

# **Ciclo** **A Tradição Monástica e o Franciscanismo**



Programa de Estudos Medievais



Instituto Teológico Franciscano

COSTA, Sandro da; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da e SILVA, Leila Rodrigues da (Org.)  
Atas do Ciclo A Tradição Monástica e o Franciscanismo.  
Realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ de 7 a 11 de outubro de 2002.  
262 p. – Rio de Janeiro, fevereiro de 2003.  
Programa de Estudos Medievais ISBN 85-88597-03-9  
Idade Média  
Monacato  
Franciscanismo  
História  
Filosofia  
Teologia  
Arte

*Editoração:* Alex Sandro Ciarnoscki

*Capa:* Marta Neri Coelho e Tiago Coelho Fortes

*Impressão e Acabamento:* Fábrica do Livro - SENAI

**Programa de Estudos Medievais**

Largo de São Francisco de Paula, 1, sala 325-B

Centro- Rio de Janeiro - RJ - 20051-070

E-mail: [pem@ifcs.ufrj.br](mailto:pem@ifcs.ufrj.br)

<http://www.pem.ifcs.ufrj.br>

**Ciclo**  
**A Tradição Monástica e o Franciscanismo**

**7 a 11 de outubro de 2002**

**Promoção:**

Programa de Estudos Medievais da UFRJ  
<http://www.pem.ifcs.ufrj.br>  
Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis  
<http://www.itf.org.br>

**Apoio:**

Associação Brasileira de Estudos Medievais  
Editora Vozes  
Família Franciscana do Brasil

**Coordenação Geral:**

Andréia C. L. Frazão da Silva  
Leila Rodrigues da Silva  
Sandro da Costa

**Comissão Organizadora:**

Anderson dos Santos Moura  
Carolina Coelho Fortes  
Fabrícia Angélica Teixeira de Carvalho  
Jaqueline de Calazans

**Organização das Atas:**

Andréia C. L. Frazão da Silva  
Leila Rodrigues da Silva  
Sandro da Costa

**Apoio Técnico:**

Alex Sandro Ciarnoscki

# Apresentação

Criado em 1991, o **Programa de Estudos Medievais** (Pem) da Universidade Federal do Rio de Janeiro tem realizado regularmente atividades científicas e culturais, divulgando a produção acadêmica de especialistas em nível de Graduação e Pós-Graduação e dialogando com especialistas de diversas áreas e interessados em geral.

O **Instituto Teológico Franciscano** (ITF), fundado em 1896 e situado na cidade de Petrópolis, é reconhecido pelos especialistas como importante centro de estudos teológicos. Sua biblioteca possui, nesta área, um dos mais relevantes acervos da América Latina e seu curso de Graduação em Teologia, credenciado pelo MEC em 2001, recebe estudantes oriundos de todas as partes do país.

Estas duas instituições, em parceria, foram as responsáveis pela organização do *Ciclo Tradição Monástica e Franciscanismo*, realizado entre os dias 07 e 11 de outubro de 2002, e pelas atas que ora publicamos. Tal material contém, além da programação do ciclo, o texto de algumas conferências e de todas as comunicações apresentadas durante sua realização.

As presentes atas estão divididas em duas sessões. Na primeira, respeitando a ordem alfabética do sobrenome dos autores, reproduzimos algumas conferências ministradas. Na segunda sessão, também seguindo a ordem alfabética do sobrenome dos participantes, colocamos à disposição do leitor as comunicações expostas.

Embora o conteúdo e o estilo de cada trabalho tenham sido rigorosamente respeitados, buscamos, na medida do possível, para facilitar a consulta e leitura desta obra coletiva, uniformizar a apresentação formal dos textos e das notas.

A promoção do evento, assim como a confecção das atas, pautaram-se, sobretudo, no interesse compartilhado pelo **Programa de Estudos Medievais** e pelo **Instituto Teológico Franciscano** na divulgação e intercâmbio de experiências de caráter interdisciplinar entre os estudiosos do fenômeno religioso regular no período medieval.

Andréia C. L. Frazão da Silva  
Leila Rodrigues da Silva  
Sandro da Costa



# Índice

## 1. Programação ..... 11

## 2. Conferências

Delir BRUNELLI

*Clara de Assis e o movimento religioso feminino nos séculos XII e XIII* ..... 17

Alberto da Silva MOREIRA

*São Francisco e os Pós-Modernos* ..... 29

Sinivaldo TAVARES

*Um Novo Método em Teologia: a “Escola Franciscana”* ..... 39

Celso Márcio TEIXEIRA

*O Contexto religioso do surgimento do movimento de Francisco de Assis* ..... 49

## 3. Comunicações

Iracema Andrade de ALENCAR

*A escatologia cristã e a teoria de Joaquim de Fiore: um breve estudo*..... 65

Gracilda ALVES

*A atuação da Igreja nas regiões de Pombal, Soure, Ega e Redinha* .....74

Jaqueline de CALAZANS

*Ascetismo e vida monástica na Alta Idade Média: o movimento priscilianista* ..... 82

Ana Paula Sampaio CALDEIRA e Fábio CANDIDO

*Boaventura e as transformações intelectuais do século XIII: um diálogo entre Filosofia e História* ..... 87

Fabília Angélica Teixeira de CARVALHO <i>Santidade e corpo feminino no século XIII</i> .....	95
Márcio Luiz CASTANHARO <i>A contemplação de Deus segundo a obra “Itinerarium Mentis In Deum” de São Boaventura</i> .....	102
Alex Sandro CIARNOSCKI <i>A questão dos Universais e o primado do indivíduo em Guilherme de Ockham</i> .....	111
Rita de Cássia Damil DINIZ <i>A atividade monástica peninsular nos concílios visigóticos do século VII</i> .....	123
Carolina Coelho FORTES <i>A produção literária dominicana no século XIII</i> .....	129
Clara de GÓES <i>Aspectos da espiritualidade feminina em Teresa D’Ávila</i> .....	136
Francisco José Silva GOMES <i>Oriente e Ocidente: o monaquismo regular (séculos IV-VII)</i> .....	144
Marcelo Pereira LIMA e Valéria Fernandes da SILVA <i>O poder da fala e a imposição do silêncio: exercício da religiosidade laica e restrições de gênero no século XIII</i> .....	153
Jefferson Eduardo dos Santos MACHADO <i>A construção do modelo do “Religioso Ideal” no discurso de Antônio de Lisboa/ Pádua em sua obra “Os Sermões”</i> .....	162
Isabel Cristina Alves MARTINS <i>Isabel de Portugal e a espiritualidade franciscana</i> .....	170
Antônio César Maciel MOTA <i>A influência de Francisco de Assis na ética e epistemologia de J. Duns Escoto</i> .....	175



Anderson dos Santos MOURA	
<i>Frei Elias de Assis entre a comodidade e a conservação dos ideais de frei Francisco</i> .....	182
Karina Dias MURTHA	
<i>“A toda criatura.” Considerações acerca do público alvo da pregação de Francisco</i> .....	191
Denise da Silva Menezes do NASCIMENTO	
<i>A influência franciscana na religiosidade das beguinhas</i> .....	199
Elisabeth da Silva dos PASSOS	
<i>Um estudo comparativo sobre o gesto de beijar na ascese de Francisco de Assis</i> .....	205
Elói Dionísio PIVA	
<i>Francisco de Assis – Uma nova linguagem</i> .....	214
Laerte de Farias dos SANTOS	
<i>Estudo e conversão (Do tratado “De Reductione artium ad Theologiam”, de S. Boaventura)</i> .....	222
Andréia Cristina Lopes Frazão da SILVA	
<i>Moda, santidade e gênero na obra hagiográfica de Tomás de Celano</i> .....	230
Leila Rodrigues da SILVA	
<i>A atenção ao corpo na obra de Leandro de Sevilha dedicada a Florentina</i> .....	240
Miriam Impillizieri SILVA	
<i>As imagens de Santa Clara do século XIII ao XVI</i> .....	249
Maria Beatriz Mello e SOUZA	
<i>Duas pinturas barrocas no convento de Antônio do Rio de Janeiro</i> .....	257



# Programação

## Abertura e Conferências:

### **Dia 07/10 - 15h**

Abertura

### **Dia 07/10 - 15:30h**

Prof. Dr. Celso Márcio Teixeira (ITF - Petrópolis) - *O Contexto religioso do surgimento do movimento de Francisco de Assis*

### **Dia 07/10 - 19h às 20h**

Prof. Dr. Vitório Mazzuco Filho (IFAN - Bragança Paulista) - *Francisco de Assis e o Amor Cavaleiresco Cortês*

### **Dia 08/10 - 15h**

Prof. Dr. Sinivaldo Tavares (ITF - Petrópolis) - *Um Novo Método em Teologia: A “Escola Franciscana”*

### **Dia 09/10 - 15h**

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Delir Brunelli (USU - RJ) - *Clara de Assis e o movimento religioso feminino nos séculos XII e XIII*

### **Dia 10/10 - 15h**

Prof. Dr. João Mannes (Faculdade de Filosofia São Boaventura - AFESBJ - Curitiba) - *Influência Agostiniana no Pensamento de São Boaventura*

### **Dia 11/10 - 15h**

Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira (UCG - Goiânia) - *São Francisco e os Pós-Modernos*

## **Curso:**

*Giotto e as imagens do ciclo franciscano da Basílica de Assis*  
Dias: 10 e 11/10 - 19h às 20:30h

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Cristina Correia Leandro Pereira (Centro de Artes - UFES)

## **Sessões Coordenadas:**

**Dia 07/10 - 16:30h**

**Sessão:** *Franciscanismo, espiritualidade e gênero*

**Coordenadora:** Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Clara de Góes (PPGHC - UFRJ)

### **Participantes:**

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Clara de Góes (PPGHC - UFRJ) - *Aspectos da espiritualidade feminina em Teresa D'Ávila*

Prof. Dr. Elói Dionísio Piva (ITF) - *Francisco de Assis - Uma nova linguagem*

Prof. Ms. Marcelo Pereira Lima (Pem - UFRJ - SME) e Prof<sup>a</sup> Ms. Valéria Fernandes da Silva (Pem - UFRJ) - *O poder da fala e a imposição do silêncio: exercício da religiosidade laica e restrições de gênero no século XIII*

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Miriam Impillizieri Silva (UERJ) - *As imagens de Santa Clara do século XIII ao XVI*

**Dia 08/10 - 16:30h**

**Sessão:** *Ascetismo e contemplação religiosa na Idade Média*

**Coordenadora:** Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Leila Rodrigues da Silva (Pem - PPGHC - UFRJ)

### **Participantes:**

Jaqueline de Calazans (Pem - Graduanda UFRJ) - *Ascetismo e vida monástica na Alta Idade Média: O movimento priscilianista*

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Leila Rodrigues da Silva (Pem - PPGHC - UFRJ) - *A atenção ao corpo na obra de Leandro de Sevilha dedicada a Florentina*

Márcio Luiz Castanharo (Graduando ITF) - *A contemplação de Deus segundo a obra "Itinerarium Mentis In Deum" de São Boaventura*

Rita de Cássia Damil Diniz (Pem - Mestranda PPGHC - UFRJ) - *A atividade monástica peninsular nos concílios visigóticos do século VII*

**Dia 09/10 - 16:30h**

**Sessão: *Religiosidade feminina na Idade Média***

**Coordenadora:** Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Gracilda Alves (Medievo - PPGHC - UFRJ)

**Participantes:**

Isabel Cristina Alves Martins (Pem - Graduanda UFRJ) - *Isabel de Portugal e a espiritualidade franciscana*

Denise da Silva Menezes do Nascimento (Mestranda PPGHC - UFRJ) - *A influência franciscana na religiosidade das beguinhas*

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Gracilda Alves (Medievo - PPGHC - UFRJ) - *A atuação da Igreja nas regiões de Pombal, Soure, Ega e Redinha*

Fabília Angélica Teixeira de Carvalho (Pem - Mestranda PPGHC - UFRJ) - *Santidade e corpo feminino no século XIII*

**Dia 09/10 - 19h**

**Sessão: *Indivíduo e redenção na Idade Média***

**Coordenadora:** Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (Pem - PPGHC - UFRJ)

**Participantes:**

Alex Sandro Ciarnoscki (Graduando ITF) - *A Questão dos Universais e o primado do indivíduo em Guilherme de Ockham*

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (Pem - PPGHC - UFRJ) - *Moda, santidade e gênero na obra hagiográfica de Tomás de Celano*

Elisabeth da Silva dos Passos (Pem - Mestranda PPGHC - UFRJ) - *Um estudo comparativo sobre o gesto de beijar na ascese de Francisco de Assis*

Iracema Andrade de Alencar (Pem - Graduada UFRJ) - *A Escatologia cristã e a teoria de Joaquim de Fiore: Um breve estudo*

Karina Dias Murtha (Pem - Graduada UFRJ) - *“A toda criatura.” Considerações acerca do público alvo da pregação de Francisco*

**Dia 10/10 - 16:30h**

**Sessão: *As ordens mendicantes e a produção do saber***

**Coordenadora:** Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Beatriz Mello e Souza (PPGHIS - UFRJ)

**Participantes:**

Ana Paula Sampaio Caldeira e Fábio Candido (Pem - Graduandos UFRJ) - *Boaventura e as transformações intelectuais do século XIII: Um diálogo entre Filosofia e História*

Carolina Coelho Fortes (Pem - Mestranda PPGHIS - UFRJ) - *A produção literária dominicana no século XIII*

Laerte de Farias dos Santos (Graduando ITF) - *Estudo e conversão (Do tratado “De Reductione artium ad Theologiam”, de S. Boaventura)*

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Beatriz Mello e Souza (PPGHIS - UFRJ) - *Duas pinturas barrocas no convento de Antonio do Rio de Janeiro*

**Dia 11/10 - 16:30h**

**Sessão: *A tradição monástica medieval e a prática do franciscanismo***

**Coordenador:** Prof. Dr. Francisco José Silva Gomes (Medievo -PPGHIS - UFRJ)

**Participantes:**

Anderson dos Santos Moura (Pem - Graduando UFRJ) - *Frei Elias de Assis entre a comodidade e a conservação dos ideais de frei Francisco*

Antônio César Maciel Mota (Graduando ITF) - *A influência de Francisco de Assis na ética e epistemologia de J. Duns Escoto*

Prof. Dr. Francisco José Silva Gomes (Medievo - PPGHIS - UFRJ) - *Oriente e Ocidente: O monaquismo regular (séculos IV-VII)*

Jefferson Eduardo dos Santos Machado (Pem - Graduando UFRJ) - *A construção do modelo do “Religioso Ideal” no discurso de Antônio de Lisboa/Pádua em sua obra “Os Sermões”*

# CONFERÊNCIAS





## **Clara de Assis e o movimento religioso feminino nos séculos XII e XIII**

Delir Brunelli (USU - RJ)

Clara de Assis é uma das maiores figuras femininas da Idade Média. Uma das poucas mulheres de quem foram conservados escritos. Mas Clara não é uma figura isolada. Sua aventura cristã está inserida no movimento franciscano e no contexto mais amplo do movimento religioso feminino de sua época.

Por isso, a exposição será feita em dois momentos: no primeiro, serão vistos alguns aspectos do movimento religioso feminino dos séculos XI-XIII, em particular das Beguinias; no segundo, então, se falará sobre Clara de Assis.<sup>1</sup>

### **O movimento religioso feminino**

Três pontos serão considerados: a) A participação feminina nos movimentos religiosos dos séculos XI-XIII; b) As Beguinias; c) O processo de inserção do movimento feminino na ordem da Igreja.<sup>2</sup>

#### **a) A participação feminina nos movimentos religiosos dos séculos XII-XIII**

As mulheres participaram intensamente dos movimentos religiosos dos séculos XI-XIII. Segundo o cronista Bernoldo de Constança, no final do século XI “uma grande multidão de mulheres” estava se reunindo, fora dos mosteiros, para viver a experiência das comunidades primitivas.<sup>3</sup> Pregadores itinerantes como Roberto de Arbrissel, Estêvão de Muret, Norberto de Xanten, o monge Henrique e tantos outros atraíam o público feminino com sua pregação e, especialmente, com seu testemunho de vida. Mulheres da nobreza, da burguesia nascente e também dos meios populares, deixavam tudo para seguir Jesus Cristo pobre.

A participação feminina nos movimentos religiosos causou fortes reações nos meios eclesiásticos, pouco sensíveis à inquietude das mulheres. Elas recusavam o caminho monástico tradicional – único aprovado pela Igreja – e buscavam algo novo, mais de acordo com o despertar evangélico daquele momento. Além disso, os mosteiros estavam lotados e as poucas vagas existentes eram reservadas às mulheres da nobreza. As novas Ordens Religiosas – surgidas no final do século XI e século XII, já a partir no movimento eremítico – nos primeiros tempos acolheram mulheres. Mas

logo o espaço foi sendo reduzido e algumas o eliminaram por completo.

Restava a opção dos movimentos heréticos. O exemplo de pobreza, o rigor ascético, a vida moral irrepreensível dos pregadores considerados heterodoxos impressionavam homens e mulheres que desejavam uma vida cristã mais intensa. Cátaros, Valdenses e Humilhados não só acolhiam as mulheres, mas davam a elas um espaço de participação que lhes era negado na Igreja da época. Elas podiam exercer vários ministérios, inclusive o ministério da pregação, e – em alguns grupos – até presidir a Eucaristia.<sup>4</sup>

O final do século XII foi um pouco mais favorável às mulheres. Depois de um longo período de buscas e conflitos, de resistência e de ensaios de ruptura, o movimento religioso feminino encontrou um caminho próprio e enriqueceu a Igreja com uma forma diferente de vida cristã que se prolongou por todo o século XIII. Foi o movimento das Beguinhas.

b) As Beguinhas: um caminho mais adequado às mulheres

O movimento das Beguinhas surgiu por volta de 1170 na região da Bélgica. Eram “mulheres religiosas” que viviam sem uma regra determinada, assumindo apenas um “propósito de vida”. Em geral formavam comunidades, onde se dedicavam à oração, ao trabalho manual e a obras de assistência.

Na região de origem, habitavam pequenas casas, formando uma espécie de vila fechada. Tinham em comum a igreja e os locais de refeição e trabalho. Em outras regiões, como Itália e Alemanha, o movimento foi assumindo características diversas. Eram formadas comunidades junto a igrejas, hospitais, hospedarias ou abrigos. Muitos grupos viviam do trabalho de tecelagem e confecção, que foi se tornando uma característica do movimento. Havia também Beguinhas eremitas, que viviam sozinhas ou em pequenos grupos itinerantes.

As Beguinhas enfrentaram muitas hostilidades, principalmente por parte das autoridades eclesíásticas. As mulheres do movimento eram acusadas de propagar novidades inaceitáveis. Sua forma de pensar e de expressar a vida cristã contrastava com o pensamento dos homens e com a ordem estabelecida pela Igreja. Não raro, pesava sobre essas mulheres a suspeita de heresia. O simples fato de ser um movimento liderado por mulheres era motivo suficiente para causar desconfiança. Os grupos mais vulneráveis, sem dúvida, eram aqueles itinerantes.

A diversidade inicial não durou muito tempo. Por várias razões, mas principalmente pela necessidade de aprovação por parte da Igreja, os vários grupos foram assumindo características comuns. A maioria obteve

do bispo diocesano, de um legado pontifício ou do próprio papa uma bula de aprovação do seu “propósito de vida”. Este, em geral, incluía a oração, o jejum, o trabalho com as próprias mãos, os votos de obediência e castidade, a vida comunitária e a prática de obras de assistência e misericórdia. Não era permitido às mulheres o ministério da pregação e também não era aprovada a forma de vida itinerante.

O movimento das Beguinhas atravessou todo o século XIII e representou um marco na história da Igreja cristã. Foi um movimento forte, audaz e persistente. Quis ser fiel ao Evangelho de Jesus Cristo. Por isso, não teve receio de inovar, insistir e enfrentar o conflito. Mas buscou também o reconhecimento da Igreja, por duas razões principais: por sentir-se parte integrante da comunidade eclesial e para garantir o direito à existência. Mas se este foi o caminho possível no contexto da época, foi também o caminho mais curto para que o movimento perdesse sua força e suas características originais.

c) A inserção do movimento religioso feminino na “ordem” da Igreja

Na Igreja medieval pensava-se que toda forma de vida religiosa precisava de uma organização estável e de uma disciplina rígida. Essa idéia, formulada com precisão pelo Cardeal Hugolino – futuro Gregório IX – orientou a política da cúria romana em relação ao movimento religioso feminino, durante todo o século XIII.<sup>5</sup>

O IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, proibiu a aprovação de novas Regras e determinou que as novas comunidades religiosas se integrassem às Ordens já existentes. Mas não havia uma Ordem que pudesse ou quisesse acolher o amplo movimento feminino. Não bastava, portanto, impor a essas comunidades a Regra Beneditina. Além da resistência por parte das mulheres, havia também a resistência por parte das Ordens.

O problema teria sido facilmente resolvido se a Igreja não concentrasse no clero e nas Ordens masculinas a mediação dos bens espirituais e se não fosse o preconceito de que as mulheres não eram capazes de assumir seu próprio destino. Mas dentro desse contexto, havia um dado novo. Pela primeira vez, a Igreja se defrontava com um movimento religioso feminino forte e amplamente difuso. Além disso, os movimentos heréticos já haviam mostrado sua capacidade de acolher as mulheres e de responder às suas aspirações religiosas. Tais fatores contribuíram para que a cúria romana, no início do século XIII – apesar da proibição do Concílio – mudasse sua política em relação ao movimento feminino e procurasse dar-lhe reconhecimento.

A primeira medida da cúria romana foi pressionar as Ordens masculinas – em especial as Ordens mendicantes que ainda estavam nascendo – para que aceitassem a “cura animarum” das mulheres religiosas. Essa tática foi adotada por Inocêncio III e continuada por seus sucessores.

A segunda medida foi unificar o movimento para lhe dar mais estabilidade e permitir maior controle. Disso se encarregou o Cardeal Hugolino, com total aprovação do papa Honório III. Em 1219, o próprio Cardeal Hugolino escreveu uma “Forma de Vida”, tentando salvaguardar algumas características do movimento, sem contrariar as decisões do IV Concílio de Latrão, e a impôs às novas comunidades femininas, primeiro na região da Itália, depois também em outras regiões. O agrupamento dessas comunidades recebeu o nome de “Ordem das Senhoras Pobres”.

Após a morte de Francisco, Gregório IX conseguiu o que não conseguira antes. Confiou a direção espiritual das “Senhoras Pobres” à Ordem dos Frades Menores e nomeou Frei Felipe Longo como visitador. Nessa ocasião eram vinte e quatro comunidades, algumas fundadas por Damianitas, mas outras surgidas de forma independente. A partir de 1234, os documentos falam em “Ordem de São Damião”, mostrando que a comunidade onde se encontrava Clara de Assis tinha sido tomada como referência para a unificação de todo o movimento. Autores falam que houve uma verdadeira “damianização” do movimento feminino.<sup>6</sup>

Este processo não foi isento de conflito. As comunidades insistiam em manter a própria originalidade, embora buscassem também a aprovação oficial da Igreja. Nesse conflito, dois aspectos se destacam: as mudanças em relação à vida de pobreza e a imposição da clausura.<sup>7</sup>

Em relação à pobreza, Hugolino orientou as comunidades no sentido monástico da comunhão de bens. Não era possível, pensava ele, viver uma pobreza tão radical. As pessoas podiam ser individualmente pobres, mas os mosteiros deviam possuir bens rentáveis para seu sustento. Ele mesmo empenhou-se em conseguir propriedades para muitos desses mosteiros.

A imposição da clausura foi gradativa. No começo, apenas os grupos itinerantes não eram aprovados. As outras comunidades atuavam junto aos pobres, doentes e peregrinos com relativa liberdade. Buscavam o próprio sustento e administravam o pequeno mosteiro sem interferências. Mas ainda na primeira metade do século XIII, o espaço de liberdade e autonomia das mulheres começou a ser reduzido. A clausura foi sendo imposta às novas comunidades com um rigor desconhecido pela própria vida monástica daquele tempo.

Essas duas medidas – a posse de bens e a clausura – desfiguraram

o movimento religioso feminino, pois atingiram duas de suas características fundamentais: a vida em total pobreza e o serviço aos pobres.

A resistência das mulheres foi grande. Temos o registro de uma série de bulas papais e de outros documentos que mostram como as leis não eram obedecidas e deviam ser reeditadas sempre de novo. Há também notícias interessantes em alguns relatórios, feitos para o II Concílio de Lyon, realizado em 1274. Ali se fala de “mulheres religiosas” que recusavam a clausura e não observavam a disciplina que a Igreja prescrevia. Consideravam-se dispensadas da obediência ao clero diocesano, não querendo receber deles nem mesmo os sacramentos. Recusavam uma “regra” porque preferiam um “propósito de vida” que lhes permitisse “servir ao Senhor em liberdade”. Gostavam de ler a Bíblia e outros escritos religiosos e até “fantasiavam” sobre questões teológicas! Segundo um dos relatores, o Concílio deveria colocar diante dessas mulheres, de maneira bem clara, duas alternativas: o casamento ou uma das ordens monásticas já aprovadas. Não era possível que a Igreja continuasse tolerando tais novidades!<sup>8</sup>

O processo de inserção do movimento religioso feminino na “ordem da Igreja” durou um século. Por um lado, as mulheres buscavam com perseverança, e até com teimosia, o reconhecimento eclesial. Como batizadas, tinham esse direito. Por outro lado, resistiam com igual firmeza quando o preço a ser pago era a renúncia a aspectos fundamentais de seu projeto de vida. Mas apesar da resistência das mulheres, prevaleceram os objetivos da instituição, marcados por uma visão clerical e antifeminista. No final do século XIII, o processo estava consolidado e teve seu fecho quando Bonifácio VIII, em 1298, prescreveu a clausura absoluta e perpétua para todas as mulheres religiosas.

Mas a espiritualidade feminina não se deixou encerrar e encontrou outros caminhos. O espaço de liberdade foi sendo resgatado nos séculos seguintes através da mística, que possibilitou às mulheres fugirem ao controle teológico e hierárquico e se apresentarem na Igreja com a autoridade conferida pelo próprio Espírito Santo.

### **Clara de Assis e o Movimento Franciscano**

Serão focalizados apenas dois pontos: a) a origem da comunidade de São Damião e b) a forma de vida de Clara de Assis.<sup>9</sup>

### a) A origem da comunidade de São Damião

As fontes relatam que a família de Clara era de conduta cristã exemplar, dentro dos padrões da época. Mas nenhuma das três filhas de Hortolana e Favarone de Offreduccio estava destinada ao mosteiro. Para Clara, buscava-se um bom casamento que viesse a consolidar as alianças familiares. Isso era da máxima importância naquele momento, quando cresciam os conflitos entre a nobreza e a burguesia, entre os defensores da antiga ordem feudal e os adeptos das comunas livres. Mas Clara recusou todas as propostas que lhe foram feitas (LegC 1-4; ProcC 1,3-4; 18,2; 19,2).

Quando Francisco começou sua aventura evangélica, Clara contava doze anos. Os comentários sobre as loucuras do filho do rico comerciante Pedro de Bernardone encheram a cidade. A família Offreduccio não podia aprovar tais desatinos. Mas Clara sentiu-se atraída, ou mesmo fascinada por essas loucuras e decidiu fazer o mesmo. Passou a encontrar-se com Francisco, às escondidas, para que ninguém interferisse em seus planos. Desafiou a família quando vendeu seu dote e distribuiu o dinheiro aos pobres. Aos dezoito anos, fugiu de casa e foi juntar-se ao grupo de Francisco, na pequena Igreja de Santa Maria dos Anjos (ProcC 12,1-3; 17,3; 20,6).

Aqui surge o primeiro grande problema. Francisco não tinha pensado em um grupo misto e levou Clara para o rico mosteiro de São Paulo das Abadessas. Alguns autores afirmam que tudo estava planejado, que se tratava apenas de uma etapa provisória antes de ir para São Damião.<sup>10</sup> Os principais argumentos em favor dessa hipótese são a profecia de Francisco ao reconstruir a Igreja de São Damião (TestC 6-14; 2Cel 13; 204) e o costume de confiar os novos candidatos, por um certo tempo, a um mosteiro ou Igreja, antes de serem admitidos à Ordem dos Frades Menores (FF 2680).

A profecia, no entanto, é recordada por Clara e mencionada por Tomás de Celano na Segunda Vida de Francisco. Por que não foi inserida na Legenda clariana? Ali o autor afirma que Francisco levou Clara para São Paulo das Abadessas e atribui a Deus a mudança posterior de planos (LegC 8).

Também não há indícios de que a iniciativa tenha partido de Clara, pois ela mesma não dá nenhuma importância a tal experiência. Ao falar sobre o início de sua caminhada, passa logo para São Damião (TestC 30). As testemunhas do Processo, por sua vez, não deixam dúvidas: Clara queria o mesmo tipo de vida de Francisco e foi para isso que fugiu de casa (ProcC 20,6).

Comparando os textos, percebe-se que Francisco admitiu Clara como penitente, mas não encontrou para ela outra saída a não ser aquela aprovada pela Igreja. Um dos motivos, certamente, era a necessidade de tomar distância em relação aos movimentos heréticos. Outro motivo era a visão comum entre os medievais de que a vida itinerante não convinha às mulheres. Acrescente-se uma certa desconfiança de Francisco em relação à capacidade de as mulheres viverem, de forma radical a pobreza evangélica.

Depois de passar alguns dias no mosteiro beneditino, Clara foi para Santo Ângelo de Panço, um local mais simples, no estilo das comunidades de Beguinas. Ali acolheu sua irmã Catarina, que também fugira de casa. Por duas vezes – em São Paulo e em Santo Ângelo – a família reagiu com violência, mas não conseguiu fazer com que as jovens desistissem de seus propósitos (LegC 9-10; 24).

É nesse momento que surge a idéia de iniciar uma comunidade nova, junto à igreja de São Damião. Clara e Catarina para lá se transferem. Depois de dois meses, recebem Pacífica e o grupo começa a crescer.

#### b) A forma de vida de Clara de Assis

A comunidade de São Damião, em vários pontos, assemelha-se a outras comunidades de Beguinas da Itália central. Mas apresenta algumas características próprias. Entre elas destacam-se a pobreza e a inserção no movimento franciscano.

#### - A pobreza

A pobreza é eixo central na forma de vida clariana. Era uma pobreza muito concreta, que se traduzia no estilo de vida, no trabalho com as próprias mãos, na casa simples e, principalmente, na renúncia a toda propriedade. Não era assim nos mosteiros tradicionais, que possuíam bens e o trabalho era feito por servos e servas.

Muitas comunidades de Beguinas não conseguiram manter esse ideal de pobreza. Aceitaram heranças e doações ou enriqueceram com o trabalho da tecelagem. Clara conservou-se fiel, mas enfrentou uma verdadeira batalha até o fim de sua vida.

A primeira dificuldade surgiu logo no início, pois nem mesmo Francisco acreditava que as mulheres pudessem viver a pobreza dos penitentes. Clara escreve com um certo ar de vitória:

Vendo o bem-aventurado pai Francisco que nós, embora frágeis

e fisicamente sem forças, não recusávamos nenhuma privação, pobreza, trabalho (...) como pôde comprovar freqüentemente em nós a exemplo dos santos e dos seus frades, alegrou-se muito no Senhor e (...) escreveu para nós uma forma de vida...” (TestC 27-33; RegC 6,2).

A segunda dificuldade veio em 1215, quando Francisco obrigou Clara a aceitar a Regra beneditina, para cumprir a determinação do IV Concílio de Latrão (ProcC 1,6). Esta Regra previa a posse de bens para o mosteiro.

Para Clara, não se tratava de um detalhe. Aceitar propriedades significava desfigurar todo o projeto. Por isso, buscou uma saída de forma criativa e inusitada. Foi ao papa e lhe pediu uma bula que garantisse ao mosteiro de São Damião o direito de não possuir bens. Inocêncio III achou estranho o pedido daquela jovem de 22 anos. Mas lhe concedeu o documento, que foi chamado de “Privilégio da Pobreza”.<sup>11</sup>

A terceira dificuldade surgiu quando o Cardeal Hugolino começou o seu trabalho de unificação das comunidades femininas. A Forma de Vida escrita por ele em 1219 não garantia a renúncia à propriedade. Por isso, Clara manteve ciosamente o Privilégio da Pobreza.

Eleito papa, Hugolino acreditou que poderia convencer Clara. Irmã Pacífica de Guelfuccio afirma que “viu e ouviu que o senhor Papa Gregório de santa memória quis dar-lhe muitas coisas e comprar propriedades para o mosteiro, mas ela nunca quis concordar” ProcC 1,13). Visitando a comunidade de São Damião – provavelmente quando Francisco foi canonizado – Gregório IX deu a investida final. “Se temes pelo voto – disse ele – nós te desligamos do voto”. O papa não havia entendido que não se tratava simplesmente de um voto, mas de um projeto de vida. E Clara lhe respondeu com toda convicção: “Pai santo, por preço algum quero ser dispensada de seguir Jesus Cristo para sempre” (LegC 14). Mais uma vez saiu vitoriosa. Também Gregório IX renovou o Privilégio da Pobreza para a comunidade de São Damião.<sup>12</sup>

A audácia com que Clara defende a pobreza aparece igualmente na exortação a Inês de Praga, que também estava sendo pressionada a aceitar propriedades:

Não perca de vista seu ponto de partida (...) não consinta com nada que queira afastá-la desse propósito (...). Se alguém lhe disser outra coisa, ou sugerir algo diferente, que impeça sua perfeição ou parecer contrário ao chamado de Deus, mesmo que mereça sua veneração, não siga o seu conselho. abraça o Cristo pobre como uma virgem pobre (2CtIn 11-18).



As pressões continuaram e se tornaram ainda mais fortes no pontificado de Inocêncio IV. Clara percebeu que era chegado o momento e fez o que nenhuma outra mulher havia feito: escreveu ela mesma uma Forma de Vida para a sua comunidade. Nesta Forma de Vida percebe-se que Clara cedeu em muitos pontos e em outros introduziu mudanças de maneira diplomática e extremamente sutil. Mas um ponto ficou bem claro: o mosteiro não aceitaria propriedades em nenhuma hipótese e tanto a comunidade quanto a abadessa estavam obrigadas a zelar para que esse aspecto fosse rigorosamente cumprido (RegC 6).

- A inserção no movimento franciscano

A influência do movimento franciscano sobre o movimento feminino, em particular sobre as comunidades de Beguinhas, foi bastante grande. Mas no caso da comunidade de São Damião, a ligação é muito mais estreita. Clara e suas irmãs não foram simplesmente influenciadas por Francisco, mas participaram, de maneira ativa, da gestação do próprio movimento. Não há dúvidas de que o movimento de Francisco poderia ter existido sem Clara, mas certamente não teria sido o mesmo. A presença das mulheres no movimento franciscano não foi superficial ou um apêndice. Deixou marcas no coração mesmo da proposta e na forma de concretizá-la.

Clara percebeu, mais do que Francisco, o quanto era importante manter a ligação entre os dois grupos. Isto não só para somar forças na realização de um mesmo projeto, mas porque esta união fazia parte do próprio projeto.

O relacionamento entre os dois grupos não foi isento de dificuldades e conflitos. A relação romântica entre Clara e Francisco, cantada por muitos autores e presente no imaginário popular, é apenas parte da verdade. Em geral não mostra que essa relação conseguiu ser forte e duradoura porque foi construída passo a passo, enfrentando as dificuldades próprias de todo relacionamento humano, e também aquelas provenientes do contexto histórico-cultural, marcadamente desfavorável a uma relação igualitária entre homens e mulheres.

Já vimos como no início do movimento Clara e suas irmãs tiveram que provar para Francisco que também as mulheres eram capazes de viver a pobreza evangélica, à semelhança dos Penitentes de Assis. Tudo indica que o relacionamento foi bastante intenso nos primeiros anos. As fontes apresentam vários relatos neste sentido: Francisco e seus frades iam com

frequência a São Damião; Francisco pediu conselhos a Clara em decisões importantes para ele e para a Ordem; Clara atendia pessoas que Francisco lhe enviava; dois frades pediam esmolas para ajudar no sustento do mosteiro (ProcC 1,15; 2,15; 6,15; 10,8; LegM 12,2).

Mas a crise na Ordem dos Frades Menores, no início dos anos 20, atinge também o relacionamento com as Irmãs Pobres. Quatro fatos apontam para essa crise: 1) Francisco recusa o nome “Irmãs Pobres” – usado por Clara para a comunidade de São Damião – preferindo chamá-las “Senhoras Pobres”. 2) Também não aprova que Frei Felipe Longo continue sendo visitador das comunidades de “Senhoras Pobres”, que incluía São Damião. 3) Na segunda redação da Regra, proíbe as visitas dos frades a mosteiros femininos, sem uma licença expressa. 4) Ele mesmo, para dar o exemplo, afasta-se de São Damião (FF 2683; 2335-2337; RegB 11; 2Cel 205).

Não é possível apresentar aqui as várias possibilidades de interpretação desses fatos, no complexo contexto da Ordem Franciscana daquele momento. Mas uma coisa é certa: o relacionamento entre Clara e Francisco, entre os Frades Menores e as Irmãs Pobres, foi marcado também pelo conflito e este conflito foi determinado, em grande parte, pelos preconceitos e desconfianças em relação às mulheres, presentes na sociedade e na Igreja da época, e dos quais nem os Frades nem o próprio Francisco se mostraram isentos.

Nos últimos anos de sua vida, Francisco se reaproximou de São Damião e o fez com grande liberdade de espírito. A doença não lhe permitia visitar com frequência as Damianitas, mas não o impediu de demonstrar o afeto que nutria por Clara e por suas irmãs e a profunda ligação que existia entre os dois grupos.

É significativo que o Cântico do Irmão Sol, com seu jogo de simbolismo masculino-feminino, tenha sido escrito no tempo em que Francisco esteve na cabana junto a São Damião (LegP 43). Mesmo no silêncio das fontes, é possível perceber a presença viva de Clara e de suas irmãs, dando assistência a Francisco e servindo-lhe de inspiração.

Depois de compor os louvores de Deus por suas criaturas, Francisco ditou também um cântico, letra e música, para as Damianitas. Como não podia visitá-las, enviou-lhes companheiros com a mensagem (LegP 45). A mesma Legenda menciona também uma bênção, enviada a Clara através de carta (LegP 109). Outro escrito de Francisco, expressando sua última vontade, foi inserido por Clara em sua Forma de Vida (RegC 6,6).

Após a morte de Francisco, Clara lutou de forma apaixonada para manter a ligação entre os dois grupos. Em 1230, quando o papa confirmou que a proibição da Regra para a entrada de frades nos mosteiros femininos valia também para São Damião e devia ser observada, Clara fez uma verdadeira “greve de fome”. Dispensou também os frades que pediam esmolas para o mosteiro (LegC 37). E mais uma vez conseguiu o que desejava. O papa voltou atrás de sua decisão.

Com este gesto, Clara defendia muito mais do que o alimento espiritual que ela e suas irmãs recebiam dos frades. Defendia a continuidade de um relacionamento considerado essencial ao projeto de vida, buscado com vontade firme e amadurecido em meio a dificuldades. Não podia ceder, como não cedeu em relação à pobreza.

## **Conclusão**

A vocação eclesial sempre foi difícil às mulheres. Os tempos atuais trouxeram maior abertura, mas não se pode dizer que tenhamos adquirido a plena cidadania que nos é garantida pelo batismo. Ainda predomina na Igreja católica e em outras Igrejas cristãs o antigo modelo patriarcal, clerical e androcêntrico.

Clara de Assis não se conformou com a ordem estabelecida em seu tempo. Não usou as mesmas estratégias dos grupos considerados heréticos, mas também rompeu e reconstruiu com rara liberdade. Muitas mulheres, na história da igreja, defenderam com firmeza um ideal reconhecido como evangélico, mas poucas tiveram a coragem criativa de Clara e conseguiram ser respeitadas em suas convicções e em seus projetos.

Resgatar a memória de mulheres como Clara de Assis e trazer à luz a participação feminina nos movimentos religiosos dos séculos XII-XIII, não é apenas um dever de fidelidade histórica, mas também uma forma de alargar o horizonte na busca de relações de gênero mais igualitárias e justas, na sociedade e nas igrejas cristãs, em nosso tempo.

---

<sup>1</sup> Os aspectos aqui apresentados fazem parte de um estudo mais amplo, publicado sob o título *Ele se fez Caminho e Espelho. O seguimento de Jesus Cristo em Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1998. Apenas a bibliografia mais significativa será transcrita nesse trabalho.

<sup>2</sup> Principais obras consultadas: ASSELDONK, O. van. *Sorores Minores. Uma nuova impostazione del problema. Collectanea Franciscana*, n. 62, p. 595-634, 1992; DINZELBACHER, P. – BAUER, D. R. (Org.). *Movimento religioso e mistica femminile nel*

- Medioevo*. Milão: Paoline, 1993. p. 31-89 e 131-148; ENNEN, E. *Le donne nel Medioevo*. Bari: Laterza, 1990. p. 155-173; GRUNDMANN, H. *Movimenti religiosi nel Medioevo*. Bologna: Società editrice Il Mulino, 1980. p. 169-324; PERETTO, E. *Movimenti spirituali laicali del Medioevo*. Roma: Edizioni Studium, 1985. p. 123-131 e 232-238; REDONDO, V. Los movimientos femeninos en tiempos de Francisco de Asís. *Estudios Franciscanos*, n. 93, p. 197-239, 1992; RUSCONI, R. *Il movimento religioso in Umbria nei secoli XIII-XIV*. Città di Castello: s/ed. 1984. p. 29-65 e 241-255; *Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo nel secolo XIII*. Convegno Internazionale, 8, Assisi, 1980, *Atti...* Assisi: Univ. Degli Studi di Perugia/Centro di Studi Francescani, 1981, p. 101-129 e 239-313; VALERIO, A. *Cristianesimo al femminile*. Nápoles: M. D' Auria Editore, 1990. p. 95-109; \_\_\_\_\_. La donna nella 'societas christiana' dei secoli X-XII. *Rassegna di Teologia*, n. 24, p. 435-46, 1983.
- <sup>3</sup> *Chronicon*. PL 148, 1407s. Citado por VALERIO, A. La questione femminile al tempo di Chiara. In: COVI, D. – DOZZI, D. *Chiara: francescanesimo al femminile*. Roma: Ed. Dehoniane e Ed. Collegio S. Lorenzo, 1992. p. 55.
- <sup>4</sup> Cf. GONNET, G. La donna nei movimenti pauperistico-evangelici. In: *Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo nel secolo XIII*. Convegno Internazionale, 8, Assisi, 1980, *Atti...* Assisi: Univ. Degli Studi di Perugia/Centro di Studi Francescani, 1981, p. 112; 116-118.
- <sup>5</sup> Cf. Regra de Hugolino, 2. In: PEDROSO, Frei José Carlos Corrêa (Ed.). *Fontes Clarianas*. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1994. p. 146-147.
- <sup>6</sup> Cf. ASSELDONK, O. van. Sorores Minores e Chiara d' Assisi a San Damiano. Una scelta tra clausura e lebbrosi? *Collectanea Franciscana*, n. 63, p. 407-408, 1993.
- <sup>7</sup> Cf. BARTOLI, M. Povertà e movimento francescano femminile. In: SISF-CISF. *Dalla "sequela Christi" di Francesco d' Assisi all'apologia della povertà*. Spoleto: CISAM, 1992. p. 234-240.
- <sup>8</sup> Cf. Lettera *Ad audientiam nostram* di Gregorio IX (21 febbraio 1241) e Lettera *Cum harum rector* di Innocenzo IV (20 aprile 1250). In: ZOPPETTI, G. e BARTOLI, M. (Org.) *S. Chiara d' Assisi. Scritti e documenti*. Assisi-Padova-Vicenza: Editrici Francescane, 1994. p. 417-421; ASSELDONK, O. van. *Op. Cit.*, p. 417-418; GRUNDMANN, H. *Op. Cit.*, p. 302-305.
- <sup>9</sup> Principais obras consultadas: BARTOLI, M. *Chiara d' Assisi*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1989; CARNEY, M. *A primeira Franciscana. Clara de Assis e sua Forma de Vida*. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1997; CREMASCHI, G. e ACQUADRO, A. *Scritti di Santa Chiara d' Assisi*. Bologna: Ed. Porziuncola, 1994. vol. I.
- <sup>10</sup> Assim pensa José Carlos PEDROSO. Cf. *Fontes Clarianas*, *Op. Cit.*, p. 36, nota 25; p. 192, nota 10.
- <sup>11</sup> Cf. Privilégio da Pobreza (1216). In: *Idem*, p. 142-143.
- <sup>12</sup> Cf. Privilégio da Pobreza (1228). In: *Idem*, p. 143.

## **São Francisco e os Pós-modernos**

Alberto da Silva Moreira (UCG - Goiânia)

### **Interpelando um Estranho**

Temos duas dificuldades ao abordar esse tema. Primeiro, São Francisco não está presente nos usos e imagens que nós modernos dele fazemos. Depois de tanta repetição estereotipada, a trajetória de Francisco de Assis, que lhe custou energia insana, esvaziamento total de si, saúde e a dedicação de toda a vida, foi se transformando em lenda, cantilena de herói medieval, envolto nas brumas da fantasia e das projeções devotas. Francisco se tornou por demais conhecido e doméstico. Assim, nos desobrigando da tarefa de meditar a sua vida, de ir buscá-lo nas Fontes e sobretudo de refazer seu caminho. Falamos dele como de um velho conhecido, já tantas vezes representado, pintado, esculpido, reinterpretado; mas Francisco mesmo se nos escapa, permanece um diferente, um estranho inalcançável e fascinante. Segunda dificuldade: o princípio de utilidade que marca a modernidade. Se vamos a Francisco é porque queríamos tê-lo no bolso, acessá-lo a qualquer hora, fazê-lo refém dos nossos planos pastorais ou teológicos, advogado das nossas causas, amuleto contra nossa insegurança. Mas São Francisco não serve muito para ajudar a tocar uma empresa, ou para dirigir um negócio rentável, nem mesmo para fazer uma revolução política ou uma experiência científica. Talvez aceite uma canção. Ele é sem valor-de-troca, sem catecismo a nos indoutrinar, sem projetos pastorais, sem receitas para o sucesso do tipo Bill Gates.

