sed per incendium mentis totum in Christi crucifixi similitudinem transformandum. Disparens igitur visio mirabilem in corde ipsius reliquit ardorem, sed et in carne non minus mirabilem signorum impressit effigiem. Statim namque in manibus eius et pedibus apparere coeperunt signa clavorum (cfr. Ioa 20,25) quemadmodum paulo ante in effigie illa viri crucifixi conspexerat.*

as asas está a imagem do crucificado, mas Francisco não se apavora, antes sente em seu coração uma “*mixtumque moerore gaudium*” [“mistura de alegria e tristeza”]. Ele “*laetabatur quidem in gratioso aspectu*” [“se deleitava com a visão graciosa”] de Cristo, mas uma “*doloris gladio ipsius animam pertransibat*” [“espada de dor transpassou sua alma”]. Somente após essa experiência, percebe que não deveria imitar Cristo através do martírio, “*sed per incendium mentis totum in Christi crucifixi similitudinem transformandum*” [“mas pelo incêndio da mente transformar-se-ia na imagem de Cristo crucificado”].

“A *Legenda Maior* de Boaventura”, argumenta Davidson, “influenciou decisivamente quase todas as futuras representações, tanto textuais quanto visuais, de Francisco” (DAVIDSON, 2009, p. 466). Boaventura se inspira na *Vita Prima Sancti Francisci*, de Tomás de Celano, que também explora a *gloria passionis*. Vejamos a narrativa de Celano:

Numa estadia que fez no eremitério chamado Alverne, que tem este nome por causa de sua localização, dois anos antes de entregar sua alma ao céu, teve uma visão de Deus em que viu um homem, com aparência de Serafim de seis asas, que pairou acima dele com os braços abertos e os pés juntos, pregado numa cruz. Duas asas elevavam-se sobre a cabeça, duas estendiam-se para voar e duas cobriam o corpo inteiro. Quando o servo do Altíssimo viu isso ficou muitíssimo admirado, mas não compreendia o sentido dela. Sentia um grande prazer e uma alegria enorme por ver que o Serafim olhava para ele com bondoso e afável respeito. Sua beleza era indizível, mas o fato de estar pregado na cruz e a crueldade de sua paixão atormentavam-no totalmente. Assim se levantou, triste e ao mesmo tempo alegre, alternando em si mesmo os sentimentos de alegria e de dor. Tentava descobrir o significado da visão e seu espírito estava muito ansioso para compreender o seu sentido. Sua inteligência ainda não tinha chegado a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado por esta visão, quando, em suas mãos e pés começaram a aparecer, assim como as vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos.

Suas mãos e pés pareciam atravessados bem no meio pelos cravos, aparecendo as cabeças no interior das mãos e em cima dos pés, com as pontas saindo do outro lado. Os sinais eram redondos no interior das mãos e longos no lado de fora, deixando ver um pedaço de carne como se fossem pontas de cravos entortadas e rebatidas, saindo para fora da carne. Também nos pés estavam marcados os sinais dos cravos, sobressaindo da carne. O lado direito parecia atravessado por uma lança, com uma cicatriz fechada que muitas vezes soltava sangue, de maneira que

sua túnica e suas calças estavam muitas vezes banhadas no sagrado sangue (1C 94-95)²⁰⁷.

Comparando a narrativa de Celano com a de Boaventura, podemos notar que o primeiro, em momento algum, identifica o crucificado com Cristo, pois diz apenas que Francisco “*vidit in visione Dei virum unum, quasi Seraphim sex alas habentem*” [“em visão divina (de Deus), viu um homem que tinha a semelhança de um serafim de seis asas”]. Celano não se preocupa em relacionar tal “homem” a Cristo, o que acontece na narrativa de Boaventura, para quem Francisco viu “*Christo sub specie Seraph*” [“Cristo sob a aparência de Serafim”]. Davidson, citando Carlo Ginzburg, defende que a forma latina *sub specie* adquire um papel importante na *Legenda Maior*: a mesma expressão “*sub specie panis et vini*” (“sob a aparência de pão e de vinho”) era usada desde 1215 para se referir à presença real de Cristo na Eucaristia²⁰⁸. Não se trata, portanto, de um mero simbolismo ou de uma “presença espiritual”. “Esta frase é muito significativa porque carrega a linguagem da real presença de Cristo na Eucaristia”. A narrativa da visão de Cristo *sub specie Seraph* “serve para enfatizar a realidade da visão, exatamente como se Cristo estivesse presente em sua ‘verdadeira carne’” (DAVIDSON, 2009, p. 468).

²⁰⁷ 1C 94-95: “*Faciente ipso moram in eremitorio, quod a loco in quo positum est Alverna nominatur, duobus annis antequam animam redderet caelo, vidit in visione Dei (cfr. Ez 1,1; 8,1) virum unum, quasi Seraphim sex alas habentem, stantem supra se, manibus extensis ac pedibus coniunctis, cruci affixum. Duae alae supra caput elevabantur, duae ad volandum extendebantur, duae denique totum velabant corpus (cfr. Is 6,2). Cumque ista videret beatus servus Altissimi, admiratione permaxima replebatur, sed quid sibi vellet haec visio advertere nesciebat. Gaudebat quoque plurimum et vehementius laetabatur in benigno et gratioso respectu, quo a Seraphim conspici se videbat, cuius pulchritudo inaestimabilis erat nimis, sed omnino ipsum crucis affixio et passionis illius acerbitas deterrebat. Sicque surrexit, ut ita dicatur, tristis et laetus, et gaudium atque moeror suas in ipso alternabant vices. Cogitabat sollicitus, quid posset haec visio designare, et ad capiendum ex ea intelligentiae sensum anxiebatur plurimum spiritus (cfr. Ps 142,4) eius. Cumque liquido ex ea intellectu aliquid non perciperet et multum eius cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat crucifixum. Manus et pedes eius in ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manuum et superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus existentibus ex adverso. Erant enim signa illa rotunda interius in manibus, exterius autem oblonga, et caruncula quaedam apparebat quasi summitas clavorum retorta et reperiens, quae carnem reliquam excedebat. Sic et in pedibus impressa erant signa clavorum et a carne reliqua elevata. Dextrum quoque latus quasi lancea transfixum, cicatrice obducta, erat, quod saepe sanguinem emittebat, ita ut túnica eius cum femoralibus multoties respergeretur sanguine sacro*”.

²⁰⁸ Cf. DAVIDSON, Arnold I., 2009, p. 468.

Ainda de acordo com Davidson, Agostinho diferencia três espécies de visão: a imaginativa, a intelectual e a corporal²⁰⁹. Boaventura constrói uma visão corporal do crucificado diferente de Celano, cuja narrativa se aproxima mais do campo imaginativo ou intelectual. Outro elemento a favor dessa hipótese é o ardor que traspassa o coração de Francisco diante da visão, artifício exaltado na narrativa boaventuriana. A *Vita Prima* não faz referência a esse aspecto, que se torna central na estigmatização da *Legenda Maior*. O hagiógrafo salienta que as feridas são fruto desse sentimento de Francisco, desse amor levado aos extremos que marca seu coração, desse fogo que consome seu ser, numa direta referência à ferida do peito de Jesus. Nas palavras de Boaventura, “*disparens igitur visio mirabilem in corde ipsius reliquit ardorem, sed et in carne non minus mirabilem signorum impressit effigiem*” (LM XIII, 3) [“desaparecendo aquela visão, ficou em seu coração um ardor admirável e imprimiu em seu corpo uma imagem não menos maravilhosa”].

Assim como a visão de Cristo crucificado é real, também são reais os estigmas que o homem de Deus recebe, de forma que a “visão corporal” estigmatiza corporalmente o santo, “uma vez que somente uma visão desse tipo poderia imprimir as marcas dos estigmas no corpo de Francisco” (DAVIDSON, 2009, p. 474). Diferentemente de Celano, Boaventura destaca que é a própria visão que imprime os estigmas em Francisco. Davidson analisa a iconografia do santo baseada na *Legenda Maior*, principalmente a pintura de Giotto, *S. Francesco riceve le stimmate*, com o objetivo de demonstrar que a visão do santo, nessa hagiografia, deve ser considerada corporal. Francisco aparece acompanhado de um frade, Frei Leão, que lê um livro, aparentemente representando o estudo teológico das *Sagradas Escrituras*. Há na imagem a antítese entre a visão de Francisco, que vê o crucificado, e o frade, que não consegue vê-lo por estar absorto nos estudos. A construção antitética exalta a oração diante dos estudos e comprova que a visão de Francisco era corporal, já que Frei Leão também poderia tê-la tido²¹⁰.

²⁰⁹ *Idem*, p. 474.

²¹⁰ Veja a pintura de Giotto em “anexos”.

Considerações finais

Embora a *Legenda Maior* talvez tenha sido escrita com finalidades específicas (apaziguar os ânimos internos da Ordem dos Frades Menores e propor uma biografia oficial de Francisco), objetivava também, ao propor um caminho ascético, a “elevação espiritual” de seus leitores.

Auerbach foi pioneiro em analisar obras religiosas pelo viés da Teoria Literária, influenciando diversos estudiosos, entre os quais se destaca Robert Alter que, principalmente com *The art of biblical narrative*, tem feito escola²¹¹. Matéria prima de toda obra literária, religiosa ou não, a língua e seu manejo são aspectos importantes do texto, daí a preocupação de Alter, com questões de estilo.

Durante o percurso, encontramos-nos perante dificuldades inerentes ao latim medieval, que procuramos entender pela confrontação das traduções que temos para o português (duas diferentes versões), italiano, francês, e espanhol. Isso nos ajudou a compreender elementos particulares da linguagem boaventuriana. Outra dificuldade foi estudar uma personagem híbrida. Conforme indicamos na introdução, a vida de Francisco foi interpretada de muitas maneiras, dado o impacto que sua presença causou, conforme atesta Auerbach:

Nos primórdios do século XIII aparece na Itália um homem que personifica, de um modo exemplar, a mistura a que já nos referimos de *sublimitas* e *humilitas*, de uma ligação extática e sublime com Deus e da quotidianidade humilde e concreta, disto resultando uma fusão indissolúvel de ação e expressão, conteúdo e forma. É ele São Francisco de Assis. O cerne da sua existência e o impacto de sua vida baseiam-se na vontade da imitação radical da prática de Cristo; esta tinha adotado na Europa, a partir do momento em que desaparecem os mártires da fé, uma forma predominantemente místico-contemplativa; ele conferiu-lhe uma tendência para o prático, o quotidiano, o público e popular. Por mais que ele fosse um místico dedicado e contemplativo, o mais importante para ele e seus companheiros era viver entre o povo, entre os mais humildes, como o mais humilde e desprezado dentre todos: *sint minores et subditi omnibus* (AUERBACH, 2011, p. 140-141).