Na verdade Francisco parece deslocado: um beato fora-de-época no mundo dos contabilistas, um rezador e místico na civilização do cálculo. Não há como não sentir um estranhamento ao pensar sua diferença tão enorme dos horizontes que compõem nosso cotidiano. Precisamos ser capazes de romper a falsa intimidade, deixar aflorar esse incômodo estranhamento. É ele que pode resguardar tanto a boa intenção quanto o diálogo.

Como então falar dele, descrever de novo as glórias do santo para desencantados e desorientados pós-modernos? Vamos sofisticar a sua imagem para torná-lo mercadoria vendável, como de resto tudo na sociedade do mercado? Embelezar esse feioso de “unhas compridas” e “barba preta e rala”<sup>1</sup> para atrair novos admiradores, adeptos e fiéis súditos do império da estética? Não é verdade que tudo hoje tem de ser bonito-confortável-palatável-soft-light-diet? Não reagimos segundo a imagem, a griffe, as ilusões do extraordinário fabricadas pela indústria do marketing? Mas São Francisco não se

presta muito bem às tentativas de embelezamento e plástica. Mesmo a fraca lembrança que dele sobra, exceto os passarinhos coloridos e as fontes de sempre, parece não contribuir muito para torná-lo palatável ao gosto moderno. Do contrário teríamos muitos por aí, tirando as roupas e devolvendo aos pais a iniquidade herdada, indo tomar conta de leprosos e aidéticos, jejuando duramente dos sabores e apetites que fazem a delícia da classe média. Definitivamente: Francisco não é nosso concidadão, não é nosso contemporâneo. É um sujeito estranho, bizarro, absolutamente não-moderno ou pós-moderno.

Mas podemos perguntar: era ele concidadão pelo menos da sua época, era um-igual aos seus, atual e palatável, compreensível e aconchegado aos horizontes do seu tempo? Seu contexto não o explica? Parece que também não. Ou pelo menos não de todo. Basta puxar pela memória e vamos contabilizando os escândalos que produziu: primeiro foi um desastre financeiro e um fracasso pessoal para seu pai; uma preocupação constante para sua mãe. Depois Francisco expôs o nome da família Bernardone a tal ridículo, que seu irmão nem quis mais falar com ele. Em seguida tornou-se uma provocação incômoda para a Igreja feudal: um sorriso amarelo na boca dos polpudos clérigos e bispos do seu tempo. Para a comuna de Assis e seus abastados burgueses, Francisco encarnava tudo o que eles *não* queriam ser: um pobre e desprotegido, um enfermeiro de leprosos, um rezador que gostava de lugares ermos, que consertava igrejas caídas e repartia com os outros o pouco que conseguia. De novo, um fora-de-lugar, um estranho no ninho da ascendente burguesia e da nobreza em lenta decadência.

Não são apenas os 800 anos de história que nos separam de Francisco de Assis. A sua é uma outra forma de estar na existência, é um modo de realizar a aventura humana que nós modernos ou pós-modernos de há muito esquecemos. Mas por ser este um esquecimento forçado, por termos cortado e reprimido socialmente no passado e no presente uma parte mesma do nosso ser, sofremos as consequências da violência na forma de uma surda nostalgia. Um mal-estar incomoda nossa cultura do sucesso e da mercadoria. Uma sensação de vazio e futilidade, à qual não podemos atribuir um nome determinado, questiona nossa existência. A imensa carga de conhecimentos e informações que dominamos não se traduz em virtude, e também não redundam em mais “felicidade” para nós e para as outras pessoas. Nossa cultura do vencedor justifica a acumulação por um lado e a exclusão dos des-possuídos por outro, mas gera continuamente medo e má consciência.

Mas, e São Francisco? É possível deixá-lo ser na sua estranheza não-moderna? Talvez seja possível tentar realçar, pelo menos, essa imensa diferença entre nós e ele; é ela afinal que fascina, e quem sabe, aproxima. Todavia achegar-se a Francisco não é tarefa fácil, apesar dele parecer tão simples e indefeso. Para tentar trazer alguma luz sobre uma possível relação entre Francisco e a modernidade tardia (Giddens), talvez seja útil resumir brevemente os nossos próprios horizontes existenciais.

### **A era do fragmento, da falência das sínteses e da vitória das bolsas**

A fala acerca da pós-modernidade surgiu na literatura, na arquitetura, nas artes e na filosofia mais como expressão de um novo *gosto*, de um estilo ou da total *mescla de estilos*, depois vai sendo considerada por alguns como uma nova fase da história ocidental.<sup>2</sup>

A pós-modernidade pode ser considerada uma vertigem, associada ao advento da velocidade e à internacionalização das relações econômicas. Entre os fatores mencionados pelos pós-modernos para proclamar o fim da modernidade estaria o vazio de sentido, a apatia e a descrença na própria capacidade desta civilização de conferir sentido à realidade. “As coisas são e acontecem, mas já não significam nada”, segundo a expressão de Max Weber.<sup>3</sup> Nada mais em crise hoje do que a concepção de *progresso*, de *utopia*, de grandes projetos de transformação ou sistemas omniexplicativos. Busca-se o diálogo intercultural, inter-étnico, inter-gênero. Não à uniformidade e ao nivelamento das diferenças. Para isso supõe-se o fortalecimento das identidades culturais, o fortalecimento dos recortes e da contribuição específica.

Se a modernidade começa pelo desencantamento da síntese religiosa medieval, a pós-modernidade começaria com o desencanto sempre maior em relação à capacidade integradora da própria modernidade. Trata-se de um desencanto com o desencanto.<sup>4</sup> De fato, há um verdadeiro fascínio pelo fragmento, pelos vestígios, pelas figuras de linguagem, pelas rupturas, pela colagem, pela desconstrução (Derrida), pela justaposição, pelo vampirismo marqueteiro dos símbolos. A preocupação dos pós-modernos é reverter a tendência à homogeneização e à unidimensionalidade, contrapor-se ao pensamento único e à tecnificação do cotidiano, defender o direito ao dissenso, superar a “colonização do mundo da vida”. Alguns como Lyotard, acham inclusive uma inconsequência ficar se lamentando pela perda de sentido; seria preciso aceitar “a perda de sentido, de valores e de realidade com uma jovial ousadia: o pós-modernismo como *gaya ciência*”.<sup>5</sup>

Mas a questão permanece: o ser humano consegue abdicar da

pergunta pelo sentido e pela direção do todo? Além disso: É verdade mesmo que tudo o que é sólido desmancha no ar? Porque então a hegemonia da economia liberal e sua pretensa validade universal?

Frente a este estado de coisas é preciso resistir à tentação de afirmar a falência da modernidade e fazer coro com os saudosistas do antimoderno ou aderir ao “fim-da-história” do pós-moderno. Eles facilmente enveredam pelo irracionalismo, pela fuga da história, pelo descrédito da mediação política, pelo abandono da obrigação de pensar, preferindo deixar isso para gurus, aiotolás e economistas. As conquistas da modernidade custaram frequentemente a vida e o empenho de um sem-número de pessoas, sobretudo entre os pobres: desde a emergência da subjetividade, a ampliação dos horizontes da liberdade, a percepção crítica da sociedade e da história, a consciência feminina, os movimentos étnicos, os direitos humanos, a luta secular pela democracia e a cidadania, até mesmo a imensa contribuição civilizatória da ciência e da tecnologia. Não se pode simplesmente abrir mão delas.

O Cristianismo é tanto um co-produtor como um refém da modernidade. Muitíssimos desenvolvimentos e linhas-de-força da modernidade ocidental, como o universalismo, a noção de individualidade, história, factibilidade, igualdade, dignidade da pessoa, etc, estão nele ubicados. Por outro lado as igrejas cristãs estiveram de tal maneira permeadas com a história da dominação e da injustiça, do colonialismo, do machismo e da omissão, que nem sempre é fácil guardar distância entre mensagem e sua realização histórica. Mas o cristianismo e as grandes religiões do mundo podem ser instâncias de sabedoria, que lembram ao homem sua vocação sabática e sua aspiração à alteridade absoluta.

Em artigo recente ao Caderno *Mais!* da Folha de São Paulo, Sérgio Paulo Rouanet resumia a posturas lúcida e crítica de Gianni Vattimo e outros intelectuais contemporâneos acerca da religião e da teologia. Segundo eles, para a realização da vida humana é preciso que alguns valores sejam considerados “sagrados”, que o “encantamento” faz parte da existência, que o ágape cristão, o amor que dá a vida pelo outro, é uma atitude muito além do que podem a técnica, a ciência e a racionalidade do mercado. Em suma: que estas atitudes humanas fundamentais temos de aprende-las com a experiência da fé.

Assim, por seus próprios descaminhos, impasses, becos sem-saída, mas também por suas virtualidades, a modernidade tardia nos envia, não de volta mas de ida, à busca do humano e da integralidade do ser e, portanto, também à figura de Francisco de Assis.



## **Algumas paragens onde a modernidade desencantada se depara com São Francisco**

O que posmodernamente se chama dissenso e bricolagem pode ser a necessidade de recriar na prática e no pensamento uma identidade que integre as diferentes realidades do humano: a social, política, psicológica, erótica, econômica, ética, utópica-religiosa e ecológica. Na verdade, por trás de tudo o que fazemos e pensamos, e mais ainda, pela forma e intensidade como o fazemos, estamos de fato respondendo às angustiantes questões colocadas por Kant como as básicas para o ser humano: O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? (*Kritik der reinen Vernunft*, A 805; B 833).

### **A busca de uma radical humanidade**

Nesta busca a modernidade esbarra em Francisco de Assis, o medieval e o arcaico homem do séc. XIII. Ele nos aparece como um paradigma insuperável de humanidade, sempre presente, companheiro de todo ser humano.<sup>6</sup> Considerando nossa própria (des)humanidade, indo buscar e deixando falar as camadas mais escondidas da nossa alma e os desejos mais elevados do coração humano, também descobrimos um sonho de união, um desejo profundo do humano de reconciliar-se consigo mesmo, com as outras pessoas, com o mistério da vida e da morte, com a totalidade da existência.

O vazio interior desta civilização da mercadoria e do poder, este deficit em humanidade não podem ser compensados a partir de fora, mas unicamente *a partir de dentro*. Uma deficiência no *ser* não pode ser compensada ainda que seja pela plenitude e abundância do *ter*. Na modernidade essa dimensão horizontal da *posse* se estendeu e corrompeu nossa atitude também a respeito daquilo que denominamos espiritualidade. A religião tornou-se um segmento a mais entre muitos outros que constituem nossa existência linear e fragmentada. Para descrédito de muitas igrejas, surgiram formas bem sucedidas de aproveitamento mercadológico da religião, que lembram grotescos shopping centers de venda e consumo de bens e graças espirituais. Imensos impérios de dinheiro e poder à custa da manipulação da insegurança e da angústia humana. Tais exemplos não são fenômenos isolados; são formas extremas e conseqüentes da mesma mentalidade que está difusa na cultura e na sociedade do mercado.

Se olharmos para Francisco, é a meditação do Evangelho que o ajuda a distanciar-se do óbvio vigente. Ele se inquieta pelo essencial-humano que sua sociedade e cultura, *por si mesmas*, não lhe podiam oferecer. O

estranhamento frente ao consenso forçado torna-se então, para ele, uma primeira instância de crítica e de uma possível reorientação: “A partir deste momento começou a considerar de pouco valor e a desprezar as coisas que havia amado...” (Leg3C 3,8).

Francisco, no seu caminho particular, nunca reduziu ou identificou a dinâmica essencial da religião a um sistema particular de crenças, aos ritos e práticas da Igreja Católica. Não é um piegas ou um fanático. Ele se detém no núcleo do Cristianismo: faz seu o caminho de Jesus Cristo, como discípulo. Quando firmemente enraizada na dimensão do ser, toda nossa vida se torna de alguma forma religiosa, porque essencialmente humana.<sup>7</sup> A consciência religiosa em Francisco não é outra extensão da dimensão horizontal do possuir e acumular, mas um progressivo acordar para a dimensão vertical do ser. Essa descoberta aconteceu durante um processo de reorientação radical de toda sua vida. No decorrer deste processo emergiu uma escala absolutamente nova de valores e prioridades. Deus lhe revela um caminho radical: a saída de Francisco é uma saída do sistema, daquela totalidade econômico-cultural-espiritual que se inculcava a todos como a única possível e verdadeira. Não se trata de uma *fuga mundi*, mas da negação da negatividade inerente ao sistema.<sup>8</sup> Francisco se inquieta porque percebe a “irracionalidade” do sistema enquanto tal. Durante uma campanha militar ele tem um sonho:

Em Espoleto ouve uma voz: “Quem te pode fazer melhor ou maior, o senhor ou o servo? Francisco respondeu: O senhor. E de novo lhe perguntou aquela voz: Por que então deixas o senhor pelo servo e o príncipe pelo vassalo?” (L3C 2,5-6).

O rompimento com esta “totalidade sistêmica” custa imensamente a Francisco, pois ele está enredado nela por laços afetivos e de sangue. A ruptura com a figura do *pai*, expoente máximo da burguesia ascendente, marca radicalmente o início de uma nova forma de ser. Ele devolve as roupas ao pai e fica nu diante de todos. Francisco desnuda-se publicamente de todo um caminho consagrado de realização e felicidade humana. Fica sozinho com sua opinião, agarrado a uma esperança, a uma promessa ainda imprecisa e insegura, mas que brotava do fundo de seu ser. A ela deu o nome de paternidade universal de Deus: “... de agora em diante quero dizer Pai nosso que estás no céu, e não pai Pedro Bernardone”(Leg3C cap. 6,20). Um outro acontecimento significativo marcou este processo de reorientação da existência: o encontro com os *leprosos*, a última escória da sociedade medieval.

Francisco, portanto, percorreu um caminho árduo, doloroso, cheio de decisões difíceis e que lhe custaram imensa energia, ascese e renún-

cias radicais. Sua “descida” ao mais profundo de si mesmo, seu resgate do humano mais original, foi tudo menos uma aventura ou um pas-satempo. Nisso colocou tudo o que tinha, arriscou-se completamente, não fugindo do ridículo e da hilaridade que lhe dedicaram amigos, vizinhos e o povo de Assis. Sua busca revela que o divino não é inimigo da autonomia humana, mas a sua mais radical condição de possibilidade. Para o Poverello, Deus se mostrou como o caminho mais curto para si mesmo e para os outros humanos. Não se trata de um divino abstrato, uma possibilidade metafísica, mas um **Tu**, que o interpela pessoalmente, “Senhor, que queres que eu faça?” (LM 1,3). É um *absoluto* a quem Francisco seguiu com paixão, em quem sempre buscava inspiração e força.

Para Francisco Deus é quem mais radicalmente pode ajudar o humano a encontrar-se, porque exige e mobiliza, além da razão e do entendimento, a vontade e a emoção. Mas a experiência de Deus só é verdadeira quando humaniza. Por isso em Francisco o *culto* a Deus se confunde com o *cultivo* do humano: a assemelhação radical a Jesus Cristo.

### **A mística desfeita da comunhão com a natureza**

A modernidade desfez a mística da comunhão com a natureza; esta se tornou apenas espaço para o exercício da vontade de poder do humano. Este processo tem raízes muito profundas, na própria constituição da sociedade e da cultura, que se estabeleceram justamente a partir do controle das forças dominadoras e imprevisíveis da natureza. Mas foi em nossa época que essa inimizade do homem em relação à natureza, sua dominação abusiva, atingiu o paroxismo. O ponto de partida de São Francisco é diferente: é preciso respeitar todos os seres, porque todos foram criados por Deus, todos temos a mesma *origem*, e cada criatura canta à *sua maneira* a glória do Criador. O que a física e as ciências da evolução já demonstraram, a origem comum, para Francisco é uma evidência, baseada na intuição do mistério da paternidade e da maternidade universal de Deus. Daí é que brota sua irmanação com todas as criaturas, das quais ele se considerava o “irmão menor”:

Acostumado a voltar continuamente à Origem primeira de todas as coisas, concebeu por elas todas uma amizade extraordinária e chamava irmãos e irmãs as criaturas, mesmo as menores, pois sabia que elas e ele procediam do mesmo e único princípio. (LM 8,6)

Diante da fúria predatória da sociedade do mercado e seu modo de produção extrativista, poluidor e irresponsável, a modernidade arrisca

perder a base de existência da vida. Como enfrentar a questão sem questionar profundamente nosso agir e sentir em relação à natureza? A experiência franciscana permanece como horizonte que é possível.

### **O Poverello e a compaixão para com o sofrimento no mundo**

Uma outra paragem onde o pós-moderno se encontra com Francisco tem a ver com a (recuperação da) sensibilidade e da solidariedade para com o sofrimento no mundo. Segundo o Dalai Lama esta falta crescente de compaixão se deve principalmente à ignorância sobre a nossa natureza interdependente.<sup>9</sup> Justamente por que era capaz de captar em cada situação o seu nexos mais profundo com a fonte originária da vida, Francisco experimenta uma intensa *compassio* para com as criaturas, os irmãos enfermos, as coisas e os animais, recolhendo até os vermes do caminho para que não fossem pisados e dando mel às abelhas no inverno. (2Cel 124, 165).

As teorias da complexidade, a ecologia e o holismo nos mostram que todas as coisas devem ser pensadas como interligadas e interdependentes. Como recuperar uma sensibilidade rota para o sofrimento no mundo, advinda da fragmentação e do individualismo? Como fortalecer as identidades culturais, sem cair no particularismo e na incomunicabilidade do gueto? Como fundar novas solidariedades para além dos muros estreitos da própria família e profissão? Acredito que Francisco de Assis permanece aqui humildemente atual, insuperado na sua forma própria de enfrentar questões análogas. Vimos acima que a saída encontrada por ele foi sair do sistema para conseguir romper sua lógica totalitária. A radical solidariedade, a ternura e os cuidados que dedicava em relação aos *pobres* e *leprosos* não poderia ser mais eloqüente como negação prática e diária da negatividade presente na sociedade medieval.<sup>10</sup> Hoje fica sempre mais claro que a lógica totalitária e cínica do nosso sistema, sobretudo seu *horror econômico*,<sup>11</sup> precisa ser questionada e enfrentada como um todo e em cada um de seus aspectos.

### **O respeito ao singular e às identidades**

A sensibilidade de Francisco era marcada pelo espírito cavalheiresco e cordial dos trovadores da Provence. “O eros está na raiz da experiência franciscana de fraternidade com todas as coisas”.<sup>12</sup> Francisco distinguiu e valorizava por isso cada coisa em si mesma. Suas relações com os seres, as virtudes, e mesmo o sofrimento e a morte são *personalizados*: era o irmão lobo, a senhora dama pobreza, a irmã dor, a irmã morte. Sua atenção ao singular, ao concreto-existencial não o afastava de buscar projetos coletivos, de engajar-se na organização de uma grande família, de procurar dar sua contribuição para os graves problemas

sociais do seu tempo, como a pobreza, a doença e a marginalidade. Sabia muito bem distinguir os nexos causais, os contextos de injustiça que criam e perpetuam o sofrimento. Nem por isso deixava de procurar e falar com as pessoas que sabia injustas e avarentas, com os senhores do poder e da violência. O episódio do lobo de Gúbio (I Fioretti 21) nos mostra claramente sua coragem em romper os chavões e arquétipos que sempre recriam o “inimigo”.<sup>13</sup> As pessoas que se colocam a questão da sensibilidade para o singular, que lutam para refazer identidades e memórias ameaçadas pelo processo global de “McDonaldização”, encontram em Francisco um marco de inspiração.

### **O poeta da criação e o louvor da beleza**

A humanidade tem fome não apenas de pão e justiça, mas também de beleza,<sup>14</sup> de cor, de sons, de enlêvo, de prazer mesmo. A vida humana nunca se reduz a calcular perdas e danos, ganhos e aquisições, lutas e inimizade. Precisa ser também gozo, fruição, ritmo, deleite, embalo, sonho, alegria e esperança. Sem isso o ser humano definha, seca, torna-se amargo, e por mais sensato que seja, não consegue captar o transcendente, constitutivo de toda existência humana. São os pobres que mais lutam os que melhor sabem dar valor à festa. É o *sabor do amor* a secreta força da esperança, a fonte da beleza; é ele afinal que sustenta qualquer projeto verdadeiramente humano. Francisco, o agápico e erótico, o telúrico e urânico, o poeta e trovador, cantor do singular e da universal bondade de Deus, viveu e revelou intensamente a beleza. As Fontes Franciscanas contam da sua comoção, alegria e êxtase em inúmeras ocasiões:

...Às vezes pegava um pedaço de pau no chão, como vi com meus olhos, punha-o sobre o braço esquerdo, segurava na direita um arco de arame, passava-o no pedaço de pau como se fosse um violino e, fazendo os gestos correspondentes, cantava ao Senhor em francês (2Cel 127).

A pósmodernidade se depara com o arcaico e original pobre de Assis. Sua espiritualidade é autêntica também por que exala uma grande beleza. O belo que Francisco experimenta, a inspiração que o inebria, a comoção que o emociona até as lágrimas, nada disso desestrutura seu caminho nem o afasta do essencial descoberto. Como Francisco não está numa relação de inimizade com as coisas, pode incorporar a decadência, a doença e a morte na harmonia mais profunda do universo. Ainda assim, é no fim e não no começo da vida que logra atingir a amorização total com a realidade humana e divina. É ao cabo da mais árdua penitência e do radical despoja-

mento interior, de meses de escuridão e sofrimento por causa da doença nos olhos, que Francisco entoava o Cântico do Irmão Sol.

## Conclusão

São Francisco não foi superado, ultrapassado pelas épocas e pelo pluralismo dos credos e das culturas. Ele continua sendo *futuro* para a humanidade. É uma figura paradigmática colocada adiante, uma proposta de humanização radical a ser entendida e buscada. Afinal, todo ser humano vive a trajetória de sua existência dentro de um contexto determinado, que ele não escolhe. O que importa são as questões que levantamos e a forma pela qual buscamos e encontramos, ou não, as respostas. Na raiz de suas aspirações mais legítimas, nos seus melhores esforços de emancipação e liberdade, e mesmo no reconhecimento dos limites de sua *razão frágil*, a modernidade comunga profundamente com São Francisco. As duas experiências se encontram não por cima, mas no fundo, no seu enraizamento humano. São Francisco pode ser luz porque relembra aos (pós)modernos a sua própria vocação incontornável de realizar a justiça e a bondade. Ele revela a face de uma humanidade reconciliada que só existe nos sonhos e na utopia, mas que somos chamados a realizar, crentes e não-crentes, os que lutam por justiça e paz no Norte e no Sul.

---

<sup>1</sup> 1Cel 83. Cf. SÃO FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e Biografias, Crônicas e Outros Testemunhos*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1988. As abreviações e citações são tiradas desta obra.

<sup>2</sup> LYOTARD, J.-F. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: s/ed, 1986; \_\_\_\_\_. *Le différend*. Paris: Minuit, 1983; BELL, D. *O Advento da Sociedade Pós-Industrial*. São Paulo: Cultrix, 1973; FOSTER, H. (Ed.) *Postmodern Culture*. Londres: Pluto Press, 1985; CONNOR, S. *Cultura pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

<sup>3</sup> Apud AROCENA, F. *La Modernidad y su desencanto. Modernos, posmodernos y neoconservadores en el discurso sociológico*. Montevideo: Vintén Editor, 1995. p. 16.

<sup>4</sup> Cf. LECHNER, N. Apud AROCENA, F. *La Modernidad y su Desencanto*, Op. Cit., p. 19.

<sup>5</sup> WELLMER, A. Apud AROCENA, Op. Cit., p. 19.

<sup>6</sup> Cf. BOFF, L. A Não Modernidade de São Francisco. *Revista de Cultura Vozes*, v. 69, n. 5, p. 335-348, 1975. Do mesmo autor: *São Francisco, ternura e vigor*. Petrópolis: Vozes, 1981.

<sup>7</sup> BATCHELOR, S. *Alone with others. An existential approach to Buddhism*. New York: Grove, 1983. p. 29.

<sup>8</sup> FLOOD, D. *Frei Francisco e o Movimento Franciscano*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1986.

<sup>9</sup> Cf. Entrevista do Dalai Lama à *Folha de SP*, 19/11/95, p. 1-25.

<sup>10</sup> BERNARDI, O. Solidariedade de Francisco de Assis com os pobres. In: MOREIRA, A. *Herança Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 256-286.

<sup>11</sup> FORRESTER, V. *O Horror Econômico*. São Paulo: s/ed, 1997.

<sup>12</sup> BOFF, L. A Não-Modernidade de São Francisco... Op. Cit., p. 338.

<sup>13</sup> Para um comentário ao episódio de Gúbio, cf. MOREIRA, A. *A Teologia da Libertação na Visão Franciscana*. Bragança Paulista, 1995, mimeo.

<sup>14</sup> Frei BETTO. *Fome de pão e de beleza*. São Paulo: Ática, 1993.

## **Um novo método em teologia: a “Escola Franciscana”**

Sinivaldo Tavares (ITF - Petrópolis)

O tema que nos tinha sido proposto era “A contribuição da ‘Escola Franciscana’”. Entre tantas possíveis abordagens sugeridas pelo tema, privilegiamos a questão do novo método aplicado à teologia pelos mestres franciscanos dos séculos XIII e XIV. Intenção nossa é resgatar o que consideramos ser a especificidade da teologia da “escola franciscana” e, portanto, a maior contribuição que os mestres franciscanos da Idade Média podem oferecer à teologia e à cultura em geral. Antes, porém, abordaremos a questão da “escola franciscana” como problema historiográfico.

### **Questão prévia: a “escola franciscana” como problema historiográfico**

Não se pode ignorar um certo mal estar que geralmente provoca, sobretudo entre historiadores, termos como: “teologia franciscana”, “filosofia franciscana” ou mesmo “escola franciscana”.<sup>1</sup> Tais denominações revelam uma difusa tendência em classificar a rica pluralidade dos mestres franciscanos com seus respectivos escritos segundo parâmetros pré-estabelecidos. Como recolher debaixo de uma mesma denominação a variedade dos acontecimentos, dos escritos e dos autores que recobrem distintas etapas da evolução dos estudos na Ordem Franciscana? Como reunir sob o mesmo teto autores tão singulares como Boaventura, Escoto, Bacon e Ockam? Ademais, qual a relação entre as reflexões desenvolvidas pelos teólogos franciscanos e a experiência singular de Francisco e do movimento franciscano nascente?

Por detrás de uma sadia diversidade testemunhada por tais autores existiria um patrimônio comum ou, ainda, uma solidariedade mais fundamental que justifique o emprego do termo “escola franciscana”? Dita solidariedade constituir-se-ia numa espécie de continuidade linear e simples entre o movimento franciscano nascente e os mestres franciscanos da Idade Média? O desafio que se nos apresenta é, portanto, duplo: trata-se, em primeiro lugar, de indagar acerca daquela eventual experiência de solidariedade que os mestres franciscanos revelariam para além da inegável diversidade que testemunham e, num momento sucessivo, de aprofundar aquela atitude fundamental – tratar-se-ia de fidelidade criativa ou de traição propriamente? – que teria caracterizado a relação de tais mestres com o originário carisma de Francisco e de seus primeiros companheiros.



## Solidariedade para além da diversidade

Necessário se faz, em primeiro lugar, entender melhor a evolução do pensamento ocidental no curso dos séculos XIII e XIV. A pesquisa sobre a teologia florescente neste período foi marcada por uma convicção que predominou durante muito tempo e que só recentemente tem sido questionada. Interpretado como ápice daquele esforço secular em assimilar o saber pagão, subordinando-o à fé revelada, mediante um sistema criativo, o sistema filosófico e teológico de São Tomás foi considerado a máxima construção do saber medieval. Identificada *tout court* com a doutrina própria dos dominicanos, a síntese tomista polarizou ao redor de si toda a sucessiva reflexão filosófica e teológica. Os mestres franciscanos também produziram sínteses imponentes que, apesar da diversidade interna, foram recolhidas sob a comum denominação de “escola franciscana” e interpretadas como sistema alternativo ao tomismo. Desta forma, os estudos sobre este período foram condicionados pela oposição cerrada entre “escola tomista” e “escola franciscana”, ambas escolas florescentes no ambiente universitário de então. Muitas das questões teológicas e doutrinárias emersas naquela época foram classificadas e tratadas no contexto da polémica Duns Escoto *versus* Tomás de Aquino.<sup>2</sup>

Segundo É. Gilson, renomado estudioso da Idade Média, na raiz desta polaridade encontra-se uma distinta atitude assumida em relação ao pensamento de Aristóteles. Convém abrir aqui um pequeno parêntesis para lembrar que a utilização dos textos do Estagirita, na Escola das Artes, funcionou como mola propulsora da renovação cultural dos séculos XIII e XIV. A Escola das Artes constituía uma espécie de estudo propedêutico à teologia, considerada a ciência por excelência. Em tais escolas estudava-se as matérias do *Trivium* e do *Quadrivium*.<sup>3</sup> Com o ingresso das obras de Aristóteles – graças sobretudo aos autores árabes, Averróis e Avicena – tais escolas foram se tornando autônomas. Em outras palavras, foram paulatinamente rompendo aquela estrutura em vigor até então para constituir-se em Faculdade das Artes. Ademais, estimulados pelas discussões suscitadas a partir da leitura dos textos de Aristóteles, os estudantes iam colocando questões novas e desafiantes para a teologia. Na sua grande maioria, tais questões diziam respeito ao estatuto epistemológico e teórico da teologia enquanto ciência. De tal sorte, que o ingresso das obras de Aristóteles no mundo latino pôs as bases, no sentido de colocar as premissas, para que a teologia se auto-compreendesse como ciência e se auto-constituísse como tal. Esta nova configuração acabou resultando no diferencial cultural que caracteriza o surgimento da teologia universitária.<sup>4</sup>



A caracterizar sobremaneira os mestres franciscanos seria, na opinião de Gilson, a comum rejeição do pensamento de Aristóteles em função da construção do que ele chama de “agostinismo teológico e filosófico”. Assim, a teologia “cristocêntrica” de Boaventura seria o clássico exemplo de um projeto alternativo ao de Tomás.<sup>5</sup> Recentemente, em polêmica com Gilson, Van Steenberghen tem mostrado que os mestres franciscanos, Boaventura inclusive, nutriam, ao contrário, um grande interesse por Aristóteles. Embora reconheça que algumas doutrinas do filósofo grego tenham sido acolhidas dentro de quadros neoplatonizantes, Van Steenberghen relativiza muito o papel do agostinismo filosófico na reflexão dos franciscanos.<sup>6</sup>

Há uma outra tendência que, na análise do pensamento dos autores desse período, prefere evitar classificações estereotipadas como, por exemplo: aristotelismo neoplatonizante, aristotelismo heterodoxo, agostinismo avicinizante, averroísmo latino, etc. Alegam que a insistência em fazer valer tais parâmetros ocasionou ulteriores problemas ao invés de soluções aos problemas postos precedentemente. Preferem, ao contrário, salientar que a peculiaridade dos mestres franciscanos reside propriamente no primado por eles conferido à Sagrada Escritura enquanto fonte primária da teologia.

Não que tais autores fossem antiaristotélicos. Motivados por razões plausíveis, simplesmente decidiram não assumir o sistema aristotélico na sua globalidade. Acolheram, ao contrário, apenas algumas das suas doutrinas submetendo-as, vez por vez, ao crivo da Escritura, fonte primordial da teologia cristã. No contexto do inevitável confronto com o pensamento de Aristóteles, a teologia universitária se encontrava frente ao duplice desafio: 1) ou assumir o sistema aristotélico na sua globalidade; 2) ou acolher doutrinas particulares do seu sistema, especificamente aquelas condizentes com os princípios oriundos das Escrituras Sagradas. Os mestres franciscanos, conscientes da singularidade da Escritura na construção do estatuto epistemológico da teologia, eram unânimes na escolha da segunda possibilidade.<sup>7</sup>

Esta seria, em poucas palavras, a atitude comum a praticamente todos os autores franciscanos e que justificaria, portanto, o uso do termo “escola franciscana”. No entanto, convém explicitar bem o que se entende, no caso, por escola. Neste sentido, a assim chamada “escola franciscana” não se caracterizaria tanto pela fidelidade a alguns princípios ou doutrinas unanimemente defendidas pelos vários autores ao longo do tempo, como se tratasse de uma tradição de estudos oficial no interior da Ordem Franciscana. Somos da opinião, contudo, que exista uma solidariedade

fundamental entre tais autores. E que esta solidariedade se exprima mediante uma atitude básica presente em todos eles. Esta espécie de denominador comum corresponde àquela atitude que fundamenta e, ao mesmo tempo, sustenta a visível diversidade entre eles.

### **Fidelidade criativa**

Existe uma forte tendência a considerar a relação entre as reflexões teológicas dos mestres franciscanos e a singular experiência de Francisco em termos de uma continuidade linear.<sup>8</sup> A nosso ver, esta tendência deve ser a todo custo evitada. A singularidade desta relação emerge na sua cristalina transparência quando considerada no horizonte da historicidade da vida. De fato, as relações interpessoais e os processos históricos são mais facilmente perceptíveis mediante hermenêuticas mais processuais e dinâmicas. A relação que os mestres franciscanos instauraram com Francisco é caracterizada por uma fidelidade criativa. Eles não sucumbiram à tentação cômoda de compreender tal fidelidade como repetição mecânica de atitudes ou de palavras do *poverello* de Assis. A relação entre os teólogos franciscanos e Francisco de Assis é, portanto, mais de caráter inspiracional. Francisco de Assis constituiu para o seu tempo a encarnação mais perfeita do Evangelho a ponto de aparecer aos olhos de seus contemporâneos como autêntico ícone de Jesus Cristo.<sup>9</sup> Os mestres franciscanos eram conscientes de que a experiência da fidelidade pressupõe, em razão de sua própria natureza, disponibilidade em recriar em circunstâncias mudadas os mesmos princípios inspiradores. Trata-se, portanto, de um processo altamente criativo. Aliás, dada a historicidade inerente à condição humana, não existe infidelidade maior do que repetir mecanicamente determinadas atitudes ou palavras que, ou com o passar do tempo ou com a mudança de situação, acabam perdendo sua relevância, tornando-se assim inadequadas ao novo contexto e incompreensíveis aos novos destinatários.

Isto pressuposto, os mestres franciscanos são muito atentos em manter para com o carisma de Francisco uma fidelidade criativa: *fidelidade ao tempo presente* como ocasião propícia de encontro com o Senhor e da acolhida generosa das suas interpelações e *fidelidade à Revelação* enquanto raiz autêntica de toda vida cristã. A visível diversidade testemunhada por eles deve ser compreendida no contexto maior desta dúplice fidelidade criativa aos valores evangélicos e franciscanos. Por detrás, portanto, da sadia pluralidade testemunhada por tais autores, vigia uma solidariedade maior expressa na comum preocupação em oferecer um endereço preciso e específico

à teologia cristã.

### **Novo método teológico: fidelidade ao tempo presente e à Revelação**

Pode parecer estranho que, após 13 séculos de existência, a teologia cristã se sentisse de novo desafiada a justificar um de seus pressupostos básicos. Contudo, dadas as circunstâncias específicas da primeira metade do século XIII, esta questão foi novamente proposta com força e urgência tais a ponto de exigir uma resposta decidida e unívoca. Depois de terem vivido uma estação febril com respeito à construção do próprio estatuto teórico, a teologia se encontrava frente a uma dúplice escolha: 1) ou construir-se num radical parentesco com a filosofia universitária aristotélica, tornando-se assim devedora de tal filosofia; 2) ou afirmar-se cada vez mais como ciência autosuficiente e autônoma também filosoficamente. Os mestres franciscanos enveredaram conscientemente por esta segunda estrada. A este respeito, escreve Sileo:

Vemos então que os mestres franciscanos procedem como testemunhas que transmitem não tanto a defesa de doutrinas específicas, como se constata ao contrário entre os discípulos dominicanos de Tomás, quanto sobretudo a entrega da defesa do valor genético da Revelação histórica: o que, desde Boaventura até Escoto, significa cimentar-se na afirmação de um ‘modo’ de ser teólogo e de produzir doutrina que, na variedade das perspectivas, garanta ao preexistente e constante núcleo essencial das idéias cristãs a autonomia da sua fonte, a Escritura, e dos seus conteúdos primários, as verdades de fé, pressuposto da sua suficiência em enfrentar os temas fundamentais tocados pela filosofia.<sup>10</sup>

Em outros termos, o sentido último das suas pesquisas não era propriamente confirmar ou demonstrar uma teoria já precedentemente consolidada e que representasse uma característica específica de alguma escola ou tradição teológica. Intento primário dos mestres franciscanos era a redescoberta e a revalorização de dois objetivos comuns e fundamentais. Objetivos estes que acabaram fazendo com que a reflexão teológica de tais mestres testemunhasse um endereço teológico bem preciso: 1) o inevitável confronto com o aristotelismo, enquanto pensamento emergente – embora hegemônico – no âmbito universitário; 2) o resgate do valor vinculante da Revelação, enquanto fonte primária da teologia, no processo de formulação do discurso teológico.

### **Fidelidade ao tempo presente**

A exemplo de Francisco, os mestres franciscanos acolhem os desafios

do tempo presente como ocasião privilegiada para acolher e corresponder à interpelação de Deus. Concebem a história com suas realizações e suas vicissitudes como o cenário da presença e da revelação de Deus e de seus desígnios. Operam uma espécie de teologização da história, vale dizer, interpretam o tempo presente como a ocasião única e propícia para acolher o sentido último dos acontecimentos e das situações considerados na perspectiva da fé.

Cada autor, a seu modo, sente-se filho do próprio tempo e, por esta razão, particularmente sensível às questões que caracterizam o momento presente e que, portanto, o interpelam profundamente. Desta feita, uma das notas características de praticamente todos os mestres franciscanos, em distintas épocas e realidades, é a fidelidade ao tempo presente, terreno propício no coração do qual o Evangelho deve ser encarnado e experimentado como sentido particularmente significativo e relevante. Neste sentido, a fisionomia de tais autores é mais facilmente perceptível na complexidade da teologia universitária.<sup>11</sup>

Pressuposta esta experiência e perspectiva comuns, são personagens singulares. E, cada qual a seu modo, contribuíram todos para que a teologia do seu tempo fosse fiel às suas raízes e, ao mesmo tempo, exprimisse a sua imprescindível relevância. Num contexto marcado pela crise conceitual e metodológica provocada pela instável influência da filosofia aristotélica, estes autores assumiram a responsabilidade de explicitar, por um lado, a identidade mais genuína da teologia e, por outro, a sua inusitada e perene atualidade. Dizemos cada qual a seu modo porque também neste caso prevalece a diversidade entre tais mestres: enquanto alguns se distinguiram por uma reflexão original, outros se notabilizaram pelas sínteses ou sistematizações que operaram. No entanto, todos sem exceção contribuíram para que a teologia pudesse corresponder cada vez mais à urgência e à gravidade dos desafios de então, enfrentando-os com responsabilidade. Também aqui transparece aquela atitude de solidariedade mais profunda a um princípio autenticamente franciscano.

No que se refere, mais especificamente, ao inevitável confronto com o aristotelismo nas suas mais distintas vertentes: seja ele grego, árabe ou latino, tais autores revelavam uma particular sensibilidade. Trata-se – como já tivemos ocasião de assinalar – de um dos sinais distintivos da nascente teologia universitária. Fiéis aos desafios e interpelações provenientes do ambiente universitário, os mestres franciscanos não poderiam jamais ignorar a complexidade deste fenômeno. E o caminho por eles escolhido na difícil abordagem do aristotelismo, sistema que gozava de uma enorme

aceitação em tais ambientes, foi também plural. Em algumas situações, eles se limitavam a prosseguir – embora, na maioria das vezes, ampliando e corrigindo – o sistema gnoseológico e metafísico solidamente construído pelos teólogos que atuaram na primeira metade do século XIII. Em outras, com invejável audácia, inauguravam caminhos novos movidos, sobretudo, pelos desafios oriundos da inconsistência daqueles sistemas teológicos mais difusos.

### **Fidelidade à Revelação como fonte primária da teologia cristã**

Segundo a mais genuína inspiração de Francisco, os mestres franciscanos propunham decidida e lucidamente a importância singular da Revelação na experiência de fé e, portanto, na elaboração do inteiro edifício teológico. Resgataram, assim, aquela que é a missão fundamental de toda autêntica teologia cristã: fazer com que a Palavra de Deus possa ser experimentada, cada vez, como sentido para a vida humana e para a história. Somente em tal caso, a teologia apresentar-se-á como um discurso relevante para a concreta vida de fé do ser humano e das comunidades cristãs nas mais diversas situações e em épocas distintas.

Neste sentido, os mestres franciscanos privilegiavam as instâncias filosóficas fundamentais que emergem intrinsecamente da concepção mesma de Revelação. Recuperaram e valorizaram a explicitação de tais instâncias feitas no curso da tradição patrística latina e oriental. Não que tais mestres simplesmente repetissem a reflexão de autores do passado. O que eles faziam, na verdade, era valorizar as reflexões de Agostinho, do Pseudo-Dionísio e de João Damasceno, por exemplo, como suporte oferecido pela tradição às intuições por eles perseguidas. Valorizavam, ademais, aquelas primeiras tentativas de sistematização teológica realizadas nos séculos XI e XII por Anselmo de Canterbury, Bernardo de Claraval, Abelardo e os Vitorinos. Enquanto representantes da sabedoria da Alta Idade Média, estes autores representavam a melhor confirmação de que a Revelação cristã pode oferecer uma base sólida no que diz respeito à visão religiosa do saber universal. E esta era uma das principais intuições dos mestres franciscanos.

Os mestres franciscanos não compartilhavam aquela tendência, de resto, equívoca, de estabelecer um nítido corte no interior do processo do conhecimento. De um lado, teríamos o conhecimento obtido mediante a pura inteligência e, de outro, o conhecimento alcançado exclusivamente por meio da fé. Desta feita, não admitiam a separação, mais ou menos tácita entre alguns teólogos de então, entre questões relacionadas ao âmbito da revelação e da fé e questões referidas ao âmbito da simples razão. Não

aceitavam, em poucas palavras, a dicotomia entre razão e fé. Partiam do pressuposto de que o ser humano vive a partir de uma estrutural relação com Deus. Tal relação aparece como constitutiva do ser humano enquanto tal e emerge, portanto, como uma dimensão prévia à sua existência mesma. Por esta razão, questões como a da origem do mundo, da natureza humana e da sua estrutura, da finalidade ética do ser humano e da história, da influência natural de Deus sobre o conhecimento humano e do intrínseco desejo humano de Deus eram por eles consideradas como problemas a serem abordados não apenas no âmbito da Revelação. Tais questões constituem, na verdade, desafios que interpelam o ser humano na sua identidade mais profunda, vale dizer, enquanto criado por Deus com a capacidade de raciocinar e de compreender.

No que diz respeito à função imprescindível da Revelação no tocante à tarefa teológica, deve-se salientar a insistência de tais autores na afirmação da Revelação escrita como fonte primária de toda autêntica teologia cristã. Demonstravam, vez por vez, o papel singular das Sagradas Escrituras na construção do inteiro edifício teológico. A Revelação consignada nas Escrituras constituem, portanto, não apenas a raiz primeira do discurso teológico, mas ainda seu elemento vinculante, vale dizer, aquela referência fundamental que permite à teologia manter aquela dúplice fidelidade que a constitui enquanto tal: fidelidade às origens e fidelidade ao tempo presente. Será, no final das contas, a Revelação a tornar possível aquela articulação imprescindível à teologia cristã entre identidade e relevância. Somente uma teologia elaborada numa radical proximidade e numa contínua referência aos textos sagrados conseguirá constituir-se como teologia autenticamente cristã e, ao mesmo tempo, como discurso relevante para o ser humano de cada época.

## **Conclusão**

Os mestres franciscanos conheciam e utilizavam os textos de Aristóteles; não eram preconceituosamente antiaristotélicos. Procuravam, no entanto, a partir de uma leitura atenta dos textos da Revelação, haurir aqueles valores fundamentais para poder estabelecer uma espécie de confronto crítico com as doutrinas do Estagirita. Operavam uma análise circunspecta do pensamento de Aristóteles, buscando sempre salvaguardar aquela reserva crítica fundamental com relação a seu sistema de pensamento. É esta, no final das contas, a razão pela qual, demonstrando um agudo espírito crítico, os mestres franciscanos assumiam apenas algumas específicas categorias do

pensamento do ilustre filósofo grego.

Este novo método teológico – nota característica da teologia amadurecida no bojo da “escola franciscana” – era pelos mestres franciscanos aplicado em modalidades e intensidades diferentes. Por isso mesmo, eles não escondiam divergências, vistas às vezes, com respeito à física, à metafísica, à psicologia e à ética. Eram, contudo, decididos e unânimes em determinadas escolhas fundamentais: em filosofia, por exemplo, se opunham sistematicamente à pretensão de autosuficiência própria do aristotelismo; em teologia, rejeitavam decididamente a relativização do uso das Sagradas Escrituras e a consideração das questões cristológicas sob um prisma puramente especulativo.<sup>12</sup>

Concluindo, diríamos que a peculiaridade da teologia ensinada pelos mestres franciscanos reside na singularidade da metodologia por eles aplicada à teologia. São autores particularmente atentos em fundamentar sobre bases sólidas o inteiro edifício teológico e em percorrer com empenho e precisão os vários passos do fatigante itinerário teológico. O que possibilitou, na verdade, a rica diversidade entre tais mestres foi especificamente esta atitude básica por eles encarnada. A diversidade que testemunham revela um autêntico veio de criatividade que perpassava a todos no exercício do próprio empenho teológico. Por isso são autores que testemunharam uma rica e variegada produção teológica. Contudo, embora variada e plural, a produção teológica destes autores não resulta dispersiva nem superficial. Na sua diversidade, suas reflexões são como veios que brotam todos da mesma fonte e, neste sentido, carregam no próprio bojo a nostalgia da comum origem.

---

<sup>1</sup> Para uma maior precisação e ulterior aprofundamento do que se convencionou chamar de “escola franciscana”, consulte-se com proveito: LONGPRÉ, E. *L'école franciscaine. La France franciscaine*, n. 6, p. 108-134, 1923; GILSON, É. *La philosophie franciscaine*. In: AA.VV. *St. François d'Assise, son oeuvre, son influence (1226-1926)*. Paris: s/ed, 1927. p.148-175; DETTLOFF, W. *Teologia Franciscana*. In: H. Fries (Org.), *Conceptos fundamentales de Teologia*. Madrid: s/ed, 1979. p. 71-102; ANDONEGUI, J. *Nacimiento y orientación de la Escuela Franciscana. Scriptorium Victoriense*, n. 34, p. 135-186, 1987; TONNA, I. *Lineamenti di Filosofia Franciscana. Sintese dottrinale Del pensiero francescano nei séc. XIII-XIV*. Roma: s/ed, 1992; MERINO, J. A. *Historia de la Filosofia franciscana*. Madrid: BAC, 1993; MERINO, J.A. *Filosofia y Teología en la Escuela franciscana medieval. Angelicum*, n. 71, p. 43-64, 1994; OSBORNE, K.B. (Dir.). *The History of Franciscan Theology*. New York: s/ed, 1994; SILEO, L. *Maestri francescani del XIII secolo: una 'scuola'?* In: D'ONOFRIO, G. (Dir.). *Storia della Teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura*, Pieme: Casale Monferrato, 1996. p. 645-649; KOSER, C. *O Pensamento Franciscano*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.



<sup>2</sup> Cf. POTESTÀ, G.L. Maestros y doctrinas en el siglo XIII. In: ALBERZONI, M. P. et al. *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana*. Oñati: Editorial Franciscana Arantzazu, 1999. p. 345-346.

<sup>3</sup> O *Trivium* e o *Quadrivium*, expressão da reforma cultural da Alta Idade Média, compreendiam as sete artes liberais que resumiriam todo o saber. Ao *Trivium* pertenciam as três disciplinas que se referem ao falar: 1) a gramática: arte de falar; 2) a retórica: arte de persuadir; 3) a dialética: arte de dizer a verdade (segundo os critérios da lógica formal). O *Quadrivium* incluía as quatro disciplinas da natureza cujo objetivo era estudar o número, a quantidade: 1) a aritmética: a quantidade pura; 2) a geometria: a quantidade aplicada ao espaço; 3) a astronomia: quantidade aplicada ao espaço e ao tempo; 4) a música: a arte da proporção entre os números.

<sup>4</sup> Para uma maior compreensão do rico e complexo caldo cultural no interior do qual surgiram as universidades medievais, consulte-se com proveito SILEO, L. *Università e Teologia*. In: G. D'Onofrio (Dir.). *Storia della Teologia nel Medioevo. II. La grande fioritura*, Pieme: Casale Monferrato, 1996. p. 471-550.

<sup>5</sup> Cf. GILSON, É. *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1953.

<sup>6</sup> Cf. STEENBERGHEN, F. Van. *La philosophie au XIIIe siècle*. Louvain-Paris: Editions Peeters, 1991.

<sup>7</sup> Cf. SILEO, L. I primi maestri francescani di Parigi e di Oxford. In: D'ONOFRIO, G. (Dir.). *Op. Cit.*, p. 645-648; MONDIN, B. S. Bonaventura e la Scuola franciscana. In: D'ONOFRIO, G. (Dir.) *Op. Cit.*, p. 283-284.

<sup>8</sup> É o que poderia dar a entender o texto de Hans Urs von Balthasar que, referindo-se à relação entre a teologia de Boaventura e a experiência de Francisco, escreve: «A imagem central é aquela do Cristo Crucificado diante de Francisco estigmatizado (...), todas as irradiações divinas se concentram nesta imagem da cruz como os raios se concentram em uma lente côncava (...). Ninguém alcança compreender a revelação senão mediante a cruz»: BALTHASAR, H.U.V. *Gloria. Una estetica teologica, II*, Milano: s/ed, 1978. p. 250-251. Por sua vez, considerando o *Itinerarium mentis in Deum* de São Boaventura o texto programático de uma teologia que se nutre intensamente da espiritualidade franciscana, escreve Batista Mondin: «Os primeiros seis capítulos da obra conduzem à paz da êxtase, como já fizeram as seis asas do Serafim e a paixão do Crucificado, cujas chagas se imprimiram no próprio corpo de São Francisco. O êxtase passa através da mediação de Jesus Cristo. O inteiro edifício da teologia franciscana se apóia sobre a base daquele momento culminante no qual Francisco recebe os estigmas, na busca da êxtase mística por excelência»: MONDIN, B. *Op. Cit.*, p. 284.

<sup>9</sup> Cf. LECLERC, E. *Francisco de Assis. O retorno ao Evangelho*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1983; FLOOD, D. *Frei Francisco e o Movimento Franciscano*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1986.

<sup>10</sup> SILEO, L. I primi maestri ..., *Op. Cit.*, p. 646-647.

<sup>11</sup> Privilegiamos aqui os mestres franciscanos que ensinavam teologia nos *studia* da Ordem, entre os quais se destacam aqueles de Paris e de Oxford. Com isso não queremos restringir o termo “escola franciscana” exclusivamente a este parâmetro. Existem outros autores franciscanos que se destacaram mediante uma presença alternativa com respeito àquela nas emergentes universidades. Nomes como o de R. Bacon e J. P. Olivi muito contribuíram no processo da evolução intelectual e cultural européia por serem representantes de uma espécie de tendência teológica distinta e, neste sentido, paralela àquela universitária. Uma menção especial mereceriam ainda os pregadores itinerantes da Ordem Franciscana como, por exemplo, Ubertino de Casale e Bernardino de Siena entre outros.

<sup>12</sup> Neste sentido, importa salientar que até mesmo o discurso acerca do primado universal de Cristo, considerado a pérola da teologia da “escola franciscana” por ser a expressão mais perfeita e acabada do gênio especulativo de Duns Escoto, um de seus principais expoentes, se revela permeado do início ao fim daquela seiva escriturística. A este respeito, cf. TAVARES, S.S. O primado universal de Cristo na teologia de Duns Escoto. *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 61, p. 114-150, 2001/1.



## **O contexto religioso do surgimento do Movimento de Francisco de Assis**

Celso Márcio Teixeira (ITF - Petrópolis)

### **Introdução**

A Idade Média, caracterizada após o Iluminismo como Idade das Trevas e do Obscurantismo, revela-se como um período de grande vigor intelectual, artístico, espiritual. Teve também suas sombras, evidentemente. Mas, aos olhos do historiador isento de preconceito, aparecem também muitas luzes. Ser-nos-ia suficiente citar que, neste período da história, as universidades tiveram seu início e produziram grandes pensadores, que as artes se desenvolveram (a arquitetura, os monumentos, os grandes museus da Europa mostram-no sobejamente), que surgiu uma movimentação religiosa a partir das bases populares como raramente se viu em toda a história.

Foi nesta Idade Média com suas luzes e sombras que apareceu o homem Francisco de Assis, hoje apontado por muitos como o “homem do milênio”, porque capaz de encantar e atrair pessoas de todas as épocas e além de todas as religiões. Em Francisco, dá-se um paradoxo: de um lado, ele é o homem radicalmente medieval; de outro lado, ultrapassa o seu século, tornando-se atual no século XXI.

Este modesto trabalho esforça-se por compreender Francisco no seu contexto medieval, mais precisamente em seu contexto religioso. Para isto, num primeiro momento, busca-se compreender o momento que o antecede, pois a sua época é herdeira de buscas e anseios anteriores. No momento seguinte, tenta-se uma visão global do contexto religioso de sua época para, finalmente, se vislumbrar algum aspecto que constituiria a novidade ou contribuição específica de Francisco e de seu movimento.

### **Contexto histórico que precede o movimento franciscano**

Cronistas medievais apontam três modalidades de vida religiosa antes do aparecimento da instituição de São Francisco de Assis: a dos monges, a dos eremitas e a dos cônegos.<sup>1</sup> Francisco não se insere em nenhuma destas três modalidades institucionalizadas. Propostas não lhe faltaram. Quando ele se dirigiu a Roma com o intuito de pedir a aprovação de sua regra, a persuasão do cardeal João de São Paulo fora no sentido de sugerir-lhe a vida monástica ou eremítica.<sup>2</sup> Noutra ocasião, ao celebrar um Capítulo em Santa Maria dos Anjos, o cardeal Hugolino, porta-voz de um grupo de frades,

apresenta a mesma proposta a São Francisco: por que não assumir a regra de São Bento (dos monges e da maioria dos eremitas) ou de Santo Agostinho (dos cônegos) ou de São Bernardo<sup>3</sup> (especificamente dos monges cistercienses)?

Há estudiosos que querem interpretar a recusa de Francisco em aceitar uma regra existente como uma aversão a qualquer institucionalização.<sup>4</sup> Outros preferem ver uma reação a uma decadência da vida religiosa em particular e da vida da Igreja em geral.<sup>5</sup>

Mas o que se constata é que o período que precede o surgimento de Francisco de Assis é de relativa florescência. A partir do século X, a vida monástica ocidental manifesta grande força interior de auto-reforma e de irradiação de espiritualidade. As várias reformas beneditinas, apenas para citar um exemplo, são a grande prova disso: A reforma de Cluny, fundada na França (Borgogne) em 910; a Camáldula, fundada por São Romualdo no final do século X, que saiu da reforma de Cluny em busca de uma vida eremítica austera; no século seguinte, Pedro Damiano, por volta do ano 1035, retira-se à vida eremítica, erigindo mosteiros e eremitérios; a fundação de Valumbrosa, iniciada por São João Gualberto (+1073).

Igualmente, não se pode caracterizar a vida eremítica nos dois séculos anteriores a Francisco de Assis como decadência. Por toda parte, surgem eremitas solitários ou em pequenos grupos que vivem em celas próximas, mas separadas, vivendo sob uma certa e relativa disciplina comum, sem, no entanto, fundar mosteiros. Acontece não raramente o fenômeno de grupos de eremitas reclusos ou reclusas perto de mosteiros, dos quais recebem uma certa assistência espiritual. Muitas vezes, eles provinham de uma instituição religiosa: monges ou cônegos que buscavam uma vida de maior solidão, contemplação, rigor da penitência; muitas vezes também, provinham de camadas leigas: homens e mulheres sedentos de maior radicalidade de vida cristã.

“A influência de alguns é notável: em constante contato com o povo, dos quais não estão separados pela correia monástica, saem às vezes da solidão para convidar à penitência, para restabelecer a paz, para reformar mosteiros em decadência; depois voltam para a vida escondida”.<sup>6</sup>

Quanto aos cônegos regulares, dificilmente se poderia falar em decadência no período em estudo. A partir do século XI, grupos de clérigos começaram a observar a regra de Santo Agostinho como cônegos regulares. A característica destes grupos religiosos era a vida comum, isto é, a partilha do mesmo teto, da mesma mesa e da mesma oração. Embora os cônegos regulares provenham preferentemente do clero secular, no século XII, constata-

se a passagem de muitos grupos de eremitas para a regra de Santo Agostinho, para levarem a vida de cônegos regulares.

A florescência dos cônegos regulares pode-se verificar sobretudo no campo da teologia e da espiritualidade. Entre eles, de fato, teve origem uma famosa escola de teologia e de espiritualidade, iniciada por Guilherme de Champeaux (1108). Este, após muitos anos de magistério na escola de Notre Dame (Paris), busca a vida de recolhimento no eremitério de São Vitor, juntamente com alguns discípulos. No ano de 1113, adota a regra de Santo Agostinho e começa novamente a lecionar. A escola toma o nome do eremitério a que a escola está ligada: Escola de São Vitor, que estendeu sua influência até à Alta Escolástica, tornando-se um dos mais famosos centros de irradiação de teologia e de espiritualidade da época.

É interessante observar que, no final do século XI e durante o século XII, a vida religiosa institucionalizada (monástica, eremítica e canônica), longe de mostrar esgotamento e decadência, manifesta sua força de renovação, dando origem a um movimento de pregadores itinerantes. Esses são, em sua maioria, monges e cônegos que iniciam uma vida de pregação itinerante espontaneamente para depois postularem uma autorização da Sé Apostólica. Dentre estes, convém nomear alguns iniciadores, pois daí surgiram várias ordens religiosas: Roberto de Abrissel (1060-1117), fundador da Ordem de Fontevrault; Bernardo de Thiron (+1117), fundador da Ordem de Thiron; Vital de Savigny (+1122), fundador da Ordem de Savigny; Geraldo de Salles (+1120), fundador da Ordem de Cadonin, Norberto de Xanten (1082-1134), o mais conhecido dos pregadores itinerantes, fundador da Ordem dos Premonstratenses (1119).

Com a atividade desses pregadores itinerantes,<sup>7</sup> dá-se um verdadeiro despertar da vida cristã, pois a pregação provoca em seus ouvintes um ardente desejo de viver, como seguidores de Cristo e dos apóstolos, de maneira mais autêntica. Como conseqüência, muitos cristãos, homens e mulheres, abandonando casas e propriedades, seguindo o exemplo desses pregadores itinerantes, procuram viver em completa pobreza e em itinerância.

Essa atmosfera de reforma e de busca de novos modelos não se limitava à vida religiosa institucionalizada, mas se respirava em todo o âmbito da Igreja. A obra de pregação, empreendida especialmente por eremitas e por pregadores itinerantes, acabava por envolver sempre mais o laicato sedento de renovação, de vida cristã mais radical, caracterizada por eles próprios como uma vida de penitência.

Estendia-se também esse clima a um clero mais sensível a reformas. É verdade que na época havia muitos abusos: avidez de riqueza por parte de muitos membros do clero, chegando-se inclusive à simonia; muitos eram nomeados bispos e párocos por parte do poder temporal e sagrados ou ordenados sem as mínimas condições; por isso, muitos não guardavam a promessa do celibato. Mas um historiador evitaria a tentação de etiquetar todo o clero daquela época com um único rótulo, pois, apesar de tantas deficiências no clero, muitos ansiavam por restauração dos bons costumes.

Também o papado entrou no élan da reforma. Abades, que posteriormente se tornaram cardeais e papas, foram os grandes responsáveis pela iniciativa desencadeante do movimento que culminou na segunda metade do século XI, com a chamada reforma gregoriana. Uma série de papas entra neste espírito: Clemente II (eleito em 1046); Leão IX (1049-1054); Estevão IX (1057-1058); Nicolau II (1059-1061); Alexandre II (1061-1073); Gregório VII (1073-1085). A este último se deve o conhecido nome da “reforma gregoriana”,<sup>8</sup> pois que ele se tornou o expoente máximo deste esforço de retomada da vida da Igreja, conquanto com este conceito não se compreenda apenas o esforço de um único papa, mas o de vários papas que o precederam e de outros que lhe sucederam até praticamente ao Concílio de Latrão II, em 1123.

Não obstante todo esse esforço de reestruturação da vida da Igreja, deve-se deixar logo muito claro que os objetivos, até mesmo pela sua amplitude, só foram parcialmente alcançados. Aliás, nem mesmo os promotores da reforma (papas, abades, bispos) esperavam sucesso total de seus esforços. Mas pode-se dizer que o espírito da reforma ainda continuava vivo contra os ainda persistentes abusos. Teólogos, bispos e cardeais eram capazes de criticar duramente os próprios colegas com o intuito de despertar consciências.<sup>9</sup>

### **O contexto religioso na época de São Francisco**

O espírito renovador da reforma gregoriana, como dito acima, avança no século XII (1123 – Concílio II de Latrão). A fundação dos Cistercienses, no embalo da reforma gregoriana, mostra a mesma dinâmica de aprofundamento da vida monástica que florescia ao longo do século.<sup>10</sup>

A partir da segunda metade do século XII, porém, a grande movimentação não acontece na vida religiosa institucionalizada nem na hierarquia da Igreja, mas no laicato. No campo sócio-político, constata-se por toda a Europa uma verdadeira ebulição que resulta na progressiva

decadência do regime feudal e na subsequente ascensão da burguesia. As profundas transformações da sociedade, à medida que vão se substancializando, não deixam de influir também na vida religiosa do povo de Deus. Bem inserida em seu contexto histórico, a Igreja (povo de Deus) não tinha como escapar da ebulição e transformação pela qual passava toda a sociedade. Crescia, especialmente entre os leigos, o desejo de maior participação na vida e na missão da Igreja. Como na sociedade civil surgiam as *fraternitates* artesanais como expressão do desejo de participação da vida sócio-econômica, o fenômeno repercutia no campo religioso, levando homens e mulheres a unirem-se em grupos em que se procurava uma vida cristã com mais profundidade, originando assim intensa movimentação religiosa. A busca de uma “vida de penitência”, “apostólica”, “pobre”, em “pregação itinerante” era expressão da efervescência do espírito religioso da época, não apenas no seio da Igreja, mas também fora dela. Homens e mulheres que buscavam concretizar esses anseios denominavam-se “penitentes”.

Este fenômeno, porém, não pode ser considerado uma manifestação isolada ou esporádica da piedade popular, mas um ideal generalizado que vinha amadurecendo com a história. Não se tratava de pieguismo, mas de um profundo e legítimo desejo de retorno ao Evangelho, concretizado numa vida simples e pobre, a exemplo da vida dos apóstolos, contendo uma ponta de contestação da vida às vezes irregular de alguns membros de um clero mal preparado.

Embora o movimento dos penitentes não constituísse uma univocidade, pois os grupos diferiam entre si de região para região e de país para país, podemos constatar elementos comuns aos vários grupos, elementos mais intensos e característicos em uns, mais tênues, difusos em outros, e imperceptíveis e até inexistentes em outros. Esses pontos comuns, conquanto com força diferente nos vários grupos, possibilitam uma visão de conjunto do movimento penitencial. Segundo o nosso modo de ler a história, três idéias básicas sintetizavam e serviam de eixo para esta movimentação religiosa: penitência, vida apostólica e contestação.

a) *Penitência* – A penitência, que dá nome ao movimento, aparece como o primeiro elemento a caracterizar esses grupos de homens e mulheres que procuravam viver mais intensamente sua vida cristã. Para eles, a verdadeira e autêntica vida cristã passava pela penitência não só em expiação de seus próprios pecados, mas também em expiação dos pecados de todo o povo de Deus. Muitos desses grupos se colocaram sob a orientação de um mosteiro ou se uniram às novas fundações religiosas, constituindo nestas instituições

uma espécie de ordem terceira, composta por seculares casados e celibatários, homens e mulheres, continentes e virgens que continuavam vivendo em suas próprias casas. Alguns grupos, begardos e beguinas,<sup>11</sup> ensaiavam uma espécie de vida comunitária, quase se confundindo com a vida religiosa propriamente dita. Outros grupos, por estarem circunstancialmente ligados à vida religiosa, paulatinamente foram sendo submetidos ao foro eclesiástico, dando assim início a uma nova ordem na estruturação social da Igreja, o *ordo paenitentium*, fenômeno que vai receber grande incremento com o movimento franciscano e dominicano.

b) *Vida apostólica* – Este elemento é fundamental para se entender todo o clima religioso do período em estudo, pois todos os grupos de penitentes, ortodoxos e heterodoxos, reivindicavam a vida apostólica. De fato, a vida dos leigos não era considerada vida apostólica. A partir da reforma gregoriana, porém, começou-se a difundir a convicção de que a vida apostólica, exatamente por identificar-se com a vida cristã, deveria ser seguida por todos os fiéis.

A expressão “vida apostólica” teve origem no Sínodo Romano de 1059. Foi usada inicialmente para indicar apenas alguns elementos de vida comum para o clero: teto, refeitório e uma certa comunhão de bens.

Os cônegos Regulares (que surgiram pouco depois do decreto do Sínodo Romano) ampliaram a compreensão de vida apostólica. Para eles, a vida comum não era suficiente para caracterizar a vida apostólica. Mais radicais quanto à vida espiritual, eles achavam que a vida comum, para ser verdadeiramente vida apostólica, exigia um maior empenho na pobreza. Deste modo, no fim do século XI, a expressão “vida apostólica” implicava já uma pobreza de bens posta em prática.

No início do século XII, a expressão adquire em sua compreensão novo elemento além da pobreza: a pregação na forma de itinerância. E os pioneiros são novamente os cônegos regulares, que começam a pregação itinerante na mais rigorosa pobreza. Vida em pobreza e pregação em itinerância passavam a ser consideradas os componentes essenciais para uma vida verdadeiramente apostólica.

c) *Contestação* – Praticamente todos os grupos de penitentes continham, implícita ou explicitamente, uma impoção contestatória. Mas este elemento era mais predominante e explícito nos movimentos heréticos que militavam fora da Igreja. A contestação consistia numa crítica aos membros da hierarquia eclesiástica por não seguirem a vida (identificada com pobreza) dos apóstolos e por descuidarem da pregação. E a crítica não era sem fundamento. Muitos do clero, de fato, estavam mais preocupados

com a aquisição e administração de suas riquezas do que com suas tarefas de pastores. Na falta da pregação por parte dos pastores, os movimentos leigos começaram a assumi-la, sem qualquer preparação específica, como tarefa sua. O que o teólogo Honório de Autun escrevia já na primeira metade do século XII sobre o despreparo de certos pregadores itinerantes valia também para descrever a situação do final do século XII e início do século XIII: “Visto que o clero se cala, a palavra de Deus é muitas vezes anunciada por pessoas incompetentes”.<sup>12</sup>

Estas três características nos séculos XII e XIII são partilhadas não só pelos movimentos ortodoxos, mas também pelos hereges, especialmente pelos cátaros e valdenses. É nesse contexto vital que nasce um homem chamado Francisco de Assis.

### **A *novitas* franciscana**

Diante de tão grande movimentação no campo religioso, coloca-se a pergunta: o que de novo ainda pode surgir? Em que consiste a novidade de Francisco de Assis?

Difícilmente se poderia dizer que a novidade de Francisco de Assis consistia no ideal da penitência, embora inicialmente o pequeno grupo de Francisco se tenha declarado como “homens de penitência oriundos de Assis”.<sup>13</sup> Mas o ideal de penitência estava amplamente difundido e vivido por toda parte no mundo cristão. Viver uma vida de penitência, portanto, não era uma novidade.

Igualmente, a novidade não reside na prática da pobreza, pois muitos grupos de pobres penitentes viviam a mais radical pobreza, considerando-a, como visto acima, o modo por excelência de conformar sua vida à vida dos apóstolos. E, muitas vezes, os hereges suplantavam os cristãos ortodoxos no rigor da pobreza, embora por razões teológicas diferentes, como no caso dos cátaros.

Também na itinerância em si não consistia a *novitas* do movimento franciscano, pois que desde o século XI pregadores itinerantes percorriam cidades e vilas com sua palavra não somente dirigida ao povo leigo, mas também ao clero. E os grupos contemporâneos a Francisco de Assis mantiveram acesa a chama da pregação itinerante.

Para uma justa compreensão da novidade franciscana, deve-se considerar primeiramente que Francisco foi um homem-síntese. Isto é, soube catalisar e sintetizar os anseios e ideais de sua época e projetá-los num concreto modo de vida. Portanto, a novidade de Francisco não está na experiência de um ou de vários elementos religiosos de uma determinada



época, mas na síntese dos elementos da espiritualidade anterior e da vigente.

Nesta síntese, podem-se enumerar os valores provenientes do movimento penitencial: penitência, pobreza, pregação itinerante, retorno ao Evangelho, vida apostólica; mas enumeram-se também os elementos constitutivos da vida religiosa institucionalizada, mormente os votos dos conselhos evangélicos. Realiza-se, então, uma síntese da vida religiosa e do movimento penitencial, da instituição e dos anseios populares, dos valores enraizados na tradição de muitos séculos e dos valores emergentes. Esta síntese em si tornou-se a grande novidade, tanto que atraiu imediatamente multidões de seguidores das diversas camadas sociais e condições de vida: plebeus e nobres, pobres e ricos, simples e letrados, camponeses e cidadãos. Francisco criou uma vida religiosa própria, diferente das formas já existentes (monacal, eremítica, canonical), criou, em termos jurídicos da época, uma nova *religio*.

Jacques de Vitry, compreendendo a novidade franciscana, coloca a *religio* de Francisco ao lado das outras: “Às três mencionadas religiões dos eremitas, dos monges e dos cônegos... o Senhor acrescentou nestes dias a quarta instituição religiosa, beleza de Ordem e santidade de regra... Esta é a religião dos verdadeiros pobres do Crucificado e a Ordem dos pregadores que chamamos de frades (ou irmãos) menores”.<sup>14</sup>

A novidade franciscana consiste então na instituição de uma *religio* própria ao lado das tradicionais *religiones*, com uma nova concepção de vida religiosa, com uma regra própria, sem adotar uma regra existente. Embora institucionalizada pelo Papa Inocêncio III em 1209, quando o grupo contava apenas com doze membros, a nova *religio*, no entanto, não encontrava espaço dentro do Corpo de Direito Canônico da época. No século XIV, Bartolo de Sassoferrato (1313-1357) afirmava: “A sagrada religião dos Frades Menores fora fundada em altíssima pobreza pelo confessor de Cristo, Francisco, e aprovada por muitos Sumos Pontífices. A novidade da vida dele é tão grande que dela não se encontra fundamento jurídico no Corpo do Direito”.<sup>15</sup> A bem da verdade, até hoje a *religio* franciscana encontra dificuldade jurídica quanto à sua natureza.

Mas a *novitas* não se coloca apenas no nível jurídico. Trata-se, segundo o nosso modo de entender, de um nível anterior ao jurídico, isto é, de uma nova concepção de vida religiosa. Exatamente por tratar-se de nova concepção de vida religiosa, não encontrava espaço no direito vigente.

Desde as suas mais remotas origens, a vida religiosa sempre fora concebida como *fuga mundi*. O abandono do convívio humano e a ida para



o deserto em vista de uma busca mais intensa de Deus eram inicialmente a materialização dessa concepção, a modalidade concreta de viver *extra mundum*. Inicialmente, na anacorese, a concepção de *fuga mundi* era evidente. Homens e mulheres passavam a vida toda, ou quase toda, na solidão do deserto, em duras penitências, quase completamente isolados, só não totalmente, porque de vez em quando recebiam visitas de cristãos em busca de uma palavra, de um conselho, de uma oração, de um consolo. Mesmo posteriormente, quando se instituiu o cenóbio como alternativa à vida anacorética, permanecia a concepção de *fuga mundi* para caracterizar aquele estilo de vida.

Esta concepção atravessou os séculos e chegou à Idade Média. A linguagem, inclusive jurídica, usada para identificar a vida religiosa, institucionalizada ou não, movia-se em termos de *fuga mundi*, abandonar o mundo (o século), sair do mundo e termos ou expressões semelhantes. De acordo com este modo de conceber, a vida religiosa se estruturava ou se organizava de preferência fora do convívio humano. Os mosteiros nunca eram construídos nas cidades, mas em regiões afastadas, “fora do mundo”, longe dos negócios seculares. Aí, se construía praticamente uma sociedade paralela com uma economia própria, com propriedade de vastas terras, de modo que os monges produziam seus alimentos e tudo o que lhes era necessário, como que para mostrar que não precisavam de nada do “mundo” que tinham abandonado. O mosteiro era como um grande castelo da fé, onde se rezava e se trabalhava (*ora et labora*) para a salvação própria e a do próximo.

Ligada a esta concepção, está a *stabilitas loci* (estabilidade local) a que o monge se compromete. Isto significa que o monge está para sempre ligado ao seu mosteiro, desde o dia de sua entrada até ao dia de sua morte. Só poderia sair dele para realizar a fundação de novo mosteiro.

Embora até geograficamente fora do mundo dos homens, não se pode negar a força evangelizadora dos mosteiros. *Astabilitas loci* não impedia que o mosteiro fosse um centro irradiador de espiritualidade e de cultura.

Na vida eremítica e na dos cônegos regulares, dava-se o mesmo fenômeno: vida religiosa era sempre compreendida como *fuga mundi*. Os eremitérios de uns e de outros estavam situados em lugares de solidão. Portanto, geográfica e socialmente, a vida religiosa estava como que “fora do mundo”.

A nova *religio* de Francisco de Assis vem trazer uma concepção diferente. Ele concebe a vida religiosa não mais como *fuga mundi*, mas como um *ire per mundum*. Para ele, a vida religiosa deve ser vivida no meio

do povo, no convívio humano, lá onde palpita a vida, lá onde o ser humano chora e ri, ama e odeia, tem sua glória e sua decadência, vive e morre, festeja a vida com cânticos e danças e celebra o luto com lamentações. Observe-se, no entanto, que a *religio* de Francisco não se caracteriza por um *esse in mundo* (estar no mundo), mas por um *ire per mundum* (andar pelo mundo). Não se estabelece no mundo, mas anda pelo mundo. Enquanto o monge está circunscrito nos horizontes de um mosteiro, o frade menor está aberto aos horizontes universais. O *ire per mundum* indica antes de tudo uma dinâmica e não um estado. Por isso, na nova *religio* não pode existir a *stabilitas loci* dos monges, nem a fixidez do eremita. Estas seriam contrárias à nova concepção de vida religiosa. Por isso, Francisco quer que seus seguidores estejam em constante peregrinação. Estabelecer-se seria colocar cadeias nos passos do peregrino.

A instituição da nova vida religiosa integrava, portanto, os elementos do movimento penitente, o que equivalia a colocar em movimento a fixidez da instituição e institucionalizar a dinâmica de uma pujança que estava nascendo, não de modo a fixá-la, mas para, canalizando-a dentro da instituição, libertá-la da provisoriedade e conferir-lhe continuidade e legitimidade dentro da vida da Igreja.

A partir da nova concepção de vida religiosa, Francisco estrutura a vida de sua Ordem. No início de sua regra, após tratar da natureza de sua instituição, da recepção de candidatos à Ordem e da oração, imediatamente passa a tratar do modo como devem os irmãos *ir pelo mundo*. E onde se esperaria toda uma organização de uma disciplina conventual, ele oferece maneiras de boa conduta entre os homens: Ao ir pelo mundo, o frade menor não deve discutir nem porfiar com palavras nem fazer juízo dos outros, mas ser manso, pacífico, modesto, afável e humilde, tratando a todos honestamente como convém.<sup>16</sup>

Digno de nota é que na regra ele não dedica uma linha sequer para tratar de casas ou de conventos. Aliás, dedica uma linha para proibir a posse de casa: Os irmãos não tenham propriedade sobre casa, mas como peregrinos e forasteiros sirvam o Senhor em pobreza e humildade.<sup>17</sup>

No restante da regra, supõe-se sempre uma vida pelo mundo, nunca uma vida fixa num determinado lugar.

Em íntima ligação com o *ire per mundum* está a pobreza de São Francisco. A vida religiosa fixada em mosteiros e eremitérios passou praticamente a ser inconcebível sem uma propriedade de onde os monges ou eremitas pudessem cavar o seu sustento. Deste modo, ter uma propriedade

passou a ser algo inerente à própria vida religiosa. Embora os monges fossem individualmente pobres (faziam o voto de nada possuir e, de fato, nada possuíam), comunitariamente eles tinham a posse de enormes latifúndios que lhes garantiam o próprio sustento e o sustento de muitos pobres (aos mosteiros convergiam, de fato, multidões de necessitados e mendigos, mormente em tempos de escassez).

Dentro desse modo muito pragmático de ver a vida religiosa, compreende-se a estranheza do bispo de Assis pelo fato de Francisco rejeitar qualquer propriedade.<sup>18</sup> A mesma preocupação teve o Papa, quando Francisco lhe pediu a aprovação de sua *religio*. Depois de contar-lhe uma parábola, Francisco concluiu seu discurso ao Papa, mais ou menos nestes termos: “Se Deus dá o sustento aos pecadores, muito mais o dará àqueles que se esforçam por levar uma vida evangélica”.<sup>19</sup>

A pobreza franciscana, individual e comunitária, era coerente com a nova concepção de vida religiosa. Quem está em contínuo movimento de ir pelo mundo não pode ter propriedade. Por isso, na nova concepção de vida religiosa, o frade menor não mora em lugar algum. E, em qualquer lugar, ele é sempre um hóspede.

Dentro desta mobilidade de quem não tem propriedade e está desimpedido para andar pelo mundo, é interessante notar que Francisco faz freqüentes apelos à imagem do peregrino. Trata-se evidentemente de uma imagem-símbolo, cuja carga significativa se captava naquele preciso contexto histórico. O peregrino era alguém que deixava tudo sem qualquer esperança de encontrar algo de seu ao retornar. O próprio retornar não passava de uma longínqua hipótese. Ele partia abandonando tudo, escolhendo viver fora de seu ambiente, até fora de sua pátria, verdadeiramente como um estrangeiro e um desconhecido. Tornava-se um apátrida neste mundo. Enfrentava inerme uma caminhada de incertezas (assaltantes, animais selvagens) em busca da graça ou do perdão; era um eremita errante sem lugar fixo.<sup>20</sup> Partir significava andar em busca de solidão, enfrentar perigos ou fadigas de longa viagem, jejuns e vigílias penosas. Deixar parentes, especialmente quando os laços familiares eram muito estreitos, era uma forma elevada de renúncia, de penitência; além de ser um meio de penitência, para muitos era ocasião de levar Cristo aos homens que ainda não o conheciam.

Esse andar pelo mundo, para Francisco, não era um vagar sem rumo, sem compromisso e sem sentido. Qualificaríamos este modo de movimentar-se no mundo com o termo “evangelizador” preferentemente ao termo “apostólico”. De fato, Francisco não emprega a terminologia da

“vida apostólica” dos movimentos penitentes. Ele tem uma outra impostação: não se propõe imitar a vida dos apóstolos, mas seu propósito é seguir os passos de Jesus Cristo. Neste sentido, os cronistas da época não captaram a novidade de Francisco, pois tentaram interpretar o movimento franciscano a partir da ótica da “vida apostólica” reivindicada pelo movimento penitente. Igualmente, teria sido esta a ótica de interpretação jurídica do Concílio de Latrão IV (1215), ao caracterizar a *religio* de Francisco como *religio apostolica*.<sup>21</sup>

Mas ao qualificar como evangelizadora a itinerância franciscana, não se quer reduzir a evangelização à pregação. Para Francisco, a evangelização não acontece somente pela pregação, mas também pela presença evangélica no meio do povo ou, em outras palavras, pelo exemplo de vida evangélica. Poder-se-ia até dizer que o viver evangelicamente no meio do povo era por excelência o modo franciscano de evangelizar.

## **Conclusão**

Os dois ou três séculos que precedem imediatamente o surgimento de Francisco de Assis podem ter tido seus grandes pecados, mas não se pode negar que foram séculos também de intenso vigor espiritual.

Igualmente, o contexto histórico de Francisco, com todo o desabar de um regime como era o feudalismo com a subsequente ascensão da burguesia, mostra um fervilhar de anseios de renovação e de aprofundamento da vida cristã.

O surgimento de Francisco de Assis e de seu movimento não resulta, portanto, de uma reação ao *status quo* da Igreja ou da vida religiosa. Ele se manifesta antes de tudo como um homem-síntese. Na história, de vez em quando, aparecem os homens-sínteses. São poucos. E Francisco foi um desses. Soube sintetizar os valores de uma vida religiosa institucionalizada (que tendia a perder o vigor) com os anseios profundos e legítimos de todo o povo de Deus. Aproximou a vida religiosa da vida do povo.

Ao sintetizar, foi criativo, trazendo novidade para a vida religiosa. Ao institucionalizar sua fundação, deu estabilidade e garantiu a legitimidade dos justos anseios do povo que queria viver em mais profundidade a sua fé.

Conquanto alguns estudiosos tenham uma certa aversão à institucionalização, a nosso ver, não se pode compreender a novidade franciscana apenas em termos de inspiração, mas também em termos de institucionalização. Negar a novidade da institucionalização de Francisco comprometeria toda a sua a sua novidade na história.

<sup>1</sup> Cf. Jacques de Vitry. *Historia orientalis*. In: SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.). *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 4 ed. Petrópolis, Vozes, 1994. p. 1031. (FF)

<sup>2</sup> Cf. Tomás de Celano, *Primeira Vida de São Francisco de Assis*. (= 1Cel). In: SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.). Op. Cit., n° 33.

<sup>3</sup> Cf. *Legenda Perusina* (= LP). In: SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.). Op. Cit., n° 114.

<sup>4</sup> Esta corrente de pensamento teve início no final do século XIX com Paul Sabatier e encontra adeptos até os dias de hoje; por exemplo, DESBONNETS, Th. *Da Intuição à instituição*. Petrópolis: Vozes-Cefepal, 1987, trata da instituição praticamente como uma traição da intuição original de São Francisco.

<sup>5</sup> Nesta linha de pensamento, os próprios biógrafos de São Francisco se esforçam por descrever o mundo decadente para contrapor o surgimento da novidade; os termos em que se expressa o primeiro biógrafo dão a impressão de uma decadência sem par no seio da Igreja: “Em meio ao aviltamento não parcial, mas geral em que jazia a pregação do Evangelho por causa dos costumes daqueles que o pregavam, ele (São Francisco) foi enviado por Deus como os apóstolos” (1Cel 89).

<sup>6</sup> Cf. PAZZELLI, R. *San Francesco e il Terz'Ordine – Il movimento penitenziale pre-francescano e francescano*. Padova: Ed. Messaggero, 1982. p. 68.

<sup>7</sup> Ao lado desses pregadores itinerantes autorizados e ortodoxos surgem também vários pregadores não autorizados, ou negridores da autoridade eclesiástica (como Pedro de Bruys, Arnaldo de Bréscia) ou iniciadores de movimentos heterodoxos (como Pedro Valdo) ou propagadores de doutrinas heréticas (como os Cátaros).

<sup>8</sup> A reforma gregoriana tinha dois objetivos bem precisos: a) primeiramente, libertar a Igreja das ingerências do poder secular, situação que, por sua vez, era causa de introdução de elementos indignos no clero, tais como simonia, clerogamia, etc.; chamava-se “luta das investiduras” esta tentativa dos papas de subtrair a Igreja das ingerências dos imperadores e reis que haviam conquistado tão grande poder nos assuntos internos da Igreja que nomeavam e destituíam bispos, párocos, abades, etc.; b) em segundo lugar, visava a uma profunda reestruturação do clero diocesano e da vida monacal.

<sup>9</sup> Como exemplo de vozes proféticas dentro o próprio clero, basta recordar o dito do teólogo do século XII, Honório de Autun, no seu *Speculum Ecclesiae*, escrito por volta de 1125, em que o autor numa única pincelada condena a má vida de certos clérigos e a negligência deles no ofício da pregação: “Unde dicitur: canes muti non valentes latrare (Is 56, 10). Ob conscientiam pravae vitae a verbo Dei obmutescunt; et ne redarguantur contra perverse viventes, latratus non audent” (= Por isso, se diz que eles [os clérigos] são como cães mudos, incapazes de ladrar. Tornam-se mudos pela palavra de Deus, porque são conscientes da sua vida desregrada; não ousam os latidos [i.é, abstêm-se da pregação] para não serem redargüidos de sua vida perversa). *Patrologia Latina* (= PL) 172, 848, citado por PAZZELLI, R., Op. Cit., p. 108; note-se que mais tarde (em 1216), Jacques de Vitry vai usar a mesma terminologia para criticar os bispos, seus colegas, omissos no ofício da pregação: “Credo autem, quod in opprobrium praelatorum, qui quasi canes sunt muti non valentes latrare, Dominus per huiusmodi simplices et pauperes homines multas animas ante finem mundi vult salvare” (= Creio, no entanto, para vergonha dos prelados, que são como cães mudos incapazes de ladrar (Is 56, 10), que o Senhor quer salvar, através desta espécie de homens simples e pobres, muitas almas antes do fim do mundo); cf. Jacques de Vitry, Carta de Gênova. In: SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.). Op. Cit.

<sup>10</sup> A Ordem dos cistercienses foi fundada em Citeaux por Roberto Molesmes no ano de 1098; no curto período de 1113 a 1115, foram fundados mais quatro mosteiros importantes, a saber, o de Clairvaux (cujo primeiro abade foi São Bernardo), o de La Ferté, o de Pontigny e o de Marimond; em 1153, a Ordem Cisterciense já contava com 343 mosteiros em vários

países da Europa.

<sup>11</sup> Para uma visão geral sobre os begardos e beguinas, cf. GRUNDMANN, H. *Movimenti religiosi nel Medioevo*. Bolonha: Il Mulino, 1974.

<sup>12</sup> PL 172, p. 846: *Clero tacente, verbum Dei ab indoctis saepe profertur*; citado por PAZZELLI, R., Op. Cit., p. 108.

<sup>13</sup> Legenda dos Três Companheiros (= LTC). In: SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.). Op. Cit., nº 37.

<sup>14</sup> *Praedictis tribus eremitarum, monachorum et canonicorum religionibus... addidit Dominus in diebus istis quartam institutionem religionis, ordinis decorem et regulae sanctitatem... Haec est religio vere pauparum Crucifixi et ordo praedicatorum, quos fratres minores appellamus*; cf. Jacques de Vitry, *Historia occidentalis*. In: SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.). Op. Cit., p. 1031.

<sup>15</sup> *Minorum fratrum sacra religio fuit a Christi confessore Francisco in altissima paupertate fundata: et a multis summis pontificibus approbata: cuius vitae tanta est novitas quod de ea in corpore iuris non reperitur auctoritas*; cf. Bartolo de Sassoferrato, *Tractatus minoritarum*, Proemio, em *Miscellanea Iuris Franciscalis*, auctore Jacobo de Grumello, OFM, Brescia, citado por BONI, Andrea. *Tres Ordines sic ordinat*. Assis: Ed. Porziunca, 1999. p. 10.

<sup>16</sup> Cf. Regra Bulada (= RB) 3,10-11. In: SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.). Op. Cit. .

<sup>17</sup> Cf. RB 6,1-2.

<sup>18</sup> LTC 35. In: SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.). Op. Cit. .

<sup>19</sup> Cf. LTC 51.

<sup>20</sup> Esta espiritualidade é comum também à Igreja Ortodoxa; na sua literatura espiritual está presente também este elemento; cf. a muito conhecida obra *Contos do peregrino russo*, uma jóia de literatura espiritual do peregrino.

<sup>21</sup> Cf. BONI, A., Op. Cit. , p. 14-15: “... il Concilio Lateranense IV del 1215, sotto la presidenza di Innocenzo III, prese la storica decisione de “canonizzare” l’istituzione di religione apostolica, per offrire una solida base giuridica ai movimenti innovatori di fede católica (nuovi ordini religiosi) e per offrire la possibilità di una riconciliazione (accogliendoli nella legalità ecclesiale) ai movimenti spiritualistici e pauperistici, che ormai erano scesi in campo, com la dichiarata volontà di combattere la Chiesa. Le istanze di ordine ecclesiale che hanno determinato da “canonizzazione” dell’istituzione di religione apostolica, operata dal Concilio Lateranense IV, sono le istanze emerse dall’incontro di Innocenzo III con S. Francesco nel 1210...”.

# COMUNICAÇÕES





## A escatologia cristã e a teoria de Joaquim de Fiore: um breve estudo

Iracema Andrade de Alencar (Pem - PPGHC - UFRJ)

A chegada do século XXI estimulou discussões no âmbito da escatologia cristã para todos os segmentos da sociedade Ocidental. Ainda hoje é visível uma importante produção em torno do tema, que nos desperta particular interesse. Pretendemos, nesta comunicação, analisar alguns aspectos da escatologia cristã e a construção de teorias sobre tal tema no período medieval, a partir de pressupostos teórico - metodológicos da História Cultural.

O termo escatologia, de origem grega, significa doutrina (*-logia*) sobre o que é final, definitivo (*ta eschata*) para o homem e para o mundo.<sup>1</sup> Também podemos denominá-lo como *De Novissimis*, no plural em latim, que significa o tratado sobre as realidades que existiriam depois da morte: juízo final, purgatório, inferno e paraíso. A escatologia trata de três momentos: Parusia,<sup>2</sup> ressurreição e julgamento, e designa um conjunto de eventos relacionados ao fim do homem e do mundo.

Geralmente, as concepções escatológicas colocam, entre a atualidade e o pós fim dos tempos, um período interdito, que seria uma espécie de prefiguração terrestre deste além fim, com um período determinado de “mil anos”, antecedido pelo surgimento de um salvador, que seria um guia sagrado auxiliando na preparação para o fim dos tempos. A aceitação da possibilidade de ocorrência deste período fundamentou uma série de teorias e crenças, denominadas genericamente de *milénarismos* ou *messianismos*, devido a presença de um messias.

Buscaremos analisar de que maneira estes elementos que norteiam a escatologia cristã se relacionam no cenário medieval, mais especificamente os séculos XIII e XIV.

### A escatologia cristã

O cristianismo se apropriou de vários pontos da concepção escatológica judaica. Dentre eles, podemos mencionar: a idéia de ‘povo eleito’, presente nos escritos de Paulo (Rm. 9: 6-7); a permanência do mito da Jerusalém terrestre, que se manteve firme diante da posição oficial da Igreja, que priorizou a idéia de uma Jerusalém Celeste;<sup>3</sup> a presença de elementos dos escritos apocalípticos judaicos<sup>4</sup> no *Apocalipse* de João, formando a profecia escatológica da vinda do messias, seguida do julgamento da

humanidade e da consumação do tempo.<sup>5</sup>

O *Apocalipse* de João é um dos livros principais da escatologia cristã. Foi escrito no século I da era cristã e teve fundamental importância porque se constituiu como um referente essencial para os milenarismos e, apesar deste termo não ter nada de aterrorizante, instaurou o sentido catastrófico do adjetivo ‘apocalíptico’.<sup>6</sup> Na verdade, o *Apocalipse* de João deveria ser visto como esperança na alegria, pois seu significado é ‘revelação’ das coisas que hão de vir. Ou seja, anunciar o julgamento final da humanidade, que será precedido por três sinais: período de catástrofes, um período de paz na Terra e, por fim, o combate final entre o bem e o mal, no qual ocorrerá o fim dos tempos, o Juízo Final e a eternidade definitiva na qual os justos ficarão à destra de Deus. Essa série de fatos deveria ser compreendida, pelos homens cristãos, como boa, uma vez que é comum entre estes uma total descrença neste mundo, cheio de males e provações, sendo sua única finalidade a de um estágio para a glória eterna ao lado de Deus, cujo momento exato não lhes é revelado, apenas como vai ocorrer.