Auerbach destaca uma fala de Francisco a seus seguidores: “*sint minores et subditi omnibus*” [“sejam menores e submissos a todos”]. Por praticar essa minoridade e

²¹¹ Cf. ALTER, Robert. A arte da narrativa bíblica. São Paulo: Cia das Letras, 2007, p. 09.

submissão o santo teria sido agraciado com a estigmatização, milagre que assinala sua fundição com o divino, realizando aquela “imitação radical da prática de Cristo”. Porque sua espécie de santidade era incomum no século XIII, ele chocou seus contemporâneos, surgindo, de acordo com André Vauchez, como uma novidade²¹². Tudo o que anunciava carregava uma espécie de inovação, que se direcionava para o concreto, para o dia a dia. É a vida dessa personagem única que Boaventura procura narrar na *Legenda Maior*, é esse Francisco que ele procura glorificar, tirando-o, muitas vezes, do mundo concreto e colocando-o numa dimensão ascético-transcendental. Isso não significa que o autor desconsidere o caráter terreno, digamos imanente de Francisco. Como vimos, apesar de sua intenção de retirá-lo do mundo, o itinerário do santo principia com a consideração do divino em todas as criaturas, sem as quais esse caminho espiritual não poderia chegar a cabo. Esse é o Francisco de Boaventura, imanente que transcende as criaturas, a si mesmo e se transforma noutro Cristo. É esse o Francisco que o hagiógrafo deseja transmitir aos frades de uma Ordem que se vê dividida. Chiara Frugoni defende que a construção da personagem, em especial a narrativa da estigmatização, “é a vitória de Boaventura, que consegue impor seu Francisco, ajudado à distância de algumas décadas pela genialidade de Giotto” (FRUGONI, 2011, p. 149). Ao tornar-se a biografia oficial de Francisco, a *Legenda Maior*, com a ajuda de Giotto, impôs a imagem do santo que estaria em voga até o século XIX, quando Paul Sabatier iniciaria estudos que mudariam a história do franciscanismo.

No capítulo XV da *Legenda Maior*, Boaventura parece resumir a figura de Francisco que deseja construir.

Por uma ascensão contínua e com a ajuda da graça divina, chegara Francisco, amigo e servo do Altíssimo, às maiores culminâncias de sua existência: fundador e chefe da Ordem dos Frades Menores, propagador da pobreza, modelo de penitência, pregador da verdade, espelho de santidade e exemplo acabado da mais alta perfeição evangélica. O Senhor que havia dado uma glória magnífica ainda em vida a este homem admirável, riquíssimo na pobreza, sublime na humildade, portentoso na mortificação, prudente na simplicidade e extraordinário na honestidade de todo seu comportamento, tornou-o incomparavelmente mais resplandecente de glória depois de sua morte. Efetivamente, ao deixar este mundo aquele homem santo e ao entrar seu espírito seráfico na mansão ditosa da

²¹² Cf. VAUCHEZ, André. *Francesco d'Assisi tra storia e memoria*. Torino: Einaudi, 2010, p. 349.

eternidade, para aí se inebriar suavemente na fonte inesgotável da vida, sua alma deixava neste mundo, impressas em seu corpo, provas evidentes da glória que o aguardava: a carne santíssima, que ele havia crucificado com todos os seus vícios, se havia transformado em nova criatura já nesta vida e oferecia a todos, por um privilégio singular, uma imagem da paixão de Cristo e uma prefiguração da ressurreição (LM XV, 1)²¹³.

No original o santo realizou um “*ordinato progressu ab infimis pervenit ad summa*” [“progresso ordenado das coisas menores atingindo as maiores”] e que se tornou a “*passionis Christi effigiem*” [“imagem da paixão de Cristo”], o que é um “*novitate miraculi*” [“novo milagre”]. Parece que o próprio autor encara a estigmatização como uma novidade. Francisco, para Boaventura, é figura de um Cristo específico, o crucificado.

A epígrafe dessa dissertação, retirada da obra *O pobre de Deus*, uma biografia romanceada de Francisco escrita por Nikos Kazantzakis, serviu de inspiração para nosso estudo. Quando ela narra a estigmatização da personagem, afirma que “é com a crucificação que se encerra a ascensão do homem” (KAZANTZAKIS, 1983, p. 277). Assim também acontece na *Legenda Maior*, que narra o *itinerarium* de ascensão de Francisco cujo ápice é a recepção das feridas de Cristo, podendo ele dizer com o apóstolo Paulo: “Fui crucificado com Cristo” (Gl 2, 19). É justamente essa ascensão emoldurada pela paixão que procuramos revelar ao longo deste trabalho, mostrando também a forma com que Boaventura constrói seu texto, fazendo uso expressivo da linguagem na criação de sua personagem santoral e na elaboração narrativa de sua vida.

²¹³ LM XV, 1: *Franciscus igitur, servus et amicus Altissimi, Ordinis Minorum Fratrum institutor et dux, paupertatis professor, poenitentiae forma, veritatis praeco, sanctitatis speculum et totius evangelicae perfectionis exemplar, superna praeventus gratia, ordinato progressu ab infimis pervenit ad summa. Hunc virum mirabilem, utpote paupertate praedivitem, humilitate sublimem, mortificatione vividum, simplicitate prudentem omnique morum honestate conspicuum, quem in vita Dominus mirabiliter effecerat clarum, in morte fecit incomparabiliter clariorem. Beato namque viro migrante a saeculo, spiritus ille sacer domum aeternitatis ingrediens fontisque vitae (cfr. Qo 12,5; Ps 35,10) haustu plenario gloriosus effectus, expressa quaedam in corpore futurae gloriae (cfr. Rom 8,18) signa reliquit, ut caro illa sanctissima, quae crucifixa cum vitiis in novam iam creaturam transierat (cfr. Gal 5,24; 2Cor 5,17), et passionis Christi effigiem privilegii singularitate praeferret et novitate miraculi resurrectionis speciem praemonstraret.*

Bibliografia

1. Fontes franciscanas

APERRIBAY, Bernardo(Org); OROMI, Miguel (Org).; OLTRA, Migurl (Org.). *Obras de San Buenaventura*. Edición Bilíngüe/Tomo II. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 1947.

BOAVENTURA. “Legenda Maior”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 461-610.

_____. *Itinerarium Mentis in Deum*. In: <http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/opera/bon05295.html>. Acesso em 30/02/2012.

_____. “O itinerário da mente para Deus”. Trad. Jerônimo Jerkovic. In: DE BONI, Luis A. (org.). *São Boaventura: obras escolhidas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes / Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983, p. 163-203.

_____. “Os três caminhos da vida espiritual, ou incêndio do amor”. Trad. Saturnino Scheider. In: DE BONI, Luis A. (org.). *São Boaventura: obras escolhidas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes e Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983, p. 233-256.

_____. “Christus unus omnium magister”. In: DE BONI, Luis A. (org.). *São Boaventura: obras escolhidas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes e Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983, p. 219-232.

_____. *Le miroir de la discipline*. Disponível em: [http:// www.abbaye-saintbenoit.ch/saints/bonaventure/vol05/036.htm](http://www.abbaye-saintbenoit.ch/saints/bonaventure/vol05/036.htm). Acesso em 19 de setembro de 2011.

_____. “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.

CELANO, Tomás de. “Legenda de Santa Clara”. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (org.). *Fontes clarianas*. Petrópolis / Piracicaba: CEFEPAL / Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994, p. 30-59.

_____. “Vida I”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 177-306.

_____. “Vida II”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 286-446.

_____. “Tratados dos Milagres”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 447-460.

_____. *Vita Prima*. Disponível em: <http://www.domcabral.com.br>. Acesso em 22 de outubro de 2012.

_____. *Vita Secunda*. Disponível em: <http://www.domcabral.com.br>. Acesso em 22 de outubro de 2012.

_____. *Tractatus de miraculis Beati Francisci*. Disponível em: <http://www.domcabral.com.br>. Acesso em 22 de outubro de 2012.

DALARUN, Jacques (org.). *François d’Assise: écrits, viés, témoignages*. Paris: Le Cerf / Editions Franciscaines, 2010.

DE BONI, Luis A (org.); JERCOVIC, Jerônimo (org.). *Boaventura de Bagnoregio: escritos filosófico-teológicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 13-62.

DESBONNETS, Théophile (org.); VORREUX, Damien (org.). *Saint François d’Assise: documents*. Paris: Editions Franciscaines, 2002.

FRANCISCO DE ASSIS. “Regra não-bulada da Ordem dos Frades Menores”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.139-164.

_____. “Carta a toda a Ordem dos Frades Menores”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 92-98.

_____. “Fragmentos de outra regra não-bulada”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 102-108.

_____. “Regra bulada da Ordem dos Frades Menores”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 131-130.

_____. “Admoestações”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 59-70.

_____. “Opúsculos ditados”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 171-174.

_____. “O cântico do irmão sol”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, 70-72.

HUGOLINO DE MONTEGIORGIO. “I Fioretti de São Francisco de Assis”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 1079-1295.

“Legenda Perusina”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 727-848.

“O Espelho da Perfeição”. In: SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 847-986.

PEDROSO, José C. (org.) *Fontes clarianas*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1994.

PELTIER, A. (org.) *Sancti Bonaventurae Opera Omnia*. Paris: Ludovicus Vives, 1868. T. XIV.

SABATIER, Paul (org.). “Actus beati Francisci et sociorum ejus”. In: *Collection d’études et de documents sur l’histoire religieuse et littéraire du Moyen age* – Tomo IV. Paris: Librairie Fischbacher, 1902.

SILVEIRA, Ildefonso (Org.); REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis: escritos, biografias, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

2. Fontes diversas

ABELARDO, Pedro. “De Abelardo a um amigo”. In: *Correspondência de Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 29-88.

AGOSTINHO. *Sobre a potencialidade da alma*. Trad. Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. “Confissões”. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio Pina. In: *Santo Agostinho: Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *De quantitate animae liber unus*. Disponível em:
<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>, acesso em 26/junho/2011.

_____. *De Immortalitate Animae liber unus*. Disponível em:
<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>, acesso em 26/junho/2011.

_____. *De musica libri sex*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>,
acesso em 26/junho/2011.

_____. *De Magistro liber unus*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>,
acesso em 26/junho/2011.

_____. *De vera religione liber unus*. Disponível em:
<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>, acesso em 26/junho/2011.

_____. *De civitate Dei contra Paganos libri viginti duo*. Disponível em:
<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>, acesso em 26/junho/2011.

_____. *Soliloquiorum libri duo*. Disponível em:
<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>, acesso em 26/junho/2011.

_____. *Confessionum libri tredecim*. Disponível em:
<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>, acesso em 26/junho/2011.

_____. *De Trinitate libri quindecim*. Disponível em:
<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>, acesso em 26/junho/2011.

_____. *A doutrina cristã*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulos, 2007.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2001.

DINUCCI, A. (org.); JULIEN, A. (org.). *Epicteto: fragmentos e testemunhos*. Trad. Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2008.

HUGO DE SÃO VÍTOR. *Didascálicon: a arte de ler*. Trad. Antonio Marchioni. Petrópolis: Vozes, 2001.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MONTAIGNE, Michel. *Os ensaios: livro II*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLUTARCO. *Alexandre e César: Vidas Comparadas*. Trad. Hélio Vega. Rio de Janeiro: Ediouro, s/n.

SENECA, Lucius Annaeus. *Sobre a Tranquilidade da alma / Sobre o ócio*. Trad. José Rodrigues Seabra Filho. Nova Alexandria, 1994.