Desde os primeiros autores cristãos podemos encontrar a construção de uma escatologia cristã, de cunho milenarista, como as obras de Irineu e Lactâncio.<sup>7</sup> Existem diferenças na teoria escatológica cristã primitiva e na pós Agostinho. A primeira era claramente apocalíptica e milenarista, a segunda não.

Analisando melhor a teoria escatológica não apocalíptica e não milenarista de Agostinho, vimos que ele faz uma divisão do tempo da Terra em seis eras, não considerando sua duração. Na sétima era se iniciaria a consumação do tempo. Essa sétima era já havia se iniciado com o advento do cristianismo e a oficialização da Igreja e, como já dissemos, não teria previsão para seu fim, importando isso apenas a Deus. Ou seja, ele aceitava uma escatologia – crença na consumação do Mundo precedido de um julgamento divino de todos os seres humanos - mas não admitia a proximidade deste fato (o que caracteriza o apocalípcismo), nem a existência de um reino terrestre de Cristo entre a Parusia e o Juízo Final (o que define o milenarismo), muito menos a iminência deste reino.<sup>8</sup>

A partir de Agostinho, a escatologia milenarista passa a ser marginalizada pela Igreja. A escatologia agostiniana é a que prevalece oficialmente durante toda a Idade Média, sendo contestada, a partir do início do século XIII, por grupos do próprio clero, como por exemplo pelos espirituais franciscanos, que o fizeram influenciados pelas releituras das obras de Joaquim de Fiori.

## **A teoria escatológica de Joaquim de Fiore e sua apropriação no século XIII e XIV**

Joaquim de Fiore, abade Cisterciense da região da Calábria, foi membro ativo do clero e importante estudioso das Escrituras Sagradas tendo produzido várias obras com suas análises que, no decorrer dos séculos XIII e XIV suscitaram uma série de questionamentos e novas teorias no que tange a escatologia cristã medieval.

A principal teoria de Joaquim de Fiori, baseada na análise da *Bíblia*, era de que a história estava dividida em três épocas, com fronteiras cronológicas definidas. As épocas se distribuíam da seguinte maneira: um período anterior a Cristo (era do Pai), um período posterior a Ele (a era do Filho) e um período além, no futuro, de natureza escatológica (a era do Espírito). A primeira época ia de Adão a Cristo, a segunda começava com Cristo mas o seu fim e o início da terceira não estava determinado. Porém Joaquim de Fiori, dentro de sua lógica, definiu a proximidade deste período.

Esse autor possuía uma perspectiva diferente, a de uma ordem mundial nova, introduzida no mundo por uma nova idade em que o Espírito Santo, por meio de um grupo de homens dignos que seguiam a Deus, lideraria, vindo, após isso, o segundo advento e um período de paz.

Sua análise do papel do Espírito Santo é considerada, pelos pesquisadores, a mais importante de sua teoria. Para os padres da igreja, o Espírito Santo era a força impulsionadora dos ensinamentos de Cristo. Por outro lado, Joaquim de Fiori defendia uma participação do Espírito como agente destes ensinamentos e, além disto, antes que terminasse o tempo, ele traria a última revelação de Deus.

Para construir sua teoria, Joaquim de Fiori usou as escrituras como o registro das evoluções espirituais dos homens, em que se cumpria a esperança nas profecias. Suas três épocas são níveis de crescimento espiritual, em que não se menciona a antecendência de um testamento, havendo, sim, um conhecimento profundo das Escrituras, com uma interpretação diferente, e uma nova forma de adoração contemplativa. Ele, em sua divisão do tempo, não faz algo tão novo, como Agostinho já havia feito, mas o que é especial em sua obra é a associação à Trindade, que em nenhum momento é negada.

Deste modo, a visão de um propósito histórico oferecido por Joaquim de Fiore no começo do século XIII caracterizou-se por uma mistura da tradicional visão pessimista com uma expectativa nova, mais positiva, de efetuar a tradição de uma época de frutificação humana que precederia ao fim dos tempos.

A importância teológica da doutrina trinitária na obra de Joaquim de Fiore nos permite avaliar seu papel na formação de sua concepção da história. A trindade se manifesta na história da humanidade, determinando suas etapas e permitindo uma interpretação. Mais que isso, a Trindade serve de esquema para reconhecer a escala de valores éticos no comportamento da humanidade, no roteiro de sua salvação.<sup>9</sup>

O primeiro dos três estados de que falamos foi sob o tempo da lei (*sub tempore legis*), quando o povo do Senhor, ainda pequeno em relação ao tempo, servia sob os princípios deste mundo, sem conseguir obter a liberdade do Espírito, até que veio aquele que diz: Se o filho os libertar, vocês realmente ficarão livres (Jo 8:36). O segundo estado foi sob o Evangelho e permanece até agora, certamente na liberdade em comparação ao passado, mas não na liberdade em comparação ao futuro (*in libertate quidem respectu preterit, sed non in libertate respectu futuri*). Diz o Apóstolo: Agora o nosso conhecimento é limitado; limitada é também a nossa profecia. Mas, quando vier a perfeição desaparecerá o que é limitado ( I Co 13:9-10). E em um outro trecho: Pois o Senhor é o Espírito; e onde se acha o Espírito do Senhor aí existe a liberdade (II Co 3:17). O terceiro estado será pois, no fim dos séculos, não sob o véu da letra, mas na plena liberdade do Espírito (*non sub velamine litterae, sed in plena spiritus libertate*) quando, eliminado e destruído o pseudo-evangelho do filho da perdição e dos seus profetas, aqueles que instruíram muitos à justiça serão como o esplendor do firmamento e como estrelas na direção de eternidades perpétuas.<sup>10</sup>

Para Joaquim de Fiore, Deus é único, mas não singular. A maneira pela qual explica como as três pessoas podem ser uma é através da coexistência de cada pessoa nas outras, o que não caracteriza uma relação imóvel e sim, dinâmica, a partir de sua definição da história e do devir concreto do homem, abolindo a divisão entre história da salvação e história da humanidade. A visão joaquimita diverge bastante da concepção agostiniana, pois ao recusar a centralidade da figura de Cristo para privilegiar a dinâmica trinitária, a história não é mais vista como um processo que será fechado com o segundo advento do filho de Deus, e sim, como um desenvolvimento, um caminho progressivo que se concluirá com uma época de concórdia, marcada por uma profunda e decisiva mudança na estrutura eclesiástica e na interpretação da Bíblia.

O seu método é o da concordância entre o Velho e o Novo Testamento.<sup>11</sup> Sua teoria está ligada à interpretação do livro *Apocalipse* de João, preocupando-se em revelar o significado hermético e simbólico

desta fonte importante da mística medieval. *O Expositio in Apocalipsym* criará uma escola de interpretação dos escritos joaquimitas, desenvolvida principalmente entre os franciscanos.

A releitura da Bíblia elaborada por Joaquim de Fiori ocorreu em um período de crise sofrido pela Igreja, que levou à busca de um estilo de vida novo, baseado em um retorno ao exemplo de Cristo e dos apóstolos, tal como estava descrito no Novo Testamento. A resposta a essa atitude era um testemunho de fé, amor fraternal, pobreza e exemplo de bem-aventurança.

Esses aspectos eram praticados dentro de três princípios fundamentais: imitação da Igreja primitiva, amor a Deus pelo cumprimento literal dos mandamentos, obediência à exortação de Cristo para se atingir a perfeição através de uma vida de pobreza evangélica, de trabalho manual, e da aceitação de esmolas. Essa era a *Vita vera apostolica*, que “ajudou a redefinir e a formular a idéia de vida cristã e os termos em que ela era vivida”.<sup>12</sup>

Os Franciscanos seguiram esse ideal de vida, mas a manutenção de tal prática levou a conflitos dentro da ordem e a sua divisão entre os espirituais e os conventuais. O movimento se tornou vítima das mudanças do momento, sendo radicalmente alterado. Por estar sofrendo um período de conturbações, acreditamos que o grupo dos Franciscanos se constituiu como um ambiente propício para a releitura, apreensão e difusão de obras de cunho escatológico e milenarista, como as do abade Cisterciense Joaquim de Fiori, que morreu em 1202.

O cenário pessimista do século XIII foi iluminado pelos detalhes da visão joaquimita da Idade do Espírito, ou seja, foi visto à luz da tese trinitária da história, na qual a terceira etapa, segundo Joaquim de Fiore, era marcada pela maior tribulação da Igreja e o fim do século. Suas profecias, acerca dos novos homens espirituais que conduziriam a humanidade a este Terceiro Estado, ofereciam um papel positivo e emocionante aos membros das ordens religiosas que buscavam o acesso a uma vida nova. Entre os franciscanos, o paralelo traçado entre o advento de Cristo e o de Francisco de Assis parecia implicar em uma relação trinitária: assim como a Segunda Era iniciava com a encarnação, a aparição de Francisco anunciava a transição para a Terceira Era. Esta interpretação se fez reforçada por uma grande autoridade atribuída a Regra e ao Testamento de Francisco, elevados a uma posição tão importante quanto das Escrituras.<sup>13</sup>

Na interpretação de Gerardo de Borgo San Donnino, a autoridade da Igreja da Segunda Era já havia passado para os chefes da *Ecclesia Spiritualis* e as Escrituras haviam sido substituídas pelo evangelho eterno, ou seja, as obras de Joaquim de Fiore.<sup>14</sup> Tais idéias geraram um escândalo nos anos de

1254-55, agradando os mais extremados joaquimitas. Um outro franciscano, o escolástico Petrus Ioannis Olivi, interpretou os conflitos de sua própria época em termos apocalípticos, quando falou da Igreja “carnal” que estava contra a Igreja “verdadeira” da época futura.<sup>15</sup> Em outra parte, os irmãos Apostólicos quiseram para si a definição de novos homens espirituais, dando testemunhos disto nos registros inquisitoriais, definindo suas expectativas sobre a Terceira Era e sobre o próprio papel que cumpriam na defesa da chamada iluminação espiritual.<sup>16</sup>

Em Provença e na Catalunha os beguinos, dedicaram-se a crer que eles tinham a chave da Última Era. De maneira similar, na Itália, os fraticelli dispersos por toda a Toscana e Úmbria, expulsos da Igreja e perseguidos, desenvolveram um conceito do “resto salvador”: diante do iminente ataque do Anticristo, a maior parte da Igreja apostataria e cairia destruída, só os fiéis restantes entrariam na bem aventurança da Terceira Era.

Junto com esta expectativa, inspirada pela visão da *Ecclesia Spiritualis* na Terceira Era, a tradicional reação negativa da chegada do Anticristo e do Juízo Final se manteve firme. Em 1260, o movimento dos flagelantes, que percorreu toda Itália para expandir-se pela França e Alemanha, resumiu uma crise particular desta sensação de terror.<sup>17</sup> Sua organização era feita a partir de um nome pelo qual todos se denominavam: os Portadores da Cruz ou Irmãos Flagelantes. Eles usavam uniformes e se organizavam em bandos coordenados por um chefe, que deveria ser um leigo, ao qual todo o grupo jurava obediência absoluta durante a procissão. Neste processo tinham que passar por uma rigorosa disciplina: não podiam tomar banho, fazer a barba, mudar de roupa nem dormir em camas confortáveis, além de uma forte proibição de contato com as mulheres. O movimento tinha como principal teoria a ira de Deus, causada pelos homens que cometiam muitos pecados, sendo a maioria ligados a riqueza. E caso a humanidade se acertasse logo, teria uma chance de receber a misericórdia de Deus.

Em geral, parece haver sempre uma certa ambivalência entre a expectativa da Idade do Espírito e a certeza das catástrofes das “Coisas Últimas”. É justamente essa ansiedade de uma possível proximidade do fim, gerada pelas apropriações da teoria escatológica de Joaquim de Fiore, que a Igreja buscava conter.

Apesar de ter tido uma de suas obras condenada no IV Concílio de Latrão,<sup>18</sup> em nenhum momento Joaquim de Fiore foi acusado de herético ou teve sua importância, dentro da Igreja, diminuída; no máximo foi recriminado como “inspirador parcial” das idéias de Gerardo de Borgo san

Donnino, mas não foi visto como seu tutor espiritual. No processo de condenação da obra de Gerardo, ressaltaram que Joaquim de Fiore sempre fora membro fiel da Igreja, apesar de suas extravagâncias metodológicas na interpretação das Escrituras.<sup>19</sup>

Podemos ver que a sociedade funciona no bojo de um número infundável de discursos<sup>20</sup> que se cruzam, se esbarram, se anulam, se completam: desta dinâmica nascem os novos discursos, os quais ajudam a alterar os significados dos outros e vão alterando seus próprios significados.<sup>21</sup>

Em suma, as obras cristãs de cunho escatológico são propensas a várias interpretações e apropriações, que podemos ver defendidas por diversos grupos (priorizando o período medieval temos a Igreja, com a interpretação agostiniana; e os espirituais, beguinos e flagelantes com a interpretação milenarista). Tal constatação é a questão chave desta análise, pois demonstra a heterogeneidade do uso do texto, em que um uso determinado produz a diferença. Michel Certeau nos chama a atenção para o fato de que “cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente de suas determinações relacionais”.<sup>22</sup>

Na trajetória histórica das obras de Joaquim de Fiore, vimos claramente esse processo de apropriação e mudança do discurso. Tanto nos grupos que leram Joaquim de Fiore e produziram obras inspiradas nele, quanto na construção do papel dos escritos joaquimitas na escatologia cristã, observamos a circularidade do discurso. Esta se faz de maneira subjetiva a partir da materialidade constituída pela manifestação dos vários discursos, que se apresentará na sua reelaboração através de palavras,<sup>23</sup> que são os signos da sociedade em que esses discursos circulam.<sup>24</sup>

Independente do grupo em que o indivíduo faça parte, ele está rodeado de formações discursivas de toda a sociedade. São essas formações discursivas que “regem” seu comportamento no cotidiano, suas atividades, procurando moldá-las. Sua reelaboração desses discursos o encaminhará no sentido da produção/conservação e/ou no sentido da transformação/mudança.

<sup>1</sup> BORGONHA, Ângelo (Org.) *Dictionnaire Encyclopedique du Christianisme Ancien*. Eschatologie. Paris: Cerf, 1990. T.2. p. 847-852.

<sup>2</sup> Parusia: a segunda vinda de Cristo. O termo, que no grego significa literalmente ‘presença’, é citado diversas vezes no Antigo Testamento, em Isaias e em Oséias, e no Novo Testamento. Marca, na teologia cristã, dois momentos: o final da história e o princípio da futura glória universal. In: SCHILESINGER, H. e PORTO, H. (Org.) *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995. 2 V.



<sup>3</sup> A primeira – Jerusalém terrestre - constituiu “uma realidade religiosa e afetiva, de origem judaica, a que o cristianismo oficial não pôde pôr fim e que canalizou toda corrente peregrinatória”, que possuía diferenças de sentido entre a popular e a oficial da aristocracia feudal e da hierarquia eclesiástica. Ver em PRAWER, J. *Histoire du Royaume latin de Jerusalem*. Paris: s/ed., 1969. V.1. p.122.

<sup>4</sup> Segundo Norman Cohn esses apocalipses alcançavam, neste período, maior divulgação entre os cristãos do que entre os próprios judeus. COHN, N. *Na senda do Milênio-milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. Lisboa: Presença, 1980. p. 19.

<sup>5</sup> No judaísmo há sempre a espera do messias e a realização da promessa. No cristianismo, com a vinda de Jesus, a escatologia entrou na história e começou a sua realização. A sua segunda vinda será o ponto culminante para a consumação escatológica do tempo. Ver em LE GOFF, J. Calendário. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa - Casa da Moeda, 1984. V. 30.

<sup>6</sup> LE GOFF, J. Op. Cit. p. 356.

<sup>7</sup> Ambos, citando trechos bíblicos como Isaías e Salmos, acreditavam que a história do mundo recapitulava a da criação, como um dia do Senhor equivalia a mil anos, ao cabo de seis mil anos, após um período de provações, Deus traria um tempo de repouso e paz, que seria o sétimo milênio. Precedido por um período de tribulação terrena, o milênio de paz na Terra seria instaurado com a vinda de Cristo, o julgamento do Anticristo e a ressurreição dos justos iniciando, então, um período de paz. Ver DELUMEAU, J. *Mil Anos de Felicidade – Uma História do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 22.

<sup>8</sup> FRANCO Jr., H. *O ano 1000 – Tempo de medo ou de esperança?* São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 42.

<sup>9</sup> FABEL, N. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, 1995. p. 60.

<sup>10</sup> Expositio in Apocalysim. Cap. 5. Apud POTESTÀ, G. L. *Gioacchino da Fiore*. Milano: San Paolo, 1999. p. 72.

<sup>11</sup> O tema da concordia desenvolvido por Joaquim de Fiore em *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* é inovador pois, apesar de ter sido bastante desenvolvido e aceito, ele consegue dar um significado a essa concordia. Esse significado era a interpretação da história sucessiva à vinda de Cristo e a idéia de uma continuidade-descontinuidade entre os textos sagrados, como o Novo Testamento que era visto como superação, desvelamento e realização plena do Antigo Testamento. Ver PECORARO, Rosário R. A Concepção da história de Joaquim de Fiore. In: SILVA, Andréia Cristina L. F. da, e SILVA, Leila R. da (Org.). *Semana de Estudos Medievais*, 4, Rio de Janeiro, 14 a 18 de maio de 2001. *Atas...* Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2001. p. 252.

<sup>12</sup> Ver BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média*. São Paulo: Edições 70, 1986.

<sup>13</sup> REEVES, M. Pauta y propósito en la historia: los periodos de la baja edad media y el renacimiento. In: BULL, M. *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998. p. 112.

<sup>14</sup> REEVES, M. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*. S/1: Notre Dame, 1993. p. 60-63 e Bibliografia.

<sup>15</sup> BURR, D. Olivi's apocalyptic timetable. *The Journal of Medieval and Renaissance Studies*, v. 11, n. 2, p. 237-260, 1981.

<sup>16</sup> Ver REEVES, M. Op. Cit. notas e p. 242-247.

<sup>17</sup> Para ter referências sobre este assunto ver COHN, Norman. Op. Cit.

<sup>18</sup> FOREVILLE, R. *Lateranense IV*. Vitória: Eset, 1973. Cânone I.

<sup>19</sup> FABEL, N. Op. Cit. p. 77.

<sup>20</sup> Entendemos por discurso o que vai materializar as “visões de mundo” dos diferentes grupos sociais com seus interesses antagônicos, os quais se manifestam através de um estoque de palavras e de regras combinatórias que constituem a maneira de um determinado grupo pensar o mundo em um determinado momento histórico.



<sup>21</sup> BACCEGA, Maria Aparecida. *Palavra e Discurso – Literatura e História*. São Paulo: Ática, 1995. p. 21.

<sup>22</sup> CERTEAU, M. *A Invenção do Cotidiano*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 38.

<sup>23</sup> Palavra é um signo neutro, ou seja, a mesma palavra pode estar em vários discursos, já que ela assume seu significado no jogo das realidades discursivas. In: BACCEGA, Maria Aparecida. *Op. Cit.*, p. 64.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 23.

## **A atuação da Igreja nas regiões de Pombal, Soure, Ega e Redinha**

Gracilda Alves (Medievo - PPGHC - UFRJ)

Neste estudo iremos trabalhar com a região de Pombal, Soure, Ega e Redinha nos séculos XIV e XV.

É em torno da terra que o homem nasce, cresce, produz e se reproduz, enfim, tece os fios de sua própria história. Este ser vive com os pés fincados na terra, mas seus olhos estão presos ao céu.

Esta é uma região dominada pelos grandes senhorios, principalmente os eclesiásticos, que administram as suas propriedades através da legislação eclesiástica e real.

Podemos afirmar que o povoamento – na Reconquista – da região foi dirigido, principalmente, pela Ordem do Templo, depois Ordem de Cristo, pelos Mosteiros de Santa Cruz de Coimbra e Cabido da Sé de Coimbra.

A região que estudamos é essencialmente rural. Assim, a terra é o elemento primordial que unia todos. Ela quebrava todo o individualismo do ser humano e impunha a todos os trabalhadores o mesmo ritmo de vida controlado pelo calendário agrícola, que seguia um tempo, natural e rotineiro, marcado pelas estações e pelo ciclo reprodutivo dos vegetais. Era em torno da terra que todas as relações eram estabelecidas e mantidas. Esta realidade era acentuada através do trabalho comum nos campos e a residência no mesmo lugar criavam os laços de vizinhança, e até de parentesco, que uniam estes homens, já tão próximos, pois dedicavam-se às mesmas atividades agrícolas numa mesma área ou, então, eram ligados pela carta de foral, o que lhes dava uma personalidade jurídica.

Para analisarmos a atuação da Igreja na região aqui destacada, demos destaque a dois pontos, ou seja, as Paróquias e os rendimentos eclesiásticos. Acreditamos que a partir daí podemos dar destaque a presença constante, permanente e atuante nesta área.

As paróquias, elementos de caráter religioso, também davam identidade e coesão a essa comunidade. Na verdade tornava-se necessária à construção de uma igreja ou uma capela que assegurasse assistência religiosa aos moradores de uma região. A área de atuação de cada uma dessas paróquias é difícil de determinar, pois a ação piedosa e a doação de bens as fazia crescer territorialmente, bem como aumentava a sua influência sobre um número

cada vez maior de homens.<sup>1</sup>

Na medida em que a população crescia, aumentavam as construções religiosas. Assim, em Pombal encontramos três Igrejas: a de São Martinho, a de São Pedro e a de Santa Maria, com um sacerdote e um escolar cada uma delas.<sup>2</sup>

A grande conjugação feita entre a Igreja (através de seu pároco) e a comunidade, gerava um fator de coesão e aglutinação. Não podemos deixar de assinalar que numa área rural, as pessoas moravam dispersas umas das outras e que era aos domingos, antes e depois da missa, que elas se reuniam e trocavam idéias, sabiam das novidades, relembavam os fatos pertinentes ao grupo, discutiam suas necessidades e queixas. Este era um espaço privilegiado, um ponto de encontro, de conhecimento e uns dos poucos locais de descanso da labuta diária, mas que servia, principalmente, para manter viva a coesão do grupo e garantir a sua identidade.

Se o adro era responsável pela reunião dominical de todos os paroquianos, era o sino que controlava o dia-a-dia da população rural, pois com sua voz, chamava todos para os atos religiosos, para as festas, para as tristezas. Anunciava os perigos, além de marcar o tempo de trabalho. Era uma linguagem conhecida e dominada por todos, além de ser indispensável a esse cotidiano anunciando o despertar do dia e o início da labuta, bem como a hora do descanso.

Mas quem era o pároco que, à frente da Igreja, liderava o grupo? Era um homem com as mesmas necessidades materiais e humanas que qualquer outro. Sua condição não se diferenciava muito da dos camponeses. Normalmente ele, também, lavrava a terra, de onde tirava o seu sustento ou o complemento deste. E também possuía filhos.<sup>3</sup>

Verificamos que começa a existir uma preocupação por parte da Igreja com este pároco, responsável por toda uma coletividade. Dentro deste espírito, passaram a ser feitos levantamentos sobre estes clérigos, nos quais eram analisados diversos fatores, como: se sabiam ou não latim, se conheciam canto, se eram pessoas recatadas ou violentas, se possuíam bens, a qualidade dos serviços que prestavam, entre outras. Podemos inferir que a preocupação básica era analisar o “homem” como um todo, e não apenas o religioso. É dentro deste contexto que em Pombal foi feito um levantamento sobre os párocos que estavam à frente de Igrejas e Capelas, e foram encontrados: Gualor Fernandes,<sup>4</sup> Antonio Lopes,<sup>5</sup> Lopo Anriques,<sup>6</sup> Antonio Gonçalves,<sup>7</sup> Manoel Fernandes,<sup>8</sup> Anto Vanz,<sup>9</sup> Antonio Neto,<sup>10</sup> Rodrigo Alvrez<sup>11</sup> e muitos outros. Acreditamos que

estas enumerações já são suficientemente elucidativas.

Esta era uma região onde predominavam os senhorios eclesiásticos e, assim, eram cobradas as taxas e impostos de foro eclesiástico, com a primícia. Todos os homens, independentemente da sua condição social (do cavaleiro ao peão) ou da área que habitavam (fosse ela urbana ou rural, fosse o homem proprietário ou foreiro), estavam todos sujeitos ao pagamento desta taxa que incidia sobre o foro que era feito pelo casal, ou mulher e homem viúvos. O pagamento era de uma galinha por ano. Se mais uma família fosse morar na mesma casa, era contabilizado um novo fogo e, portanto, era paga mais uma galinha. Este era o imposto responsável pela recuperação das igrejas.<sup>12</sup> Esta recuperação não recaía somente nas mãos da Igreja, mas, também, nas mãos dos paroquianos ou do padroeiro.

Mas quem era este padroeiro? Normalmente era uma pessoa influente que podia ser o Rei, um bispo,<sup>13</sup> um cavaleiro ou qualquer outra pessoa. Ele era responsável pela manutenção, pelos ornamentos de seu interior e por todos os apetrechos necessários à execução dos atos litúrgicos.<sup>14</sup> Podemos afirmar que a maioria das igrejas era pobre, seus objetos eram parcos e simples. Esta realidade estava em consonância com a vida da região em geral, ou seja, a religião estava a serviço do homem simplório, que vivia do seu trabalho na terra e cujas necessidades eram muito simples, pois este não conseguia apreender um universo muito cheio das pompas mais características das áreas mais ricas e das Sés. A preocupação geral da Igreja era ensinar a este homem orações básicas, como o Pai Nosso, a Ave Maria, o Credo e a Confissão e, ainda, os dez Mandamentos, os Sacramentos, os sete pecados capitais e mais alguns elementos necessários à compreensão da própria vida e da religião.

Geralmente os padroeiros mandavam fazer levantamentos sobre os objetos que existiam no interior das igrejas, a fim de tomarem ciência do que ali havia e do que ainda era necessário. Assim, num destes levantamentos executados nas igrejas de Pombal, foram encontrados um missal místico<sup>15</sup> e dez volumes de pergaminhos;<sup>16</sup> na Igreja de São Pedro achou-se um místico e um “euangeliorom uelho”; na Igreja de Santa Maria existiam quatro volumes de livros velhos, bem como nas mãos do Vigário de Pombal<sup>17</sup> e na Igreja de São Martinho.<sup>18</sup>

Todos estes objetos destinavam-se, basicamente, aos ofícios religiosos dos domingos e aos ofícios do Corpo de Cristo; às festas da Santa Padroeira e à unção dos mortos. Além deles eram fundamentais, também, os paramentos e outros objetos que garantissem a realização dos ofícios

religiosos, principalmente as vestimentas que o sacerdote utilizava na celebração da missa. Na Igreja de Pombal foram encontradas duas, uma de damasco branco e outra de damasco azul, na Igreja de São Pedro existiam duas vestimentas de linho, uma cortina e um frontal de pano, e na Ermida de São Gabriel, que foi construída pelo seu padroeiro, o Infante D. Henrique, havia uma vestimenta de seda branca, outra de linho e uma terceira de cetim, além de um frontal de linho pintado e umas toalhas.<sup>19</sup> Ainda, podemos afirmar que, na primeira, havia um cálice dourado e um cálice de prata branca, ambos com suas patenas, na segunda, quatro galhetas de estanho, dois castiçais de arame, uma bacia de arame para oferta e um turíbulo de arame, e na terceira, encontramos um cálice de prata.<sup>20</sup> Estes eram os objetos essenciais que permitiam a realização de todo o cerimonial.

Como já ressaltamos anteriormente, a maioria dos Senhores da região era formada por eclesiásticos. Ao analisarmos suas rendas não podemos deixar de destacar as de origem religiosa, principalmente as dízimas que eram cobradas sobre todos os produtos, ganhos e homens. Constituíam uma boa fonte de rendas que os Senhores não queriam perder. Assim, lutavam não só para mantê-los, como para aumentá-los.

As dízimas já eram cobradas em Portugal desde o século XI, mas só a partir do século XIII<sup>21</sup> foram regulamentadas pelo Rei que sujeitou não só os seus bens, mas os de todos os homens, ao pagamento deste imposto, entre outros que foram estabelecidos no período.<sup>22</sup> A partir desta legislação verificamos que os Senhores determinaram de forma bem explícita, todos os produtos que eram taxados,<sup>23</sup> ou seja, sobre os quais recaía a cobrança do dízimo, além de estabelecer o local onde o mesmo seria cobrado<sup>24</sup> e também a quantia que deveria ser paga sobre os produtos.<sup>25</sup>

Ao lado das dízimas, temos as primícias, que eram os primeiros frutos da terra ou animais. Aqui também vemos a preocupação dos Senhores não só em demarcar os produtos, como também com o volume dos mesmos,<sup>26</sup> ou seja, os Senhores procuravam não só garantir a cobrança sobre esses produtos bem como evitar fraude ou dúvida sobre eles.

Também eram feitas cobranças sobre o trabalho, ou seja, as chamadas “dízimas pessoais”. Estas equivaliam à capacidade de lavrar de uma pessoa. Sobre esta o Senhor levava a décima parte.<sup>27</sup> Estas dízimas eram chamadas de “conheças”,<sup>28</sup> e eram estabelecidas pelas “constituições do bispo”.<sup>29</sup>

Algumas vezes os Senhores concediam privilégios a pessoas ou regiões, isentando-as do pagamento do dízimo. Normalmente esta medida era temporária e tinha como objetivo o povoamento de uma área que estava

despovoada e improdutiva.<sup>30</sup>

Verificamos que sobre as profissões<sup>31</sup> e salários<sup>32</sup> os Senhores cobravam não só a “conheçença”, como também o dízimo. Assim, verificamos que ocorria a cobrança múltipla sobre as pessoas e produtos pois eles eram agravados pelo menos duas vezes, o que provocava reclamações, que não eram atendidas pois a incidência era não só confirmada como, também, muitas vezes ampliada.<sup>33</sup>

Entretanto não devemos pensar que o pagamento destes direitos ocorriam de forma tranqüila. Encontramos muitos exemplos de questões que se abriam sobre estas cobranças, quer fosse uma atitude individual, quer fosse coletiva,<sup>34</sup> neste caso sendo a questão levada aos juízes do Rei pelas partes, ou seja, o Bispo e os moradores. Normalmente a vitória ficava do lado do Senhor, considerados seus direitos líquidos e certos, não restando às pessoas outra solução senão pagar.<sup>35</sup>

Todos estes direitos eclesiásticos, normalmente, eram divididos em três partes, uma revestida para o Bispo,<sup>36</sup> outra para o clero<sup>37</sup> e a terceira para a fábrica da Igreja.<sup>38</sup>

Mas nem sempre a partilha acontecia de forma amigável, ocorrendo diversas sonegações e usurpações,<sup>39</sup> o que provocava demandas que se arrastavam durante algum tempo e nas quais se fazia necessária à decisão judicial.

Assim, podemos afirmar que a Igreja participava de todo o cotidiano do homem que habitava a região aqui delimitada. Desta forma, se o cotidiano do homem era o trabalho, ele o quebrava não somente aos domingos no adro da igreja, mas também nas festas religiosas como durante a Páscoa, o Corpo de Cristo, o Natal e as romarias. Estas folgas traziam ao homem o descanso da sua labuta diária e rompiam com o cotidiano implacável e imutável. Desta forma, as paróquias não só cuidavam da alma, mas, também, do corpo, da salvação e do descanso. É a Igreja cuidando do homem e de sua vida em múltiplos aspectos.

Viver para este homem era a soma de numerosos elementos que reúnem não só o pão material com o espiritual. Assim esta relação é feita diariamente numa simbiose contínua que é o próprio ato de tecer o dia-dia terreno como, ainda, garantir a salvação.

<sup>1</sup> Como podemos exemplificar: Afonso Alvarez deixou todos os seus bens para a formação de uma Capela sob a Invocação de Nossa Senhora da Purificação (ANTT. *Núcleo Antigo*. N.107, Folha 205); e Martim Bertolomeu Touqueiro, que deixou uma vinha e um olival, situados em Assamassa, para a Igreja de Santa Justa (ANTT. *Colegiada de Santa Justa de Coimbra*. Caixa 84, Maço 29, n. 665); e Domingos que ofereceu todos os seus bens de raiz para a Igreja do Pedrógão (ANTT. *Cabido da Sé de Coimbra*, Maço 49, n.1972); e Ignes Rodrigues que instituiu uma Capela com todos os seus bens de raiz (ANTT. *Núcleo Antigo*. N.108, Folha s/n).

<sup>2</sup> ANTT. *Ordem de Cristo*. Livro 11, Fólio 58.

<sup>3</sup> Podemos citar: “Pero Lourenço era filho de Pedro Lourenço, arcediogo de Penela” (AUC. *Livros de Cabido e Mitra da Sé de Coimbra*. Vol.1, Folha 26v).

<sup>4</sup> É “hum padre que ora serue na dita Vila de pombal. E seu termo por o bispo de coimbra he naturan da dita Vila homem de 45 annos homem de boa estatura e bem asombrado intende aRezoadamente Latim he cantor de canto chaom e dorguao aJmda que a Vox. Nom o aJuda . he arismetiguo bom e oficial de seu ofício” (ANTT. *Gaveta VII*. Maço 2, n. 3).

<sup>5</sup> É “natural da Villa de Tomar he homem de sesenta annos e mmais mestre de musigua naquella Villa omde fez mujto proueito a mujtos he cleriguo de bom exemplo E teue e, seu tempo boa habilidade”. (ANTT. *Gaveta VII*, Maço 2, n. 3).

<sup>6</sup> É “homem de boa estatura e bom cleriguo entende Latim E canto chão he homem de bem E Recolhido e de boa casta natural desta Villa E não he mijto Riguo” (ANTT. *Gaveta VII*, Maço 2. n. 3).

<sup>7</sup> É “homem de boa estatura. bom cleriguo. Entende honestamente Latim. E tem boa Vox se apremdese cantaria canto dorguao E chaom porque tem Vox pêra isso he bom homem E fora de briguas E tem pouco de seu esta com sua maym será homem de corenta annos pouco mais ou menos”. (ANTT. *Gaveta VII*, Maço 2. n. 3).

<sup>8</sup> É “thizoureiro de São Martinho he homem de vinte e sete annos de bom parecer E de boa estatura Entende meamente Latim. canta canto chaom E não tem Vox se estudase tem bom Emjenho e bom oficial de seu oficio he homem natural desta Villa Esta com seu pay e maym” (ANTT. *Gaveta VII*, Maço 2. n. 3).

<sup>9</sup> É “homem seguio e comprido E mestatura estudou algum tempo E apremdo a cantar canto chaom non he mujto destro nestas cousas he bom homem Recolhido esta com sua may sustentase bem por seu patrimonio E ordens he natural desta Villa será homem de trinta ou trinta e cinco annos” (ANTT. *Gaveta VII*, Maço 2. N. 3).

<sup>10</sup> É “natural desta Villa he homem pequeno de corpo preto e magro estudou tres annos canta contra baixa que he a sua Vox natural canta mais contralta e thenor e canto chaom he homem de vinte E sete annos honesto esta com seu pay e may he pobre” (BNL. *Códice 739*, Folha 214v).

<sup>11</sup> É “thizoureiro de nossa Senhora he natural desta Villa sabe pouco ou quasi nada de Latim canta canto chaom e não mujto esta com seu pay e maym he pobre he de ydade de vinte e sete annos” (BNL. *Códice 739*, Folha 214v).

<sup>12</sup> BNL. *Códice 739*, Folha 49.

<sup>13</sup> O Bispo de Coimbra era o padroeiro das Igrejas de Pombal.

<sup>14</sup> Como por exemplo: “O Senhor Duque enviou para a Igreja de Pombal os seguintes objetos: hum calez dourado com sua patama do dicto theor outro calez de prata branca com ssua patana huuma Vistimenta de damasco bramco com a dieijsa despera outra Vistimenta de damasco azull com huuma listra vermelha de damasco per ouro” ANTT. *Gaveta VII*, Maço 18. Fólio XXXB.

<sup>15</sup> Por exemplo: “de forma do costume de bragaa” (ANTT. *Ordem de Cristo*. Livro 132, Fólio 120).

<sup>16</sup> Que eram: “uelhos de pena que ajnda seruem” (ANTT. *Ordem de Cristo*. Livro 132, Fólio 120).

<sup>17</sup> Foi encontrado: “hum caderno em porgaminhos apontados de hyuuma corda como

offiço de nossa senhora das neues; E outro tal caderno do offiço do corpus cristi; E outro caderno uelho do offiço da unçam” ((ANTT. *Ordem de Cristo*. Livro 132, Fólio 121).

<sup>18</sup> Havia um batistério e um missal novo para missas e festas. (ANTT. *Gaveta VII*, Maço 18. n.1, Fólio XXXB).

<sup>19</sup> ANTT. *Ordem de Cristo*. Livro 195, Fólio 23.

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> Foi o Rei Dom Afonso II que legislou e regulou a concessão dos dízimos em 1218.

<sup>22</sup> Como podemos demonstrar por essa passagem: “... Pagar o dízimo por dereito Real de todo o pam, Vinho e linho qua ali houuessem quaesquer pesso as ainda que fossem clérigos e pello dito Respeito se custuma do pam pago o dizimo a Deos de Cento dês dicão nouenta dos quaes leuado outro dizimo pello Senhorio são noue e assem dezanoue de Cento. E Do vinho linho pagamsse de onde dous contando o dizimo. E posto que do azeite se não mande pagar o dito Dizimo ... e daram nos ditos Lagares assim pello Dizimo de Deos como pella maquia do lagar de onze alqueires dous delles e do mais e do menos a este Respeito além da ceuada a besta e comer do lagareiro segundo costume...” (ANTT. *Gaveta VII*, n. XIV, Maço 6. n. 33).

<sup>23</sup> Como por exemplo: sobre “... o pão e Vinho e azeite e linho, gado, e lãas, queijos e manteigas, emxames, mel eruanchos e de todos os olutros legumes...” (BNL. *Códice 739*, Folha 68v).

<sup>24</sup> Como por exemplo: “... do pam nas eiras e do vino da bica do lagar e a tinta da vinha e do linho no tendal e do azeite dentro no lagar...” (ANTT. *Ordem de Cristo*. Livro 195, Fólio 62v).

<sup>25</sup> Por exemplo: “... vinte alqueires de dizimo e raçom pagara de çentanairo hum alqueire de trigo. E quando non ouuer vinte. de hi para baixo soldo da liura. E quantos vinte alqueirs ouuer. que tantos alqueires pagara de çentaneyro e de hi para çima e para baixo soldo aliura. e asi pagam çentaneyro do Vinho linho como do pam. e asi estaa a hordem de posse de o leuar ... haa todollos dízimos dos gaados de cada dez hum. e asi das laans. queijos. leite. manteiga. patos. galinhas. framgons e porcos. E das bestas cauallares e muares de cada cabeça dez reis. e da asnal çinquo reis...” (ANTT. *Ordem de Cristo*. Livro 195, Fólio 140v e 141).

<sup>26</sup> Assim podemos exemplificar para Soure: “... tanto que qualquer chegar a colher quorenta alqueires de pam que seJa trigo quer segunda paga hum alqueire da mjllhor semente que colher e asi paa do vinho hum almude tanto que chega a quorenta almudes e que mais aja nom paga por isso mais primícia e se menos ouuer que as ditas quorenta medidas nom paga primícia...” (ANTT. *Ordem de Cristo*. Livro 195, Fólio 26v).

<sup>27</sup> ANTT. *Gaveta VII*, n. XIV, Maço 6. n. 33.

<sup>28</sup> ANTT. *Ordem de Cristo*. Livro 195, Fólio 62v.

<sup>29</sup> BNL. *Códice 739*, Folha 68v.

<sup>30</sup> ANTT. *Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, Maço 51, n. 56.

<sup>31</sup> Ou seja, sobre os: “fendedor de ferro”, “teçedeiras, carpinteiros, çapateiros. alfayates almocreues” e “mancebos”. (ANTT. *Ordem de Cristo*. Livro 195, Fólio 64v).

<sup>32</sup> Aqui temos: do “... fendedor de ferro de a nos a dizima parte...” (ANTT. *Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, Livro Sexto, Fólio LVII), e “... de todollos offiços mecanjcos se paga conheçença da hum paga dez treis...” (ANTT. *Ordem de Cristo*. Livro 195, Fólio 64v) e “... dez reis de cada hum em cada hum anno...” (ANTT. *Ordem de Cristo*. Livro 195, Fólio 141).

<sup>33</sup> Cito: “... porque além disso se leuaua o terço do lagaço do que o pouo se queixou e aggravou ... Acordamos que do dicto bagaço Sé leue somente o Dizimo como se leua da máquina do dito azeite E dos Legumes se paga o dízimo a Deus ... e mais pagarsea o dizimo do dinheiro porque se uenverem...” (ANTT. *Mosteiro de Santa Maria de Lorvão*, Livro 44, Fólio 49).

<sup>34</sup> Como por exemplo: “...algumas pessoas a non querer pagar dizimo da ortalixa, pescados, e frutas...” (BNL. *Códice 739*, Folha 68v).



<sup>35</sup> Assim: “... que pagassem a dizima dos pescados e frutas e ortalijas e de todas as outras cousas que lhes deus daa...” (BNL. *Códice 739*, Folha 68v).

<sup>36</sup> Temos: “... o dito bispo leua sua terça parte e asi leua a terça parte de todos os dízimos...” (ANNT. *Ordem de Cristo*. Livro 195, Fólho 24v).

<sup>37</sup> Por exemplo: “...De toda a renda dos dízimos e conhecenças leua a terça parte o clero...” (ANNT. *Mosteiro de Santa Maria de Lorvão*, Livro 44, Fólho 49).

<sup>38</sup> Cito: “... terão terça colheita das colheitas geraes que são II CL reis e a cera dos santos óleos que são dous arateis em cada hum anno outro si aa custa dos dictos dízimos...” (BNL. *Códice 739*, Folha 66).

<sup>39</sup> Exemplificamos: “... Sentença de João Peres vigário geral do Bispado de Coimbra que conheceo desta cauza por virtude de huma letra que nelle subdelegou do Bispo do mesmo Bispado Dom Pedro ... pella qual ordenou, que o Acipreste de Montemor metesse em posse do Padre Prior deste mosteiro D. Bertolomeu dos Dízimos ou décimas... cujos usurparão os Comendadores de Pombal e Soure...” ANNT. *Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, Maço 51, n. 56.

## Ascetismo e vida monástica na Alta Idade Média: o movimento priscilianista

Jaqueline de Calazans (Pem - PPGHC - UFRJ)

O movimento de “fuga do mundo” (*fuga mundi*) é um tema sempre presente na retórica monástica medieval. Contudo, a sua real prática tomou caminhos diversos, que foram desde a escolha pelo total isolamento dos anacoretas, até formas mais atenuadas que permitiam aos monges permanecer nos seus núcleos de habitação, mantendo assim determinadas relações sociais.

A figura emblemática deste movimento é sem dúvida o monge. A palavra monge e suas derivadas têm como raiz o termo grego *monos* que significa “só”, o que coloca seu significado mais perto de uma concepção social do que propriamente espiritual. Entretanto, foi o termo “eremita”, do grego *erêmos* “ - significando deserto - que passou a ser a expressão privilegiada para designar os ascetas solitários. Enquanto monge, foi o termo que acabou por denominar os ascetas que viviam em companhia de outros em comunidades religiosas, chamadas de cenóbios.<sup>1</sup>

Neste trabalho pretendemos demonstrar a maneira pela qual a heresia priscilianista, tema de nossa monografia de fim de curso, estava inserida neste movimento de ascetismo leigo que posteriormente daria origem ao monaquismo. Buscaremos ainda caracterizar as práticas ascéticas dos priscilianistas, no séculos IV e V. Para tanto, estaremos analisando a produção historiográfica, procurando assim destacar aspectos da gênese do monaquismo e do priscilianismo.

O monasticismo cristão teve sua origem no Egito do século III. O mais conhecido de seus primeiros protagonistas foi Antão, que deixou a cidade de Alexandria para refugiar-se no deserto, no qual levou uma vida de isolamento e rigor ascético. Seu modo de vida logo lhe rendeu muitos seguidores, e sua experiência encontrou paralelos na Síria e na Palestina.<sup>2</sup>

Os primeiros cristãos acreditavam pertencer a uma elite revolucionária. Esse ideal os encorajava diante das perseguições oficiais e os martírios sofridos sob o poder do Império Romano. A expansão da cristandade levou a uma ramificação do clero dotando-o de uma estrutura complexa e hierárquica, com a autoridade doutrinária e disciplinar concentradas nas mãos dos bispos. Com o cristianismo tornando-se a religião oficial do Império, o Estado passou a intervir nos assuntos religiosos, até mesmo nas questões doutrinárias.

Esta aproximação entre Igreja e o Estado romano (mundanização da igreja) causou reações por parte dos cristãos mais fervorosos. A organização da Igreja passou também a reproduzir os principais elementos da estrutura política imperial, inclusive com a captação de bispos sendo feita dentro da ordem senatorial romana. Não havendo mais lugar para o martírio, muitos desses fiéis resolvem abandonar as cidades em direção ao deserto, para buscarem no isolamento e no ascetismo uma união mais perfeita com Deus.<sup>3</sup>

O ideal de isolamento e ascetismo vai ganhando cada vez mais adeptos, e se torna segundo o historiador francês Andre Vauchez, o ideal do homem santo. Para o autor, os santos mais famosos a partir do século IV são os eremitas e os monges.<sup>4</sup>

Segundo o historiador espanhol Teodoro González, o desejo de se chegar à perfeição espiritual e a fuga do mundo fez surgir o ideal monástico como a forma mais adequada de vida cristã. A Hispania não foi uma exceção. O autor destaca que o ideal do eremitismo praticamente não foi seguido no Ocidente, e vê nas condições climáticas adversas uma das razões para este fato.

Segundo autores como o próprio Teodoro González, Henry Chadwick e Juliana Cabrera<sup>5</sup> foi no Concílio de Zaragoza (380), que apareceram os primeiros indícios que mostravam a preocupação da hierarquia eclesiástica com às práticas ascéticas dos monges e leigos.

Algumas razões são apontadas pelos autores para explicar as resoluções contrárias aos ascetas encontradas nos cânones do Concílio de Zaragoza. Segundo Teodoro González. A primeira seria a preocupação com a desorganização das estruturas eclesiásticas, já que clérigos estariam abandonando seus ofícios para tornarem-se monges. O autor considera ainda que a hierarquia eclesiástica também receava o poder carismático que estes leigos ascetas poderiam exercer sobre a população.<sup>6</sup>

Para Teodoro González a condenação às práticas ascéticas pelos cânones do Concílio de Zaragoza acabou por revelar a proximidade entre as práticas dos monges e a heresia priscilianista.

O movimento priscilianista teve suas origens na figura de Prisciliano. Segundo o historiador inglês Henry Chadwick, em sua obra *Prisciliano de Ávila*, o heresiarca era um secular, provavelmente do ramo senatorial, muito devoto e educado.<sup>7</sup> Sua prática religiosa pessoal se caracterizava pelo ascetismo, com grandes vigílias, jejuns, e pouca vontade de possuir e usufruir de bens materiais. Teodoro González chama a atenção para o fato dos priscilianistas costumarem ter vida em comum durante grandes temporadas.<sup>8</sup>

Esse retrato semelhante a de um chefe de escola filosófica, logo atraiu discípulos. O historiador espanhol Manuel Sotomayor afirma que esse esforço de adquirir um novo modo de vida, mais rigoroso na moral, e exigente quanto ao comportamento, alimentação e vestimentas fazia parte do esforço pessoal de ensinar. Prisciliano e seus discípulos formaram uma verdadeira comunidade, fundamentada no exemplo de “sabedoria prática e suas virtudes”.<sup>9</sup>

Este perfil ascético do movimento priscilianista é apontado por autores como Henry Chadwick e a historiadora espanhola Juliana Cabrera como uma reação à “mundanização” do episcopado local.

Henry Chadwick, revela que na região da Hispania alguns bispos e outros membros do clero não guardavam as regras da castidade estabelecidas no Concílio de Elvira,<sup>10</sup> e havia ainda, entre os sacerdotes ordenados, alguns que se dedicavam a atividades seculares como o comércio.<sup>11</sup>

Segundo o historiador inglês, Prisciliano, embora secular, costumava pregar aos cristãos que observassem com mais rigor sua renúncia batismal e que consagrassem mais tempo às coisas do espírito. O ascetismo de Prisciliano se traduzia em uma condenação ao matrimônio e à procriação, e pregava a consagração da pobreza e a prática do vegetarianismo.<sup>12</sup> Sendo seu ideal de rigor moral não voltado para o indivíduo, mas para todos os fiéis, ele aconselhava que estes se afastassem da cidade para retiros comunitários nas montanhas, com o objetivo de, através de um ascetismo rigoroso estarem melhor preparados para as festas religiosas como a Epifania, a Páscoa e a quaresma.

Esse esforço ascético traduzia ainda um temor presente naquele período. A crença nos fins dos tempos permeou as disputas entre priscilianistas e antipriscilianistas. Se os primeiros viam no ascetismo uma forma de preparação para o juízo final, os segundos viam na própria heresia um sinal da iminência do fim do mundo.<sup>13</sup>

As referências ao ascetismo dos priscilianistas aparecem primeiramente no Concílio de Zaragoza como já mencionado. A este concílio compareceram bispos de várias regiões da Hispania e do sul da Gália. Suas decisões buscavam frear e controlar de algum modo o crescimento do ideal ascético e monástico que atuava em detrimento da estrutura eclesíastica. Dirigia-se de modo especial aos priscilianistas.<sup>14</sup>

Logo, nos cânones deste concílio, entre as práticas ascéticas priscilianistas são apontados:

. O jejum dominical e a ausência da igreja durante a quaresma e no período de 17 de dezembro à 6 de janeiro;

- . O não consumo da eucaristia na igreja;
- . O costume de isolar-se no campo ou nas montanhas;
- . O hábito de andarem descalços
- . A participação de mulheres em reuniões e leituras privadas junto com homens que não fossem seus parentes diretos.

Segundo Henry Chadwick, o jejum dominical e a ausência da igreja em determinadas datas religiosas, são uma forma de protestar quanto à licenciosidade presente em algumas festas cristãs.<sup>15</sup>

O costume priscilianista de andar descalço parece ser, à primeira vista, um meio de impingir a si mesmo dor e sofrimento, e assim, uma das formas mais claras de ascetismo praticadas pelos seguidores de Prisciliano. Porém, essa não é a única interpretação. Segundo Chadwick, esse hábito poderia estar relacionado com magias e encantamentos presentes nas tradições pagãs daquela região. E seriam assim ritos feitos pelos camponeses para conseguir, entre outras coisas, uma boa colheita.

A questão acerca da presença de mulheres em reuniões e leituras privadas aparece provavelmente em decorrência de dois fatores: O primeiro seria uma determinação anterior, do Concílio de Elvira em que já aparecia a proibição de que clérigos tivessem em suas casas mulheres que não fossem suas parentes. O outro fator seria o grande número de mulheres que seguiam a seita de Prisciliano, na qual atuavam de forma mais ativa na leitura dos textos bíblicos e apócrifos. Segundo o historiador espanhol Barbero Aguilera, o priscilianismo foi fundamentalmente uma seita que buscava a perfeição espiritual em uma comunidade de homens e mulheres não controlados pela hierarquia eclesíastica.<sup>16</sup>

Os cânones de Zaragoza deixam claro o perfil ascético do movimento priscilianista no século IV. Contudo, como lembra Chadwick e o historiador espanhol Blazquez, Prisciliano não tinha a intenção de criar um movimento monástico organizado em comunidades que vivessem sob uma regra e levassem um tipo especial de vestimenta. Ainda segundo os autores, o objetivo do ascetismo de Prisciliano é a reforma moral do clero local e não o de dissuadir seus seguidores contra a autoridade da Igreja.<sup>17</sup>

Com a condenação à morte de Prisciliano e exílio de seus discípulos em 384-385, ao contrário do que pretendiam seus acusadores, o movimento priscilianista não desapareceu, chegando mesmo ao longo do século V a ganhar mais adeptos e se espalhar, agora, entre as camadas mais populares.

## Conclusão:

Procuramos ao longo desse trabalho destacar aspectos das práticas priscilianistas e enquadrá-las dentro de um contexto mais amplo de busca por perfeição moral e espiritual que se traduzia por um ascetismo rigoroso.

Percebemos que o ascetismo de Prisciliano e de seus seguidores não se configurou em um fenômeno isolado e local, mas era na verdade um traço comum a outros movimentos de reação à aproximação entre a Igreja e o Império romano. Este ideal ascético que originou heresias como o priscilianismo, seria incorporado posteriormente pela ortodoxia na forma das ordens regulares de monges.

---

<sup>1</sup> LITTLE, Lester K. Monges e Religiosos. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude (Org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002. V. 2, p. 225.

<sup>2</sup> Idem, p. 226.

<sup>3</sup> Idem, p. 227.

<sup>4</sup> VAUCHEZ, Andre. Santidade. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984. V.12: Mythos/ Logos Sagrado /Profano. p. 289.

<sup>5</sup> CABRERA, Juliana. *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antigua*. Granada: Universidade Granada, 1983.

<sup>6</sup> GONZÁLEZ, Teodoro. El Monacato. In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo (Org.). *Historia de la Iglesia en España I: La Iglesia en la España romana e visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid: BAC, 1979. p. 623.

<sup>7</sup> CHADWICK, Henry. *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978. p. 27.

<sup>8</sup> GONZÁLEZ, Teodoro. Op. Cit., p. 624.

<sup>9</sup> SOTOMAYOR, Manuel. El Priscilianismo. In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo (Org.). Op. Cit., p. 237.

<sup>10</sup> Apesar do Concílio de Elvira não estabelecer a dissolução dos casamentos já existentes, exige severamente que os clérigos que estivessem casados vivessem castamente com suas esposas. Impondo assim, a abstinência sexual como um dos ideais ascéticos ao qual todos os clérigos deveriam almejar.

<sup>11</sup> CHADWICK, Henry. Op. Cit., p. 20.

<sup>12</sup> Idem, p. 20.

<sup>13</sup> Idem, p. 30.

<sup>14</sup> CABRERA, Juliana. Op. Cit., p. 21.

<sup>15</sup> CHADWICK, Henry. Op. Cit., p. 35.

<sup>16</sup> AGUILERA, Abílio Barbero de. El Priscilianismo: herejía o movimiento social? In: BELLIDO, A. García. *Conflictos y estructuras sociales en Hispania Antigua*. Madrid: Akal, 1977. p. 88.

<sup>17</sup> Porém essa não é única interpretação para o rigoroso ascetismo dos priscilianistas. Para o historiador espanhol Barbero Aguilera, o movimento priscilianista traduziu uma reação de caráter social e revolucionário contra o alto episcopado local que era formado em sua maioria por membros da ordem senatorial romana. Segundo o autor diante da crise social existente, grande parte dos movimentos revolucionários expressaram-se sob formas religiosas. AGUILERA, Abílio Barbero de. Op. Cit., p 92-97.

## **Boaventura e as transformações intelectuais do século XIII: um diálogo entre Filosofia e História**

Ana Paula Sampaio Caldeira (Pem - Graduanda UFRJ)

Fabio Candido (Pem - Graduando UFRJ)

“Não cuido de descobrir opiniões novas, mas só de repetir as que são comuns e aprovadas”. Boaventura de Bagnorea, (In Sent. II, prol)

Concebida durante muito tempo como a “noite dos mil anos” ou mesmo a “época das trevas”, entre outros epítetos pejorativos, a Idade Média vem se revelando à historiografia contemporânea como um período fértil nos mais diversos campos da sociedade. Essa fertilidade ganha contornos mais nítidos quando voltamos nosso olhar para o Ocidente no século XIII, tido por muitos como o momento de, ao mesmo tempo, ápice e decadência da Idade Média.<sup>1</sup> É, pois, no século XIII que se apresentam plenamente os elementos de transformação de todo o Ocidente medieval. Nascimento das universidades e das Ordens Mendicantes, fortalecimento da Igreja e do Papado, modificação das relações entre Filosofia e Teologia são alguns dos exemplos de fenômenos que ocorreram entre os anos 1200 e 1300.

Neste cenário efervescente destaca-se a figura de João Fidanza, ou, como é mais conhecido, Boaventura de Bagnorea (1221-1274). Intelectual franciscano, Boaventura participou ativamente de vários eventos de sua época. Isso se traduz em sua própria trajetória intelectual. Segundo Raimundo Vier, embora Boaventura só tenha entrado para a Ordem dos Frades Menores em 1243, ele teria iniciado seus estudos na casa franciscana de sua cidade natal. Contudo, teria sido encorajado pelos frades a seguir carreira em Paris, um dos maiores centros intelectuais da cristandade e que, já naquele momento, abrigava outro importante mestre franciscano: Alexandre de Hales. Dessa forma, em 1234<sup>2</sup> ou 1235,<sup>3</sup> Boaventura iniciou seus estudos na Faculdade de Artes da Universidade de Paris. De seu papel naquela instituição, passando pelos quase vinte anos em que esteve à frente da Ordem Franciscana como Ministro Geral, até sua defesa da filosofia cristã clássica, Boaventura exerceu forte influência nos meios teológicos do século XIII. Teólogo, mestre, pregador, muitas foram as ocupações de Boaventura. Contudo, devido aos próprios limites deste trabalho, optamos por fazer uma abordagem introdutória na qual destacaremos sua trajetória intelectual, relacionando-a às questões presentes em sua época.<sup>4</sup>

O momento histórico de Boaventura, como já foi dito anteriormente, foi de grandes transformações em todos os níveis do Ocidente medieval. Entretanto, trataremos apenas de algumas, que, de forma mais específica, estão relacionadas ao nosso objeto de estudo. A primeira diz respeito à maior centralização conquistada pela Igreja ocidental. Desde o século XI, esta instituição, lentamente, libertava-se dos poderes laicos – que até então tanto interferiam em sua organização – e fortalecia-se sob a égide do Papado. Com um projeto de moralização dos clérigos e da sociedade, a Igreja passava a preocupar-se, sobretudo no século XIII, com o controle e a autoridade sobre seus fiéis.

Um segundo ponto importante na nossa análise refere-se ao nascimento das Ordens Mendicantes, notadamente a Franciscana. Fruto de um movimento espiritual que buscava o regresso à Igreja primitiva e do anseio de ter nos passos de Cristo o verdadeiro paradigma de vida feliz, este movimento, que começou com Francisco de Assis e apenas alguns seguidores, transformou-se em uma ordem religiosa organizada e ligada naquele momento aos interesses da Igreja.

Por fim, um terceiro elemento que precisa ser levado em conta, e que mais nos interessa neste trabalho, diz respeito às disputas intelectuais do período estudado. Graças ao incremento das relações culturais entre Ocidente e Oriente, a Europa Ocidental pôde entrar em contato com várias obras desconhecidas, esquecidas ou mesmo “filtradas” até então.<sup>5</sup> Foi o caso, sobretudo, das obras de Aristóteles e de seus comentadores árabes, notadamente Avicena (980-1037) e Averróis (1126-1198). Contudo, além destes novos textos, o Ocidente viu ainda emergir uma instituição sem equivalente até então: a universidade.

A relação mantida entre aquela Igreja que se fortalecia, a Ordem Franciscana e as universidades é importante para a compreensão do papel de Boaventura frente às questões de sua época. Num momento de crescimento das heresias, era natural que a Igreja romana se interessasse em combater e refutar qualquer pensamento que pudesse colocar em xeque a ortodoxia cristã. Neste sentido, as universidades foram de grande auxílio, na medida em que nestes centros de ensino se formavam os homens que, acreditava-se, seriam capazes de preservar, por meio não só da fé, mas primordialmente da razão, a doutrina da Igreja. Extremamente ligadas ao Papado, as universidades, em troca de apoio e da manutenção de seus privilégios, serviram como instrumentos para os interesses de Roma.

A Ordem Franciscana, por sua vez, também estava inserida nesta relação, pois a influência do Papado acabou por introduzi-la nas principais



universidades da cristandade.<sup>6</sup> Não tardou para que desta Ordem começassem a sair muitos dos intelectuais que dariam sustentação filosófica à doutrina cristã.

Esta relação entre a Ordem Franciscana e o saber não poderia deixar de suscitar descontentamentos dentro do próprio movimento franciscano. Estaria a Ordem se distanciando do pensamento de seu fundador? De fato, Francisco de Assis viu com certa reserva a entrada de seus frades naqueles centros de ensino. Acreditamos que, na verdade, ele não se opôs ao saber, mas alertou para a forma como este era utilizado, podendo ser, muitas vezes, apenas uma fonte de prestígio e poder.<sup>7</sup>

Contudo, o fato é que a Ordem se inseriu nas universidades, constituiu uma escola e teve na figura de Boaventura um de seus maiores expoentes. Ele, como Ministro Geral da Ordem, procurou promover nela os estudos, fato que possivelmente lhe rendeu o título de segundo fundador do movimento. No entanto, esta alcunha não corresponde exatamente à postura do próprio Boaventura, se entendida como contrária aos ideais fundadores. É um engano imaginar que com isso os ensinamentos de Francisco estariam sendo deturpados. Boaventura não mexeu no conteúdo original, apenas o adaptou para o contexto em que ele estava inserido. A heresia, ameaça que anteriormente preocupava o Papado, não vinha apenas dos meios populares, mas também dos centros intelectuais que recebiam um novo saber que, no entender de Boaventura, se opunha à doutrina clássica cristã. Dessa forma, o combate a esse novo tipo de heresia – intelectual – demandava também um novo método, à altura e compatível com os novos problemas. Nesse sentido, Boaventura foi realmente o segundo fundador da ordem, uma vez que não negou a regra, apenas adaptou-a aos novos tempos, conservando assim o pensamento original de Francisco de Assis.

Na verdade, ordens mendicantes e universidades, em seus respectivos campos de ação, formavam importantes instrumentos de união, difusão e defesa do cristianismo pela Igreja no século XIII. A figura de Boaventura nada mais é do que a materialização daquele ideal preconizado pelo Papado. Estudioso e ao mesmo tempo frade, o *doctor seraphicus* tinha em mente o mesmo objetivo da Igreja: defender seus interesses doutrinários contra as ameaças que emergiam naquele momento. Por esse motivo, não convém separar o Geral da Ordem do professor e muito menos do teólogo. Pela sua atuação frente às questões de sua época é que podemos perceber como suas faces de teólogo, professor e franciscano estão profundamente relacionadas.

Suas ações são motivadas pelo contexto da Universidade de Paris após 1255, ano em que praticamente todo o *corpus aristotelicum* já havia entrado na latinidade. É justamente este episódio que marcou todas as intervenções bonaventurianas nas questões teológicas do século XIII. A leitura das obras de Aristóteles gerou diversas teses contrárias à ortodoxia cristã, que suscitaram a reação do *doctor seraphicus*.

Defensor da doutrina filosófica oficial da Igreja até então – a agostiniana – Boaventura via com muitas reservas a entrada de obras de Aristóteles nas universidades. Se até o século XII o “monopólio” filosófico era do neoplatonismo, uma vez que de Aristóteles só circulavam obras de lógica (*Organon*), a entrada do *corpus aristotelicum* em sua totalidade na primeira metade do século XIII incomodava sobremaneira o teólogo franciscano. A razão disso era a aparente incompatibilidade que o sistema aristotélico apresentava frente à consolidada doutrina clássica cristã, uma vez que conduzia a investigação filosófica a resultados inconciliáveis com a fé. Tampouco agradava a Boaventura a aparente primazia que o estagirita dava ao sensível em oposição ao relativo desprezo que parecia dispensar ao plano espiritual – sustentáculo do clássico misticismo neoplatônico.

Como bom seguidor das idéias de Agostinho, o *doctor seraphicus* via a filosofia apenas como “serva” da teologia, isto é, como um mero instrumento de elucidação desta. Era esse, afinal, o projeto cristão original: se por um lado a verdade buscada pelos gregos já havia sido revelada com o advento do cristianismo, por outro isso não significava o abandono radical dos esforços especulativos daquele povo. Fazia-se necessária a explicação e a conseqüente explicitação da Verdade Revelada. E nada melhor do que o instrumental daqueles que chegaram bem próximo dela, mas que por mera “ignorância” não puderam alcançá-la. A filosofia deixava então de ser um fim em si mesma para se transformar em puro meio. O que era a busca da verdade passava a ser apenas o instrumental de esclarecimento desta.

Assim, da explicação da verdade revelada por intermédio dos textos clássicos gregos nascia a filosofia cristã. Era esse estado de coisas que o aristotelismo parecia colocar em questão e que justificava a postura conservadora de Boaventura frente à sua aparente ameaça. Apesar disso, “o filósofo”<sup>8</sup> era admirado pelo franciscano. Raimundo Vier ressalta que, ainda como estudante de Artes, Boaventura mostrou-se familiarizado com as obras do filósofo estagirita e possivelmente teria assistido a uma série de preleções sobre a metafísica e a física de Aristóteles, ministradas por Roger Bacon em Paris. No entanto, esta admiração mostrava-se limitada ao mestre das ciências, isto é, àquele que, como ninguém até então, percebera e sistematizara os

saberes terrenos (ciências). Não por acaso Boaventura colheu parcelas do aristotelismo para “enxertar” em seu “neoagostinianismo”. No entanto, como paradigma para a teologia, Aristóteles não poderia ser admitido.

Dessa forma, o neoagostinianismo bonaventuriano se configura como uma radical reação contra a entrada do aristotelismo na cristandade. A palavra de ordem do *doctor seraphicus* era de retorno a Agostinho, tal como o movimento franciscano desejava voltar ao cristianismo primitivo. Boaventura via no reforço da doutrina clássica cristã o caminho certo de condução do homem à felicidade e à verdade. É essa postura que explica a retomada sistemática, em pleno “ardor” aristotélico, da obra de Agostinho ao longo do século XIII.

Contudo, o esforço grandioso de tradução do *corpus aristotelicum* e de obras de comentadores árabes da filosofia do estagirita rendia frutos problemáticos à ortodoxia cristã. O primeiro deles surgiu no momento de fortalecimento da Faculdade de Artes, cuja concepção de filosofia era baseada nas teses aristotélicas, que entravam diretamente em confronto com a teologia estabelecida. Ao contrário de Boaventura, os mestres de Artes não viam a filosofia como “serva” da teologia. Eles preconizavam a total independência do saber filosófico em relação ao teológico. Os *artista* defendiam na filosofia, a exemplo do que Aristóteles diz na *Metafísica*,<sup>9</sup> um saber autônomo na ordem da razão humana.

A exaltação da filosofia pelos *artista* residia não apenas na leitura do estagirita, mas em sua interpretação averroísta, cuja influência era tanto ou mais prejudicial para os interesses da Igreja do que o próprio Aristóteles. Neste cenário destacam-se os mestres de Artes Siger de Brabante (c.1235 – 1281/84) e Boécio de Dácia.<sup>10</sup> Era a partir da leitura da interpretação de Averróis dos textos do estagirita que foram concebidas as teses que fizeram com que Boaventura interviesse efetivamente no cenário intelectual do século XIII: a eternidade do mundo, a unicidade do intelecto possível em todos os homens e auto-suficiência da filosofia nas questões antropológicas.

Em sua insurgência contra os filósofos da Faculdade de Artes, Boaventura denunciou e reprovou tanto a defesa feita pelos *artista* da independência da filosofia frente à teologia quanto as teses “heréticas” trazidas pela leitura averroísta de Aristóteles, em particular a eternidade do mundo, tido por ele como uma noção contraditória, e a unicidade do intelecto possível, que eliminaria toda a responsabilidade dos homens por seus atos.

Boaventura não estava sozinho em sua batalha contra a emergência da “ameaça averroísta”. Contaria com o apoio dos dominicanos Alberto Magno<sup>11</sup> e Tomás de Aquino (1225-1274). Embora em perspectivas e com

interesses distintos, os três combateram o pensamento de Siger e Boécio, influenciando na condenação de 1270, quando o ensino de diversas teses averroístas (e que constituíam a essência do método teórico do averroísmo) foram proibidas pelo então bispo de Paris, Etienne Tempier.

No entanto, após a consolidação da derrota dos *artista*, com a condenação de 1270, Boaventura voltou suas baterias contra o agora “inimigo” Tomás de Aquino, que se afastava do agostinianismo para se aproximar das tendências filosóficas e antropológicas dos mestres de Artes.<sup>12</sup> O cerne da questão era a tese aristotélica da eternidade do mundo. Tomás entendia, como Boaventura, que pela fé se poderia admitir a criação do mundo e do tempo, mas que essa modalidade de mundo como ser temporal não pode ser demonstrada pela razão. Em conformidade com sua doutrina, Tomás argumenta que criação implica contingência e não necessariamente a temporalidade do ser. Boaventura responde dizendo que o mundo é criado *ex nihilo* com o tempo e sua duração percorre o intervalo finito da Salvação, tal qual se apresenta na Escritura.

Pode-se dizer que Boaventura foi um vitorioso em quase todas as disputas nas quais tomou partido. Derrotou os averroístas da Faculdade de Artes, condenando seus maiores expoentes e suas teses, e também venceu aquele que fora seu aliado num primeiro momento, Tomás de Aquino, e que depois passou a ser seu rival. No ano de 1277, três após a morte dos dois intelectuais, o bispo de Paris, assessorado por neoagostinianos, condenou 220 proposições que, de alguma forma, conflitavam com os dogmas estabelecidos. Boa parte delas dizia respeito à difícil relação entre fé e razão. É aqui que Boaventura obtém uma vitória temporária sobre Tomás. Parte das teses condenadas dizia respeito à doutrina tomásica, o que representou o fortalecimento da doutrina neoagostiniana dentro da Igreja em detrimento do enfraquecimento da influência do pensamento tomista. Entretanto, o triunfo final seria do dominicano que, após ser canonizado em 1323, conseguiria que suas proposições, condenadas em 1277, fossem retiradas daquele decreto e ainda se tornaria, desde então, o autor da doutrina filosófico-teológica oficial da Igreja até os nossos dias.

Apesar de não ter conseguido atenuar o avanço do aristotelismo, Boaventura teve uma influência marcante no desenvolvimento das discussões que pautaram todo o universo de idéias que povoavam o pensamento universitário medieval de sua época. Se o paradigma filosófico sugerido pelo *Doctor Seraphicus* não se manteve dentro do cenário do século XIII, nem por isso podemos menosprezar os esforços e a obra daquele teólogo como um todo. Enquanto o aristotelismo aproximava a Igreja da *ciência*,<sup>13</sup>

o agostinianismo, por sua vez, ia na contra-mão das tendências daquele momento. A Filosofia não mais poderia – e não mais seria – instrumento da Teologia. Seu futuro a partir daquele momento estaria profundamente ligado aos desenvolvimentos que culminariam na revolução epistemológica trazida por René Descartes (1596-1650) no século XVII. Ainda sim – e hoje várias são as tendências filosóficas neste sentido – as sucessivas crises iluministas e aquilo que se chamou “o eclipse da razão” no século XX, mostrou que a ciência, tal como imaginava Boaventura, não poderia dar conta de todas as questões relativas à existência. Dessa forma, a exemplo do pensamento de filósofos contemporâneos, como Sören Kierkegaard (1813-1855), Martin Heidegger (1889-1976) e Jean-Paul Sartre (1905-1980), as especulações de Boaventura mostram-se não apenas atuais, mas extremamente pertinentes, ao contrário do que imaginavam os homens de sua época. Livre da hegemonia da razão, que já assolava o século XIII, todo o pensamento e obra de Boaventura se apresentam como um autêntico “Itinerário da mente para Deus”.

---

<sup>1</sup> Essa tese é defendida, por exemplo, por Henrique Vaz. VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia VII. Raízes da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

<sup>2</sup> ARMELLADA, B. G. *Cristo Crucificado, Dios-Hombre, en San Buenaventura*. In: [www.franciscanos.net/teologos/teoespir/bernardi4.htm](http://www.franciscanos.net/teologos/teoespir/bernardi4.htm)

<sup>3</sup> VIER, Raimundo. *São Boaventura. Ciência e Fé*. Bragança Paulista: s/ed., 1988.

<sup>4</sup> Este trabalho está vinculado ao projeto coletivo “Hagiografia e História”, coordenado pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Andréia Frazão e vem, desde agosto de 2001, contando com a ajuda financeira do CNPq.

<sup>5</sup> O mundo Bizantino e, posteriormente, o mundo árabe, foram responsáveis por guardar grande parte da herança artística e intelectual dos povos gregos. Nos séculos XII e XIII, o estreitamento do contato tanto cultural quanto comercial entre Oriente e Ocidente acabou por trazer essas obras para a Europa Ocidental, onde foram traduzidas e incorporadas ao saber latino.

<sup>6</sup> Gregório IX foi o pontífice responsável pela instalação dos franciscanos na Universidade de Paris. GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 488.

<sup>7</sup> PIVA, Elói Dionísio. Os Franciscanos e a Ciência. A Escola Franciscana. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org). *Herança Franciscana*. Festschrift para Simão Voigt, OFM. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 96- 129.

<sup>8</sup> A importância de Aristóteles na Idade Média era tanta que seus comentadores o chamavam de “o filósofo”.

<sup>9</sup> Diz Aristóteles: “Mas, da mesma forma que chamaríamos homem livre àquele que encontra nele mesmo o seu fim e não em outro, assim esta ciência [a filosofia] é também a única de todas as ciências que seria livre, pois só ela é seu próprio fim”. (Metafísica, ??2, 982b 25).

<sup>10</sup> Ao longo da pesquisa, as datas de nascimento e morte de Boécio de Dácia não foram encontradas.

<sup>11</sup> Há controvérsias em torno da data de nascimento de Alberto Magno. Alguns autores atribuem-lhe o nascimento em 1193, ao passo que outros sugerem os anos de 1206 ou 1207.

<sup>12</sup> Tomás de Aquino apresentou uma via intermediária entre dois extremos. Ele discordava de Boaventura quando este via a Filosofia como serva da Teologia e também dos esforços dos *artista* de a tornarem totalmente independente da fé. Tomás, bem ao estilo grego, acreditava numa harmonia entre os dois campos.

<sup>13</sup> Ao utilizarmos o termo “ciência”, não o estamos considerando em seu sentido moderno, mas prioritariamente a física aristotélica.

## **Santidade e corpo feminino no século XIII**

Fabília A. T. de Carvalho (Pem - Mestranda PPGHC - UFRJ)

O eremitismo é descrito correntemente como sendo o modo de vida levado por aqueles que se refugiam na solidão do deserto (a palavra *erêmos*, significa deserto em grego<sup>1</sup>), aí levando uma vida totalmente religiosa, consagrada à penitência e às práticas ascéticas, com privações várias e mortificação do corpo.<sup>2</sup> O modelo imediato é o de Cristo, que se retirou para o deserto e aí sofreu as tentações do diabo (Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13; e Mt 4, 1-11). Os eremitas também se confrontavam, ou haviam se confrontado, com as tentações, e as sevícias que impunham ao seu corpo eram uma forma de controlá-las e de se penitenciar por elas. Assim, neste texto estaremos levantando algumas questões relacionadas ao ascetismo feminino e que estão sendo desenvolvidas na pesquisa de Mestrado<sup>3</sup> atualmente em curso.

Para o cristianismo, as tentações, além de relacionadas diretamente com o diabo, também o eram com os vícios. Um deles era a luxúria, como podemos ver em um episódio da hagiografia de São Bento, quando o santo, recém retirado ao deserto e tentado pela lembrança de uma mulher que conhecera outrora, atira-se despido em um arbusto de urtigas e espinhos, e assim, “as feridas da epiderme servindo de exutório à ferida da alma, a volúpia se transformando em dor”.<sup>4</sup>

Se o eremitismo e as sevícias ao corpo, que essa prática em geral implicava, podiam ser uma forma de controle da luxúria, tal modo de vida poderia ser particularmente indicado ao principal alvo desse vício: a mulher. De fato, para o cristianismo medieval, a mulher era identificada à libido.<sup>5</sup> No deserto, levando uma vida eremítica, a antiga pecadora poderia se redimir, martirizando o instrumento de seu pecado, a carne.<sup>6</sup>

O cristianismo conheceu, então, algumas mulheres ascetas,<sup>7</sup> das quais podemos destacar Santa Maria Egípcíaca, cuja hagiografia teria inspirado o conhecido episódio da retirada ao deserto na *Vida* de Santa Maria Madalena.<sup>8</sup> Com doze anos de idade, Maria Egípcíaca saiu da casa de seus pais, recusando tanto o casamento quanto a vida monástica, e seguiu para Alexandria. Lá chegando, viveu junto com as prostitutas por dezessete anos, levando uma vida desregrada e pecadora aos olhos Igreja, dando unicamente vazão aos seus desejos carnis, entregando-se à gula e à luxúria. Tendo um dia chegado à cidade um barco com peregrinos que se dirigiam à Jerusalém para a festa da Ascensão, Maria resolveu acompanhá-los. Em

Jerusalém, ela se arrependeu de seus pecados e uma voz, que ela escutou enquanto pedia à Virgem conselhos sobre sua pena, ordenou-lhe que fosse fazer penitência no deserto para além do rio Jordão. Egipcíaca obedeceu à ordem e manteve uma vida penitente por quarenta e sete anos, sofrendo tentações do demônio nos dezessete primeiros - correspondendo ao tempo que passou em pecado -, e, talvez, purificando sua alma de toda natureza feminina através da destruição de sua carne nos trinta anos seguintes. Nos três últimos anos de vida eremítica, Maria Egipcíaca se encontrou com Zózimo, monge do mosteiro de São João e que vai ser o responsável por ouvir-lhe a confissão e abençoá-la, oferecendo-lhe a comunhão e ministrando-lhe a extrema-unção.

Esta santa<sup>9</sup> foi objeto de relatos hagiográficos desde o século VI, sendo transmitida tanto em latim quanto nas línguas vernáculas, fazendo parte, por exemplo, da *Legenda Dourada*, escrita no século XIII por Jacques Voragine. Na Península Ibérica, esta história está registrada em pelo menos três manuscritos: um do século X, outro do XIII e ainda um do século XIV.<sup>10</sup> É a versão peninsular do século XIII<sup>11</sup> que iremos trabalhar, pois é a única em que o personagem central da história é Maria Egipcíaca e não o monge Zózimo - aquele que foi o responsável pela divulgação da vida desta mulher.

A hagiografia desta santa é um exemplo de eremita que utilizou as características do ascetismo para purgar seus pecados - basicamente a luxúria associada à gula, já que: “[...] Com bebida, comida e desvario, ocupava-se [Maria Egipcíaca] noite e dia; quando termina de almoçar com eles [os homens] vai se divertir; tanto quer divertir-se e rir que não lembra que há de morrer”.<sup>12</sup>

Foram estes, dentre os sete pecados capitais,<sup>13</sup> os que receberam maior ênfase no século XIII, além de serem considerados como os mais atuantes sobre o corpo. Vários autores cristãos escreveram sobre eles, tanto sobre a forma como agiam quanto o meio para se prevenir deles. Para Alain de Lille, no século XII, a gula é a mãe da luxúria:

Eis a Luxúria, filha da Gula, fedor nascido da imundície da carne, odor repugnante gerado pela lama do corpo[...]. O remédio é, sem dúvida, a castidade, da qual são componentes essenciais, ou quase, a pureza do espírito, a limpeza do corpo, a modéstia no aspecto, o pudor no comportamento, a abstinência do alimento, o pudor no falar.<sup>14</sup>

Já Tomás de Aquino, no século seguinte, afirma que a luxúria é um pecado mais grave que a gula - porém esta última também provoca um entorpecimento dos sentidos :



As ações empreendidas devido ao prazer carnal são chamadas pecados carnavais. São eles a gula, que se realiza no prazer do alimento, e a luxúria, que se realiza no prazer do sexo [...] Os vícios carnavais, isto é, a gula e a luxúria, consistem nos prazeres tácteis, ou seja, dos alimentos e do sexo [...] E, talvez por causa destes vícios, a atenção dos homens é dirigida sobretudo para as coisas corporais e, conseqüentemente, o esforço do homem para a compreensão enfraquece. Mas mais por causa da luxúria do que da gula, porque os prazeres do sexo são mais violentos do que os da gula [...] da gula deriva, por outro lado, um embrutecimento dos sentidos que enfraquece, no homem, a referida compreensão.<sup>15</sup>

Para se prevenir da luxúria era preciso ter, então, comedimento ao se alimentar, não exagerar na bebida, no vinho, para não permitir que o corpo se entregasse deliberadamente aos prazeres, condenados, da carne. O ato sexual - é válido ressaltar - era recomendado só para casais e, de preferência, para gerar filhos. No entanto, tanto o homem quanto a mulher possuíam a responsabilidade de satisfazer o companheiro para que ele não fosse buscar fora do casamento a satisfação sexual.

Para a mulher, os cuidados com a gula e a luxúria deveriam ser ainda maiores. E não só por causa de sua própria salvação, mas para evitar que ela, imitando Eva, levasse o homem a cair em tentação. *A Vida em estudo* é bastante exemplar nesse sentido. Ela mostra como Maria Egipcíaca, sendo uma prostituta, exercia correntemente o pecado da luxúria e levava a discórdia aos homens, que duelavam para estar com ela:

[...] Aos jovens da cidade tanto lhes agrada a beldade  
Que cada dia vão vê-la pois não podem ficar sem ela  
Tantos iam acompanhá-la que os jogos tornavam-se disputas  
Ante as portas, nas entradas, davam-se grandes espadadas  
O sangue que deles saía por meio da rua corria (...)<sup>16</sup>

A solução para Maria Egipcíaca era a ida para o deserto - uma solução que não só viria a garantir sua salvação como também lhe impediria de continuar trazendo o pecado para os homens que a frequentavam. Assim, podemos pensar que, em princípio, o objetivo da redação desta hagiografia e suas posteriores cópias tinham uma finalidade exemplar, didática - como era corrente em relação a este tipo de obra.<sup>17</sup> A SME teria sido escrita visando a edificação dos fiéis através de um modelo de penitência. Provavelmente a intenção era regrar as mulheres através da história da vida de uma prostituta arrependida.

Entretanto, essa obra encerra um enorme paradoxo, que se revela no grau de liberdade de movimento e na desobediência de Maria Egipcíaca

em relação às regras sociais representadas por seus pais e pela Igreja. Ela não seguiu nem as regras sociais nem, posteriormente, as religiosas em sua conduta.<sup>18</sup>

O eremitismo fornecia às mulheres uma liberdade que já era questionada desde o princípio do cristianismo, através dos Pais da Igreja. Estes eram favoráveis ao eremitismo e ao ascetismo por causa do controle da carne, mas não aceitavam a independência que eles propiciavam às mulheres.<sup>19</sup> Por isso o mais indicado, no caso delas, era a vida em um mosteiro, sob a orientação espiritual e a guarda física da Igreja.

Como a proposta da Igreja era a prática religiosa sob sua orientação, a própria SME oferece o modelo através do monge Zózimo, que vive em uma comunidade fechada, sob a orientação de um abade rigoroso. Entretanto, a mesma obra oferecia uma outra visão do eremitismo feminino, já que a conduta feminina religiosa é a que prevalece em detrimento da proposta demonstrada por meio de Zózimo.

Inicialmente, devemos lembrar o episódio em que ela se recusa tanto a casar-se como a ingressar na vida cenobítica, muito antes de converter-se e ingressar no deserto:

[...] Se te mantiveres no mosteiro nós teremos grande alegria  
Por ti rogo filha Maria que regreses à boa via  
Quando disto tenhas te apartado, nós te daremos um bom  
marido  
Não é direito que estejas perdida por falta de haveres  
enquanto vivemos  
Filha, tu tens grande natureza. Por que estás nesta má  
aventura?  
Que deves ter honra como outras de família pior  
Teu pai ficou zangado contigo, não será nesta vida apaziguado  
Maldiz a hora em que tu nasceste porque seu conselho não  
seguiste  
A mãe assim a castigava e seus olhos choravam  
A Maria pouco importava porque a juventude a governava  
Pois quando tinha doze anos de idade com todos fazia sua  
vontade (...) <sup>20</sup>

No último verso dessa passagem, pode-se ver outra característica de Maria Egipcíaca: ela não só levava o prazer aos homens, em tanto que prostituta, mas buscava o seu próprio prazer. Essa observação se repete em vários outros momentos de sua Vida:

(...) Tão plena foi de luxúria que não tinha outro cuidado  
Porque era bela e formosa e muito confiava em sua juventude  
Tanto amava fazer seus prazeres que não cuidava de outros bens<sup>21</sup>

Da mesma forma que havia optado em levar uma vida de pecado, quando se arrepende, Maria Egipcíaca decide tornar-se eremita sem consultar ou buscar a orientação de nenhum representante da Igreja. Ela se inspira somente na voz: “Quando ela ouviu esta santa voz em sua fronte fez a cruz”.<sup>22</sup> A partir do momento em que decide levar um vida de eremita como uma forma de controle de seu corpo, ou seja de sua libido, e de sua vida religiosa, Egipcíaca estava em desacordo com um dos princípios mais caros à sociedade medieval, que era estar sob a tutela masculina.<sup>23</sup> Isso era agravado pelo fato de que nenhum homem da Igreja acompanhava ou prescrevia o que ela deveria fazer, qual penitência deveria ser feita.

Na hagiografia Maria Egipcíaca é descrita como sendo uma bela mulher:

[...] Naquele tempo em que ela viveu não nasceu outra tão bela  
Nem rainha nem condessa vistas como esta  
Tinha as orelhas redondas, brancas como leite de ovelhas  
Olhos e sobrancelhas negros, alva fronte até os cabelos (...)  
Seus seios são belos como maçãs  
Braços e corpo, todos brancos como o cristal  
Em boa medida foi feita não era gorda nem muito magra  
Nem era alta nem baixa, mas de boa altura  
De sua beldade deixemos de falar, pois não poderia contar  
[...]<sup>24</sup>

A santa utilizou seu corpo para pecar, valendo-se da gula e da luxúria, por isso após dezessete anos de severa penitência no deserto em que seu corpo foi privado dos prazeres carnis que levavam ao pecado, ele perdeu todos os seus antigos atributos:

(...) Seu corpo perdeu as carnes e a cor que era branca como a flor  
E seus cabelos louros tornaram-se brancos e sujos  
E suas orelhas que eram alvas, muito eram negras e feridas  
A boca tinha a carne muito denegrida  
A face muito negra e enrugada pelo frio [...]  
Tão negra era sua pele, como o piche e a resina  
Em seus peitos não havia tetas, estavam caídas e secas  
Braços longos e secos, dedos, quando os têm, parecem espetos (...)  
O ventre esta seco, há muito que não come nenhum banquete(...)<sup>25</sup>

Assim, mesmo que esta hagiografia contenha as advertências para o cuidado que se deveria ter em relação a liberdade feminina, não deixa também de mostrar uma perspectiva de vida religiosa na qual a mulher não está sob

nenhuma tutela. Ainda que o objetivo fosse regrar a conduta de vida das mulheres, tanto leiga quanto religiosa, o fato é que foi feito através da história de uma mulher que fugia à regra. Mesmo que seu exemplo fosse para confirmar tal regra nunca poderemos saber qual efeito, que leitura e entendimento as mulheres e homens medievais tiravam desta *Vida*.

---

<sup>1</sup> ROBERT, Paul. *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris: Le Robert, 1991. p. 682-683.

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, VAUCHEZ, André. Le saint. In: Jacques LE GOFF (Dir.). *L'homme médiéval*. Paris: Seuil, 1989. p. 345-380.

<sup>3</sup> A pesquisa visando a redação da dissertação de mestrado está sendo realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ (PPGH/ IFCS / UFRJ).

<sup>4</sup> São Gregório Magno. *Diálogos*, l. 2, c. 2, 2. Paris: Sources chrétiennes, s/d. p. 138-139).

<sup>5</sup> Ver BLOCH, H. *Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. p. 95.

<sup>6</sup> A palavra carne (*caro*) é um “valor”, como uma coisa, enquanto que o corpo é uma categoria genérica e neutra. Adão cedeu pela carne e Cristo, visto como o segundo Adão, veio ao mundo encarnado, sendo o “verbo que se fez carne”, fornecendo à carne a salvação. Assim, a carne foi culpada pela Queda, mas é através dela que se alcança a salvação, ou pela ascese ou pelo trabalho. A este respeito ver SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. (Org.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo. Edusc, 2002. 2V. v.1. p. 253-267.

<sup>7</sup> Como exemplo de mulheres ascetas podemos citar Melânia a Jovem, Pelágia, Castíssima, Hélia e Constantina.

<sup>8</sup> Sobre as semelhanças entre as hagiografias de Maria Egípcíaca e Maria Madalena ver: RÉAU, Louis. *Iconographie de l'art chrétien*. Paris: PUF, 1958, T. 3/2, p. 885, e ainda, ALBERT, Jean-Pierre. *Le sang et le ciel: les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris: Aubier, 1997. p. 174-175.

<sup>9</sup> Para Joyce Salisbury, Maria Egípcíaca não existiu. Mais informações em SALISBURY, Joyce. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995. p. 95.

<sup>10</sup> Os manuscritos encontram-se na biblioteca do Escorial, sendo que o do século X está no códice a. II.9; o do século XIII no códice k.III.4; e o do século XIV no h.I.13.

<sup>11</sup> JANER, Florencio (Org.) *Biblioteca de Autores Españoles. Poetas Castellanos Anteriores al Siglo XV*. Madrid: Atlas, 1966. Esta hagiografia será citada através da sigla SME.

<sup>12</sup> Maria egípcíaca é associada à luxúria ainda em outros trechos da SME: “[...] Tão plena foi de luxúria que não tinha outro cuidado (...)”. Idem.

<sup>13</sup> Os pecados capitais foram agrupados em sete por Cassiano no século V, sendo readaptados no período seguinte por Gregório Magno. Para Carla Casagrande e Silvana Vecchio, “[...] o esquema prevê oito pecados principais, hierarquicamente organizados em uma espécie de exército, onde o orgulho exerce funções de comandante supremo, seguido dos sete outros vícios ( vaidade, inveja, cólera, preguiça, avareza, gula, luxúria), os quais, por sua vez, conduzem uma multidão de pecados secundários.” Cf. CASAGRANDE, Carla & VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval...* Op. Cit., V. 2. p. 337-351.

<sup>14</sup> LILLE, Alain. *Summa de Arte Praedicatoria*. Apud PILOSU, Mario. *A Luxúria...*, Op.

Cit., p. 49.

<sup>15</sup> AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*, I, II, 72, 2 co/17 e II, 15. 13 co/16. Apud PILOSU, Mario. Op. cit., p. 51

<sup>16</sup> JANER, Florencio. (Org.). Op. Cit.

<sup>17</sup> BAÑOS VALLEJO, F. Hagiografia en verso para la catequesis y la propaganda. In: CONNOLLY, J., DEYERMOND, A., DUTTON, B. (Org.). *Saints and their Authors: studies in medieval hispanic hagiography in honor of John K. Walsh*; Madison: s/ed., 1990. p. 4.

<sup>18</sup> Para as regras sociais e as regras da Igreja ver, respectivamente: CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: PERROT, Michelle. & DUBY, Georges. (Dir.) *História das Mulheres: a Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1990. p. 99 – 141; SALISBURY, Joyce. Op. Cit., p. 11-22.

<sup>19</sup> SALISBURY, Joyce. Op. Cit., p.107.

<sup>20</sup> JANER, Florencio. (Org.). Op. Cit.

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> CASAGRANDE, Carla. Op. Cit., p. 103-104.

<sup>24</sup> JANER, Florencio. (Org.). Op. Cit.

<sup>25</sup> Idem.

## **A Contemplanção de Deus na Obra *Itinerarium Mentis In Deum* de São Boaventura**

Marcio Luiz Castanharo (Graduando ITF)

### **São Boaventura:**

Nascido em Bagnoregio, perto de Viterbo, em 1221, João Fidanza é conhecido por seu nome religioso: Boaventura.