_____. *De tranquillitate animi*. In: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.tranq.shtml>. Acesso em 05/03/2012.

_____. “De la pobreza: compuesto de varias sentencias”. In: *Tratados Morales*. Buenos Aires: LibrosEnRed, 2005, p. 189-192.

3. Estudos

AIGRAIN, R. L. *Hagiographie: ses sources, se methods, son histoire*. Paris: Bloud & Gay, 1950.

ALAMEDA-IRIZARRY, Milagros. “Violencia en tres cuentos hagiográficos de la España medieval”. In: HEINTZELMAN, Matthew Z. (org.); GUSICK, Barbara I. (org.); WALSH, Martin W. (org.). *Fifteenth-century studies 35*. New York: Camden House, 2010, p. 01-11.

ALBERTE, Antonio. *Retórica Medieval: historia de las artes predicatórias*. Madrid: Centro de Linguística Aplicada, 2003.

ALMEIDA, Néri de Barros. *A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da Legenda Áurea de Jacopo de Varazze*. 1998, 2v., 517f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ASHTON, Gail. *The generation of identity in late medieval hagiography: speaking the saint*. London; New York: Routledge, 2000.

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997.

_____. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2007.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La hagiografía como género literário en la Edad Media*. Oviedo: Departamento de Filología Española, 1989.

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

_____. “Ideali di santità fra XII e XIII secolo”. In: *Chiara di Assisi*. Atti del XX Convegno internazionale. Spoleto, 1993, p. 33-55.

_____. *Da frate Elia agli spirituali*. Milano: Biblioteca Franciscana, 1999.

BETTONI, Efrem. *L’uomo in Cammino verso Dio: commento all’Itinerario dell’Anima di S. Bonaventura*. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1978.

BLASTIC, Michael W. “Toward a Resolution of the Franciscan Question: from the Perspective of Hagiography”. In: *Franciscan Studies*, Volume 66, 2008, pp. 484-491.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. “Santo Agostinho, o mestre do ocidente”. In: BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 139-208.

_____. “São Boaventura: Doctor Seraphicus”. Trad. Raimundo Vier. In: BOEHNER, Philotheus; GILSON, Étienne. *História da filosofia cristã*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 421-446.

BOESCH GAJANO, Sofia. “Santidade”. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V.II. Bauru - São Paulo: EDUSC - Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BOFF, Leonardo. *São Francisco de Assis: ternura e vigor*. Petrópolis: Vozes, 2000.

BONI, Andrea. *As três Ordens Franciscanas*. Trad. Ary E. Pintarelli. Petrópolis: FFB, 2002.

BORBOLLA, Ángeles García de la. “La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?” In: *Memoria y civilización*. Navarra: Universidad de Navarra, 2002. Vol. 05, p. 77-99.

BROWN, Peter. *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University Chicago Press, 1981.

_____. “The rise and function of the holy man in Late Antiquity”. In: *The journal of Roman Studies*, vol. 61, 1971, p. 80-101.

_____. *Authority and the sacred: aspects of the Christianisation of the Roman world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.

_____. “The Saint as Exemplar in Late Antiquity”. In: *Representations*. University of California Press, 1983, p. 1-25. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2928382>. Acesso em 08 de janeiro de 2013.

BRUGANI, Stefano. “Agiografia antoniana e francescana”. In: *Il santo*. Rivista Francescana di Storia Dottrina Arte. Pádua: Centro Studi Antoniani, vol. 36, II, 1996, p. 89-107.

BURR, David. *The Spiritual Franciscan: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2001.

CAHILL, James. *Locating the sacred body in time: a study in hagiography and historical identity*. Ottawa: Bibliothèque Nationale du Canada / National Library of Canada, 1996.

CALVÁRIO, Patrícia Joana do Nascimento. *Filosofia e pobreza em Boaventura de Bagnoregio*. Porto, 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia Medieval). Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

CAMPAGNOLA, Stanislao da. *Francesco e francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV*. Assis: Ed. Porziuncola, 1999.

CANDOLO-CÂMARA, Teresa. *Desejo de Deus: as lágrimas e a representação do ideal monástico primitivo em hagiografias medievais portuguesas*. Campinas, 2002. 432 f. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

_____. *Viagens Medievais ao Paraíso Terreal: que os homens, àquela época, ainda encontravam n’alguma ilha*. Campinas, 1996. 203 f. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.

CAPLAN, Harry. “Rhetorical invention in some mediaeval tractates on Preaching”. In: *Speculum. A journal of a Mediaeval Studies*. Vol. II, n. 3, 1927, p. 284-295.

CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento: meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

CASTAGNO, Adele Monaci. *L'agiografia cristiana antica: testi, contesti, pubblico*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2010.

CASTRO, José Acácio. *O homem como "imagem de Deus" na antropologia boaventuriana*. Porto: Humanística e Teologia, 1996, v.17, 253-275.

CERTEAU, M de. "Uma variante: a edificação hagio-gráfica". In: *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982, p. 266-278.

CIORAN, Emil. *De las lagrimas y de santos*. Trad. Rafael Panizo. Barcelona: Tusquets Editores, 1998.

CLASSEN, Carl Joachim. "Le virtù nelle lettere di Seneca a Lucilio". In: PARRONI, Piergiorgio (org.). *Seneca e il suo tempo: atti del convegno Internazionale di Roma-Cassino*. Roma: Salerno Editrice, 1998, p. 275-294.

CONTI, Martinho. *Leitura bíblica da regra franciscana*. Trad. Romano Zago. Vozes / Cefepal, 1983.

CONTIERO, Sergio. *Il Linguaggio Religioso dell'Itinerarium: studi e ricerche*. Rome: Istituto Franciscano di Spiritualità/Pontificia Università Antoniana, 1974.

CRESTA, Gerald. "Luz, iluminación y verdad en el De triplici via de San Buenaventura". In: *Acta Scientiarum*, Maringá, 2012, v. 34, n. 1, p. 19-27.

CURTIUS, E. R. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.

DA CAMPAGNOLA, Stanislao. "Letteratura francescana e letteratura antoniana". In: *Storia e cultura a Padova nell'età di sant'Antonio*. Convegno Internazionale di studi. Padova, 1985, p. 191-213.

DALARUN, Jacques. "La mort des saints fondateurs: de Martin a François". In: *Les Fonctions des Saints dans Le monde occidental (IIIe-XIIIe siècles)*. Actes du colloque organize par l'École Française de Rome avec le concurs de l'Université de Rome La Sapienza. Roma: EFR, 1991, p. 193-215.

_____. "Francesco nei sermoni: agiografia e predicazione". In: *Predicazione dei Frati dalla metà del '200 alla fine del '300*. Atti del XXII Convegno internazionale. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1995, p. 337-404.

_____. *La malaventura di Francesco d'Assisi*. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1996.

_____. *Gouverner c'est servir: essai de démocratie medieval*. Paris: Alma, 2012.

DAVIDSON, Arnold I. "Miracles of bodily transformation, or how St. Francis received the stigmata". In: *Critical Inquiry*, v. 35, 2009, p. 451-480.

DE GAIFFIER, Badouin. "L'hagiographie et son public au XI siècle". In: *Subsidia Hagiographica*. Vol. 43, 1971.

DELEHAYE, Hippolyte. *The legends of the saints: an introduction to Hagiography*. Milton Keynes: General Books, 2011.

_____. *Cinq leçons sur la method hagiographique*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1934.

DEPLOIGE, J. "Intériorisation religieuse et propaganda hagiographique dans les Pays-Bas méridionaux du 11e au 13e siècle". In: *Révue d'Histoire Écclesiastique*. Vol. 95, 2000, p. 808-831.

DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

DOLBEAU, François. “Les hagiographes au travail: collecte et traitement des documents écrits (IX-XIIème siècles)”. In: *Manuscripts hagiographiques et travail des hagiographes*. Sigmaringen: J. Thorbecke, 1992, p. 49-77.

DOUCET, V. “Maître franciscanains de Paris. Suppléments au répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle de m. Le chan, Père Clorieux”. In: *Archivum Franciscanum historicum*. Vol. XXVII, 1934, p. 531-564.

DOUIE, Decima L. *The nature and effect of the heresy of the Fraticelli*. Manchester: Manchester University Press, 1932.

DULBOIS, Jacques; LE MAITRE, Jean Loup. *Sources et methods de l'hagiographie medieval*. Paris: Editions du Cerf, 2007.

DURÁN, Norma. *Retórica de la santidad: renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana / Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 2008.

EBBESEN, Sten. “Where the Stoics in the Late Middle Ages?” In: STRANGE, Steven (org.); ZUPKO, Jack (org.). *Stoicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 108-131.

ECO, Umberto. *A literatura*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Edições BestBolso, 2011.

ELSOM, Helen. “The New Testament and Greco-roman writing”. In: KERMODE, Frank (org.); ALTER, Robert. *The literary guide to the bible*. Cambridge / Massachusetts: The Belknap of Harvard University Press, 1987, p. 561-578.

ESSER, Kajetan. *Origens e espírito primitivo da Ordem Franciscana*. Trad. Henrique Antônio Steffen. Petrópolis: Vozes, 1972.

FACCHINETTI, Vittorio. *Tomaso da Celano: il primo biografo di s. Francesco*. Quaracchi: Tipographia del Collegio di s. Bonaventura, 1918.

FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FANTOZZI, A. “Alcune memorie intorno al culto di s. Francesco d’Assisi, di s. Antonio de Padova e del b. Egidio d’Assisi nella città di Perugia”. In: *Archivum Franciscanum Historicum*. Vol 33, 1940.

FAVERSANI, Fabio. “Os pobres em Sêneca”. In: *Revista de História* (UFES), v. 22, 2009, p. 74-87.

FELDER, H. *Os ideais de S. Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1926.

FLEMING, John. *An Introduction to the Franciscan Literature of the Middle Ages*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1977.

FLOOD, David. *Francesco d’Assisi e Il movimento francescano*. Padova: Edizioni Messaggero, 1991.

FORTES, Carolina. “Os mártires na Legenda Áurea: a reinvenção de um tema antigo em um texto medieval”. In: LESSA, Fábio (org.); BUSTAMANTE, Regina (org.). *Memória & Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005, p. 1-10.

FRANCO JR., Hilário. “A outra face dos santos: os milagres punitivos na Legenda Áurea”. In: *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: EDUSP, 1996.

FRESNEDA, Francisco M. “Textos e contextos da teologia franciscana”. In: *Manual de teologia franciscana*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 27-76.

FRUGONI, Chiara. *Vida de um homem: Francisco de Assis*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. “Saint Francis, a Saint in Progress”. In: STICA, Sandro (org.). *Saints. Studies in Hagiography*. Binghamton / New York: Medieval & Renaissance text & studies, 1996, p. 161-190.

_____. *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*. Torino: Einaudi, 2010.

GALLETTI, Anna Imelde. "I Francescani e il culto dei santi nell'Italia central". In: *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel'200*. Atti del'VIII Convegno Intenazionale. Assis: Università degli Studi di Perugia, 1981, p. 313-363.

GAJANO, Sofía B. *Luoghi sacri e spazi della santità*. Turín: Rosenberg & Sellier, 1990.