Ainda jovem, foi enviado a Paris onde foi aluno de Alexandre de Hales. Terminado seu curso universitário, por volta de 1240, iniciou suas lições públicas sobre o Evangelho de Lucas. Aos 2 de fevereiro de 1257, foi eleito ministro geral dos Franciscanos. Na quaresma de 1267, em Paris, pregou as célebres conferências contra o movimento *aristotélico-averroísta* que se infiltrara na teologia e que, para ele, punha em perigo a teologia cristã.

Em 1273, o papa Gregório X, contra sua vontade, o criou cardeal para enviá-lo ao Concílio de Lião. Boaventura faleceu durante este Concílio. Sua morte está registrada como tendo ocorrido aos 4 de julho de 1274, aos 53 anos de idade.

### **Pensamento teológico medieval**

A questão fundamental da maioria dos teólogos medievais é, especificamente, teológica: a existência de Deus; a relação de Deus com o mundo criado, especialmente com os homens; a relação da graça como a natureza; o retorno das criaturas para Deus.

O teocentrismo teológico medieval estende-se também para a filosofia. Assim, a própria filosofia medieval é teocêntrica, a razão suficiente e última de todas as coisas se encontra só em Deus. Sem Deus, nada se explica. No entanto, para os teólogos medievais, especialmente os da escola franciscana, herdeiros da tradição platônico-agostiniana, o conhecimento filosófico tem de ser auxiliado pela iluminação da fé, da graça de Deus e pelo exemplo (exemplarismo) de *Jesus Cristo na sua relação como Pai* e como os seres humanos nos Evangelhos.

No século XIV as escolas substituem os grandes pensadores e com as descobertas das ciências experimentais começa a decadência da escolástica medieval. Desse modo, *sempre menos*, nas questões de fé, podia-se reclamar à autoridade da Bíblia, dos Padres da Igreja, dos Concílios e dos papas.

Conseqüentemente a Igreja foi se separando, isolando-se nas verdades “eternas”. Dando-se assim primazia a ortodoxia e não sobre a

ortopraxis; a Igreja se estruturava cada vez mais sobre a prática estrutural sacramentaria como canais praticamente exclusivos da graça.

### **Pensamento bonaventuriano**

Boaventura é a mais alta representação do agostianismo franciscano que se diferencia do aristotelismo tomista;

Em Boaventura existe um cristocentrismo: O Cristo não é somente o mediador entre o homem decaído e Deus. Ele é também o *caminho* pelo qual deve se passar obrigatoriamente para conhecer o Pai: “No Cristo estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência de Deus (...) o Cristo é o meio de todas as ciências”.

A Teologia para São Boaventura é o tratado de Deus. A tradição posterior caracterizou os dois grandes teólogos medievais, Tomas de Aquino e Boaventura, dizendo que Boaventura cultivou a teologia do amor e Tomás o amor da Teologia. Tomás é doutor angélico pela elevação de sua inteligência, Boaventura é o doutor seráfico pelo abrasamento de sua alma contemplativa.

Boaventura é agostiniano, em termos de escola. Sua especulações e contemplações espirituais, nutriu-se da Sagrada Escritura, dos Padres, sobretudo de Agostinho, do Pseudo-Dionísio, de S. Bernardo, dos Vitorinos e de suas próprias experiências e iluminações. Assim, ele desenvolveu harmoniosamente a profundidade da inteligência com a sensibilidade do coração: saber muita coisa, mas nada experimentar, o que vale? Entre seus tantos seguidores se encontram Rogério Bacon e o próprio João Duns Escoto.

Uma das obras de Boaventura que podemos dizer que é uma síntese expressiva e singular do seu pensamento é a obra *Itinerarium Mentis in Deum*. Esta obra Busca intuir, responder o como todo ser humano pode por meio do exercício intelectual-filosófico chega a fazer uma *experiência afetiva* e encontro com Deus.

### **“Itinerário da Mente para Deus”: inicia-se a caminhada do pobre no deserto:**

No *Itinerarium mentis in Deum* (Caminho da mente - do Ser humano – do Homem) para Deus, busca contemplar Deus a partir do mundo, dos vestígios, da criação. O Itinerário é um escrito profundamente agostiniano e tornou-se uma preciosa literatura *filosófica-teológica e mística*. Uma das obras mais típicas e sublimes de São Boaventura.

Como o próprio título indica, trata-se de itinerário (caminho) da alma (pessoa) que, exercitando (ascese) primeiro suas potências sensitivas, depois suas *potências intelectuais* e por fim o *mais alto da inteligência*, o ápice

da mente, vai “subindo” em três etapas, pelas vias de Deus, que são as criaturas, até o Ser Eterno e Espiritualíssimo.

A idéia desta obra veio-lhe enquanto estava no monte Alverne (Lugar de intenso conflito), pois, recordando a visão que São Francisco teve ali de um Serafim com seis asas e na figura do Crucificado, pensou Boaventura que essas seis asas significavam seis iluminações escalonadas que elevam a alma desde as criaturas até Deus, ao qual ninguém se aproxima retamente senão pela porta do *Crucificado*. Por isso dividiu seu livro em seis capítulos, aos quais ajuntou um sétimo, que os coroa. A ocasião, o plano e o objetivo da obra estão expostos no prólogo.

Já no *prólogo* da obra, São Boaventura expõe o objetivo da mesma. Começando invocando o primeiro princípio, Deus, Boaventura quer *buscar a paz*, paz esta que ultrapassa todo tipo de sentimento, fruto do perdão e reconciliação com Deus.

Sentindo em si mesmo arder em sua alma o desejo de paz, no Monte Alverne, busca com intenso entusiasmo e sincero desejo o repouso em Deus. Boaventura acredita que este repouso, caminho diferente não há, senão o amor ardentíssimo que se conforma ao Cristo crucificado. Aliás, para o mesmo, ninguém pode experimentar a paz de Deus sem um sincero e intenso abandono, a exemplo de Jesus Cristo na cruz que se abandonou a vontade do Pai.

Esta paz, que busca Boaventura no Monte Alverne, é fruto de uma busca interior no deserto da existência humana. Deserto que significa por parte do ser humano uma atitude de abandono, despreendimento, humildade, pobreza, despojamento, autenticidade, num desejo honesto de buscar o objeto amado e uni-se a ele. Para Boaventura, só pode contemplar a Deus aquele ser humano que for capaz de se fazer pobre (negação de si mesmo), e numa atitude de total confiança, silencia-se, abandona-se a si mesmo deixando Deus ser o tudo da sua existência.

Negar a si mesmo é caminhar é fazer a experiência do *deserto*. *Experiência do deserto* é fazer a mesma experiência que os Hebreus fizeram no deserto do Sinai: “no deserto tendiam ao conhecimento e à conquista da terra prometida, assim também a alma no deserto da condição humana (onde foi lançada pelo pecado), tende a retornar a Deus”. Boaventura neste sentido propõe para todos nós, um exercício, uma ascese para esta experiência do retorno ao Deus da paz, já em vida. Para esta *contemplação e união afetiva* em Deus, ele propõe as *sete vias* possíveis. Vejamos:



## A elevação a Deus por meio o universo

No primeiro capítulo, *trata dos graus da subida* para Deus e do primeiro de todos que é especulação de Deus por seus *vestígios no universo*, já que as criaturas são como um espelho das perfeições divinas. Na contemplação dos corpos celestes...

... o intelecto considera o poder, a sabedoria e a bondade de Deus – e fá-lo reconhecer que Deus possui o ser, a vida, a inteligência, uma natureza espiritual, incorruptível e imutável. A beleza das criaturas, com a variedade de suas luzes, de suas figuras e de suas cores, considerada nos corpos simples, mistos e orgânicos – como são os astros e os minerais, as pedras e os metais, as plantas e os animais – proclama altamente as mesmas perfeições de Deus.

Toda a ordem que existe no universo revela a sua sabedoria. Assim sendo, cego é, 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 tantas maravilhas, não louva o Senhor. É *insensato*, enfim, quem, com tantos e tão luminosos sinais, não reconhece o primeiro Princípio. Abre, pois, os *olhos e inclina* o ouvido de teu espírito, *desata teus lábios e dispõe teu coração* (Pr 22,17), para que em todas as criaturas vejas, ouças, louves e ames a teu Deus...

## A contemplação de Deus nos seus vestígios impressos no mundo sensível

No segundo, trata da especulação de Deus em seus vestígios no mundo sensível, *considerado não em sua realidade material*, como no primeiro grau, mas em seu ser intencional ou cognitivo. Pois, *transladadas as coisas* no interior da alma, mediante a apreensão, a delectação e o juízo, nos é dado contemplar a Deus não só por elas, mas também nelas, porquanto nelas está, por essência, presença e potência.

Os seres são *vestígios* do Criador. Pelos sentidos corporais sentimos e contemplamos cada ser da criação. Passando pelos sinais e chegando a alma humana temos a visão de Deus impressa nelas. Segundo Boaventura, *é pela vista, pelo gosto, pelo ouvido, pelo olfato, ou seja, pelos sentidos, que as criaturas são assimiladas pela alma humana* consequentemente chegando a visão de Deus como princípio, criador das mesmas.

Todas as criaturas do mundo sensível conduzem o espírito do contemplante e do sábio ao Deus eterno. As criaturas são, efetivamente, uma sombra, um eco e uma pintura daquele primeiro Princípio potente, sábio e bom – daquele que é a eterna fonte, a luz, a plenitude, a causa de

tudo. Estes vestígios, as aparências, as representações e os sinais divinamente apresentados aos nossos olhos, são para nos ajudar a ver Deus criador na criação. Na carta aos romanos São Paulo diz: “...as criaturas do mundo visível são os sinais “das perfeições invisíveis de Deus” [Rm 1. 20].

De fato podemos afirmar que todas as criaturas, pela sua natureza são imagem e semelhança da sabedoria divina, sinais de sua graça. Assim sendo, podemos concluir dizendo que as *perfeições invisíveis de Deus*, desde a criação do mundo, se vêem visivelmente através do conhecimento que as criaturas dele nos dão. Os que não querem ver esta realidade não querem passar das trevas à admirável luz de Deus.

### **A contemplação de Deus por meio de sua imagem impressa nas potências da alma**

No terceiro capítulo, fala da especulação de Deus por sua imagem impressa nas potências naturais da alma (isto é, entendimento, memória e vontade, imagem da Santíssima Trindade, segundo Agostinho).

Para contemplar Deus através da nossa alma temos que entrar em nós mesmos, isto é, na nossa alma, onde reluz a imagem de Deus. E Boaventura acrescenta: “Entra, pois, ó homem, em ti mesmo e observa com que ardor tua alma se ama a si própria”.

a) Atividade da memória:

Retendo atualmente todas as coisas temporais - passadas, presentes e futuras - a memória nos oferece a imagem da eternidade, cujo presente indivisível estende-se a todos os tempos. As atividades da memória provam, portanto, que a alma é a imagem e semelhança de Deus.

b) Atividade da inteligência:

A atividade da inteligência consiste em compreender os termos, as proposições e as conclusões. Por meio da inteligência somos capazes de entender, compreender e conhecer todas as coisas. Eis o que Santo Agostinho nos diz sobre a inteligência no tratado *Sobre a Verdadeira Religião*:

Todo espírito, pois, que raciocina - 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 a Verdade eterna, porque sem o socorro de sua luz nada podemos conhecer com certeza.

c) Atividade da vontade:

A vontade se funda na deliberação, no juízo e no desejo. - A

deliberação consiste em procurar ver se é melhor esta ou aquela coisa. A vontade, o desejo tem por objeto principal aquilo que mais nos atrai. Ora, o que mais nos atrai é aquilo que mais amamos. E o principal objeto do amor é a felicidade. Mas felicidade não se encontra senão no sumo Bem e nosso fim último. E nosso fim último nada mais é que o próprio Deus.

Assim, a alma está próxima de Deus, pois, a memória nos conduz à eternidade, a inteligência à verdade, a vontade à sua bondade soberana. A ordem, a origem e a mútua relação dessas três faculdades nos conduzem até à própria Santíssima Trindade. Essas três coisas - a mente que gera, o verbo e o amor - existem na alma como memória, inteligência e vontade. Portanto, carregamos em nós a imagem da Santíssima Trindade.

### **A contemplação de Deus na sua imagem: a alma renovada pelos dons da graça**

No quarto capítulo, especula na própria imagem da alma, reformada pelos dons gratuitos da graça. Os dons da graça se deram por mediação de Jesus Cristo. A alma decaída pelo pecado uma vez apegada as coisas sensíveis, é ajudada a se levantar, dignificar-se, admirar em si mesma a Verdade eterna. Isto só foi possível por que Verdade eterna possibilitou enviando aquele que foi sua expressão mais humana: Jesus Cristo. Ele veio reparar, restaurar a união entre Deus e a humanidade por meio de sua doação por amor na cruz. Se, portanto, queremos entrar na fruição da Verdade como num outro paraíso, é preciso que ingressemos pela fé, pela esperança e pela caridade de “*Jesus Cristo, mediador entre Deus e os homens*”. Neste sentido, nossa alma torna-se co-herdeira de Jesus Cristo, sua cabeça. Torna-se, enfim, templo do Espírito Santo.

### **A contemplação da unidade divina no seu nome principal: o Ser**

Versa, no quinto, da especulação pelo nome primário de Deus, que é o **Ser**, de maneira que a alma, transpassando o mundo criado, conhece a Deus na idéia inata que traz dele, na noção do ser necessário, puríssimo, eterno, atualíssimo, perfeitoíssimo e uníssimo.

Contemplar a Deus como Ser Supremo é contemplar a Deus como “*Aquele que é*” [Ex 3,14]. Deus como Ser, proclama sobretudo a unidade da essência divina. Por isso, foi dito a Moisés: “*Eu sou aquele que sou*”. Quem, pois, deseja contemplar as perfeições invisíveis de Deus, referentes à unidade de sua essência, fixe primeiro sua atenção sobre o Ser mesmo.

Devemos então considerar Deus como o Ser puríssimo. Com efeito, se Deus é o Ser por excelência, é absolutamente primeiro. Se, pois, o nome ‘Deus’ designa o Ser primeiro, eterno e perfeitíssimo ele é único. “Escuta, portanto, ó Israel: teu Deus é o único Deus” [Dt 6, 4]. Por isso, “as coisas são dele, por ele e nele” [Rm 11,36].

### **A contemplação da Santíssima Trindade no seu nome: o Bem**

No sexto capítulo, a especulação é feita a partir do nome da beatíssima Trindade, que é o Bem, e como o Sumo Bem é sumamente *difusivo*, explica-se o processo Trinitário.

Para termos uma idéia exata do sumo Bem, é preciso concebê-lo como trino e uno. De fato, diz-se que “*o bem tende, por própria natureza, a difundir-se*”. É, pois, próprio do sumo Bem, difundir-se. Deus é imensamente bondade eterna. Esta bondade é pura caridade e amor gratuito. *Seu amor é pleníssima comunicação e relação*. Por isso, é compreensível que exista a Trindade do Pai, Filho e Espírito Santo. Aqui Deus é contemplado como Ser de relação. Deus é relação. Por isso difusivo. Bem, que quer se difundir. Nós cristãos acreditamos que Deus expressou seu mais singular ato difusivo na encarnação mediante a pessoa de Jesus Cristo, o Emanuel, o Deus conosco.

### **O êxtase mental e místico no qual nossa inteligência encontra seu repouso e nosso afeto passa totalmente a Deus**

Os seis degraus percorridos têm por ápice este grande momento, onde o ser humano é chamado a ter uma *atitude* de total despreendimento de si mesmo e das coisas, para se colocar numa total confiança abandonando-se em Deus. Para Boaventura este é o excesso da mente, ou êxtase místico, em que a alma dá descanso, abandona, liberta-se de todo entendimento, reduzindo ao silêncio as suas faculdades especulativas e, concentra-se todas as energias no *apex affectus* (afeição), ou vértice da vontade, translada-se totalmente para Deus e se transforma nele.

Quem ama este tipo de morte (morte para si) pode ver a Deus. Aqui o homem de paz degusta, na sua alma, como numa Jerusalém interior, as doçuras do repouso. É a verdadeira *contemplação*, onde o ser humano silencia-se, abandonando-se nos braços de Deus. Numa atitude de total adoração e *veneração*, tudo é graça, Deus é tudo, a exemplo de Jesus Cristo que na cruz abandonou-se à vontade do Pai: “*Pai, em tuas mãos abandono, entrego meu espírito. Faça a sua vontade e não minha*”. Este é um momento de plena confiança da criatura em seu criador, onde o mesmo degusta a verdadeira paz, fruto do seu amor.

Depois de dizer que nesta peregrinação o ápice do afeto se translada todo para Deus e tudo se transforma em Deus, Boaventura fala que é nisto que consiste a verdadeira experiência mística: aquela que ninguém a conhece, senão quem a *recebe*, ninguém a recebe, senão quem *deseja*; ninguém a deseja, senão aquele a quem o *fogo do Espírito Santo* o inflama até a medula.

E como acontecem estas coisas? Responde São Boaventura:

E se perguntares como estas coisas se sucedem, interroga antes à *graça*, não à doutrina; ao *desejo*, não ao entendimento; ao *gemido da oração*, não ao estudo da lição; ao *esposo*, não ao mestre; a *Deus*, não ao homem; às *trevas*, não à claridade; não à luz, mas ao *fogo que inflama* totalmente e transporta a Deus com excessivas *unções* (reverências) e com ardentísimos *afetos*".

Nessa passagem Jesus Cristo é, o caminho e a porta, a escada e o veículo.

### **Conclusão:**

O itinerário da alma humana para Deus é um caminho no deserto. Este deserto significa não um lugar geográfico, mas um aprender sempre de novo a fazer da própria vida um lugar onde sempre existe a possibilidade de abertura à graça e encontro com Deus. Por isso, cada cristão, e sobretudo o Franciscano, deve buscar o deserto, não para fugir dos homens ou na intenção da solidão por si mesma, mas sim para entrar na possibilidade da companhia e diálogo com seu Deus, para auscultar a sua voz, e corresponder à sua vontade. Desse modo quem entra no deserto expõe sua própria vida a riscos e até à morte. Somente "*quem ama essa morte pode ver a Deus, porque é absolutamente certo de que homem algum poderá ver a Deus sem morrer*". Este pensamento está presente no livro do Êxodo 33,20.

Ademais, o itinerário para Deus, como demonstramos no decorrer desta exposição, consiste em conformar-se com o Cristo crucificado. O Cristo crucificado é a escada, a via, a "porta" de entrada para se chegar a Deus Pai. Na experiência do itinerário, via mundo, via finitude (contingência) humana, só encontra seu verdadeiro sentido, quem o procura no mistério da encarnação e crucifixão de Jesus Cristo. É na assimilação da profundidade deste mistério, que cada ser humano encontra a razão e o sentido último de sua existência e de todas as coisas. A existência cristã só tem um sentido verdadeiro na busca da paz e repouso em Deus, por mediação de Jesus Cristo.

O grande problema (desafio) do ser humano contemporâneo, no entanto, é o de estar “longe” desta possibilidade de encontro com a paz que vem de Deus, e da contemplação de Deus nas criaturas. Pois, totalmente imergido na massa dos homens e apegado ao transitório e seus afazeres, se refugia não para o deserto interior, mas para dentro das irresponsabilidades e indiferentismos. O ser humano, assim inclinado para a terra, encontra-se atado nas trevas e é incapaz de ver a luz (cf. Tb 5,12), se a graça e a justiça não o ajudarem (contra a concupiscência), se a ciência e a sabedoria não dissiparem a sua ignorância. Tal reparação se faz por meio de Jesus Cristo, o qual foi feito por Deus para ser nossa sabedoria, nossa justiça, nossa santificação e nossa redenção (1Cor 1,30). Surge assim um dos maiores desafios da vida em Deus para o ser humano moderno, pois é quase impossível experimentar o mistério mais íntimo de seu ser e passar dele à Deus, se não for capaz de sair inteiramente de si mesmo e dar-se aos outros, na pureza de um amor que não busca a si mesmo.

Para todo ser humano moderno, vale o conselho de Boaventura:

Imponhamos silêncio às nossas inquietações, imaginações. Com Cristo crucificado passemos “*deste mundo ao Pai*” (Jo13,1), para que, depois de no-lo ter sido mostrado, posamos dizer como Filipe: “*isto nos basta*” (Jo 14,8), e regozijar-mos com o rei Davi dizendo: “*Minha carne e meu coração desfalecem, ó Deus de meu coração e herança minha por todo a eternidade, Bendito seja o Senhor eternamente e todo povo diga: Amém, amém*” (Sl 72,26; 105, 48).

## **A Questão dos Universais e o Primado do Indivíduo em Guilherme de Ockham**

Alex Sandro Ciarnoscki (Graduando ITF)

Ao abordar o problema da natureza da realidade, não se pode ignorar a questão da linguagem. Fala-se do mundo, do universo, dos animais e das plantas, das coisas, dos seres, da realidade; e se usa, em primeiro lugar, palavras com as quais julgamos designar uma realidade qualquer diferente dessas mesmas palavras. Porém, isso não é assim tão simples.

Parece não haver dificuldade maior quando se faz referência aos objetos concretos e singulares da experiência comum: o Pedro, o automóvel, as rosas do jardim; em qualquer um destes casos as palavras parecem simples etiquetas postas nos objetos. Mas, agora, o que quer dizer quando se fala do homem, da rosa: fala-se de que homem, de que rosa? Mais complicado ainda, a que realidade se faz referência quando se fala do bem, do mal, da beleza, da igualdade, etc. Evidentemente, existem muitas coisas boas, belas, iguais, etc. Todavia, porque se deixam todas elas abarcar universalmente pela mesma palavra? Porque são, ou porque se diz delas que são todas boas, belas, etc? De forma simples, é esta a famosa questão dos universais, o primeiro grande problema envolvendo a linguagem, a realidade e o pensamento.

### **Os Universais no pensamento medieval**

A partir do século XII, a questão dos universais tornou-se um dos temas mais discutidos entre os escolásticos. Apesar do problema não ser precisamente novo, o fato de se tornar uma questão e de poder apresentar soluções diferentes é significativo e pode ser considerado como um sinal do novo espírito que começa a invadir a escolástica.

O problema dos universais chegou aos medievais de forma equivocada. Sem dúvida, toda a discussão sobre os universais deve-se a um trecho da obra *Isagoge* de Porfírio.<sup>1</sup> Esta obra, também conhecida como *Introdução às Categorias* de Aristóteles, é um comentário à referida obra de Aristóteles. O trecho em questão encontra-se na introdução da obra de Porfírio e afirma o seguinte:

Dos gêneros e das espécies não direi aqui se eles existem ou são postos somente no intelecto, nem, no caso que existam, se são corpóreos ou incorpóreos, se separados das coisas

sensíveis ou situados nas próprias coisas e exprimindo os seus caracteres comuns.<sup>2</sup>

Porém, a questão ainda foi acrescida por comentários de Boécio<sup>3</sup> ao traduzir a referida obra de Porfírio. Boécio não limitou-se simplesmente a verter a Isagoge do grego para o latim, porém, comentou a obra segundo a sua interpretação. Boécio transmitiu à Idade Média algo mais do que uma simples formulação do problema dos universais: ele permaneceu indeciso entre os dois mestres do pensamento grego – Platão e Aristóteles. Esta hesitação estimulou os pensadores medievais a reflexões sempre renovadas.

As alternativas fundamentais oferecidas na Idade Média como solução do problema sobre a natureza dos universais são duas: os conceitos são res, realidades; os conceitos são voces, sons vocais, palavras. Mas, na verdade, quatro enfoques podem ser, e foram de fato, apresentados para o problema dos universais: o realismo exagerado, o realismo moderado, o conceptualismo e o nominalismo:<sup>4</sup>

a) Realismo exagerado – os universais como “Res Subsistentes”: para Platão e para seus seguidores, os universais teriam existência própria e real num mundo superior e fora da mente. Esse mundo seria perfeito e desprovido de qualquer matéria; enquanto que em nosso mundo se aprisionaria a forma ou idéia de um ente nos seres materiais individuais.

b) Realismo moderado – os universais como expressão de um “Modo de Ser”: os conceitos universais exprimem apenas uma estrutura ou essência comum, identicamente realizada em vários indivíduos. Assim, o valor objetivo do conceito universal está em que ele exprime algo que existe realmente nos seres individuais que está predicando. Pode ser entendido como um ‘modo de ser’, uma condição natural comum aos indivíduos da mesma espécie. O homem como essência não existe, mas o ser-um-homem é uma condição real e concreta que é comum a todos os homens concretos. Esta foi a solução apresentada e defendida principalmente por São Tomás de Aquino e seus seguidores.

c) Conceptualismo de Abelardo<sup>5</sup> – o universal como “Sermo”: admite a existência de conceitos universais, mas, reduzindo ou negando o valor objetivo dos mesmos. Ou seja, nega-se a conexão entre os universais e a realidade concreta. Surgiu como uma reação ao realismo exagerado. Pode-se dizer que o conceptualismo é uma posição intermediária entre o nominalismo e o realismo exagerado. Assim, afirmava-se que os universais não existiam fora da inteligência, mas que também não eram apenas palavras vazias, sem sentido, flatus vocis. Esta posição intermediária encontra sua formulação e seu primeiro representante em Abelardo.



d) Nominalismo – o universal como “Flatus Vocis”: os conceitos universais estão desprovidos de qualquer valor objetivo ou ontológico. Ou seja, não há uma relação significativa entre os termos (voces) e as coisas (res) a que estes se referem. Assim, os conceitos universais não passam de palavras, de símbolos ou de sinais convencionais para designar um grupo ou conjunto de indivíduos que possuam semelhanças em aspectos exteriores. No aspecto ontológico pode-se dizer que para o nominalismo só existe o indivíduo; ou seja, a realidade reduz-se apenas aos indivíduos. Na Idade Média Roscelino foi seu primeiro representante. Os universais não passariam de nomes, de mero sopro de voz, “flatus vocis.” Mas, quem realmente criou um sistema para o nominalismo foi Guilherme de Ockham ao enfatizar o conhecimento do singular e ao reduzir o resto a tão somente uma linguagem da mente.

### **O Nominalismo de Guilherme de Ockham**

Toda a investigação da escolástica girou em torno de uma questão: o acordo entre a investigação filosófica e a verdade revelada. Guilherme de Ockham declara essa questão vazia de significado e impossível. Assim, a escolástica encerrou o seu ciclo; toda a investigação filosófica fica agora disponível para outros problemas. O primeiro deles é a natureza (o mundo) a que o homem pertence e pode conhecer com a força de sua própria razão. Para tanto, vale-se do recurso da experiência. Rejeita-se para fora do conhecimento tudo o que não é possível à própria experiência. É o chão da Cristandade Ocidental que, a partir do final do século XIII e século XIV, começa a ruir. É inegável que a posição de Ockham aponta para uma situação intelectual sinalizadora de atitudes novas e contraditórias em relação ao pensamento do período que antecede o século XIII.

### **Biografia de frei Guilherme de Ockham**

William of Ockham nasceu numa pequena vila inglesa que lhe emprestou o nome. A referida vila de Ockham pertencia ao condado de Surrey, à alguns quilômetros da cidade de Londres. Quanto à data de seu nascimento, talvez a atitude mais acertada seja situá-la entre os anos 1280 a 1290.

Muito cedo ainda deve ter entrado para a Ordem dos Frades Menores pois é documentado o fato de sua ordenação para subdiácono, na mesma cidade, em 27 de fevereiro de 1306. E em 19 de junho de 1318, Ockham aparece numa lista de frades menores apresentados ao bispo de

Lincoln, solicitando licença para poder ouvir confissões e ministrar o sacramento da reconciliação.

É muito improvável que Guilherme tenha sido discípulo de Duns Scotus, já que este faleceu no ano de 1308. Mas, consoante uma antiga tradição, o frade franciscano teria sido discípulo direto do mestre Duns Scotus.

Tudo leva a crer que as preleções sentenciárias de Guilherme foram de grande impacto na universidade de Oxford. E tão logo, o corpo docente se dividiu em duas alas: uma a favor e outra contra o novo fenômeno.

O grupo de oposição tinha como líder nada mais que o chanceler da universidade, Jonh Lutterell, fiel seguidor da doutrina de Tomás de Aquino, outro alvo das críticas de Ockham. A conclusão do ciclo das preleções sobre as Sentenças deveria culminar com o grau de Mestre que conferia direito à regência de cátedra. Porém, a influência de Lutterell foi forte o suficiente para barrar a carreira de Ockham nesta fase. Razão pela qual Guilherme entrou para a história com o título de *Venerabilis Inceptor* ao invés de *Magister Sacrae Theologiae*. Em 1324 Ockham foi chamado a comparecer em Avinhão para responder as acusações de heresia. Uma comissão nomeada pelo papa João XXII analisou o documento apresentado por Lutterell. Mas, mesmo permanecendo em Avinhão até 1328, Ockham não foi condenado.

No final de 1327, junto com o ministro geral da Ordem dos Frades Menores que também fora chamado a Avinhão, Ockham se envolveu numa intensa controvérsia que ficou conhecida como a ‘questão da pobreza evangélica’. Foi então que, em 26 de maio de 1328, Guilherme de Ockham, o ministro geral Miguel de Cesena e mais alguns frades fugiram na calada da noite e foram se refugiar sob a proteção do imperador Luís da Baviera. Em 19 de junho de 1328, Frei Guilherme recebeu ex-comunhão por parte do papa.

Não se sabe ao certo se Ockham morreu reconciliado ou não com a Igreja e com a Ordem. O que se sabe é que em 1348 o papa Clemente VI convidou os dissidentes a retornarem ao seio da Igreja. O convite foi aceito. Agora, não se pode afirmar que Guilherme assinou a fórmula de submissão; tudo indica que não.

Sabe-se com certeza do dia e mês da morte de Guilherme: 9 de abril, que se encontra gravado na sua lápide no convento franciscano de Munique. Presume-se que ele tenha morrido no ano de 1349 ou de 1350; provavelmente vítima da peste negra.

## A teoria ockhamista dos termos universais

Do mesmo modo que Aristóteles, Ockham também define o universal como “aquilo que pode ser predicado de mais realidades”.<sup>6</sup> Porém, para Ockham há uma distinção clara de um universal natural – conceito – e de um conceito convencional – expressão oral ou escrita. E é o universal natural centro das atenções do mestre.

Segundo o pensamento de Ockham, essa análise parte de três pontos principais:

- a) o conceito geral é singular, mas pode ser considerado universal pelo seu significado. Assim, detendo-se na análise do singular, o universal como conceito predicável de mais realidades é realmente universal; mas, em sua natureza de termo é uma realidade singular: uno numericamente.
- b) o conceito é um signo natural; o verdadeiro universal é o conceito e não a palavra ou o som vocal que o exprime.
- c) o conceito é pura abstração e como universal não tem nenhuma correspondência com qualquer realidade extramental. Sustentando a singularidade absoluta do real, afirma-se que os universais só estão na alma e não na realidade extramental.

Por tanto, nenhum universal é ou pode ser uma substância singular: a singularidade cobre todo o ser. Cada realidade extramental é singular, una numericamente e essencialmente individual. Assim, o ser é indivíduo e dentro dele não há realidades distintas; tudo é igual e indiviso. O universal é uma ficção à qual corresponde qualquer coisa de semelhante na natureza; mas, não existe de nenhum modo fora da mente.

Ockham, em seu anti-realismo, nega a existência de um fundamento do universal na natureza das coisas: um ser singular só pode ser constituído por seres singulares. Pelo princípio da economia, para se explicar o singular são suficientes os singulares. Portanto, para Ockham, o universal é um conceito que não tem nenhuma correspondência fora da mente; é um signo e nasceu para ser predicado de mais indivíduos. A única distinção possível entre universal e particular é que o primeiro é um conceito, um signo, um ente da razão e o segundo é um ente existente por si no plano natural.

Assim, Ockham vai caracterizar positivamente o universal como *intentio animae*, mas presente somente na mente. Ou seja, o conceito é a própria inteligência; o universal é a *intellectio*, o próprio ato de entender. Portanto, no âmbito filosófico, Ockham exclui qualquer vestígio de universalidade nas coisas que para ele são estruturalmente singulares e afirma a universalidade como capacidade do conceito de fazer conhecer uma pluralidade de coisas.

## **Primado do indivíduo e dissolução da metafísica tradicional**

Ao afirmar, em todos os níveis, o primado do singular em sua radicalidade absoluta (*nulla natura realis est communis*), Ockham estava deixando para trás toda uma tradição filosófica na qual, graças a argumentos platônicos, reservou-se lugar privilegiado ao universal. O ser verdadeiro não se encontra mais no mundo ideal, mas, na singularidade de cada coisa. O que existe de fato, fora da mente, são os singulares. Com esse pressuposto, o universal perde a consistência adquirindo uma realidade objetiva apenas na mente humana que o coloca.

Ora, um mundo de singulares precisa, não só de uma nova metafísica e de uma nova gnosiologia, cuja certeza se apóie no conhecimento de conceitos provenientes de objetos singulares; mas também, do mesmo modo, precisa de uma nova antropologia que valorize mais o homem e não o conceito de homem; de uma nova política, na qual a *pólis* é reduzida às singularidades dos cidadãos; e de uma nova teologia, na qual a Igreja não é primeiramente o papa, nem o concílio, mas a totalidade daqueles que crêem em Cristo.

Pode-se, então, imaginar que este é um terreno muito propício para o crescimento de uma onda de empirismo e até de um certo ceticismo. A experiência ganha importância avassaladora como princípio determinante do conhecimento. Mas isso não é propriamente inovação de Ockham; o empirismo não é uma atitude nova, mas antes é algo de crescente que vem se manifestando dentro da corrente franciscana.

E para Ockham, pela experiência – e somente por ela – o homem conhece o ente individual. E somente os indivíduos são reais. Duns Scotus já havia acentuado a importância do indivíduo; Ockham mantém-se no mesmo horizonte, mas num sentido bastante diverso: o indivíduo perdeu o seu apoio metafísico.

Ockham trava uma guerra contra o realismo. Os universais são o centro da atenção de seu aguçado senso crítico. E é nesse ponto que ele faz com que a metafísica tradicional comece a desmoronar. Qualquer lei ou essência de teor universal condicionaria a liberdade divina. Por isso, rejeita-se qualquer forma possível de universal. Quer dizer, admite-se o universal como conceito que possui a qualidade de universalidade; porém, esse conceito nada possui que lhe corresponda na realidade.

Portanto, se a relação entre as coisas está reduzida agora ao nível lógico, boa parte do trabalho de investigação realizado pela metafísica tradicional fica inutilizado. Toda a causalidade perde seu valor real. Com isso, abre-se espaço para a filosofia moderna onde a lógica irá estimular na

ciência a atitude que comumente se chama de ‘princípio de economia’ ou de ‘navalha de Ockham’. Essa influência traduz ainda hoje uma atitude freqüente da ciência.

### **O Nominalismo de Ockham no romance *O Nome da Rosa***

Com facilidade se percebe a influência e a importância do pensamento de Ockham, tanto para o medieval quanto para a modernidade. Porém, sua pessoa e seu ensinamento são ainda desconhecidos e, às vezes, mal interpretados. O romance de Umberto Eco intitulado *O nome da rosa* transmitiu à modernidade um determinado retrato de Guilherme do Ockham e de sua teoria sobre os universais. Portanto, faz-se necessário salientar alguns aspectos sobre este romance tentando demonstrar que alcance a obra possui sobre o pensamento de Ockham.

Toda a Abadia idealizada por Eco em seu romance simboliza o mundo medieval e a própria história. Tudo o que se passa na Abadia quer mostrar, em forma de parábola, o que acontece no momento e o que acontecerá no futuro.

Na Abadia, a igreja era sede do poder, mas ele era exercido através do controle do saber, ou seja, da biblioteca-labirinto. Do mesmo modo, a Igreja dominava o mundo medieval a medida que controlava o estudo e conhecia os labirintos do saber humano.

Todos estão representados na Abadia: o clero, a nobreza e o povo. Até os hereges encontram representação através da figura de Ubertino di Casele e dos dolcinianos Remígio e Salvatore. Em síntese:

*O nome da rosa* representa o mundo na Abadia e em sua biblioteca, e pretende narrar parabolicamente a História, através dos acontecimentos que nela se desenrolam. Nesse mundo labiríntico, desenvolve-se uma história labiríntica, cujo significado as diversas Filosofias da História buscam esclarecer.<sup>7</sup>

O tempo histórico descrito pelo romance de Eco – século XIV – registra grandes controvérsias filosóficas.

A questão dos universais, mais do que nunca, agitava as Universidades. Realistas platonizantes, nominalistas seguidores de Guilherme Ockham, e realistas moderados se digladiavam nas cátedras universitárias. O triunfo de uma dessas correntes implicaria em transformações profundas na Igreja, no Estado, na Sociedade, na Cultura e na Ciência. Era o futuro da civilização e da humanidade que estava em jogo.<sup>8</sup>

E por esse aspecto pode-se intuir o porquê da centralidade da biblioteca no romance *O nome da rosa*:

...Para esses homens devotados à escritura, a biblioteca era ao mesmo tempo a Jerusalém celeste e um mundo subterrâneo no limite entre a terra desconhecida e os infernos. Eles eram dominados pela biblioteca, por suas promessas e proibições.<sup>9</sup>

Para os monges a biblioteca era, ao mesmo tempo, o meio para se adquirir a ciência e a fonte da tentação do conhecimento do bem e do mal; no dizer de Eco, “o lugar da sabedoria proibida”.<sup>10</sup> Portanto, no romance, a biblioteca é símbolo do saber.

Importante notar que duas coisas são necessárias no romance quando se faz referência à biblioteca: o caminho para se penetrar nela e o quê se vai buscar dentro dela. Mas, “que se procura numa biblioteca? Que busca o espírito humano nos livros? O conhecimento. Mas, em que consiste o saber? Na posse da verdade? Existe a verdade? É possível conhecê-la de modo seguro? Que meios tem o homem para conhecer a verdade? Qual o caminho a ser trilhado para atingi-la? Existe uma realidade objetiva? A idéia que o homem faz dessa realidade é correta? Temos certeza disso? Se existe a verdade, é conveniente conhecer todas as verdades? Elas devem ser comunicadas a todos?”<sup>11</sup> O controle da biblioteca, do labirinto do saber, ou seja, da doutrina é o que dá o verdadeiro domínio e controle da Abadia.

*O nome da rosa* expõe, de modo literário, a filosofia nominalista de Guilherme de Ockham. No romance, o Ockham de Eco é Frei Guilherme de Baskerville. E há um grande esforço para se demonstrar como o nominalismo contribuiu para a separação de fé e razão, lançando as raízes do empirismo racionalista. Dessa ruptura entre fé e razão decorrem as separações entre Teologia e Filosofia, entre Igreja e Estado.

No tempo em que ocorreram os fatos na abadia do romance de Eco, as posições filosóficas que mais se debatiam em todas as Universidades e mosteiros eram a posição platonizante, do realismo, e a do nominalismo. “Eco apresenta o debate dos universais como se houvesse apenas essas duas correntes (a mística e a racionalista) debatendo a questão dos universais.”<sup>12</sup> O autor leva o leitor a julgar que a posição da Igreja Católica é a do realismo exagerado, o que é uma falsificação histórica.<sup>13</sup>

Para Platão e para seus seguidores, ou seja, para o realismo exagerado, a idéia de rosa - o universal rosa - é uma só para todas as rosas individuais. Essa idéia não é só única e universal, como também é absolutamente perfeita, visto que os defeitos possíveis de uma rosa existem somente na matéria. É

apenas a rosa concreta que murcha, é danificada ou morre. O conceito universal jamais se deteriora, envelhece, murcha ou morre. O universal é perfeito e imutável. Enquanto a rosa individual, concreta, material fenece e perece, o universal rosa permanece para sempre o mesmo, perfeito e imutável.

Já, para Ockham, ou seja, para o nominalismo, os universais são meros nomes. Nenhuma realidade corresponderia a um conceito universal, que só existiria na mente. Os universais são apenas obras do espírito que as palavras exprimem. Assim, rosa é apenas um nome. O nome da rosa é um mero “*flatus vocis*”. A única realidade é a rosa individual, diferente de todas as demais rosas existentes. Conforme essa teoria, a palavra rosa, como universal, indica apenas um conceito mental, que não existe, de fato, na realidade. Não existindo os universais, o homem só poderia conhecer as rosas individuais.

Enquanto que o racionalista franciscano é o símbolo da filosofia e do espírito modernos, favorável, aparentemente, à completa liberdade em matéria doutrinária, o monge cego – contrário à liberdade de pesquisa e de estudo – simboliza, para o público, a posição da Igreja. Mas, na verdade, o cego representa a atitude anti-racional e não a da Igreja. O primeiro é o filósofo nominalista que vê tudo pelos olhos da razão natural. O segundo é o místico platônico e de tendências que desaprovam a razão e a ciência.

O cego Jorge de Burgos – apresentado de modo equívoco como o defensor da posição católica – era “a própria memória da biblioteca e a alma do scriptorium”.<sup>14</sup> Para este monge, “a biblioteca é testemunha da verdade e do erro”<sup>15</sup> e a sua finalidade deveria ser “a custódia do saber (...) não a busca, porque é próprio do saber, coisa humana, ter sido definido e completado no arco dos séculos que vai desde a pregação dos profetas à interpretação dos Padres da Igreja”.<sup>16</sup>

Portanto, para esse medieval cego não há lugar para a filosofia e para o estudo das segundas causas. Tudo deveria se centralizar na teologia e se preocupar com a causa primeira. Ou seja, assim como os nominalistas separavam a filosofia da fé, Jorge de Burgos separava a teologia da ciência. Ele se vê sem saída. O único meio de manter oculto seu segredo é destruir o livro da sabedoria proibida, mesmo que isto custe a sua própria vida. E é o que acontece: para que Frei Guilherme não tenha acesso ao livro do riso, o monge cego começa a comer suas páginas envenenadas. É como se quisesse selar para sempre, em seu ventre, a ameaça do conhecimento.

E o desfecho da história foi inevitável. A biblioteca toda se consumiu no fogo e comunicou o incêndio à própria igreja. A destruição da abadia é significativa:

o incêndio se comunicara ao cume da Igreja de pedra através das fagulhas que saltavam da biblioteca. É pelo alto que a Igreja de Pedro pode ser queimada, quando suas autoridades se deixam contagiar por idéias incendiárias. A igreja medieval foi incendiada rapidamente, mas levou séculos para se consumir.<sup>17</sup>

E Adso, a testemunha ocular de tudo o que aconteceu, finaliza o romance de modo bastante ambíguo: “Está fazendo frio no *scriptorium*, dói-me o polegar; deixo esta escritura não sei para quem, não sei mais sobre o quê: *stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*”.<sup>18</sup> Permanece a rosa antiga pelo nome; temos apenas o vazio dos nomes... É a tese nominalista que triunfa.

## Conclusão

A doutrina nominalista de Guilherme de Ockham assumiu no final da Idade Média dimensões astronômicas. Várias faculdades começaram a ensinar sua teoria, mesmo que isso não fosse uma atitude oficial por parte da Igreja. A influência desta corrente fomentada não apenas por Ockham, mas por muitos pensadores ímpares, formou um meio favorável a grandes mudanças nos rumos do pensamento.

O primeiro grande feito foi a dissolução da metafísica tradicional. Acabando com o ‘mundo das essências’, o único conhecimento válido é aquele que se refere aos singulares. A partir disso, o indivíduo passou a ser mais valorizado como tal. A *via antequa* estava por demais preocupada em conhecer a essência do homem. A nova lei agora é compreender o indivíduo como único, singular, irrepetível. E isso pode ser encarado como positivo, se visto a partir da compreensão moderna.

Porém, uma compreensão assim, que de início parecia positiva, acabou por levar a humanidade por caminhos perigosos. E assim, a modernidade experimenta hoje uma supervalorização do indivíduo, uma espécie de egocentrismo, de um solipsismo onde a relação interpessoal cada vez mais fica esquecida. Na tentativa de se rever esta questão, faz-se justiça ao pensamento da escola franciscana uma retomada da questão apontando – a partir do pensamento franciscano – caminhos para uma antropologia relacional.

Para o pensamento franciscano, conhecer o homem é de suma importância; muito mais importante do que qualquer outro tipo de conhecimento. A escola franciscana transmite em sua formulação uma compreensão otimista que se distancia da compreensão platônica. Ela acentua



a dignidade do corpo humano “por razão da admirável harmonia de suas partes e pelo valor de seus elementos integrantes.”<sup>19</sup> O mundo criado ganha sentido pela harmonia entre a matéria e o espírito.

A escola franciscana continua a definir o homem como animal racional. Porém, leva em consideração um elemento ôntico que completa essa definição: a relação.

O homem já não pode ser reduzido a uma coisa, mesmo que seja de natureza racional, nem tão pouco a uma super-coisa, mas a um existente humano, que, num feixe de relações, se converte em projeto, em vocação e em um incessante vir a ser.<sup>20</sup>

Assim, a definição de homem não pode se apoiar somente naquilo que ele é, mas principalmente naquilo que o homem pode vir a ser.

Portanto, a pessoa jamais pode ser algo, antes de mais nada ela é alguém; e por ser uma substância individual e singular, ela carrega em si uma certa incomunicabilidade. Isso não quer apontar para uma espécie de solipsismo, mas dizer da afirmação do homem para si, de sua autonomia e responsabilidade. Assim, quer-se apontar para a contribuição que o pensamento franciscano pode veicular à modernidade para uma fundamentação metafísica de uma antropologia relacional. Um conhecimento mais profundo do homem concreto, de sua singularidade, de sua liberdade, de sua solidariedade e de sua responsabilidade pode orientar o pensamento da antropologia atual.

A relação humana não pode estar equiparada a uma relação espacial – uma coisa ao lado de outra – ou a uma relação quantitativa – coisas numa ordem hierárquica. A relação humana pertence à ordem do ser e do existir. A comunicação, a participação e a comunhão são atributos dessa relação interpessoal e apontam para um modo de ser. Essa relação leva à libertação; ela supõe encontro. “E a forma mais intensa do encontro é o amor que pode dar-se a nível pessoal, familiar, profissional e social.”<sup>21</sup>

---

<sup>1</sup> Filósofo grego que viveu entre os anos de 233 e 305 d.C. Nasceu em Tiro, na Síria. Estudou em Atenas e foi discípulo predileto de Plotino. Após a morte de Plotino se acha em Roma onde passa o resto de sua vida dedicado à tarefa de ensinar a filosofia neoplatônica, de publicar os próprios comentários e de editar a obra do mestre. A influência de Plotino,

ção eclético e sem muita originalidade, foi enorme. Isso, sobretudo através de sua obra *Isagoge*, o livro que durante anos serviu para a Idade Média como base para o estudo da lógica de Aristóteles. Cf. Porfírio. In: *Logos*. Lisboa: Verbo, 1989. V. 4. p. 344-345.