GENTILI, Bruno; CERRI, Giovanni. *History and biography in Ancient Thought*. Amsterdam: J. C. Gieben Publisher, 1988.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial / Paulus, 2007.

_____. *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

_____. "La philosophie franciscaine". In: *Saint François d'Assise. Son oeuvre – son influence*. 1226-1926. Paris: Droz, 1927. p. 148-175.

GOLINELLI, Paolo. *Città e culto dei santi nel medioevo italiano*. Bolonha: Clueb, 1996.

_____. (org.). *Il pubblico dei santi: forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*. Atti del 3° Convegno dell'Aissca (Verona, 22-24 ottobre 1998). Roma: Viella, 2000.

_____. "Da santi ad eretici: culto dei santi e propaganda politica tra Due e Trecento". In: *La propaganda politica nel basso medioevo*. Atti del XXXVIII Convegno storico internazionale, Todi 14-17 de outubro de 2001. Spoleto: CISSAM, 2002, p. 471-510.

_____. *Indiscreta sanctitas: studi sui rapporti tra culti, poteri e società nel pieno Medioevo*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988.

_____. (org.) *Agiografia e culture popolari*. Atti del Convegno Internazionale di Verona (28-30ottobre2010). Bologna: CLUEB, 2012.

GONÇALVES, Magaly T.; BELLODI, Zina C. *Teoria da literatura "revisitada"*.

Petrópolis: Vozes, 2005.

GOODICH, Michael E. *Lives and Miracles of the Saints: studies in Medieval Latin*

Hagiography. Burlington: Ashgate, 2004.

_____. *Vita perfecta: the ideal of sainthood in the 13 th. Century*. Stuttgart: Hiersemann, 1982.

GRATIEN DE PARIS. *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au XIIIe siècle*, Bibliographie mise à jour par Marsiano D'Alatri et Servus Gieben, Roma: Instituto Storico dei Cappuccini, 1982.

GREGOIRE, Réginald. *Manuale di agiologia: introduzione alla letteratura agiografica*. Fabriano: Monastero San Silvestro Abate, 1996.

HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard. Ciudad de México: FCE, 1998.

_____. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

_____. *Plotinus or the simplicity of vision*. Chicago / London: The University of Chicago Press, 1993.

HADOT, Ilsetraut; HADOT, Pierre. *Apprendre à philosopher dans l'antiquité*.

L'enseignement du Manuel d'Epictète et son commentaire néoplatonicien. Paris: LGF, 2004.

HAGMAN, Edward. "Dante's Vision of God: The End of the Itinerarium Mentis". In: *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, n°. 106, p. 1-20. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40166367>. Acesso em 10 de novembro de 2012.

HANKEY, Wayne J. "Philosophy as Way of life for Christians? Iamblichan and porphyrian reflections on religion, virtue, and philosophy in Thomas Aquinas". In: *Laval théologique*

et philosophique, vol. 59, n° 2, 2003, p. 193-224. Disponível em:

<http://id.erudit.org/iderudit/007419ar>. Acesso em 08 de março de 2013.

HAZEL, Harry C. “The bonaventurian ‘Ars Concionandi’”. In: VV.AA. *S. Bonaventura*. 1274-1974. Roma (Gottaferata): Collegio S. Bonaventura, 1974, p. 435-446.

HEAD, Thomas (org.). *Medieval hagiography: an anthology*. New York: Routledge, 2001.

_____. *Hagiography and the Cult of Saints: the diocese of Orléans, 800-1200*. New York: Cambrige University Press, 1990.

_____. “Hagiography”. In: *On-line reference book for Medieval Studies*. Disponível em: <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/hagio.htm>. Acesso em 10 de janeiro de 2013.

_____. “The development of hagiography and the cult of saints in western Christendom to the year 1000”. In: *On-line reference book for Medieval Studies*. Disponível em: <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/survey1.htm>. Acesso em 10 de janeiro de 2013.

_____. “The holy person in comparative perspective”. In: *On-line reference book for Medieval Studies*. Disponível em: <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/compare.htm>. Acesso em 10 de janeiro de 2013.

_____. *The Development of Hagiography and the Cult of the Saints in the Later Middle Ages: The Example of the Kingdom of France from the Capetian Accession to the Reformation*. Disponível em: <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/france.htm>. Acesso em 08 de julho de 2011.

HEFFERNAN, Thomas J. *Sacred biography: saints and their biographers in the Middle Age*. New York, Oxford University Press, 1988.

HEIDEGGER, M. *Estudos sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1997.

HOWARD-JOHNSTON, James (Edit.); HAYWARD, Paul A. (Edit.). *The cult of saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*. New York: Oxford University Press, 2002.

HUBERT, Susan J. “Theological and polemical uses of hagiography: a consideration of Bonaventure's *Legenda Major* of St. Francis”. In: *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, Center for Medieval and Renaissance Studies, UC Los Angeles. Disponível em: <http://escholarship.org/uc/item/2072n9cb#page-1>. Acesso em 08 de julho de 2011.

INGHAM, Mary Beth. “La volonté rationnelle: l’éthique franciscaine et la maîtrise de soi”. In: *La vie de la sagesse: le stoicisme au Moyen Age*. Fribourg: Academic Press / Paris: Editions du Cerf, 2007, p. 103-135.

KAZANTZAKIS, Nikos. *O pobre de Deus*. Trad. Milton Persson. São Paulo: Círculo bíblico, 1983.

KIRSCHNER, Robert. “The vocation of holiness in Late Antiquity”. In: *Vigiliae Christianae*, Vol. 38, nº. 2. Brill, 1984, p. 105-124. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1583058>. Acesso em 08 de janeiro de 2013.

KITCHEN, John. *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender: Male and Female in Merovingian Hagiography*. New York: Oxford University Press, 1998.

KLEINBERG, Aviad M. “St. Francis of Assisi and the burden of example”. In: *Prophets in their own country: living saints and the making of sainthood in the later Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997, p. 126-148.

_____. “François d’Assise, un saint par l’exemple”. In: *Histoires de saints: leur rôle dans la formation de l'occident*. Trad. Moshé Méron. Paris: Éditions Gallimard, 2005.

_____. “Sanctity”. In: *Flesh made word: Saints’ Stories and the Western Imagination*. London: Harvard University Press, 2008, p. 1-8.

_____. “Francis of Assisi, a joyful ascetic”. In: *Flesh made word: Saints’ Stories and the Western Imagination*. London: Harvard University Press, 2008, p. 206-224.

KRUEGER, Derek. *Writing and holiness: the practice of authorship in the Early Christian East*. Philadelphia: University Pennsylvania Press, 2004.

_____. “Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East”. In: *The Journal of Religion*. Vol. 79, n. 2. The University of Chicago Press, 1999, p. 216-232.

LAJOLO, Marisa. *O que é literatura?* São Paulo: Nova Cultural / Brasiliense, 1986.

LAMBERTINI, Roberto; TABARRONI, Andrea. *Dopo Francesco: l'eredità difficile*. Torino: EGA-Edizioni Gruppo Abele, 1989.

LANGELI, Attilio Bartoli (org.); PRINZIVALLI, Emmanuela (org.). *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*. Torino: Einaudi, 1997.

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

LEGÍSIMA, Juan R; CANEDO, Lino G. “Introducción”. In: *São Francisco de Asís*. Madrid: BAC, 1956, p. 17-33.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Os intelectuais na Idade Média*. Lisboa: Gradativa, 1984.

LEHMANN, Leonhard. *Francisco mestre de oração*. Trad. José Carlos C. Pedroso. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1997.

LEONARDI, Claudio. “Il divino Francesco e il suo tradimento”. In: *Medioevo Latino: la cultura dell’europa Cristiana*. Firenze: Sismel / Edizioni del Galluzzo, 2004, p. 571-611.

_____. “L’agiografia latina dal tardoantico all’ altomedioevo”. In: *La cultura italiana fra tardo e alto medioevo*. Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio nazionale delle ricerche. Roma: 1981, vol. II, p. 650-655.

_____. “Modelli agiografici nel secolo VIII: da Beda a Ugeburga”. In: VV. AA. *Les fonctions des saints dans Le monde occidental (IIIe-XIII siècle)*. Actes du colloque organize par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome La Sapienza. Rome: École Française, 1991, p. 507-516.

_____. “Agiografia”. In: *Lo spazio letterario del Medioevo*. 1. Il medioevo latino, I: La produzione del testo, 2. Roma. 1993, p. 424.

LONG, Anthony. *La filosofia helenística: estóicos, epicúreos, escépticos*. Madri: Alianza Editorial, 1984.

LUBAC, Henri de. *Medieval exegesis: the four senses of scripture*. (Vol. II). Michigan: Grand Rapids / Edinburgh: T&T Clark, 2000.

MALDONADO, L. *Génesis del catolicismo popular: el inconsciente coletivo de un proceso histórico*. Madrid: Cristiandad, 1979.

MANNES, João. *O transcendente imanente: a filosofia mística de São Boaventura*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MANSELLI, Rauol. *São Francisco*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes / FFB, 1997.

_____. *Nos qui cume o fuimus*. Contributo alla questione francescana. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1980.

MARA, Maria Grazia. “L’epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo”. In: MARTINA, Antonio P. (org.). *Seneca e i Cristiani*. Milano: Vita e Pensiero, 2001, p. 41-54.

MARANESI, Pietro. “I commenti alla Regola francescana e la questione dello Studio”. in: *Studio e studia*. Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV. Convegno internazionale, Assis, 11-13 ottobre 2001, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2002, p.33-81.

MARINKOVIĆ, Ana (org.); VEDRIŠ, Trpimir (org.). Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints. Bibliotheca Hagiographica - Series Colloquia I. Zagreb: Hagiotheca, 2010.

MARQUES, Luís Henrique. *As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica*. Assis, 2009. 199 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista.

MARTINS, A. R. “Teologia e metáfora em Boaventura”. In: XAVIER, Maria Leonor (org.). *A questão de Deus na história da filosofia*. Vol. I. Lisboa: Zéfiro, 2008, p. 477-495.

MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres na nossa Idade Média*. Lisboa: Brotéria: 1957.

MEYER, Michel. *A retórica*. Trad. Marly Peres. São Paulo: Ática, 2007.

MCGUSHIN, Edward. *Foucault’s askesis: an introduction to the philosophical life*. Chicago: North Western University Press, 2007.

MCMICHAEL, Steven. *The Medieval Franciscans*. Massachusetts: Brill, 2006.

MÉIS, Anneliese. “La kenosis de Cristo como acceso a Dios en el Itinerarium Mentis in Deum de San Buenaventura”. Santiago. In: *Cuadernos Franciscanos* (145)1. Cefepal, enero/marzo, 2004.

MELLO, J. R. *O cotidiano no imaginário medieval*. São Paulo: Contexto, 1992.

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

MERINO, Antônio. *Humanismo franciscano: franciscanismo e mundo atual*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: FFB, 1999.

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

_____. *Em nome de São Francisco: história dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*. Trad. Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes / FFB, 2005.

MESINI, Candio. *S. Francesco d’Assisi a Bologna: memorie storiche e note bibliografiche*. In: *Studi Francescani*, vol. 80, n. 1-2, 1983, p. 207-219.