<sup>2</sup> PORFÍRIO. *Isagoge*, I.

<sup>3</sup> Anício Mânlio Severino Boécio viveu entre os anos de 480 e 524. Nascido em Roma, ocupou altos cargos políticos do rei ostrogodo Teodorico. É designado como o último romano e o primeiro escolástico. Corresponde à um projeto de transmitir aos séculos futuros a herança da tradição filosófica grega. Isso implicava numa romanização da filosofia grega através de sua versão para a língua latina e numa síntese do pensamento de Platão e de Aristóteles. Cf. Boécio. In: *Logos*. Lisboa: Verbo, 1989. V. 1, p. 710-711. De fato, Boécio tentou traduzir para o latim as obras dos dois mestres da filosofia grega. Isso, porém, não foi possível por causa de sua morte prematura por execução. Cf. LARA, Tiago Adão. *A filosofia nos tempos e contratempos da cristandade ocidental*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 55. Mas o importante é destacar sua influência através da tradução e comentários feitos à *Isagoge* de Porfírio.

<sup>4</sup> Universais. In: *Logos*. Lisboa: Verbo, 1989. V. 5. p. 329.

<sup>5</sup> Pedro Abelardo, filósofo e teólogo escolástico francês, nasceu em Pallet no ano de 1079. Estudou em Lonches com o nominalista Roscelino. Depois estudou em Paris com o realista platônico Guilherme de Champeaux. Contestou a ambos os mestres. Aos 23 anos criou uma escola em Melun. Mais tarde tornou-se professor em Paris; coisa de se admirar pois dificilmente um leigo se destacava na filosofia e na teologia, era um área dominada pelos religiosos. Abelardo tornou-se a figura mais brilhante do primeiro período da escolástica: possuía grande admiração por parte dos alunos, mas era muito combatido pelos mestres de posição contrária. Teve amores secretos com Heloísa com quem teve um filho. Heloísa era sobrinha do cônego Fulbert que, desapontado, mandou seus criados castrarem ao grande mestre. Humilhado Abelardo se retirou para o convento de Saint Denis. Por insistência dos alunos voltou a lecionar. Não lhe bastasse isso, Abelardo foi ainda condenado pelo Concílio de Soissons em vista de suas doutrinas racionalistas e contrárias à Trindade. Desamparado passou uma vida perambulante até sua morte no ano de 1142. Cf. PAULI, §257.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, V.

<sup>7</sup> FEDELI, Orlando. Nos labirintos de Eco. 1994. Disponível na Internet. <http://www.Monfort.Org.br/cadernos/labirintos9.html>, p. 27.

<sup>8</sup> Idem, p. 32.

<sup>9</sup> ECO, Umberto. *O nome da rosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983. p. 216.

<sup>10</sup> Idem, p. 206.

<sup>11</sup> FEDELI, Op. Cit., p. 60.

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> ECO, U. Op. Cit., p. 157.

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Idem, p. 452.

<sup>17</sup> FEDELI, Op. Cit., p. 93.

<sup>18</sup> ECO, U. Op. Cit., p. 562.

<sup>19</sup> MERINO, J.A. *Humanismo franciscano: franciscanismo e mundo atual*. Petrópolis: FFB, 1999. p. 91.

<sup>20</sup> Idem, p. 96.

<sup>21</sup> Idem.

## **A atividade monástica peninsular nos Concílios Visigóticos do século VII**

Rita de Cássia Damil Diniz (Pem - Mestranda PPGHC - UFRJ)

O presente trabalho é fruto de algumas reflexões acerca da atividade monástica. Com ele buscamos, essencialmente, sinalizar aspectos cruciais da reestruturação da condição monástica no Reino Visigodo, no século VII.

Partindo do pressuposto de que, com a oficialização da ortodoxia cristã em 587/589,<sup>1</sup> tivemos a expansão do poder político da Igreja - em especial após o IV Concílio de Toledo - trataremos aqui, as transformações ocorridas na condição monástica como parte de um processo mais amplo, fortemente articulado à consolidação de uma Igreja Peninsular com personalidade própria e bastante qualificada em todos os seus níveis.

Mas, como perceber as nuances desta nova condição monástica?

Vários documentos do período apresentam indícios desta problemática, com destaque; obviamente; às próprias regras monásticas do século VII.<sup>2</sup> Todavia, tomamos como fonte primária, um importante corpus documental de caráter jurídico-religioso do período relativo a Alta Idade Média: as Atas dos Concílios Visigóticos e Hispano-romanos.<sup>3</sup>

Este importante conjunto reúne um total de trinta e sete atas conciliares redigidas entre os anos de 300 e 694. Tais atas são compostas por um número variável de cânones - unidade normativa - que legislam sobre assuntos doutrinários e disciplinares direcionados tanto ao corpo eclesiástico como ao resto da sociedade.

Neste sentido, a opção pela abordagem exclusiva das atas dos Concílios gerais; ou Toledanos; do século VII deu-se pelo fato destes fóruns terem constituído o principal espaço de elaboração do projeto “político-ideológico” godo; projeto este que teve como base a construção de uma identidade visigoda cristã que atenderia diretamente aos ideais da Igreja peninsular e da Monarquia visigoda.

A leitura das atas conciliares gerais (ou toledanas) resultou na apreensão de um escasso número de referências à questão analisada. Todas elas, entretanto, apresentando um conteúdo bastante significativo.

As cinco referências à atividade monástica encontradas estão concentradas no IV e no VIII Concílios de Toledo, que ocorreram respectivamente em 633 e 653. No caso do IV Concílio de Toledo, as alusões apresentaram-se sob a forma de quatro cânones, ao passo que no

VIII Concílio de Toledo, a evidência encontrada assumiu uma forma distinta; como veremos adiante.

No geral, a análise do material encontrado apontou no sentido de uma “valorização jurídica” da condição monástica. Esta valorização; classificada pelo historiador espanhol J. Orlandis como “Reação Filomonástica”;<sup>4</sup> teve como base três facetas intimamente articuladas: o aumento relativo da autonomia monástica, o enrijecimento da disciplina e o reconhecimento jurídico da condição monástica como parte “ativa” da Igreja peninsular.

Esta valorização ou Reação foi conseqüência; em parte; de um gradual processo de estímulo à condição monástica, que teve início imediato após a conversão à ortodoxia. Neste sentido o cânone IV do III Concílio de Toledo de 589 (*IV. Que le sea permitido al obispo convertir en monasterio una de las iglesias de la diócesis*), assim como os cânones X e XI do II Concílio de Sevilha de 619 (*X. Que no se destruyan los monasterios; XI. De los monasterios de las vírgenes. Que sean protegidos por los monjes*) são emblemáticos, pois sinalizam um sutil fomento da questão monástica ainda no fim do século VI e no início do século VII.

Voltando ao nosso material de análise, verificamos como, um dos mais evidentes desdobramentos do processo acima citado pode ser percebido nos cânones L e LI do IV Concílio de Toledo de 633 (*L. De los clérigos que quieren hacerse monjes; LI. De los límites de la potestad que los obispos ejercen en los monasterios*) que evidenciaram um claro aumento da autonomia monástica.

Ao proibir aos bispos o veto ao ingresso de clérigos em mosteiros e ao limitar a intervenção episcopal nestas mesmas instituições, estas deliberações conciliares garantiram aos mosteiros o direito de conduzir suas relações internas sem a interferência direta de interesses da alta hierarquia eclesiástica. A condução de questões internas teria, assim, por parâmetro a regra monástica escolhida; o que, automaticamente, fazia com que apenas as relações externas, relativas ao século, ficassem sujeitas às normas de instâncias superiores eclesiásticas e laicas.<sup>5</sup>

Observamos ainda, no mesmo cânone LI, a definição dos “novos poderes” dos bispos em relação aos mosteiros. A restrição da interferência episcopal garantiu, assim, a opção dos clérigos pela vida monástica e a autonomia institucional dos mosteiros. Vejamos alguns cânones do IV Concílio de Toledo:

L. Sobre os clérigos que querem se tornar monges.<sup>6</sup>

Aos clérigos que suspiram pela profissão monacal, por que desejam seguir uma vida melhor, convém que o bispo lhes conceda o libre ingresso no monastério e não se oponha aos planos daqueles que anseiam pela vida contemplativa.

LI. Sobre o limite do poder que os bispos exercem nos monastérios.<sup>7</sup>

Foi denunciado no presente concílio que os monges são obrigados a trabalhos servís por orden do bispo, e que os bens do monastério são tomados com um atrevimento criminal contrariando o que foi estabelecido nos cânones, de modo que quase se faz do monastério uma fazenda (...), em virtude disso, incentivamos àqueles que governam as igrejas a não proceder deste modo de agora em diante, e que os bispos só reclamem para si nos monastérios(...) o direito de incentivar os monges a uma vida santa, de nomear os abades e os outros cargos, e de corrigir as violações da regra de vida (...).

Com relação à disciplina, encontramos uma forte atenção à normatização de grupos que “não se enquadravam totalmente” na categoria de laicos nem na de clérigos; como os monges, os penitentes e as viúvas consagradas. Neste sentido convergem os cânones XLIX e LII do IV Concílio de Toledo (*XLIX. De la profesión de los monjes; LII. De los monjes errabundos*) que tiveram como eixo a proibição do retorno à vida secular de indivíduos que tivessem optado pela profissão monacal.

XLIX. Sobre a profissão do monge<sup>8</sup>

O monge é feito a partir, ou da devoção de seus pais ou de sua própria profissão, mas de qualquer forma deve obediência; desta maneira, à eles fechamos qualquer acesso para a reintegração ao mundo e proibimos qualquer volta ao século.

LII. Sobre os monges errantes<sup>9</sup>

Alguns dos monges que saem do monasterio não só voltam ao século, como também se casam. Fazendo-os regressar ao mesmo monastério do qual saíram, deve-se impô-los uma vida de penitência, para que ali chorem seus crimes.

Finalmente, o reconhecimento jurídico da “porção monástica” da Igreja foi ratificado não exclusivamente via cânones, mas também através de um dispositivo do VIII Concílio de Toledo de 653, que ficou conhecido como “*Ordo abbatum*”. Nele quatorze abades; logo monges; deram legitimidade, como grupo ou categoria bem definida, às deliberações conciliares através de suas assinaturas.

É importante ressaltar que não devemos, entretanto, associar esta nova situação à uma possível ausência monástica nos concílios anteriores a 653. Um exemplo disso pode ser constatado na crônica de Juan de Bícilaro sobre o III Concílio de Toledo de 589, em que são destacadas as participações do bispo Leandro, assim como do beatíssimo abade Eutrópio; que apesar de tudo foi impossibilitado de assinar a ata conciliar por haver participado do fórum na “simples” condição de monge.<sup>10</sup>

Paradoxalmente, várias atas daquele mesmo período contém assinaturas de alguns conhecidos abades. Esta aparente contradição foi facilmente esclarecida ao constatarmos que estes monges tomaram parte nos fóruns conciliares e assinaram suas respectivas atas na situação de vigários substitutos de bispos ausentes, e não como representantes monásticos. Compare:

No VII Concílio de Toledo de 646: “Crispín, abade, representando meu senhor Neufredo, bispo de Lisboa, aprovo e confirmo estes cânones.”<sup>11</sup>  
No VIII Concílio de Toledo de 653:<sup>12</sup>

Abades  
Eumerio, abad.  
Fugitivo, abad.  
Eusiquio, abad.  
Sempronio, abad.  
Ciríaco, abad.  
Juan, abad.  
Marcelino, arcipreste de Toledo.  
Sirículo, primicerio.  
Ildefonso, abad.  
Anatolio, abad.  
Ildefonso, abad.  
Eumerico, abad.  
Morario, abad.  
Secundino, abad.

Compreendidos de forma isolada, os três aspectos principais da mudança ocorrida na condição monástica, devemos agora nos empenhar na tentativa de perceber suas possíveis correlações com a dinâmica do resto da sociedade.

Como sutilmente indicado no início deste trabalho, a sociedade visigoda do século VII vivenciou um período de fortalecimento do poder monárquico e de franco aumento do poder político da Igreja peninsular. Tal quadro não evitou que problemas como o da constante insatisfação política nobiliária ou do reconhecimento legal de algumas instituições monásticas insistissem em prejudicar a crescente dinâmica de normatização empreendida pela Igreja.

A profunda relação entre a nobreza fundiária e o patronato de igrejas e mosteiros rurais<sup>13</sup> surgiu, assim, como foco de uma série de questões

que deveriam ser combatidas. Resgatemos, então, este complexo movimento e sua ligação com a questão monástica.

Era comum na época, que nobres famílias rurais fundassem em suas propriedades basílicas ou mosteiros, dos quais seriam patronos. Normalmente, construía-se o espaço físico, depois providenciava-se um patrimônio, e por último, mas não necessariamente, buscava-se uma regra de vida. A escolha desta regra monástica sempre foi a condição primordial para o reconhecimento legal da instituição, e também o maior problema.

A abundância de instituições não reconhecidas legalmente pela Igreja era agravada pelo fato de que, na maioria destas, os problemas hierárquicos eram constantes, pois a permanência de disparidades sócio-jurídicas entre os membros, dentro de tais fundações, contrariava as normas canônicas.

A constante usurpação do patrimônio monástico; proveniente em grande medida da doação de nobres; também era frequente, o que acabou ocasionando um movimento de diminuição nas contribuições nobiliárias para o patrimônio eclesiástico como um todo.

A presença de patrimônio nobiliário nos mosteiros; na condição de doação; obviamente; assegurava, ainda que de maneira indireta a influência destes nobres naquele espaço monástico. A relação de “tutela”/assistência decorrente deste tipo de prática refletia-se claramente no compromisso entre nobres e mosteiros, em que os primeiros garantiam parte significativa das condições físicas às instituições religiosas, e estas proporcionavam “bens” espirituais à seus patronos.

Como, então, garantir as doações e impedir interferências laicas?

Pensemos. A “nova” condição monástica assegurou, o movimento nos cofres eclesiásticos e a consolidação da Igreja como única “tutora” daquele tipo de instituição religiosa, uma vez que, ao promover a “institucionalização” dos mosteiros, a Igreja consegue, manter o patrimônio monástico e limitar a influência nobiliária neste espaço.

Em outras palavras, a relativa autonomia monástica foi sutilmente barganhada pela adoção de critérios de legitimidade impostos de fora para dentro; critérios estes que garantiam, em última instância, a soberania da Igreja no campo religioso.

Assim, diante de nossa breve reflexão, questionamos ao leitor se não lhe parece evidente; tanto quanto nos pareceu; a íntima ligação entre a dita “valorização” da condição monástica e as estratégias eclesiásticas de controle ou normatização.

Concluimos, desta forma, que refletir sobre a “atividade” monástica peninsular durante o século VII, é essencialmente perceber a intencionalidade dos vários mecanismos externos de controle deste tipo de prática religiosa, e não constatar mudanças em sua dinâmica interna; como a princípio pode parecer. Deste modo, acreditamos que a grande tônica da atividade monástica peninsular do período abordado remete-se à normatização de suas relações externas, tanto no que tange a sua articulação com o resto da Igreja, como com os outros segmentos da sociedade.

<sup>1</sup> Com relação a dinâmica da oficialização da ortodoxia cristã; cujo primeiro passo foi a conversão do monarca Recaredo em 587; ver ORLANDIS, José. *La Iglesia en la España visigótica y medieval*. Pamplona: Instituto de Historias Simancas, 1992.

<sup>2</sup> Cf. *Reglas monásticas de la España Visigoda*. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971.

<sup>3</sup> Com relação à fonte primária utilizamos a edição bilingüe (espanhol/latim) de VIVES, J. *Concípios Visigóticos e Hispano-romanos*. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963.

<sup>4</sup> Sobre a “Reação Filo-monástica” consultar ORLANDIS, J. & RAMOS-LISSÓN, Domingo. *Historia de los Concilios de la España romana e visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.

<sup>5</sup> No que tange a legislação que regulava as relações monacais ver o capítulo VIII, El trabajo en el monacato visigodo, de ORLANDIS, Op. Cit., 1992.

<sup>6</sup> Can. L [De clericis qui monachorum propositum adpetunt] Clerici qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopo in monasteriis largiri oportet ingresos, nec interdicti propositum eorum qui ad contemplationis desiderium transire nituntur. In: Vives. Op. Cit., p. 208.

<sup>7</sup> Can LI [De discretionem potestatis episcoporum quam in monasterio habere possunt] Nuntiatum est praesenti concilio eo quod monachi episcopali imperio servili opere mancipientur et iura manasteriorum contra instituta canonum illicita praesuntione usurpentur, ita ut pene ex coenobio possessio fiat atque inlustris portio Chriti ad ignimium servitutumque perveniat; quapropter monemus eos qui eclessis praesunt, ut ultra talia non praesumat, sed hoc tantum sib in monasteriis vindicent sacerdotes quod recipiunt canones: id est monachos ad conversationem sanctam praemonere, abbates aliaque officia instituere atque extra regulam acta corrigere. Quod si aliquid in monachis canonibus interdictum praesumerint aut usurpare quippiam de monasterii rebus temptaverint, non deerit ab illis sententia excommunicationis qui se deinceps nequaquam substulerint ab illicitis. Ibid., p. 208-209.

<sup>8</sup> Can XLIX [De professione monachorum] Monachorum aut paterna devotio aut propria professio facit; quidquid horum fuerit, alligatum tenebit: proinde eis ad mundum reverti intercludimus aditum, et omnem ad seculum interdicimus regressum. Ibid., p. 208.

<sup>9</sup> Can LII [De monachis vagis] Nonnulli monachorum egredeunt a monasterio non solum ad seculum revertuntur, sed etiam et uxores accipiunt: hii igitur revocati in eodem monasterium a quo exierunt ponitentiae deputentur [ibique defleant crimina sua unde decesserunt]. Ibid., p. 209.

<sup>10</sup>Ibid., p. 175.

<sup>11</sup> Ibid., p. 258.

<sup>12</sup> Dispositivo conhecido como “Ordo abbatum”. Ibid., p. 288.

<sup>13</sup> As implicações político-ideológicas da relação entre a nobreza fundiária e o patronato de igrejas e monasterios é discutida de forma bastante enxuta em FRIGHETTO, Renan. *Cultura e Poder na Antiguidade Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000. p. 82.



## A produção literária dominicana no século XIII: uma breve visão sobre a hagiografia

Carolina Coelho Fortes (Pem - Mestranda PPGHIS - UFRJ)

Pretendemos, aqui, traçar uma breve tipologia da vasta produção literária dominicana durante a Idade Média. Deter-nos-emos especialmente na produção da hagiografia dominicana no século XIII, com a preocupação de estabelecer características e fins desse gênero literário. Para isso nos serviremos, principalmente, da *Legenda Aurea*, escrita pelo frade pregador Jacopo de Voragine, na segunda metade do referido século.

Os primeiros frades pregadores, por exigência de sua missão doutrinal, consagraram-se desde cedo à escrita. Para eles, como para todos os dominicanos, a atividade literária era uma prolongação da atuação apostólica e doutrinal. A produção literária dos pregadores, durante o primeiro século de sua existência, foi enorme. Mandonnet, renomado medievalista dominicano, afirma que, embora uma estimativa global seja difícil, é muito provável que o conjunto de obras dominicanas até a metade do século XIV não esteja longe de se igualar a totalidade do que foi escrito pela Igreja latina até então.<sup>1</sup>

No prólogo à versão primitiva das *Constituições*,<sup>2</sup> documento que ordena a vida dominicana, podemos ler:

... o prelado deve ter poder de dispensar o irmão em seu priorado quando parecer conveniente, especialmente nos casos que possam impedir o estudo, a pregação, ou o bem das almas, pois é sabido que nossa Ordem foi fundada, desde o início, especialmente para a pregação e a salvação das almas.”<sup>3</sup>

Fundada em 1216 a Ordem Dominicana, *Ordo Predicatorum*, assumia como uma de suas principais funções a pregação. Simplificando, podemos dizer que tudo começou com Domingos e sua viagem ao norte da Europa. Passando pela França, pela região dominada pela heresia cátara, e vendo o assombroso número de simpatizantes que esta atraía, reparou em seu principal método de proselitismo: a pregação. Não apenas um falatório de homens despreparados, mas a pregação de homens instruídos e bem organizados.<sup>4</sup>

Colocando em prática o ideal apostólico de anúncio dos Evangelhos, Domingos e seus seguidores utilizaram-se das mais variadas formas para atingir seu objetivo maior: a salvação das almas através do conhecimento da

palavra de Deus. Entre tais formas estava, acima de todas as outras, o estudo. Estudar teologia, filosofia e, principalmente, as Escrituras, era fator fundamental para a disseminação da doutrina e da fé cristã. Com o florescimento dos centros urbanos, e conseqüentemente, das Universidades, os dominicanos encontraram um *habitat* privilegiado, no qual, em seu primeiro século de existência, desenvolveram-se prodigamente.<sup>5</sup>

As *Constituições*, desde cedo previam a criação de um *studia* para cada convento, do qual todos, inclusive o prior, deveriam participar. Mandonnet enfatiza que os Pregadores organizaram sua Ordem como um vasto sistema acadêmico hierárquico,<sup>6</sup> que abrangia os *studia* conventuais – dirigidos por um doutor, encarregado de ensinar e interpretar os textos das Sagradas Escrituras, relacionado-os com questões teológicas –, e os *studia generalia*, casas gerais de estudos associadas às Universidades, que, muitas vezes, funcionaram como faculdade de Teologia onde essas não existiam.<sup>7</sup>

Todo esse aparato acadêmico colocou os dominicanos entre os maiores pregadores de sua época. E fez com que estes sistematizassem a Filosofia e a Teologia produzida até então, que atingiu seu ápice com Alberto Magno e seu discípulo Tomás de Aquino. Alberto Magno lançou-se à empresa de colocar ao alcance dos latinos o pensamento de Aristóteles, e construiu, baseando-se sempre no Estagirita, uma vasta enciclopédia científica. Já Tomás de Aquino, continuando o trabalho de seu mestre, aprofundou-se na filosofia aristotélica. Produziu por volta de 75 obras em vinte anos de atividade (1254-73). Tratam de Filosofia, Teologia e das Escrituras. Entre suas obras mais importantes podemos citar a *Summa contra Gentiles*, a *Summa theologica* e as *Quaestiones Disputatae*.<sup>8</sup> Ambos foram ajudados pelas revisões e novas traduções de Guilherme de Moerbeke, também dominicano.

A missão de pregação fez com que obras doutrinárias fossem escritas nos mais diversos campos do conhecimento. Além da Filosofia, da Teologia e do estudo da Bíblia – os temas mais presentes na produção literária dominicana do período – várias outras áreas do conhecimento também foram contempladas. Um dos maiores escritores dominicanos da época, Vicente de Beauvais, tratou da história em seu *Speculum Historiale*, da física, botânica e zoologia, no *Speculum Naturale*, e da doutrina, no *Speculum Doctrinale*, sendo estas obras partes do *Speculum Maius*.

Os Frades Pregadores compuseram também uma notável coleção de tratados que podem ser classificados como uma literatura mais prática, com fins apostólicos, já que se dedicavam a todos os níveis sociais: manuais para a educação de príncipes e para o bom governo, para a reforma da sociedade cristã, para o treinamento de religiosos, para pregadores, para a instrução

religiosa dos cristãos e seus filhos.

Dentre os elementos da obra apostólica da qual estavam imbuídos, a pregação era o mais importante. Nesse sentido foram compostos numerosos sermões, entendidos como veículos da sabedoria de Deus. Estes não deveriam ser somente exegéticos e conduzir apenas a fins penitenciais, mas deveriam, sim, constituir-se em ajuda válida para todos, qualquer que fosse o nível social de quem escutasse.<sup>9</sup> O estilo do sermão interessava pela engenhosidade de seu simbolismo, alegoria e curiosas histórias de eventos tanto maravilhosos quanto mundanos, firmemente adaptados em um perfil rigorosamente lógico para fixar princípios doutrinários e morais nas mentes de seus ouvintes, sempre enfatizando a humildade e a necessidade do homem pela graça.

Outro tipo de literatura, muito utilizada como auxílio à composição dos sermões e bastante difundida durante toda a Idade Média, foi a hagiografia. Poncelet<sup>10</sup> nota o predomínio de dominicanos entre os autores de hagiografias quando estas deixaram de ter um caráter puramente litúrgico, para adotar uma forma mais popular. Assim, o século XIII mostrou ter uma literatura de grande eficácia para a religiosidade cristã.<sup>11</sup> Os autores cristãos de compilações hagiográficas foram numerosos: Bartolomeu de Trento, Vicente de Beauvais, Bernardo Gui, Pierre Calo, Jean de Mailly<sup>12</sup> e, sobretudo, o mais célebre deles, Jacopo de Voragine, cuja *Legenda Aurea* alcançou sucesso imediato e longo.

A hagiografia dominicana do século XIII apresenta características próprias do gênero na época. Delehaye<sup>13</sup> nos faz notar que o hagiógrafo não é só um historiador,<sup>14</sup> mas uma testemunha da fama de santidade e do culto de um herói cristão. O hagiógrafo é um crente que escreve para crentes. Guiado por seus critérios de fiel, tende a preservar o santo e sua ação divina. A escrita da vida de santos começou a ser redigida pelos dominicanos ainda em seus primórdios, com a vida de seu fundador, Domingos, escrita por Jordão da Saxônia,<sup>15</sup> sucessor deste como mestre geral da Ordem. A vida que consta no *Libellus de principiis Ordinis Fratrum Praedicatorum* foi escrita para o processo de canonização de Domingos, em 1234.

A partir de então a escrita da vida de santos, tanto de componentes da Ordem dos Pregadores quanto dos mais antigos e venerados servos de Deus, proliferou de forma frutífera. Embora coletâneas hagiográficas já tivessem sido escritas por dominicanos na primeira metade do século XIII,<sup>16</sup> a de maior impacto foi a já mencionada *Legenda sanctorum alias Lombardica hystoria*, posteriormente conhecida como *Legenda Aurea*, compilada nos anos 60 daquele século.

È necessário que agora nos detenhamos brevemente na análise do

gênero hagiográfico. O que é a hagiografia, quais são suas características e seus fins? Bem, a hagiografia é quase tão antiga quanto a cristandade. Começou a ser escrita como um tributo ao culto dos mártires cristãos, logo nos primeiros séculos do Cristianismo, na época das grandes perseguições.<sup>17</sup> O texto hagiográfico é aquele que tem, como personagem central um santo – seja o texto redigido por ele, seja relatando sua vida –, possui caráter religioso e tem fins de edificação.

A vida de santo é a “cristalização literária das percepções de uma consciência coletiva”.<sup>18</sup> O documento hagiográfico se caracteriza por uma organização textual que conjuga atos, lugares e temas, formando uma estrutura própria que não se preocupa tanto com aquilo que se passou – preocupação central da História –, mas com aquilo que é exemplar. A hagiografia não é a História da vida do santo, mas a estória, a narrativa sem grandes pretensões de fato verídico. A Verdade, na hagiografia, encontra-se no exemplo dado, na virtude divina encarnada pelo homem escolhido. Além disso, identificada com o espaço do descanso e do lazer, não é necessário que se acredite nela. Hagiografia não é dogma, ela simplesmente propõe o que é lícito pensar ou fazer. Uma proposta de paradigma, por vezes, e em determinados casos, mas não sempre, pois contem em si variadas funções, de acordo com a época e o objetivo com que foi escrita.

A mensagem que o gênero hagiográfico veicula, desta forma, se transformará ao longo dos séculos. Vauchez<sup>19</sup> estabelece as mudanças sofridas pela hagiografia durante a Idade Média. O historiador, quando estuda estes textos na longa duração, pode reparar, de um período a outro, inflexões consideráveis. Na Alta Idade Média os hagiógrafos acentuam o fato de que Deus só destina à perfeição pessoas de alta procedência e extração nobre que vivem distantes do mundo. No entanto, a partir do século XII, alguns autores desenvolvem, ao contrário, a idéia de que é perfeitamente possível alcançar a perfeição moral e a experiência religiosa sem ter que passar toda sua existência no interior de um mosteiro, e que os méritos dos humildes não são menos dignos do que aqueles coroados pela graça dos poderosos. No século XIII a necessidade de rivalizar com os cátaros perfeitos e os pregadores valdenses, do mesmo modo que o desejo de colocar na linha os fiéis desorientados provoca uma mudança profunda da hagiografia no espaço de meio século. Os santos descem de novo – por assim dizer – do céu para a terra. Aos antecessores distantes e desencarnados dos quais não se pedia mais que proteção e milagres, sucedem homens e mulheres que se inserem na realidade histórica, suscetíveis de fornecer aos fiéis modelos de comportamento e virtude. Como testemunha na mesma época, a evolução

rápida do processo de canonização, o acento, na apreciação da santidade, deslocam-se então dos fenômenos sobrenaturais aos feitos em vida e às realizações concretas.

Contudo, e aqui quem nos guia é Brigitte Cazelles,<sup>20</sup> a imitabilidade dessas vidas depende sobremaneira do público alvo da hagiografia. Quanto mais o público visado pelo hagiógrafo é popular, mais os santos são apresentados como personagens distantes, longínquos e estranhos à condição humana. Essa autora nos explica que os homens, de uma maneira geral, não tem nenhuma pretensão de se engajar na difícil via da conversão, em uma vida de renúncias e sacrifícios, mas preferem uma santidade “por delegação”, que permite ao fiel continuar com sua vida profana, e usufruir da interseção benéfica de seu protetor celeste. A *Legenda Aurea* é um bom exemplo dessa intercessão na história da hagiografia. Como Jacopo de Voragine visava um público também popular, não procurou propor figuras diretamente imitáveis em sua obra, mas oferecer à meditação dos fiéis o exemplo de santos antigos e tradicionais. Tanto é que das 182 vidas da *Legenda Aurea* apenas 4 são de santos do século XIII.<sup>21</sup>

Então, se não se pretendia modelar, se não apontava o ideal de comportamento para o cristão, o que pretendia Jacopo de Voragine ao compilar, a sua própria maneira, aquelas vidas de santos? Devemos levar dois fatores em consideração: os destinatários da obra, e seu próprio conteúdo. Em primeiro lugar acreditamos que Jacopo tenha dedicado este seu primeiro esforço de síntese a seus confrades pregadores. Como já mencionamos, a hagiografia auxiliava na composição dos sermões. Desta forma, a *Legenda* oferece uma infinidade de *exempla* a serem usados nas prédicas dominicanas. Os frades poderiam moldar à sua maneira o material encontrado ali, direcionando seu fim – modelar ou não – como bem lhe aprouvesse.

Em relação ao conteúdo da obra é fácil perceber o distanciamento dos santos da humanidade. A preferência de Jacopo pelos martírios revela já um apego à tradição. No século XIII, o século da nova hagiografia, ele se atem sobremaneira à antiga, dedicando-se à maior aproximação entre servos de Deus e homens comuns somente nas vidas de santos contemporâneos dele. Desta forma, defendemos que Jacopo fez de seus santos personagens didáticos, capazes de ensinar, através do exemplo, quais eram as maiores virtudes cristãs, mas não os pretendia como indicadores de conduta.

<sup>1</sup> MANDONNET, Pierre. *St. Dominic and His Work*. In: [www.op.org/domcentral/trad/domwork/default.htm](http://www.op.org/domcentral/trad/domwork/default.htm)

<sup>2</sup> A versão primitiva das Constituições data, muito provavelmente de antes de 1228. É defendido por alguns dos maiores historiadores dominicanos (Denifle, Vicaire e Mandonnet) que Domingos tenha participado ativamente em sua redação.

<sup>3</sup> *The Primitive Constitutions of the Order of Friars Preachers*. In: [http://www.op.org/Curia/ConstOP/const1\\_0.htm](http://www.op.org/Curia/ConstOP/const1_0.htm)

<sup>4</sup> O movimento mendicante, gestado ainda no século XII, não pode ser resumido às experiências pessoais de seus principais fundadores: Domingos e Francisco. Fizeram parte de uma rede bem mais ampla de fatores, como o crescimento dos centros urbanos e o processo de Reforma interna da Igreja, já iniciada alguns séculos antes, mas ainda presente no século XIII, caracterizando-se fortemente por uma tendência aos ideais evangélico e apostólico.

<sup>5</sup> Segundo uma carta de Humberto de Romans enviada ao rei Luís IX da França em 1256, podemos deduzir a existência de 10.000 frades. Podemos medir o crescimento da ordem consultando também dois catálogos de priorados. O primeiro de 1277, lista 12 províncias e 404 priorados. O segundo, de 1303, mostra 18 províncias e 590 priorados. Cf. VICAIRES, Marie-Humbert. *Dominique et ses prêcheurs*. Fribourg: s/ed., 1977.

<sup>6</sup> MANDONNET, Pierre. Op. Cit.

<sup>7</sup> Idem.

<sup>8</sup> A questão do estudo da filosofia, principalmente a proveniente de autores pagãos, levantou muita polêmica entre os universitários do século XIII, em especial entre os dominicanos, estudiosos de ponta dessa filosofia. Muitos foram os que se opuseram à filosofia aristotélica desenvolvida por Alberto Magno e Tomás de Aquino. O estudo de autores pagãos fora, inclusive, coibido pelas Constituições, não sendo permitido nos *studia* conventuais. Contudo, com suas obras, Alberto Magno posicionou-se firmemente a favor desta, e com o investimento do título de *Doctor Communis* a Tomás de Aquino no início do século XIV, a questão foi solucionada, sendo considerada, a partir de então, de vital importância para a defesa da doutrina cristã.

<sup>9</sup> AIRALDI, Gabriella. *Jacopo da Varagine tra santi e mercanti*. Milão: Camunia, 1988. p. 77.

<sup>10</sup> PONCELET, Albert. Le Légendier de Pierre Calo. *Analecta Bollandiana*, t. XXIX, p. 5-116.

<sup>11</sup> GARGANTA, José Maria de. *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*. S/I; s/ed, 1946. p. 23.

<sup>12</sup> As grandes compilações de cada autor, respectivamente: *Liber epilogorum in gesta sanctorum*; *Speculum historiale*; *Speculum Sanctorale*; *Vitae sanctorum*; *Abbreuiatio in gestis et in miraculis sanctorum*.

<sup>13</sup> DELEHAYE, Hippolyte. *Les légendes hagiographiques*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1961. p. 11

<sup>14</sup> Discordamos da visão do renomado bolandista no que toca ao entendimento da hagiografia como história. A nosso ver a hagiografia pode ser vista até, como um tipo particular de história, na medida em que tenta relatar dados supostamente históricos. Mas seu constante e característico apelo ao maravilhoso, seu distanciamento, por vezes, de uma proposta histórica e do próprio caráter recreativo da legenda santoral nos faz acreditar que a hagiografia seja um gênero literário por si, distinto da história

<sup>15</sup> JORDAN DE SAJONIA. Orígenes de la Orden de Predicadores. In: GARGANTA, José Maria de. *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporâneos*. S/I; s/ed, 1946.

<sup>16</sup> Os legendários de Bartolomeu de Trento e de Jean de Mailly, escritos na década de 40 do século XIII, conquistaram certo sucesso, como pode ser atestado pela número de

manuscritos que chegaram aos nossos dias, pelo menos vinte de cada um.

<sup>17</sup> BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La Hagiografía como género literario en la Edad Media*. Oviedo: Departamento de Filología Española, 1989. p. 29.

<sup>18</sup> FONTAINE, Jacques. Apud. CERTEAU. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2000. p. 268.

<sup>19</sup> VAUCHEZ, Andre. Saints Admirable et Saints Imitable: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Age? In: Les Fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe. – XIIIe. Siècles). *Acte du colloque réalisé pour l'École Française de Rome avec le concours de l'Universiré de Roma "La Sapienza"*. Roma, 27-29 septembre, 1988. École Française de Rome. Palais Farnese, 1991. p. 161-172.

<sup>20</sup> CAZELLES, B. *Le Corps de sainteté, d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus, et quelques vies des XII et XIII siècles*. Geneva: Droz, 1982.

<sup>21</sup> Pedro Mártir, Domingos, Francisco de Assis, Isabel da Hungria.

## Aspectos da espiritualidade feminina em Teresa d'Ávila

Clara de Góes (PPGHC - UFRJ)

O percurso no qual se constitui a espiritualidade de Santa Teresa é o percurso do desejo. Percurso que vai de seu aparecimento, a constituição do desejo dirigido a Deus, ao gozo de Deus, até sua assunção definitiva e peremptória. Esse desejo que irrompe no corpo, que o percorre e mortifica, articula-se a um campo pulsional que, ao escapar a qualquer “normalidade”, produz uma vida excepcional que conduz à santidade. É esse movimento, esse lançar-se à santidade, que chamamos de espiritualidade. E, no caso de Teresa, esse impulso à santidade é uma história de amor. Amor entendido como corolário apaziguador de um desejo terrível que seu corpo mal pode suportar, um desejo mortal que a conduz ao colo e ao seio de Deus quando se conclui o destino ao qual esse desejo leva.

O percurso no qual se constitui a espiritualidade de Santa Teresa de Jesus, Teresa d'Ávila, é o percurso do desejo. Desejo, no sentido freudiano do termo. Desejo entendido como operação do inconsciente, que se impõe como limite articulado à pulsão de morte que podemos chamar de gozo.

Apenas a última frase mereceria uma tese; tese que obrigatoriamente deveria começar pela discussão da espinhosa questão metodológica a respeito do rigor acadêmico, de uma perspectiva que se dispõe a falar de “desejo inconsciente” *avant la lettre*, quando o inconsciente nem mesmo fora inventado e sequer o *cogito* cartesiano, condição do pensamento moderno, no qual se inclui a psicanálise, aparecera como questão. Mas deixemos de lado os cânones acadêmicos no que eles têm de impeditivos ao pensamento e continuemos em nossos devaneios que, por serem devaneios, nem por isso são menos pertinentes à produção de um saber legítimo. Continuemos tateando os limites do conhecimento onde se dá o pensar, como nos ensina Kant.

Reservo-me, então, o direito de deixar de lado as prerrogativas apaziguadoras da Academia e seguir os suspiros e gemidos de Teresa pelos caminhos de sua escrita, no Livro da Vida, no qual essa mesma tese, a tese da espiritualidade como processo desejante, se demonstra, ainda que em outros termos e através de uma outra linguagem.

Pode-se ler, na escrita da primeira doutora da Igreja, a encarnação, em letra, de um dos mais sofisticados comentários feitos por Lacan, o grande psicanalista francês que, através de sua leitura de Freud, revoluciona a prática



clínica da psicanálise a partir da segunda metade do século XX. A articulação entre desejo e gozo, particularmente no que se refere ao gozo místico, assim como a um gozo especificamente feminino, feita por Lacan, é inspirada na descrição que faz Santa Teresa de sua experiência.

Graças à escrita de Santa Teresa, à precisão dessa escrita, no que se refere a testemunhar uma experiência, a experiência de Deus, se pode tocar numa dimensão rara de constituição de humanidade, que somente três séculos depois seria formalizada no âmbito do pensamento filosófico e acadêmico.

A santa de Ávila ultrapassa os limites de todo pensamento historicizado e inscreve em sua história de vida, história cujo território é seu próprio corpo, dimensões estruturais nas quais a criatura se humaniza como sujeito seja da obra de Deus, da linguagem, do desejo ou seja lá do que se queira chamar. Seu texto é fonte de um saber que diz respeito ao inconsciente, quando apenas se lançavam as condições de possibilidade para a produção desse saber, um saber do inconsciente. Talvez porque não partisse do entendimento a priori, mas de uma experiência da qual não se furta e à qual não se conforma sem escrevê-la, Santa Teresa tenha criado, na prática, as condições de um pensar que contemplava o impossível, o que a filosofia daquela época não tinha condições de formular nem propor. O *cogito* cartesiano seria escrito somente no século seguinte, o século XVII, e Santa Teresa nasce em 1515. O *cogito*, como se sabe, é o substrato da filosofia e da ciência modernas, âmbito no qual se inscreve a própria psicanálise; o que nos leva a pensar que antes mesmo de ser formulado o pensamento moderno, Santa Teresa já apontava seus limites. Santa Teresa percorria através de um gozo estritamente feminino, quer dizer, um gozo não fálico, regiões da alma que o pensamento mal vislumbrava. Lançava-se a um encontro com uma espécie de indizível ao qual não se contentava em testemunhar emudecida. Acreditamos que era obrigada a escrever. Não somente porque lhe ordenava o confessor; o que de fato aconteceu, mas como imperativo da radicalidade de sua experiência. Essa experiência talvez fosse efetivamente insuportável sem a escrita. A escrita lhe oferecia o suporte da lucidez necessária na qual um sentido para o que a habitava poderia ser produzido. Escrita não somente restrita ao seu ato de escrever mas às leituras que empreendia e que a sustentavam. Teresa diz que nenhum letrado a compreendia ou podia explicar satisfatoriamente o que lhe acontecia. Foram os livros lidos que lhe indicaram o caminho. É em sua escrita, então, que se inscreve e se revela o percurso de uma espiritualidade deslumbrante e assombrosa. Em meio a um relato quase corriqueiro de questões comoventes de tão cotidianas, essa mulher traz, à ordem do mundo, a presença do extraordinário.

Teresa escreve. E escreve porque não pode deixar de fazê-lo. Percorrer os limites entre a vida e morte, com a intensidade com que o faz, não seria possível sem o recurso da escrita, não como lugar de explicação ou compreensão mas de testemunho. Santa Teresa, no entanto, nos dá uma razão a mais: salvar-se, não de um ponto de vista metafórico, mas absolutamente literal. Era preciso que alguma autoridade da hierarquia da Igreja a defendesse perante a Inquisição que a vigiava. Era sua vida que estava em jogo diante de denúncias feitas ao tribunal do Santa Ofício. Era preciso demonstrar que era presa do amor de Deus e não do diabo. Ela escreve um primeiro relato que se perde, e depois escreve o Livro da Vida, que ficará com o Santo Ofício até depois de sua morte. Uma cópia é feita e é essa cópia que circula em sua época. É aí que se pode ler o percurso no qual sua espiritualidade se constitui como percurso do desejo. Por que insistimos nessa relação? Porque é importante reafirmar que Teresa não é um objeto passivo do amor de Deus, mas que ela o conquista. Ela o deseja e é essa a condição do gozo que experimenta.

Há, no Livro da Vida, as indicações e as descrições de uma experiência, uma experiência de Deus, que na psicanálise é chamada de gozo mítico. E o que é o gozo, segundo uma visão psicanalítica, senão a irrupção de um limite constitutivo no qual se pode tatear e sentir o sopro da morte como região vital, cujo pathos, o corpo, aparece como limite da linguagem, margem de silêncio, desaparecimento do sujeito no seio da linguagem ou no colo de Deus, que se estrutura como repetição. Mas o que é importante no que Santa Teresa escreve é que, nesse desaparecimento, apagamento de fronteiras, posse indizível de Deus; nessa tomada do sujeito em sua dimensão de morte, morte que, para Santa Teresa, é vida, o que é importante aí é que o sujeito não é um mero objeto de um outro, ainda que se trate de Deus, mas que é sujeito a esse desejo entendido, por Santa Teresa e por Lacan, como desejo do Outro. Desejo do Outro que produz o sujeito como desejante. Essa é operação que Santa Teresa descreve quando conta como se dá o gozo de Deus. A condição desse gozo é o desejo. Desejo que faz do objeto, sujeito. Esse ponto é essencial. Teresa, em texto não constitui a Deus como Senhor, não lhe dá o lugar de um senhor implacável em suas linhas tortas. A escrita certa de Deus, em linhas tortas, é uma forma de inscrever o desejo na dimensão de fé, me parece, é das contribuições mais significativas de Teresa de Jesus. Eu dizia que Deus, no Livro da Vida, não é um mestre, no sentido hegeliano do termo, nem um senhor, um monarca pensado nos moldes do Absolutismo, embora Teresa O chame de Majestade. O lugar de Deus, na obra de Santa Teresa, obra que é sua própria vida, é o lugar de causa. Deus

não faz simplesmente que Teresa cumpra Sua vontade. Não. Deus causa, em Teresa, o desejo de entregar-se a essa vontade. É muito sutil essa diferença. Aí, talvez se coloque a liberdade possível, a de assumir ou não o desejo que nos causa. Nesse sentido, o Livro da Vida pode ser lido como a assunção desse desejo, causado por Deus, mas aceito por Teresa (que poderia ter passado a vida a resistir-lhe, sendo tragada, em sua existência, numa luta sem fim), desejo cujo efeito é a espiritualidade essencialmente feminina, na qual Teresa de Ahumada y Cepeda se faz Teresa de Jesus. Deus, então, no Livro da Vida é posto no lugar de causa: causa de desejo. Teresa não obedece a uma vontade que lhe é exterior, fruto de um poder mais forte, o poder de Deus sobre o que pode um homem. Não. A vontade de Deus precisa ser subjetivada através de uma operação desejante. Essa vontade, a vontade de Deus, somente pode se fazer caminho na medida em que é tomada e encarnada, recortando o corpo que aparece como campo pulsional. E como é esse desejo? Como se dá e como opera? Exatamente como Freud o formulará três séculos depois; o desejo opera em um movimento estruturalmente contraditório e dialético, que será localizado por Lacan como cerne da estrutura da linguagem, como efeito da operação do significante, baseado em um mecanismo de negação marcado pela interdição. O desejo jamais é reconhecido de modo transparente, primeiro ele é negado, denegado e, por vezes, finalmente aceito. Esse parece ser o movimento descrito por Santa Teresa no Livro da Vida.