MIATELLO, André L. Pereira. *Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das hagiografias mendicantes nas políticas de paz*. São Paulo, 2010. 242f. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

_____. “O percurso místico-escatológico da experiência visual em Boaventura de Bagnoregio”. In: *Fragmentos de Cultura, Goiânia*, 2007. Vol. 17, n. 5/6, p. 629-645.

_____. “Hagiografia”. In: CEIA, Calos (org.). *E-Dicionário de Termos Literários*. Disponível em: <http://www.edtl.com.pt>. Acesso em 19 de julho de 2011.

_____. “A historiografia franciscana frente aos desafios da medievalística e da interpretação hagiográfica: novas possibilidades de trabalho?” In: ALMEIDA, Néri de Barros. (Org.). *A Idade Média entre os séculos XIX e XX*. Estudos de historiografia I. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2008, p. 177-190.

MICCOLI, Giovanni. “Da hagiografia à história: considerações sobre as primeiras biografias franciscanas como fontes históricas”. In: *Francisco de Assis: realidade e*

memória de uma experiência cristã. Trad. Ary E. Pintarelli. Petrópolis: FFB, 2004, p. 203-278.

_____. *Francesco d'Assisi: realtà e memoria di un'esperienza Cristiana*. Torino: Einaudi, 1991.

MOMIGLIANO, Arnaldo. “Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca”. In: *Contributo alla storia degli studi classici*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1979, p. 13-32.

_____. *The development of Greek Biography*. London: Harvard University Press, 1993.

MOORMAN, John. *A history of the Franciscan Order from the origins to the year 1517*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

MORA, J. Ferrater. “São Boaventura”. In: MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo I. Trad. Maria Stela Gonçalves, et al. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 327-329.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da Literatura Cristã antiga e latina*. I – de Paulo à Era Constantiniana. São Paulo: Edições Loyola. 1996.

_____. *História da Literatura Cristã antiga e latina*. I (tomo 1) – do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média. São Paulo: Edições Loyola. 1996.

_____. *História da Literatura Cristã antiga e latina*. I (tomo 2) – do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média. São Paulo: Edições Loyola. 1996.

MURPHY, James. *Rhetoric in the Middle Ages: a history of rhetorical theory from St. Augustine to the Renaissance*. London: University of California Press, 1981.

NEOTTI, Clarêncio (Org.). *Itinerário do Cosmo ao Omega – Teilhard de Chardin/São Boaventura*. Trad. Jerônimo Jercovic. Petrópolis: Vozes, 1968.

NIMMO, Duncan. *Reform and division in the medieval Franciscan order from saint Francis to the foundation of the Capuchins*. Roma: Capuchin Historical Institute, 1987.

NOBLE, Thomas; HEAD, Thomas. *Soldiers of Christ: Saints and Saints' Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.

NORMORE, Calvin. "Abelard's stoicism and its consequences". In: STRANGE, Steven (org); ZUPKO, Jack (org.). *Stoicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 132-147.

PACIOCCO, Roberto. *Da Francesco ai "Catalogi sanctorum": livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'ordine francescano (secoli XIII-XIV)*. Assis: Edizioni Porziuncula, 1990.

PACIOCCO, Roberto; ACCROCCA, Felice. *La leggenda di um santo di nome Francesco*. Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1999.

PAOLI, Emore. *Agiografia e strategie politico-religiose: alcuni esempi da Gregorio Magno al Concilio di Trento*. Spoleto: CISAM, 1998.

PARENTE, Marguerita Isnardi. "Socrate e Catone in Seneca: il filosofo e il politico". In: PARRONI, Piergiorgio (org.). *Seneca e il suo tempo: atti del convegno Internazionale di Roma-Cassino*. Roma: Salerno Editrice, 1998, p. 215-225.

PÁSZTOR, Edith. Intentio beati Francisci. *Il percorso difficile dell'Ordine francescano (secoli XIII-XV)*. Istituto Storico dei Cappuccini, 2008.

PATLAGEAN, Évelyne; RICÉ, Pierre (org.). *Hagiographie, cultures et sociétés IVe-XIIIe siècle*. Paris: Études Augustiniennes, 1981.

PENCO, G. "L'imitazione di Cristo nell'agiografia monastica". In: *Collectanea Cistercensia*. Vol. 28, 1966, p. 17-34.

PEDROSO, José Carlos Corrêa. *Fontes franciscanas: apresentação geral*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1998.

_____. *Rezemos com São Francisco e Santa Clara*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2002.

_____. *Olhos do espírito: itinerário de formação na contemplação de Francisco e Clara de Assis*. Centro Franciscano de Espiritualidade, 1993.

_____. *O crucifixo de São Damião*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2003.

PHILIPPART, Guy. *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*. Louvain: Institut D'Études Médiévales / Brepols – Turnhout, 1977.

_____. “L’hagiographie comme littérature: concept recent et nouveaux programmes?” In: *Révue des Sciences Humaines*. Vol. 251, 1998, p. 11-39.

PINTARELLI, Ary. *Cavaleiro da Dona Pobreza*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PIRON, Sylvain. “Ucouvent sous influence. Santa croce autour de 1300”. In: *Économie et religion*. L’expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe siècle). éd. Nicole Bériou, Jacques Chiffolleau, Presses Universitaires de Lyon, 2009, p. 331-355. Disponível em: <http://halshs.archives-ouvertes.fr>. Acesso em 05 de março de 2013.

_____. *Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIVe siècle*. Disponível em: <http://oliviana.revues.org/index337.html>. Acesso em 05 de março de 2013.

PLEBE, Armando. *Breve história da retórica antiga*. São Paulo: E.P.U. / EDUSC, 1978.

PRICOCO, Salvatore. “Un esempio di agiografia regionale”. In: *Sancti e Demoni nell’Alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*. Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull’Alto medioevo XXXVI. Spoleto: Centro italiano di studi sull’Alto medioevo, 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*. Turim: Biblioteca Einaudi, 1997, p. 71-118.

RAPP, Claudia. "For next to God, you are salvation: reflections on the rise of holy man in late antiquity". In: HOWARD-JOHNSTON, James (Edit.); HAYWARD, Paul A. (Edit.). *The cult of saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 63-81.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

ROBERTSON, Duncan. *The medieval saints' lives: spiritual renewal and old French literature*. Lexington: French Forum, 1995.

ROBSON, Michael. *The Franciscans in the middle ages*. New York: Boydell and Brewer, 2006.

_____. *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ROEST, Bert. *Franciscan literature of religious instruction before the Council of Trent*. Leiden / Boston: Brill, 2004.

SABATIER, Paul. *Vida de São Francisco*. Trad. José Carlos Correa Pedrosa. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2011.

SAXER, Victor. *Santi e culto dei santi nei martirologi*. Spoleto: Centro italiano di studi sull'Alto medioevo, 2001.

SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella. *Donne e fede: santità e vita religiosa in Italia*. Roma: Editori Laterza, 2009.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 2007.

SELLARS, John. *The art of living: the stoics on the nature and function of philosophy*. Burlington: Ashgate, 2003.

SENSI, Mario. “Agiografia umbra tra medio evo ed età moderna”. In: GORDINI, G. D. (org.). *Santità e agiografia*. Gênova: Marietti, s/a, p. 175-198.

_____. *Le osservanze francescane nell'italia centrale (secoli XIV-XV)*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1985.

SHORT, W. J. “Hagiographical method in reading franciscan sources: stories of Francis and creatures in Thomas of Celano’s ‘Vita Prima’”. In: *Laurentianum*. Vol. 29, 1988, p. 462-495.

SILVA, Andréia L. Frazão. *Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval: um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.

SMIRAGLIA, Pasquale. “Presenza di Seneca nella cultura del XII secolo”. In: MARTINA, Antonio P. (org.). *Seneca e i Cristiani*. Milano: Vita e Pensiero, 2001, p. 265-282.

SPEER, Andreas. “Boaventura: a certeza do conhecimento”. In: KOBUSCH, Theo (org.). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1999, p. 225-248.

SPOTO, Donald. *Francisco de Assis: o santo relutante*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

STRABELI, Mauro. *Subsídios para uma leitura franciscana da bíblia*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1993.

TOLAN, John. *Saint Francis and the sultan: the curious history of a Christian – Muslim Encounter*. New York: Oxford University Press, 2009.

TROIANO, Costantino; POMPEI, Alfonso. *Guida illustrata di Assisi*. Casa Editrice Franciscana dei Frati Minori Conventuali / Umbriagraf, s/n.

URIBE, Fernando. *Introducción a las hagiografías de San Francisco y Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*. Murcia: Editorial Espigas, 1999.

_____. *Il Francesco di Bonaventura: lettura della Leggenda Maggiore*. Assisi: Edizioni Porziuncola, 2003.

UYTFANGHE, Marc Van. “L’essor du culte des saints et la question de l’eschatologie”. In: VV. AA. *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIe siècle)*. Actes du colloque organize par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome La Sapienza. Rome: École Française, 1991, p. 91-107.

VAUCHEZ, André. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d’après les process de canonizations et les documents hagiographiques*. Roma: Ecole Française de Rome, 1988.

_____. “Santidade”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. Vol. 12, p. 287-299.

_____. *Francesco d’Assisi tra storia e memoria*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2010.

_____. “Forms of sainthood in the later Middle Ages”. In: *Sainthood in the later Middle Ages*. Trad. Jean Birrell. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997, p. 285-386.

_____. (org.). *La religion à l’époque médiévale et moderne*. Roma: École Française de Rome, 1995.

_____. *A espiritualidade na Idade Media ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1995.

_____. *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XV secolo*. Milano: Il Saggiatore, 1990.

VELÁZQUEZ, I. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2002.

WEISTEIN, Donald; BELL, Rudolph. *Saints and society, the two worlds of western christendom (1000-1700)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

WOLF, Kenneth Baxter. *The poverty of riches: St. Francis of Assisi reconsidered*. New York: Oxford University Press, 2005.

WOODWARD, Kenneth L. *A fábrica de santos*. Trad. Raul de Sá Barbosa. São Paulo: Siciliano, 1992.

4. Endereços eletrônicos:

<http://www.augustinus.it>

<http://www.centrofranciscano.org.br>

<http://www.domcabral.com.br>

<http://www.hagiographysociety.org>

<http://www.franciscan-archive.org>

<http://www.franciscanos.net>

<http://www.procasp.org.br>

<http://www.thelatinlibrary.com>

ANEXOS

A - Tabela Sinótica - Legenda Maior

Tabela sinótica elaborada por José Carlos Corrêa Pedroso e de grande utilidade para os pesquisadores da *Legenda Maior*. Ela apresenta diversos eventos da vida de Francisco e a correspondência deles com outras hagiografias antigas. Mantemos as siglas e abreviaturas originais formuladas por Pedroso e colocamos abaixo o significado de cada uma delas:

AP – Anônino perusino

1Cel – Primeira Vida de São Francisco de Tomás de Celano

2Cel – Segunda Vida de São Francisco de Tomás de Celano

3Cel – Tratado dos milagres de São Francisco de Tomás de Celano

CtEl – Carta a Frei Elias

EP – Espelho da perfeição

Fior – *I Fioretti* (Florilégios) de São Francisco

LM – Legenda Maior de São Francisco

LP – Legenda Perusina

LTC – Legenda dos três companheiros

Prólogo:

LM pro 1. Francisco, estrela da manhã

LM pro 2. Leva o Tau para marcar os eleitos

LM pro 3. São Boaventura recebe um milagre

LM pro 4. Critérios biográficos

LM pro 5. Os quinze capítulos

Capítulo I:

LM 1,1 - Nascimento e juventude frívola- 1Cel 1

LM 1,1 - Compaixão pelos pobres -1Cel 17; 2Cel 8; LTC 3,8

LM 1,1 – “Pelo amor de Deus” -1Cel 17; 2Cel 5; LTC 3; AP4

LM 1,1 - Qualidade de Francisco quando jovem -1Cel 2; LTC 2; AP 3
LM 1,1 - Estendia um manto aos seus pés
LM 1,2 - A doença -1Cel 3
LM 1,2 - Doa as suas roupas a um cavaleiro pobre- 2Cel 5; LTC 6
LM 1,3 - Visão do palácio cheio de armas- 1Cel 5; 2Cel 6; LTC 5; AP 5
LM 1,3 - Parte para a Apúlia - 1Cel 4; 2Cel 6; LTC 6
LM 1,3 –“Senhor, que queres que eu faça?”- 1Cel 7; 2Cel 6; LTC 6; AP 6-7
LM 1,4 - Início da conversão - 1Cel 6; LTC 12
LM 1,5 - O abraço do leproso - 1Cel 17; 2Cel 9; LTC 11
LM 1,5 - Aparição de Cristo pregado na cruz
LM 1,5 - Compaixão pela paixão de Cristo -2Cel 11; LTC 14; LP 37; EP 91; LTC 3
LM 1,6 - Serviço aos leprosos - 1Cel 17; 2Cel 9; LTC 11
LM 1,6 - Caridade para com os pobres - 2Cel 8; LTC 8,9
LM 1,6 - Visita ao túmulo de São Pedro - 2Cel 8; LTC 10

Capítulo II:

LM 2,1 - O crucifixo de São Damião fala com ele - 2Cel 10; LTC 13; 3Cel 2
LM 2,1 - Vende os panos em Foligno - 1Cel 8; LTC 16; AP 7
LM 2,1 - Fica morando em São Damião - 1Cel 9; 2Cel 11; LTC 16; AP 7
LM 2,2 - Esconde-se em um buraco - 1Cel 10; LTC 16
LM 2,2 - Volta para Assis no meio de zombarias - 1Cel 11; LTC 17
LM 2,2 - Trancado pelo pai em um subterrâneo- 1Cel 12; LTC 17
LM 2,3 - Libertado pela mãe -1Cel 13;LTC 18
LM 2,3 - Devolve a bolsa ao pai -1Cel 14
LM 2,4 - Despoja-se de tudo diante do bispo -1Cel 15; 2Cel 12; LTC 19;AP 8
LM 2,5 - “Sou o arauto do grande Rei”-1Cel 16
LM 2,6 - Servente de um mosteiro -1Cel 16
LM 2,6 - Ganha roupas de um amigo em Gúbio -1Cel 16
LM 2,6 - Serviço aos leprosos -1Cel 17

LM 2,6 - Cura de um leproso em Espoleto
 LM 2,7 - Restaura a igreja de São Damião -1Cel 18; 2Cel 11; LTC 21
 LM 2,7 - Mendiga pelas ruas de Assis -2Cel 13; LTC 21
 LM 2,7 - Restaura a igreja de São Pedro -1Cel 21
 LM 2,8 - Estabelece-se na Porciúncula -1Cel 21
 LM 2,8 - Seu amor por essa igreja - 1Cel 106; 2Cel 19
 LM 2,8 - Visão profética -2Cel 20; LTC 56
 LM 2,8 - Simbolismo das três igrejas construídas-1Cel 37

Capítulo III

LM 3,1 - O Evangelho da Missão dos Apóstolos -1Cel 22; LTC 25
 LM 3,2 - Primeiras pregações: saudação e paz - 1Cel 23; LTC 25,26; LP 67
 LM 3,3 - Vocação de Frei Bernardo- 1Cel 24;2Cel 15; LTC 25-29; AP 10-11; Fior 2
 LM 3,4 - Vocação de Frei Egídio e outros - 1Cel 25; LTC 32,35; AP 14,17
 LM 3,5 - Frei Silvestre e sua visão- 2Cel 109; LTC 30-31; 3Cel 3; AP 13; Fior 2
 LM 3,6 -Tem a certeza do perdão divino-1Cel 26
 LM 3,6 -"Deus fará de nós uma multidão"- 1Cel 27; LTC 36; AP 18
 LM 3,7 - Manda os primeiros irmãos pelo mundo- 1Cel 29; LTC 33; AP 15
 LM 3,7 - Exortando-os a confiar em Deus-1Cel 29; LTC 33; AP 15
 LM 3,7 - A sua volta -1Cel 30; LTC 34; AP16
 LM 3,7 - Quatro novos recrutas- 1Cel 31; LTC 35; AP 17
 LM 3,8 - Escreve uma "Forma de Vida"-1Cel 32
 LM 3,8 - Em viagem para Roma- 1Cel 32; LTC 46; AP 31
 LM 3,8 - Visão da árvore majestosa-1Cel 33; LTC 53
 LM 3,9 - Pede ao Papa a aprovação da Regra -1Cel 33
 LM 3,9 - Intervenção do Cardeal João-1Cel 33; LTC 47-48; AP 32-33
 LM 3,9 - O Papa convida-o a rezar- 2Cel 16; LTC 49; AP 34
 LM 3,9a - É afastado como importuno
 LM 3,9a - O Papa tem uma visão e chama-o de volta

LM 3,10 - Parábola da mulher pobre do deserto
LM 3,10-Visão do Latrão a cair -2Cel 16; LTC 50; AP 35
LM 3,10-Aprovação da Regra-2Cel 17; LTC 51; AP 36
LM 3,10-Tonsura - LTC 52; AP 36

Capítulo IV:

LM 4,1-Viagem de volta - 1Cel 34; 2Cel 17
LM 4,1-Um desconhecido traz pão para eles - 1Cel 34
LM 4,2-Viver no meio do povo ou na solidão? -1Cel 35
LM 4,3-Rivotorto -1Cel 42; LTC 55
LM 4,4- Francisco ensina a rezar -1Cel 42; LTC 37; 3Cel 3; AP 19
LM 4,4-Francisco prega na Catedral-1Cel 47
LM 4,4-Visão do carro de fogo -1Cel 47
LM 4,5-Penetração das consciências -1Cel 48
LM 4,5-Estabeleceram-se na Porciúncula -1Cel 44; LTC 55
LM 4,5-Pregam a penitência: frutos -1Cel 36-37; LTC 54; AP 36
LM 4,6- A Ordem dos Irmão da Penitência
LM 4,6-A Ordem das Senhoras Pobres -1Cel 18
LM 4,7-Novos recrutas seguem Francisco -1Cel 37; LTC 54
LM 4,7-Vida em pobreza -1Cel 39
LM 4,7-Paciência diante das injúrias -1Cel 40; LTC40; AP 23
LM 4,7-Socorridos por um sarraceno
LM 4,8-Cura de Morico, que se faz frade
LM 4,9-Vocação e visão de Frei Pacífico - 2Cel 106; 3Cel 3
LM 4,9-O sinal do Tau - 2Cel 106; 3Cel 3
LM 4,10-O Capítulo das Esteiras -LP 114; EP 68; Fior 118
LM 4,10- Aparição de Francisco no Capítulo de Arles- 1Cel 48; 3Cel 3
LM 4,11-”Faça destas migalhas uma só hóstia” - 2Cel 209

LM 4,11- A Regra escrita na montanha -LP 113; EP 1
LM 4,11-Elias perde o texto; Francisco o refaz - LP 113; EP 1
LM 4,11-A confirmação de Honório III - 2Cel 62
LM 4,11-Francisco afirma que ela foi revelada por Deus

Capítulo V:

LM 5,1-Austeridade de Francisco - 1Cel51-2; LTC 15
LM 5,2-Pobreza na roupa - 2Cel 69
LM 5,2-O travesseiro de penas 2Cel 64;LP 94.EP 98
LM 5,3-Para guardar a pureza do corpo -1Cel 42
LM 5,4-Tentado pela luxúria, faz disciplina - 2Cel 116
LM 5,4- e depois joga-se despido na neve -2Cel 117
LM 5,5-Sobre a guarda dos sentidos -1Cel 43
LM 5,5-Contra a familiaridade com as mulheres -1Cel 43; 2Cel 112
LM 5,5-Contra a excessiva auto-segurança -2Cel 113
LM 5,6-Evitar o ócio -2Cel 161
LM 5,6-Irmão burro -2Cel 129
LM 5,6-Irmão mosca - 2Cel 75; LP 62; EP 24
LM 5,6-contra as palavras inúteis e levianas - 2Cel 160; LP 78; EP 82
LM 5,7-O frade que estava morrendo de fome -2Cel 22; EP 27
LM 5,8-Doença dos olhos, por chorar demais -LP 46
LM 5,9-Cauterização sem dor - 2Cel 166; LP 48; EP 115
LM 5,10-Muda água em vinho em Santo Urbano - 1Cel 61; 3Cel 17
LM 5,11- A cítara do anjo -2Cel 126; LP 24
LM 5,12-Noite luminosa junto ao rio Pó

Capítulo VI:

LM 6,1- Sua humildade na imitação de Cristo - 2Cel 140.

LM 6,1-Manda que um frade o injurie -1Cel 53; Fior 3.

LM 6,2-Revelava às pessoas os seus defeitos - 1Cel 54.

LM 6,2-”Venham ver um guloso” - 1Cel 52; LP 39; EP 61.

LM 6,3-”Ainda poderia ter filhos e filhas” -2Cel 133-4; LP 104; EP 45.

LM 6,4-Obedeceria a um noviço de uma hora - 2Cel 151; LP 106; EP 46.

LM 6,4-Obedeceria como a um de um corpo morto -2Cel 152; EP 48.

LM 6,5-”Você não é adaptado para nós” - 2Cel 145; LP 83; EP 64.

LM 6,5-”Na prelatura, a queda” - 2Cel 145.

LM 6,5-Chamem-se”menores” - 1Cel 38; 2Cel 148; LP 67; EP 26.

LM 6,5-Resposta ao Cardeal Hugolino -2Cel 148.

LM 6,6-O trono de Lúcifer reservado para ele - 2Cel 122-3; LP 23; EP60.

LM 6,7-As relíquias de Monte Casale - 2Cel 202.

LM 6,8-Humildade diante do bispo de Ímola - 2Cel 147

LM 6,9-Frei Silvestre expulsa os demônios -2Cel 108; LP 81

LM 6,10-No palácio do cardeal Leone -2Cel 119;LP 92; EP 67

LM 6,11-Joga um capuz no fogo -2Cel 154

Capítulo VII:

LM 7,1-Escolheu a pobreza como esposa - 2Cel 55

LM 7,1-Chorava pela pobreza de Jesus e de Maria

LM 7,1-Pobreza, caminho especial de salvação -2Cel 200

LM 7,2-Conquista-se despojando-se de tudo -2Cel 140; 2Cel 194

LM 7,2-Viver como peregrinos e forasteiros - 2Cel 56; LP 13; EP 9;2Cel 59

LM 7,2-Só admitia pequenas cabanas -2Cel 56

LM 7,2-Faz demolir uma casa que não era pobre -2Cel 57-58;LP11; EP 7

LM 7,2-A pobreza, fundamento da Ordem

LM 7,3-Condição básica: renúncia à propriedade -2Cel 80

LM 7,3-”Pega o teu caminho, irmão mosca!” -2Cel 81; LP 20

LM 7,4-”É melhor despojar o altar da Virgem” - 2Cel 67

LM 7,5-O dinheiro transformado em serpente -2Cel 68
LM 7,6-”Bem-vinda, Senhora Pobreza!” - 2Cel 93
LM 7,6-Ciúmes dos mais pobres do que ele -1Cel 76; 2Cel 83
LM 7,6-Encontro com um mais pobre do que ele -2Cel 84; LP 88; EP 17
LM 7,7-Exemplo no mendigar - 2Cel 72;LP 60; EP 22
LM 7,7-À mesa com o cardeal de Óstia - 2Cel 73; LP 61; EP 23
LM 7,7-”Esta dignidade real...” - 2Cel 72; LP 60; EP 22
LM 7,8-Elogia da mendicidade - 2Cel 71
LM 7,9-Pede esmola aos seus próprios frades
LM 7,10-Convida os cavaleiros a mendigar - 2Cel 77; LP 59; EP 22
LM 7,11-Milagre para o médico de Rieti - 2Cel 44
LM 7,12-Água da rocha para um camponês -2Cel 46; 3Cel 15
LM 7,13-Salva os marinheiros da fome - 1Cel 55; 2Cel 55; 3Cel 33
LM 7,13-Exortação do autor à confiança

Capítulo VIII:

LM 8,1-Sua piedade para com Deus e com as damas
LM 8,1-Veneração pelos sacerdotes -2Cel 172
LM 8,2-Parábola da mulher estéril -2Cel 164; LP 71; EP 72
LM 8,3-Alegria pelos bons exemplos dos frades - 2Cel 155; EP 51
LM 8,3-”Sejam amaldiçoados aqueles que...” - 2Cel 156; LP 17
LM 8,3-Deus garante: a Ordem não vai acabar -2Cel 158; LP 86; EP 81
LM 8,4-Contra os detratores - 2Cel 182
LM 8,5-Compaixão pelos aflitos e doentes - 1Cel 76; 2Cel 83
LM 8,5-O frade que foi duro com um pobre - 1Cel 76; 2Cel 85; LP 89; EP 37
LM 8,5-Nos pobres, vê o Cristo - 2Cel 85
LM 8,5-Dá o manto a um pobre - 2 Cel 87;EP 30
LM 8,5-Passava aos pobres tudo que lhe davam - 1Cel 76
LM 8,6-Amor por todas as criaturas - 1Cel 80; 2Cel 165

LM 8,7-O cordeirinho de São Verecundo - 2Cel 111
LM 8,8-Recebe ovelhas de presente - 3Cel 31
LM 8,8-A lebrinha de Grécio - 1Cel 60; 3Cel 29
LM 8,8-O coelho do lago de Perusa - 1Cel 60; 3Cel 30
LM 8,8-Ganha um pássaro aquático - 2Cel 167; 3Cel 23
LM 8,8-Conversa com um peixe grande - 1Cel 61; 3Cel 24
LM 8,9-Aposta com pássaros em um brejo vêneto
LM 8,9-A cigarra da Porciúncula - 2Cel 171; LP 84; 3Cel 27
LM 8,10-O faisão de Sena -2Cel 170; 3Cel 26
LM 8,10-Acolhimento aos pássaros do Alverne -2Cel 93; 3Cel 25
LM 8,10-O falcão do Alverne - 2Cel 168; 3Cel 25
LM 8,11-Liberta Grécio dos lobos e do granizo - 2Cel 35-36

Capítulo IX

LM 9,1-Só no nome do amor de Deus -2Cel 196; LP 54; EP 35
LM 9,1-Das criaturas passava ao Criador -1Cel 80-81; 2Cel 165
LM 9,2-Devoção a Cristo crucificado -2Cel 201
LM 9,2-Pelo sacramento do Corpo de Cristo - 2Cel 201; LP 80; EP 65
LM 9,3-Devoção à Mãe do Senhor -2Cel 198
LM 9,3-...aos anjos... - 2Cel 197
LM 9,3-...e aos apóstolos
LM 9,3-A oferta contínua dos “dois trocados”
LM 9,4-Sua caridade para com as aLM as -2 Cel 172
LM 9,4-Um exemplo para a Ordem -2Cel 173; LP 76; EP 71
LM 9,5-Parte para a Síria - 1Cel 55
LM 9,5-Deus provê alimento para os marinheiros - 1Cel 55; 2Cel 55; 3Cel 33
LM 9,6-No caminho de Marrocos, e a doença - 1Cel 56
LM 9,7-Parte novamente para a Síria -1Cel 57

LM 9,8-Vai ao Sultão com Frei Iluminado - 1Cel 57
LM 9,8-Particular das duas ovelhas
LM 9,8-Na presença do Sultão - 1Cel 57; Fior 24
LM 9,8-Propõe a prova do fogo
LM 9,8-Recusa os presentes do Sultão - 1Cel 57
LM 9,9-Deus o reserva para um outro martírio - 1Cel 57

Capítulo X

LM 10,1-Amor pela virtude da oração - 2Cel 94
LM 10,2-Sempre atento às visitas do Espírito - 2Cel 95
LM 10,2-Atravessa em êxtase Borgo de San Sepolcro -2Cel 98
LM 10,3-Amor pela solidão -1Cel 71
LM 10,3-Os assaltos do demônio -1Cel 72; 2Cel 122; LP 23; EP 59
LM 10,4-Sua oração nos bosques -2Cel 95
LM 10,4-As visitas imprevistas do Espírito - 2Cel 94
LM 10,4-Confiava a Deus suas consolações
LM 10,5-Curiosidade do bispo de Assis castigada - 2Cel 99
LM 10,5-Oração eficaz por um abade -2Cel 100; LP 6
LM 10,6-A recitação do Ofício Divino - 2Cel 101; LP 36
LM 10,6-Destruíu um vaso que o distraiu -2Cel 96; LP 95;EP 94
LM 10,6-Respeito pelas palavras escritas - 2Cel 97
LM 10,7-O presépio de Grécio -2Cel 82
LM 10,7-Pediu licença ao Papa para isso -1Cel 84-87
LM 10,7-O feno milagroso

Capítulo XI:

LM 11,1-Sua ciência e memória -1Cel 87; 3Cel 19
LM 11,2-Não separar a ciência da oração - 2Cel 102

LM 11,2-Explica um versículo de Ezequiel - 2Cel 195
LM 11,3-Sua penetração das Escrituras -2Cel 103
LM 11,3-Espírito de profecia -2Cel 102
LM 11,4-Prediz a derrota de Damieta -2Cel 27
LM 11,5-A morte do cavaleiro de Celano -2Cel 30
LM 11,6-O cônego Gedeão
LM 11,7-Prediz a conversão de um marido -2Cel 41; LP 58
LM 11,8-Revela o tormento secreto de um teólogo -2Cel 38; LP 27
LM 11,9-Os pensamentos secretos de Frei Leonardo -2Cel 31; LP 30
LM 11,9-A tentação de Frei Rizério -1Cel 49-50; LP 44
LM 11,10-Autógrafo para Frei Leão -2Cel 49; 3Cel 3
LM 11,10-Um frade que passava por santo - 2Cel 28; LP 91; EP 102
LM 11,11-Outras previsões - 1Cel 48
LM 11,12-Salva um frade da desobediência -2Cel 34; Fior 23
LM 11,13-Abençoa dois frades de sua cela -2Cel 45; LP 31
LM 11,14-O velho que scandalizou um jovem -2Cel 39; Fior 31

Capítulo XII

LM 12,1-Significado desse Espírito profético
LM 12,2-Oração ou pregação? - Fior 16
LM 12,2-Grandeza de sua sabedoria -1Cel 91
LM 12,3-Resposta de Clara e de Silvestre -Fior 16
LM 12,4-A pregação aos pássaros -1Cel 58; 3Cel 20; Fior 16
LM 12,5-Impõe silêncio às andorinhas -1Cel 59; 3Cel 21
LM 12,6-Prova-o também um estudante de Parma - 3Cel 22
LM 12,7-Em Gaeta, prega de um barca sem guia
LM 12,7-Sua palavra era como fogo ardente - 1Cel 23
LM 12,8-Improvisa uma pregação diante do Papa -1Cel 73; 2Cel 25

LM 12,9-Coerência entre vida e pregação - 1Cel 36; LTC 54; AP 36
LM 12,9-Milagres: menino paralítico em Toscanella - 1Cel 65; 3Cel 173
LM 12,9-Paralítico de Narni -1Cel 66; 3Cel 176
LM 12,9-Menino hidrópico de Rieti - 3Cel 174
LM 12,10-Menino entrevado de Orte - 3Cel 178
LM 12,10-Mulher de Gúbio com as mãos encolhidas -1Cel 67; 3Cel 177
LM 12,10-Menina cega de Bevagna - 3Cel 124
LM 12,10-A cega de Narni -1Cel 67; 3Cel 121
LM 12,10-Menino cego de Bolonha
LM 12,10-O endemoninhado de Sangemini -1Cel 69; 3Cel 155
LM 12,11-Obsessa de Città di Castello -1Cel 70; 3Cel 156
LM 12,11-Um frade epilético -1Cel 68; 3Cel 195
LM 12,11-A parturiente de Arezzo - 1Cel 63; 3Cel 108
LM 12,12-A corda que curava doentes -1Cel 64; 3Cel 19

Capítulo XIII:

LM 13,1-Os dez sinais de santidade de Francisco - 1Cel 70; Carta de Grécio
LM 13,1-Ação e contemplação -1Cel 91
LM 13,2-Quaresma de São Miguel no Alverne - 1Cel 91,94
LM 13,3-Interroga o livro do Evangelho - 1Cel 92-93
LM 13,3-A aparição do Serafim - 1Cel 94; 3Cel 4; LTC 69; AP 46
LM 13,4-Aparecem os estigmas no seu corpo - 1Cel 95; 3Cel 4; LTC 69; Ap 46; CtEl 5
LM 13,4-Manter escondido o segredo do Rei - 1Cel 96
LM 13,5-Conta a visão a uns poucos íntimos
LM 13,5-Desce do monte transformado em Cristo
LM 13,5-Cuidados para esconder os estigmas -2Cel 135
LM 13,6-Mas Deus faz milagres através deles
LM 13,7-Cura os animais de uma epidemia -LP 57; 3Cel 18
LM 13,7-Liberta o Alverne do granizo

LM 13,8-Aquece milagrosamente um pobrezinho
LM 13,8-Testemunha dos estigmas
LM 13,9-Estratagemas de um frade -1Cel 95; 2Cel 137-8; 3Cel 4
LM 13,10-Sou o selo de Cristo - 1Cel 90

Capítulo XIV:

LM 14,1-As sete visões de Cristo -3Cel 2-3
LM 14,1-Crucificado com Cristo pelo mundo - 1Cel 97
LM 14,1-”Comecemos a servir o Senhor” - 1Cel 98, 103
LM 14,1-Não há lugar para a preguiça -2Cel 209
LM 14,2-Harmonia entre a carne e o espírito -1Cel 97
LM 14,2-Recrudescimento das doenças -1Cel 97
LM 14,2-Oração para o tempo da doença
LM 14,3-Revelação do tempo da morte - 1Cel 108
LM 14,3-Na Porciúncula - 1Cel 106
LM 14,4-Nu sobre a terra nua - 1Cel 110; 2Cel 114
LM 14,4-O guardião dá-lhe uma túnica - 2Cel 215
LM 14,5-Em tudo conforme a Cristo
LM 14,5-Últimas exortações e bênçãos - 1Cel 108-9; 2Cel 216; LP 117; EP 88; CtEl 4
LM 14,5-Recorda a última ceia - 1Cel 110; 2Cel 217
LM 14,6-Entoa o saLM o “Com minha voz...” -2Cel 217
LM 14,6-Sua morte - 1Cel 110; 2Cel 217
LM 14,6- Sua aLM a aparece como uma estrela- 1Cel 110; 2Cel 217; LTC 68
LM 14,6-”Espera-me pai, espera-me!” - 2Cel 218
LM 14,6-Aparição ao bispo de Assis -2Cel 220
LM 14,6- O adeus das cotovias - LP110;3Cel 32

Capítulo XV:

LM 15,1- Deus glorifica-o depois da morte

LM 15,2- Todos puderam ver os estigmas -1Cel 112;3Cel 5;LTC 70

LM 15,3-Dor e alegria dos filhos -1Cel 113; 3Cel 5;LTC 70

LM 15,4-Acorreram os cidadãos de Assis - 1Cel 112

LM 15,4-O cavaleiro Jerônimo incrédulo

LM 15,5-Transporte do corpo:São Damião - 1Cel 116-7

LM 15,5-Enterro em São Jorge -1Cel 118

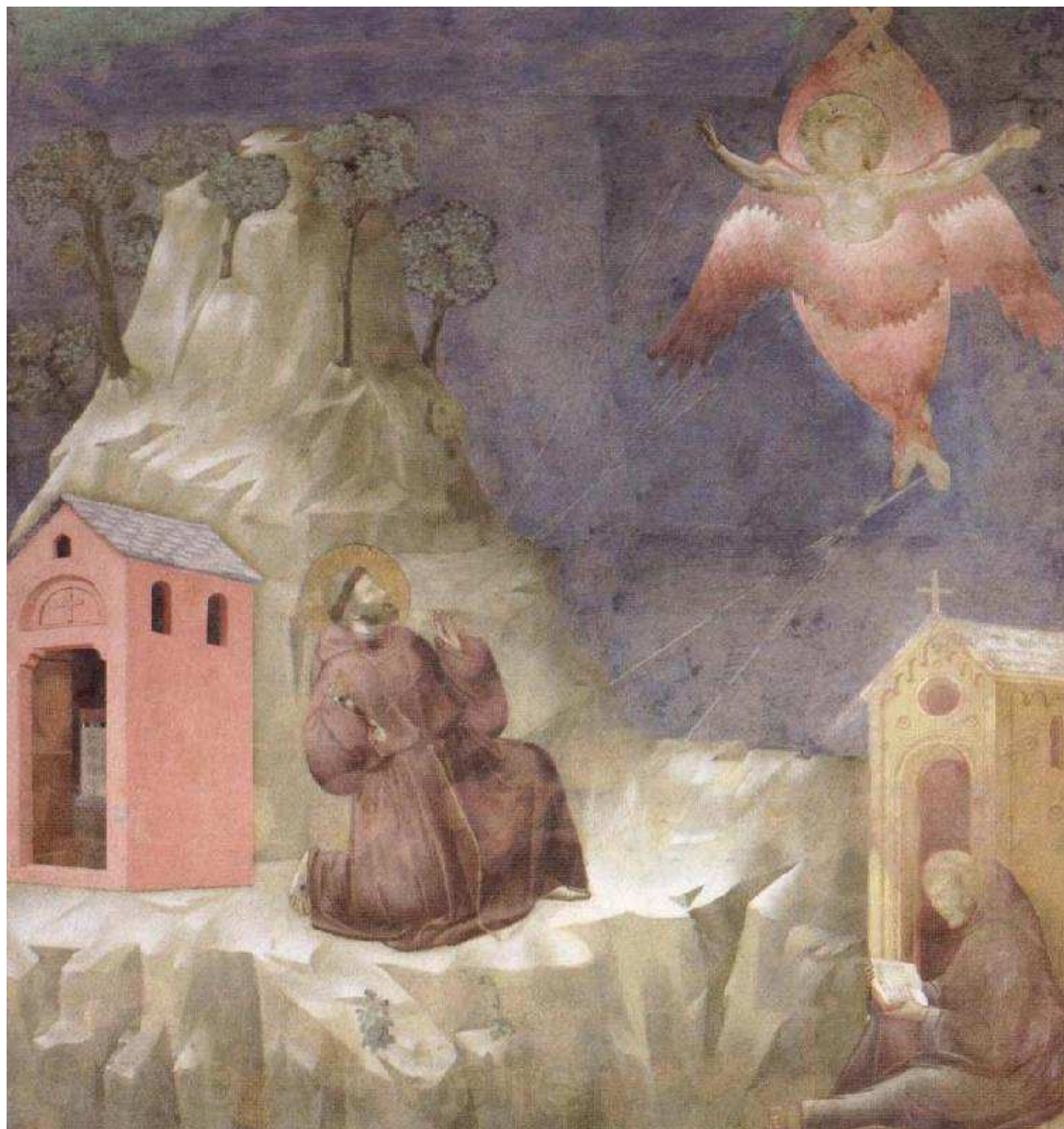
LM 15,6-Morte e glória dos milagres -1Cel 119-21

LM 15,7-Processo de canonização -1Cel 123-6; LTC 71; AP 46-47

LM 15,8-Transladação das relíquias

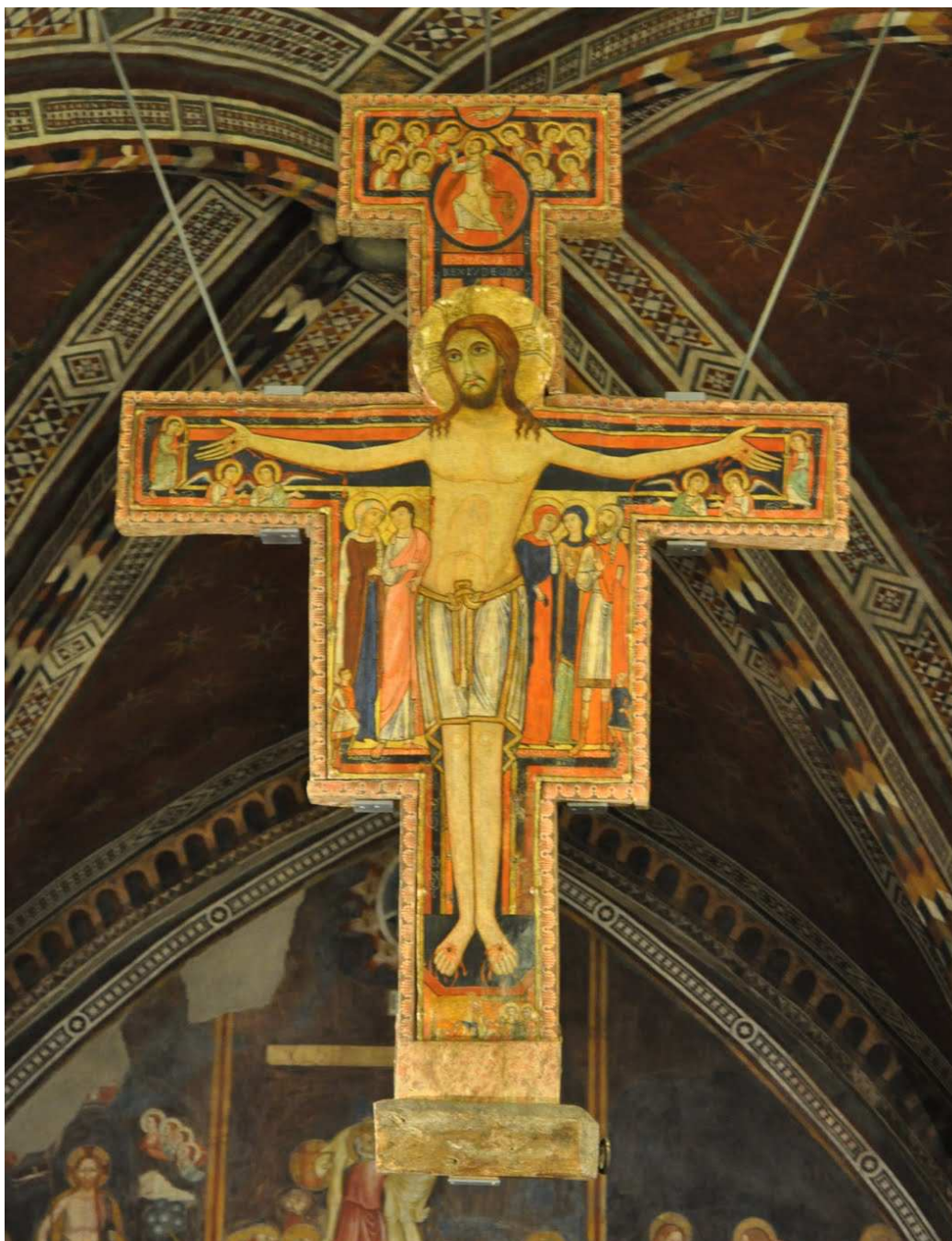
LM 15,9-Deus glorifica o seu servo

B) São Francisco recebe os estigmas. Pintura de Giotto (1296-1300)



Fonte da imagem: TROIANO, Costantino; POMPEI, Alfonso. *Guida illustrata di Assisi*. Assisi: Casa Editrice Francescana dei Frati Minori Conventuali / Umbriagraf, s/n, p. 88.

C) Crucifixo de São Damião (séc. XII)



Crucifixo de São Damião (século XII / autor desconhecido). Este é o crucifixo que teria falado com Francisco, segundo as hagiografias antigas, no início de sua conversão. A pintura original se encontra na Capela do Santíssimo, da Basílica de Santa Clara, em Assis. Fonte da imagem: pvfranciscanos.blogspot.com.br. Acesso em 17 de março de 2013.

D) Fac-símile de uma página da *Legenda Maior* (1263)



Fonte da imagem: Figura 22. In: VAUCHEZ, André. *Francesco d'Assisi tra storia e memoria*. Torino: Einaudi, 2010.