Santa Teresa diz que por volta dos sete anos, anseia por se fazer mártir e desfrutar de modo mais direto, sem passar pela vida, a glória do Céu. Teresa busca um atalho. Mas não há atalho possível nas veredas do desejo. Há que segui-las considerando o tempo como uma variável importante. Mas Teresa anseia pela eternidade e desde pequena lhe fascina o que pode ser “para siempre”. Ela escreve logo no início do Livro da Vida,

Como via los martírios que por Dios las satãs pasavan, parecíame compravan muy barato el ir gozar de Dios, y deseava yo mucho morir ansí, no por amor que yo entendiese tenerle, sino por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haver en el cielo, y juntávame con este mi hermano a tratar que medio habría para esto. Concertávamos irnos a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descabezasen; y paréceme que nos dava el Señor ánimo en tan tierna edad, si viéramos algún medio, sino que el tener padres nos parecía el mayor embarazo. Espantávamos mucho el decir que pena y gloria era para siempre, en lo que leíamos. Acaecíanos estar muchos ratos tratando de esto y gustávamos de decir muchas veces: ¡para siempre, siempre, siempre!

No Livro da Vida, a palavra *siempre* aparece como um destino. Foi essa palavra que serviu de referência para suas escolhas, em grande parte de sua vida. Só lhe interessava o que era “*para siempre*”. Os romances de cavalaria que lia, juntamente com Vidas de Santos, lhe davam o roteiro por onde caminhavam seus ideais. Teresa procurava um amor que fosse “*para siempre*”. Esse amor, era o amor de Deus. Ela começa a falar de uma angústia que a possuía por não se sentir merecedora desse amor. Teresa se põe, então, a desejar. Depois que morre sua mãe, esses desejos se deslocam a outros objetos, mais afeitos à ordem do mundo. Teresa, entrando na adolescência, se apaixona por um primo e D. Alonso, cioso da honra da filha, a conduz a um convento onde deve esperar a idade de se casar. Aí começam os suplícios. Ela cai doente, detesta o convento, e é retirada pelo pai para curar-se das enfermidades que a acometem.

A Teresa começa a assustar a perspectiva de se casar, ao mesmo tempo em que lhe repugna a idéia de tornar-se freira. Às moças da sua idade e condição social não restava outra escolha: ou o casamento ou o mosteiro. A família de Teresa pertencia à fidalguia arruinada de Castela e seus irmãos embarcavam, um a um, para a América em busca de riquezas. D. Alonso empobrecera a família que fugira da Inquisição, em Toledo, onde eram prósperos comerciantes judeus. A cristandade de Ávila e a família, de “viejos cristianos”, de sua mãe, D. Beatriz, assegurava respeitabilidade e segurança mas não capital. O pai de Teresa sucumbe às contradições de seu tempo.

Teresa desiste de se casar e comunica ao pai a decisão de fazer os votos monásticos. D. Alonso se recusa a concordar pois não quer se separar da filha preferida. Teresa persiste, não por vocação, mas por medo do inferno. Os males do corpo são a expressão dos conflitos da alma. A palavra *siempre* retorna, então, como farol. Deve escolher o que for “*para siempre*”, e “*para siempre*” é o amor de Deus e a glória do Céu ou o fogo do Inferno. Suas escolhas, em vida, determinariam a eternidade na qual sua alma seria lançada, ao lado de Deus ou do Demônio. Teresa se acredita predestinada ao inferno e tem uma visão que lhe confirma o destino. Insurge-se contra ele e se determina a seguir o caminho de Deus na Terra como forma de obter o Céu na eternidade.

É ela que nos diz que não lhe movia o amor de Deus mas o medo do inferno. Resolve tornar-se freira para antecipar as penas e penitências que seriam eternas no inferno, mas provisórias na Terra ou no Purgatório. Não se tratava de uma vocação mas de uma estratégia de salvação. Diante da oposição do pai, Teresa foge de casa e dessa vez consegue o martírio, que

buscara quando criança... embora, agora, mais lento. Entra no convento de la Encarnación, em Ávila, em 1535, com vinte anos de idade. A partir daí, o corpo padece dos conflitos da alma. Ela diz que Deus lhe dá forças contra si mesma. Teresa mergulha no dilaceramento de uma divisão que a fará dizer que durante vinte anos sua alma esteve crucificada entre o Céu e a Terra. Esse dilaceramento, no entanto, não a paralisa mas, ao contrário, a impulsiona contra si mesma. Eis aí a estrutura contraditória e quase paradoxal do desejo... assim como sua força na construção de um destino. A estrutura opera da seguinte maneira: a cada enfermidade sintomática, Teresa, dá um passo a frente contra toda acomodação pautada pelo princípio do prazer. É para além que ela caminha e é por isso que se pode falar em gozo e pulsão de morte. Teresa força os limites de suas possibilidades. Talvez não propriamente Teresa, mas o desejo que a habita como encarnação, corporificação, da vontade de Deus. Todos os marcos de sua trajetória estão inscritos em um movimento de insubordinação corporal diante dos ditames da vontade e do bem estar. São muitos os embates, até que começam as delícias... a presença de um gozo indizível, feminino, o gozo de Deus. Mas nem aí cessam os conflitos.

O dilaceramento e a radicalidade extraordinária da experiência mística que se escreve no Livro da Vida de Teresa, assusta não somente a ela, mas aos seus confessores que temem a proximidade da escolhida do Senhor.

Em Espanha, a Inquisição apenas acabara de concluir a perseguição e sangrenta repressão, aos Alumbrados, uma seita que propunha formas de piedade muito semelhantes ao que Teresa testemunhava. Os alumbrados falavam de um encontro com Deus para além e independente das instituições eclesíásticas. Muitos cristãos novos faziam parte dessa seita cuja mística se assemelhava muito à mística judaica. Também Santa Teresa descendia de judeus convertidos à força. Seu avô paterno fora inclusive condenado por apostasia. Além disso, quando Deus se dispunha a aparecer diante dela e tomá-la em seu seio, não precisava da autorização de los curas, ou letrados, ou doctores.

Seu confessor lhe pede que escreva o que lhe acontece para que se possa decidir do caráter demoníaco ou santo da experiência. Teresa se põe a escrever e o primeiro que aponta é a falta de amor no início de seu percurso quando desejava gozar da glória do Céu. Não é o amor que motiva suas escolhas e que determina seu trajeto. O amor é um ponto de chegada e não de partida. Apenas em 1560, quando escreve o Livro da Vida, é que a questão se coloca. Aos 45 anos, Teresa se dá conta do amor... e da sua falta. Se ela aponta a falta no começo do livro, é porque ela já chegara... quando a

escreve, vinte anos depois. E como chegara, o amor? Como sempre chega, pelo desejo.

Voltamos, então, à questão de sua divisão e da afirmação de que Deus lhe dava forças contra si mesma. Logo, Deus reforçava e aprofundava sua divisão sem apaziguá-la. Deus apostava no desejo e não no tamponamento de um sintoma que é o caminho oferecido pela institucionalidade. Deus não impulsionava Teresa no sentido de se conformar às regras vigentes mas de criar novas maneiras de amá-lo. Essa é mais uma prova de nossa afirmação e é nessa perspectiva que pensamos a reforma das carmelitas empreendida por Santa Teresa. Deus não resolve as “disputas” da alma de Teresa como um poder ex-machina. É preciso que uma das partes em contenda o incorpore e faça dele uma arma nos desvios e abismos da alma que tende à acomodação dos poderes constituídos. Nesse sentido, a trajetória de Teresa, porque marcada pelo desejo, é radicalmente, e estruturalmente, subversiva. É preciso que Teresa O suporte em seu corpo, na pele e nas entranhas da alma. Os transes místicos, a presença arrebatadora de Deus, em seu corpo (Teresa diz que os gozos da alma começam no corpo), a levam por caminhos tortuosos e perigosos. Esses eventos a possuem, mas o sentido dessa posse vai sendo produzido aos poucos. E esse sentido vem dos livros que lê e não da autoridade eclesiástica, embora ela conte com importantes aliados no âmbito da Igreja. São os livros sobre a mística franciscana, como o Terceiro Abecedário Espiritual, de Francisco de Osuna, os seus guias espirituais. É através dessa leitura que ela começa a entender o que se passa em seu corpo, assim como as alturas a que é conduzida sua alma. O arrebatamento que essa presença lhe causa, a presença de Deus, começa a lhe provocar anseios de querer mais. A sede de Deus aponta uma falta insuportável... quando cessam as delícias... Teresa passa a desejá-las ardentemente. Está aberto o caminho do amor. Teresa se põe a construir as formas de uma piedade a partir da qual espera e consoma a comunhão mística que será o corolário de sua vida. Nas Moradas do Castelo Interior, ela sintetiza e conclui seu caminho a Deus. No Livro da Vida, está descrita a dialética que o promove. Dialética, não do esclarecimento, mas da entrega. Dialética que supõe o desvanecimento no seio do Outro e a recuperação de si no momento da falta. Dialética que produz um saber que não é passível de transmissão a não ser através de sua experiência, experiência singular de cada um na assunção de um desejo que nos faz gente.

O desejo aparece e se inscreve no corpo de Teresa como falta, a falta exacerba o desejo e o gozo que ele procura, produz ainda maior falta quando

se ausenta criando um movimento incessante e crescente de desejar. E assim, então, no rastro de Deus, como falta que causa um desejo, que a espiritualidade de Teresa se constrói.

---

<sup>1</sup>Teresa de Jeus. *El Libro de la Vida*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos de la Editorial Católica, 1986.

## Oste e Ocidente: O monaquismo regular (séclos IV – VII)

Francisco José Silva Gomes (Medievo -PPGHIS - UFRJ)

Nesta comunicação apresentaremos tão-somente o monaquismo que se rege por uma *regula* na Cristandade oriental (bizantina) e na Cristandade ocidental (latina) no período que vai do seu surgimento, no século IV, até a sua grande difusão no século VII.

Este ensaio toma toda a sua significação num encontro sobre Tradição monástica e Franciscanismo. Com efeito, São Francisco, no século XIII, teve ainda de definir-se diante da grande ambigüidade apontada por Jacques Le Goff: “podemos perguntar-nos se ao falecer, Francisco pensava ter fundado a última comunidade monástica ou a primeira fraternidade moderna”.<sup>1</sup>

Antes mesmo de entrarmos no *vif du sujet*, um esclarecimento. Por quê monaquismo regular? São Bento (480 – 547 ou 560) na sua Regra afirma que se trata de um monaquismo sob a autoridade “da *regra* e do abade” — *sub Regula vel abbate*.<sup>2</sup> *Regula* é um termo do campo semântico de *regere*, *regnum*, *regina*, *rex*. Todos estes vocábulos evocam uma direção obtida por uma linha reta (*regula*). A missão primordial do rei, por exemplo, é não tanto comandar forças militares e políticas, mas antes fixar regras, determinar o que é reto, como uma linha reta. É primeiramente uma noção material, depois moral.

A *regula/reg*, da mesma raiz indo-européia de *rex* — é primeiramente o instrumento que permite traçar, depois a norma. Temos, pois, aqui uma estrutura de pensamento que se manifesta na instituição monárquica: a oposição entre o que o *rex* define como *rectus*, como direito, como justo, por isso mesmo conforme a regra, e o que é curvo, torto, pérfido, mentiroso. O *rex* é, com efeito, o homem que define linhas, delimita zonas. *Regere fines*, traçar limites, é um ato religioso por excelência do rei; permite-lhe delimitar o espaço sagrado de uma cidade, de um templo, de um território e, por oposição, delimitar o espaço do estrangeiro/estranho (*hostis*), do outro. Nas realezas itálicas, célticas, indianas, é esta função de sacerdote-soberano que o rei assume.<sup>3</sup> Parece ser esta carga semântica que a autoridade da *regra e do abade* assumem no monaquismo regular, principalmente no Ocidente, tendo na Regra de São Bento (RB) o seu modelo paradigmático.

A Cristandade e o monaquismo nasceram ambos na sociedade tardo-romana no século IV. O monaquismo surgiu no cristianismo, sem ser um



fenômeno exclusivamente cristão, como uma forma de vida religiosa e uma forma de protesto contra o sistema de Cristandade, contra o risco do que os monges consideravam ser uma mundanização da Igreja “dos santos”, do cristianismo. No entanto, seria profundamente redutor imaginar que o monaquismo cristão nasceu principalmente desta função protestatória. Seria equivocado, além disso, pressupor que o protesto fosse primordialmente contra a Igreja ou contra o clero. Era tão-somente um protesto contra a identificação da Igreja com o sistema, contra o triunfalismo que parecia realizar o cristianismo na sua tensão escatológica.

Estes setores leigos, constituídos pelos monges, buscavam estabelecer uma fronteira entre a Igreja e *saeculum*. Em ambiente de ascetas e de vida consagrada – o caso dos *ordines* das virgens e das viúvas – houve uma forte oposição à perda da tensão escatológica própria da fé cristã no século IV. Os monges queriam, com sua forma de protesto contra a mundanização, ser um sinal, na Igreja, de transcendência com relação a este mundo, no intuito de manifestar que só Deus é Senhor (*tu solus Deus*), como haviam feito até então os mártires e confessores. Os monges desejam tomar o lugar destes últimos na Igreja.<sup>4</sup>

Os primeiros monges, no século IV, articulavam com a contestação da mundanização uma tradição de rigorismo moral e ascético, e uma atitude de ruptura com o mundo - *apotaxis*, renúncia; de desprezo do mundo - *cotemptus mundi*; de ida ao deserto - *anachorein*, ir para - como local da luta ascética e do encontro com Deus na solidão. Com esta forma de segregação do convívio social e eclesial, os monges desejavam proclamar a absolutidade de Deus. A ida ao deserto podia muito bem ser um sucedâneo do martírio, cada vez mais raro no horizonte da vida dos cristãos.<sup>5</sup>

Os primeiros ascetas solitários do deserto, verdadeiros *monachoi*, foram os anacoretas que surgiram no final do século III no Egito, na Palestina e na Síria. No decorrer do século IV, formaram-se como que “colônias” de anacoretas dirigidos por um *abbas* (pai) espiritual, pneumático, que orientava os mais inexperientes ou que impunha certas regras de convívio. Estas primeiras formas de monaquismo tinham aos olhos das autoridades, pagãs e eclesiásticas, um tom de anarquia.

Este primeiro monaquismo era um movimento essencialmente pneumático, um sopro do Espírito que se apoderava do cristão para o transformar por uma *conversatio morum* (conversão dos costumes), e levá-lo assim a um conhecimento místico (*gnosis*) e a uma aproximação de Deus na contemplação (*theoria*). Este movimento transformante era acompanhado de carismas, dons do Espírito. O monge podia assim atingir a vida angélica

e recuperar em si o Homem novo, o novo Adão criado *ad imaginem et similitudinem Dei*.<sup>6</sup>

Foram alguns destes Padres do Deserto carismáticos que adotaram a idéia de uma *regula*, possibilitando a emergência de uma nova forma original de monaquismo: o cenobitismo, a vida em comum - *koinos bios*. A Regra nasceu como uma reação contra os excessos, as excentricidades, sobretudo contra os aspectos gnósticos e pneumáticos daquele monaquismo inicial. Serviu, além disso, a uma recuperação do monaquismo pelas Igrejas estabelecidas. A Regra indicava a vida comum como portadora ela própria de um valor místico, da graça santificante.

As primeiras regras conhecidas surgiram no Oriente cristão. A chamada *Regra de Pacômio* reúne, na realidade, quatro textos que formam uma espécie de tratado de espiritualidade que justapõe, sem plano geral, exemplos da vida quotidiana e concreta dos monges. As *Regras de Basílio* reúnem essencialmente conselhos espirituais dados sob a forma de diálogos entre um mestre espiritual e seus discípulos, levando-os à reflexão sobre a vida comum. Para São Basílio de Cesaréia (329 - 379), esta vida é superior à vida solitária. O monge deve submeter a vontade própria à vontade de Deus e à caridade fraterna. A vida comum é, para ele, a essência do monaquismo.<sup>7</sup>

Houve ainda uma forma mista de eremitismo e cenobitismo, bastante apreciada nas áreas semíticas do Oriente cristão, sobretudo na Palestina. Trata-se das *lauras* nas quais viviam, reunidos, anacoretas que mantinham, em certos dias, atividades em comum, sobretudo litúrgicas.

O sucesso e a difusão destas três formas diversificadas de monaquismo levaram à sua expansão por todo o Império romano e por várias regiões vizinhas. Vamos concentrar-nos tão somente no Império “cristão”, na Cristandade tardo-romana. No entanto, desde o século V, uma lenta bifurcação produziu-se entre a Cristandade romano-germânica, formada por um conglomerado de *regna*, respeitadores em tese da unidade do *Imperium*, e a Cristandade oriental, multicultural, mas oficialmente grega, centrada na capital e sede do patriarcado “*ecumênico*”: Constantinopla. Esta bifurcação foi consumada a partir do século VII quando a Cristandade oriental, amputada de vastas regiões e de três patriarcados - Alexandria, Antioquia e Jerusalém, tornou-se efetivamente um Império grego (bizantino). À Cristandade ocidental foi-lhe subtraída a Península Ibérica quase por inteiro. Todos estes territórios cristãos passaram às mãos dos muçulmanos - *in partibus infidelium*.

Apresentaremos agora alguns elementos mais específicos do monaquismo regular na Cristandade oriental até o início do século VII. Aqui surgiram todas aquelas formas de monaquismo tratadas acima. De lá vieram todos os influxos da vida monástica para o Ocidente no século IV.

Na Cristandade oriental, a vida religiosa manifestou-se sob várias formas, entre elas o monaquismo regular e a sua grande diversidade foi ainda assinalada pelas diferenças regionais. O Egito foi a terra clássica do monaquismo em geral. A Palestina, marcada pela presença dos Lugares Santos, recebeu monges de várias procedências, sobretudo dos meios aristocráticos da cidade de Roma. O patriarcado de Antioquia, herdeiro dos grupos de ascetas que formavam “os filhos e filhas do Pacto”, deu grande importância à anacorese individual e a uma ascese extremamente rude como foi o caso dos monges estilitas como São Simeão. A Capadócia e o Ponto de um Basílio de Cesaréia e Eustácio de Sebaste. A região de Constantinopla, a capital do Império, que viu para ela confluir todos os tipos de monaquismo, tornou-se por sua vez o pólo de irradiação, a “nova Jerusalém”. Lá surgiu o monaquismo dos acemetas que praticavam o *laus perennis*, fazendo revezar várias *turmae* de monges que cantavam perenemente o louvor divino (*opus Dei*).<sup>8</sup>

Fenômeno simultaneamente rural e urbano, o monaquismo apresentou várias funções na Cristandade oriental: oração e contemplação, serviço dos santuários, atividades caritativas, papel funerário junto aos *martyria*. Se o séc. IV viu surgir diversas formas de vida monástica, os séculos V e VI foram os séculos da sua expansão e da tendência à sua institucionalização. Tornar-se monge era doravante ocupar um lugar na sociedade. As comunidades estruturaram-se em seus *cenobia*, com suas regras, seus hegúmenos e arquimandritas, suas propriedades fundiárias. O monaquismo passou a ocupar um lugar na Igreja e na Cristandade. As autoridades, eclesiásticas e civis, tentaram circunscrevê-lo como um corpo particular da sociedade: um *tagma*. O papel ativo dos monges nas lutas doutrinárias - cristológicas, o messalianismo, o origenismo - manifestou a sua relevância eclesial. O enquadramento do monaquismo na vida da Igreja fez-se pela afirmação crescente dos direitos da hierarquia, sobretudo por ocasião da reunião de sínodos, como no Concílio de Calcedônia (451) com o seu cânone 4. A obra legislativa de Justiniano, sobretudo nas suas *Novellae*, definiu o *tagma* monástico como elemento da estrutura do Império. Na *Novella* 133 afirma-se que a santidade dos monges assegura a prosperidade do Império e o sucesso dos seus exércitos.<sup>9</sup>

Passemos agora ao monaquismo regular na Cristandade ocidental. A um primeiro momento no século IV sucedeu o da expansão do monaquismo nos séculos V e VI. Encontramos a sua presença em todas as regiões do Ocidente desde o século IV, mas ainda pouco desenvolvido. Fenômeno autônomo no Ocidente, sofreu contudo a influência do monaquismo oriental. Este último exerceu uma espécie de fascínio por intermédio de suas obras históricas e literárias como, por exemplo, a *Vida de Antão* de Atanásio, a *História dos monges do Egito*, a *História Lausiaca*, todas traduzidas para o latim; e as *Conferências dos Padres do Deserto* de Cassiano, os *Diálogos* de Sulpício Severo, escritos em latim. Fascínio igualmente por meio de suas obras normativas, em particular as regras pacomiana e basilianas. Atraía, além disso, numerosos adeptos e peregrinos como atestado no *Itinerarium* de Egéria. Era, contudo, um monaquismo penumático, mas um tanto anárquico aos olhos das autoridades eclesiásticas e dos pagãos.

A Igreja buscou canalizar este impulso inicial estimulando a adoção de regras, quer com a tradução dos textos orientais, quer com a criação de textos próprios. O resultado foi uma rápida expansão do monaquismo no Ocidente nos séculos V e VI. Nesta época, os monges e as monjas tornaram-se numerosos. Se as *sanctimonialium* eram quase sempre monjas enclausuradas, raramente virgens consagradas isoladas ou reclusas, os *monachoi* formavam um corpo mais difícil de discernir já que se podia tratar de clérigos vivendo uma *vita communis* com o seu bispo na *domus ecclesiae*, numa cidade; ou de eremitas e reclusos; ou de lauras; ou ainda de monges reunidos em *cenobia*. A vida regular seguia a espiritualidade da *stabilitas loci* como se manifesta nos escritos de João Cassiano, na *Regula Magistri*, na RB.

Terão as regras tornado os mosteiros no Ocidente espaços protegidos e fechados sobre eles mesmos? Parece que tal não ocorreu. Os mosteiros tornaram-se antes lugares de grande afluência de hóspedes, peregrinos, pobres. Segundo a RB, todos “devem ser recebidos como o Cristo” - *tanquam Christus suscipiantur*.<sup>10</sup> Este monaquismo regular abriu-se igualmente à vocação missionária com os monges célticos e anglo-saxônicos, inspirados no ideal da *peregrinatio Dei*.<sup>11</sup>

Nos séculos V e VI, monges e cenóbios estão espalhados por toda a Cristandade ocidental. No entanto, a sua implantação era ainda desigual, organizada em torno de núcleos e regiões mais desenvolvidos. É o caso da Gália meridional e da Itália do Norte, no eixo de Arles a Milão, passando por Lérins, Marselha, Pavia, Vercelli. Desta cidade, o

monaquismo penetrou nos Alpes que foram então evangelizados. Da Provença, o monaquismo atingiu Lião e daí seguiu para o Jura e o Valais. No entroncamento de Lião, o monaquismo encontrou-se com a vertente martiniana, importante na Gália do Oeste em torno de Poitiers e Tours.

Na África do Norte, a vida monástica difundia-se na região oriental da *África* proconsular a partir de Cartago e Hipona. Na Itália peninsular, o movimento monástico parece ter tido uma expansão tardia, mas possui a partir do século VI, até em Roma, numerosos mosteiros bem atestados em os *Diálogos* de Gregório Magno (590 - 604) e pelo surgimento da RB, escrita entre 529 e 560.

O monaquismo ibérico, superada a questão do priscilianismo, conheceu, no século VI, uma grande expansão. Aos núcleos iniciais dos séculos IV e V, podemos acrescentar Valência, Aragão, Braga e Dumio. Foi um período de profusão de regras monásticas cujo estudo pode ser realizado a partir dos *codices regularum* que remontam a esta época. Neles encontramos as grandes regras anteriores ao século VI e as regras especificamente ibéricas: as de Leandro, Isidoro, Frutuoso, e uma curiosa *Regula Cassiani*. Há que mencionar vestígios de vida monástica no *Illyricum* sob influência de Aquiléia; e nas regiões danubianas onde a presença de São Severino foi marcante.

Foi, todavia, na *Britannia*, na Irlanda e Escócia que o desenvolvimento do monaquismo foi mais espetacular. Posteriormente, tivemos um monaquismo anglo-saxônico criado a partir do Kent e da missão beneditina enviada de Roma em 597 pelo papa Gregório Magno; ou a partir da Northumbria e do monaquismo céltico. O monaquismo insular desembarca no continente, missionário que era, para cristianizar a Armórica, o mundo franco da Gália do Norte e na Germânia, atingindo até a Suíça (St-Gall), a Itália (Bobbio), as Astúrias e a Galiza.<sup>12</sup> Se um monaquismo regular se expandiu e se impôs sob diversas formas, uma corrente persistente do primeiro monaquismo subsistia com a presença de eremitas, reclusos e lauras. E o próprio cenobitismo, sob o patrocínio de Cassiano manteve o ideal de vida solitária como um estágio supremo do monaquismo regular. A *Regula Magistri* e a RB fazem referência explícita a tal ideal.<sup>13</sup>

Para tentar canalizar, no Ocidente, o primeiro movimento monástico do século IV, em seus aspectos penumáticos e um tanto anárquicos, surgiram textos normativos numa proliferação pletórica nos séculos V e VI. As traduções latinas permitiram a adoção das regras orientais basilianas e pacomiana. Agostinho, na África, escreveu por volta de 400 - 410 uma regra provavelmente destinada a um mosteiro de leigos em Hipona.

Trata-se do *Praeceptum*. João Cassiano escreveu, entre 425 e 428 em Marselha, as *Institutiones* e as *Conlationes*. Estes foram os textos fundadores do cenobitismo no Ocidente.

De meados do século V e do início do século VI datam as regras estudadas por Adalbert de Vogüé sob o título *Les Règles des Saints Pères*.<sup>14</sup> a Regra dos IV Padres (Pais), a Segunda Regra dos Padres, a Terceira Regra dos Padres, a Regra de Macário e a Regra Oriental. No século VI, floresceram as regras de Arles, as duas de Cesário e as duas do seu sucessor, Aureliano.

A Itália produziu, em particular, a *Regula Magistri* e a RB. No final do século VI, há que mencionar a *Regra de Columbano para os monges* e a *Regra de Columbano para os cenobitas*. Há também regras irlandesas, mas mal conhecidas, E, por último, as regras ibéricas do século VII: a de Leandro, a de Isidoro, as de Frutuoso.

Cada Mestre espiritual, ao redigir uma Regra, pretendia compor um texto personalizado para os seus monges, seguindo a tradição pneumática herdada do primeiro monaquismo. Alguns destes Mestres realizaram verdadeiras coletâneas com extratos das regras existentes. Cada Mestre desejava criar uma regra adaptada às condições do seu mosteiro. Estas regras estavam marcadas pela personalidade do seu autor que desejava impor assim a sua concepção de monaquismo, mesmo que tivesse para isso de servir-se de obras anteriores. Assim aconteceu com Bento que utilizou a Regra do Mestre, com Columbano que usou Bento, e todos se serviram de Basílio, Pacômio, Cassiano, Agostinho.

Nos *scriptoria* existiam coletâneas de regras - os *codices regularum*. Nestas obras evidencia-se cada vez mais, no século VII, a predominância da RB e das Regras de Columbano, e até de uma simbiose dessas três regras na *regula mixta*. Os *codices* foram, por sua vez, reunidos em *Corpora regularum* no séc. IX. Bento de Aniane compilou uma síntese, igualmente no século IX, no *Liber ex regulis* (nome dado por seu biógrafo Adon). Com esta obra, Bento tentou mostrar a unidade de todas as regras existentes, redutíveis, segundo ele, à mais completa e equilibrada de todas, a de São Bento. No sínodo de Aix em 817, Bento empreendeu a reforma monástica no Império Carolíngio. A partir desta reforma, o monaquismo ocidental tornou-se, em grande parte, um monaquismo beneditino.

O monaquismo regular conheceu uma evolução particular no Ocidente do século V ao século VII. Num primeiro momento, no século V, predominaram as referências às obras mestras do monaquismo. No século VI, nasceu a vontade de adaptar estas obras a circunstâncias particulares. Foi a época na qual os Mestres espirituais quiseram impor a sua personalidade

ao monaquismo, como foi o caso emblemático de São Bento. Estes Mestres dirigiam as suas comunidades, mas previam um sucessor que seria um abade designado institucionalmente: a um Mestre carismático sucederia assim um Abade institucional. A partir do final do século VI, iniciou-se uma nova fase durante a qual o monaquismo passou do estágio de criação para o de organização com um cenobitismo hierarquizado e uniformizado.

Todas as regras, no Ocidente, previam um horário para o ofício no coro, trabalho, *lectio*, refeições, repouso. A *lectio* era encorajada, mas enquadrada. O calendário, semanal e anual, distribuía os ofícios, os jejuns, as recreações. Dormitórios e refeitórios comuns eram impostos. A clausura exigia saídas limitadas e controladas. As visitas eram raramente permitidas. O *cenobium* tornou-se um espaço fechado e gerou um estilo de vida no qual o tempo e o espaço eram integralmente cristianizados. Os autores das regras tendem a compará-lo quer a um campo de treino de soldados no qual os monges lutam contra si mesmos, liberando suas pulsões; quer a uma escola na qual os monges são formados para terem acesso a uma vida superior que só os melhores alcançam, a anacorese, forma suprema de vida monástica.

A persistência, no Ocidente, deste ideal do primeiro monaquismo não foi portanto apagada pelo monaquismo regular.<sup>15</sup> Tanto na Cristandade Ocidental, quanto na Cristandade Oriental, o monaquismo regular marca uma reação, a saber: a passagem de um monaquismo mais pneumático a um monaquismo mais jurídico, em suma *regular*. É esta tradição monástica que tinha todo prestígio aos olhos das autoridades eclesiásticas quando o movimento franciscano surgiu no século XIII. *Il Santo* teria preferido manter a sua fraternidade segundo a *Formula Vitae* de 1210, mas teve de se curvar diante das pressões institucionalizadoras dentro e fora do âmbito dos Frades Menores, aceitando por fim a *Regula Bullata* de 1223 que alterou, num sentido monástico, a *Regula non bullata* de 1221 na qual São Francisco tentou conservar muito do seu ideal primigênio.<sup>16</sup>

---

<sup>1</sup> LE GOFF, Jacques. *Saint François d'Assise*. Paris: Gallimard, 1999. p. 31.

<sup>2</sup> *Regra de São Bento*. Tradução e notas de D. João Evangelista Enout. 2 ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1990. p. 18 (RB = Regra de São Bento, Cap. 1, 2). Cf. DE VOGÜÉ, Adalbert. *La communauté et l'abbé dans la règle de saint Benoît*. Paris, s/ed., 1961.



<sup>3</sup> MESLIN, Michel. *L'homme romain*. Bruxelles: Éd. Complexe, 1985. p. 19 - 22.

<sup>4</sup> GOMES, Francisco. Peregrinatio e Stabilitas: monaquismo e Crisandade ocidental nos séculos VI a VIII. In: MALEVAL, Maria do Amparo (Org.). Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM, 3, Rio de Janeiro, 1999. *Atas...* Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2001, pp. 391-392; \_\_\_\_\_. Crisandade e Cristianismo antigos. *Phoînix*, v. VI, p. 183 - 184, 2000; \_\_\_\_\_. A Igreja e o Poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice (Org.). *A Vida na Idade Média*. Brasília: EdUnB, 1997. p. 40 - 43.

<sup>5</sup> Idem, ibidem.

<sup>6</sup> BIARNE, Jacques. L'essor du monachisme occidental (430 - 610). In: MAYEUR, Jean-Marie *et alii* (Org.). *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Paris: Desclée, 1998. T. III, p. 948.

<sup>7</sup> Idem, p. 941 - 942; GOMES, Francisco. Peregrinatio e stabilitas... p. 393 - 394, cf. MARAVAL, Pierre. *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*. Paris: PUF, 1997.

<sup>8</sup> FLUSIN, Bernard. L'essor du monachisme oriental. In: MAYEUR, Jean-Marie *et alii* (Org.). *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*. Paris: Desclée, 1998. T. III, p. 555 - 608.

<sup>9</sup> Idem, p. 547 - 554.

<sup>10</sup> *Regra de São Bento*, p. 108 (RB 53,1).

<sup>11</sup> BIARNE, Jacques. Op. Cit., p. 917, 928 - 934.

<sup>12</sup> Idem, p. 918 - 928.

<sup>13</sup> *Regra de São Bento*, p. 18 (RB 1,3 - 4).

<sup>14</sup> Cf. DE VOGÜÉ, Adalbert. *Les Règles des Saints Pères*. Paris: Sources Chrétiennes, 1982. 2 V.

<sup>15</sup> BIARNE, Jacques. Op. Cit., p. 934 - 40.

<sup>16</sup> LE GOFF, Jacques. Op. Cit., p. 48 - 78.



## O poder da fala e a imposição do silêncio: exercício da religiosidade laica e restrições de gênero no século XIII

Marcelo Pereira Lima (Pem - UFRJ - SME)

Valéria Fernandes da Silva (Pem - UFRJ)

A primeira metade do século XIII pode ser considerado um período nevrálgico de inflexões no campo da religiosidade. O modelo de vida em comunidade nos moldes “primitivos”, a prática da pobreza voluntária, a penitência e a pregação da palavra de Deus, entre outros elementos, eram fatores considerados importantes para a constituição de um ideal de ação no mundo após o processo de conversão. Apesar disso, o último aspecto, isto é, a pregação, não era uma prerrogativa incondicional e sem restrições para homens e mulheres. As tensões de gênero apontam para limitações na prática religiosa - silêncio e clausura para as mulheres, fala e itinerância para os homens.

Na presente comunicação, procuramos investigar os diferentes limites impostos ao uso do *Verbum*, da palavra de Deus, pelos novos grupos de homens e mulheres que seguiam os preceitos e práticas franciscanas. Antes, porém, parece-nos conveniente tecer algumas indagações sobre o nosso *corpus* documental, a constituição da *fraternitas* franciscana e sua articulação com o ramo feminino. Após isto, estudamos alguns indícios sobre as atitudes e juízos atribuídos ao uso da fala e do silêncio por parte dos religiosos e religiosas numa perspectiva da História Cultural e de Gênero.<sup>1</sup>

### *Das fontes*

Antes de nos determos em nossa questão principal, faz-se necessário destacar quais fontes estamos usando nesta comunicação. Nossas indagações estão limitadas à produção escrita, especialmente às referências aos documentos de caráter normativo impostos às damianitas. Tais documentos tinham como objetivo regulamentar minuciosamente a vida das religiosas, fazendo distinção entre o que seria lícito a homens e mulheres, leigos ou não. Assim sendo, os textos que nos servem de base são: a Regra de São Bento (RB),<sup>2</sup> a Regra de São Francisco (RF),<sup>3</sup> a Forma de Vida de Hugolino (FVH),<sup>4</sup> a Forma de Vida de Inocêncio IV (FVI)<sup>5</sup> e, por fim, a Forma de Vida de Clara de Assis (FVC).<sup>6</sup>

Convém igualmente diferenciar o significado das denominações “regras canônicas” e “formas de vida”. Apesar de alguns autores considerarem

ambas como sinônimas, trata-se de textos de caráter diverso e complementar.<sup>7</sup> No fundo, eles sintetizam a necessidade vigente de fornecer legitimidade jurídico-canônica, baseados em referências existentes, aos novos movimentos religiosos.

Nesse sentido, as regras são textos de maior tradição dentro do Direito Canônico. Esta tradição era justificada pela sua antigüidade, disseminação ou mesmo por ter sido referendada diretamente pelo Papado, que mantém, desde o IV Concílio de Latrão, em 1215, um maior controle quanto a sua aprovação. Assim, são consideradas regras a de São Basílio, a de São Bento, a de Santo Agostinho e a de São Francisco. Nesse conjunto de normas canônicas, a beneditina contou, desde muito cedo, com a preferência da cúria romana, já que foi considerada a mais perfeita para a ordenação da prática religiosa. Tais textos visavam também fornecer a base jurídica que permitisse a existência de uma casa religiosa e seu reconhecimento por parte da Igreja.

As formas de vida são textos de caráter jurídico complementar. A princípio eram obras que tinham seu fundamento na resistência à Reforma Carolíngia e na necessidade de legislar sobre questões não contempladas nas regras canônicas. A aprovação de uma forma de vida podia ser feita por um bispo ou cardeal, sem a intervenção institucional da Santa Sé. Nesse sentido, elas eram constituídas especialmente para atender às necessidades específicas de uma dada comunidade. Portanto, as formas de vida encerravam dois aspectos: visavam ao mesmo tempo esclarecer o texto da regra e/ou garantir os costumes de um dado grupo dentro da Igreja.<sup>8</sup>

### *Da fraternitas*

A Ordem Franciscana começou a formar-se na primeira década do século XIII. Inicialmente, constituiu-se a partir do esforço de Francisco, homem oriundo dos grupos mercantis da cidade de Assis. Imbuído dos princípios da *vita vere apostolica*, de pobreza, penitência e pregação, decidiu abraçar definitivamente a vida religiosa por volta de 1208. Ele vivia num momento em que a Igreja formulava clara e precisamente, dado o seu grau de institucionalização, suas prerrogativas administrativas, hierárquicas, doutrinárias, morais e jurídicas, bem como procurava controlar os grupos que porventura pudessem ficar à margem da ortodoxia. Francisco e seus seguidores desejavam ter o direito de pregar – *licentia praedicandi ubique* –, algo que, no século XIII, era ainda apanágio dos clérigos. Ele e seus companheiros apresentaram-se diante de Inocêncio III, papa de então, em 1209. Na ocasião, pediram o reconhecimento de seu movimento, o que foi

feito mediante duas condições: a primeira, de que ele e seus irmãos recebessem a tonsura; a segunda estabelecia o princípio hierárquico em que Francisco seria reconhecido como líder do movimento que fundou, sendo que todos que nele entrassem deveriam prestar-lhe juramento, assim como Francisco jurara obediência à Igreja.<sup>9</sup>

Junto com os dominicanos, os franciscanos inauguraram um novo conceito de ordem religiosa que, apesar de regular, seguia a dinâmica urbana. Este aspecto associava elementos normalmente separados por algumas tradições monásticas, pois Francisco buscava “a alternância entre ação urbana e o retiro eremítico, a grande respiração entre o apostolado no meio dos homens e a regeneração na e pela solidão”.<sup>10</sup> Com variações, o modelo girava em torno da leitura, trabalho, meditação, oração, contemplação, mas também da atuação sobre o mundo. Por esse motivo, os irmãos franciscanos viviam em contato direto com a população, tendo na pregação uma de suas funções por excelência.

Desde o início, porém, Francisco atraiu também algumas seguidoras. A mais famosa delas era Clara de Assis. Possivelmente, tocada por seus sermões, Clara abandona sua família e refugia-se em Porciúncula. Após isto, abriga-se no mosteiro de Sant’ Angelo, mosteiro de beneditinas. Algum tempo depois, transfere-se, junto com outras mulheres, para a capela de San Damiano, concedida pelo bispo Guido. Nos primórdios da Ordem, a presença de mulheres no grupo Franciscano e sua relação com a comunidade são evidenciadas por contemporâneos não-franciscanos como o bispo Jacques de Vitry. Segundo Vitry, as mulheres moravam em alguns hospícios não distantes das cidades. Elas não aceitavam doações, viviam do trabalho de suas mãos e eram constantemente procuradas ou admiradas por alguns setores da sociedade.<sup>11</sup>

A convivência religiosa entre homens e mulheres não parece causar escândalo à Jacques de Vitry. Em grande parte, as irmãs também contavam com a solicitude, a diligência e o apoio nominal de Francisco para a forma de vida inspirada no Evangelho.<sup>12</sup> Apesar disso ou devido a isso, as seguidoras de Francisco despertaram o interesse da Cúria Papal que buscou, a todo custo, normalizar a vida das mulheres da Ordem Franciscana. O primeiro passo nesse sentido se dá em 1215. Logo após o IV Concílio de Latrão, que dera aprovação formal à Ordem Franciscana, o Papado, sob a liderança de Inocêncio III, solicitou que as mulheres franciscanas seguissem uma regra de reconhecida tradição no seio do monacato Ocidental, isto é, a Regra de São Bento.<sup>13</sup> Tal tentativa de beneditização acentuou-se a partir da ação do cardeal Hugolino, posteriormente papa Gregório IX, e dos papas que o

seguiram. O objetivo era evidente: todas as mulheres religiosas deveriam enquadrar-se e seguir a Regra Beneditina. Obviamente, o projeto social assumido pelo Papado não contemplava a proximidade e a convivência entre homens e mulheres.

Divididas entre acatar os ditames da Cúria Papal e aquilo que acreditavam ser os princípios deixados por Francisco de Assis, as religiosas adotaram diversas regras sucessivamente, culminando com a aprovação da Forma de Vida escrita por Clara de Assis. Convém ressaltar que a Regra de São Bento e a de São Francisco, aqui analisadas, foram elaboradas por e para comunidades masculinas, não tendo em sua concepção compromisso com a regulamentação da vida de quaisquer religiosas. Já as formas de vida foram escritas especificamente para um grupo de mulheres. Por isso, mesmo tendo claras diretivas de gênero, por serem produzidas por homens ciosos de controle do feminino, estes últimos textos sofreram várias tergiversações e alteraram seu conteúdo para se adaptar às necessidades das mulheres.

### **Da clausura ao silêncio**

Dentro das formas de vida papais, a preocupação principal será a clausura que deveria ser quase absoluta:

Pois, devem permanecer encerradas todo o tempo de sua vida; e, depois que tiverem entrado no claustro desta religião, assumindo o hábito regular, a nenhuma delas será dada licença ou faculdade de jamais sair daí, (...) <sup>14</sup>

As que professam esta vida devem permanecer encerradas todo o tempo de sua vida. Depois que entrarem no claustro desta religião e, prometendo esta observância regular, não lhes é mais concedida nenhuma licença ou faculdade de sair jamais daí, (...) Quando morrerem, (...) sejam sepultadas dentro da clausura, como convém. <sup>15</sup>

Na vida ou na morte, o espaço reservado às mulheres religiosas seria o interior do convento. Tanto para Gregório IX quanto para Inocêncio IV, a vida religiosa feminina deveria ser expressa pelo afastamento do mundo exteriorizado na forma da reclusão e silêncio. O argumento estava assentado na dita necessidade de proteger e edificar as mulheres. Essas idéias encontravam-se em perfeita consonância com a crescente ênfase na clausura feminina que irá marcar o século XIII. Na verdade, o texto oculta visões restritivas evidenciadas em outros escritos mais misóginos que buscavam claramente justificar tal necessidade:

O sexo feminino, sobre cuja proteção escrevemos aqui, possui

quatro grandes inimigos: dois deles encontram-se nele mesmo, a saber, a **concupiscência da carne e a curiosidade própria das mulheres**; dois vêm de fora, o desenfreado prazer (libido) dos homens e a insaciável cobiça do demônio para fazer o mal. Acrescente-se que, diferentemente do homem, a mulher pode perder a virgindade pela violência. Não podemos deixar a este sexo a liberdade para se autodeterminar, por causa da sua natural tendência a **labilidade** e por causa das tentações que vem de fora e que a fraqueza das mulheres não é capaz de enfrentar.<sup>16</sup> (grifo nosso)

Por ser considerada frágil e ao mesmo tempo perigosa, a mulher não deveria ser exposta ao *seculum* nem lhe poderia ser dado o direito de escolha. De preferência, a partir do momento que entrassem no claustro não deveriam voltar a ver o mundo exterior. Tais preocupações dos homens do século XIII em relação às mulheres não estava presente na Regra de São Francisco. Neste texto, pressupõe-se que os frades tenham uma vida dinâmica, trabalhando e pregando. De fato, num mundo dado às tradições locais, a atitude franciscana servia ao mundo urbano, à estrada, à peregrinação pelo mundo. Também a Regra de São Bento não faz menção à necessidade de isolamento, mas sim, que o sair e o entrar na clausura deveriam ser regulados pelo abade, a quem todos deviam obediência:

E se alguém presumir fazê-lo [sair do espaço do mosteiro], seja submetido ao castigo regular, da mesma forma, quem presumir sair dos claustros do mosteiro ou ir a qualquer lugar, ou fazer qualquer coisa, por menor que seja, sem ordem do Abade.<sup>17</sup>

A Regra de São Bento demonstra que monges peregrinos ou em viagem, desde que tenham sido enviados pelo abade para executar um trabalho útil, poderiam legitimamente ausentar-se do mosteiro.<sup>18</sup> Então, não seria forçoso afirmar que a clausura, conforme manifesta nos textos normativos, é marcada por evidentes diretivas de gênero: necessária à religiosa, pode ser facilmente facultada ao homem religioso.

Em sua forma de vida, Clara de Assis, franciscana desde antes da institucionalização da Ordem, buscou algum equilíbrio. Mesmo não podendo abrir mão da clausura para sua comunidade, tentou torná-la menos inflexível, visto que, repetidas vezes, procurou reduzir o impacto das normas eclesíásticas, condicionando a saída das religiosas às razões solidamente justificadas: “(...) não lhes seja permitido [à irmã] sair do mosteiro sem um motivo útil, razoável, manifesto e aprovado”.<sup>19</sup>

No século XIII, havia o consenso de que a mulher era naturalmente dada à tagarelices, por ser considerada curiosa, frágil e menos racional

que o homem. Em grande medida, essas afirmações eram construídas e justificadas a partir da retomada dos textos aristotélicos que marcaram esse período da história medieval. As restrições ao uso da fala são sintomaticamente articuladas à questão da clausura, na medida em que esta teria a função de limitar a curiosidade feminina. De fato, como se acreditava na época, os muros dos conventos protegeriam a mulher de si mesma, privando-a de ver e interagir com o mundo exterior, e livraria os outros de sua influência. Já o silêncio viria como complemento, sendo a única forma de cercear seu falar desordenado e, portanto, pernicioso.

Existe uma investida em direção a uma espécie de economia do silêncio e a uma valorização da vida religiosa contemplativa, vistas agora, por uma ala da Igreja, como marcadamente femininas. Conforme sugerimos anteriormente, as prescrições a respeito do silêncio, ou a uma disciplina da fala, estavam presentes desde muito cedo na vida monástica. Podemos localizá-la na Regra de São Bento: “Guardar a boca da palavra má ou perversa. Não gostar de falar muito. Não falar palavras vãs ou que só sirvam para provocar riso”.<sup>20</sup> A Regra Beneditina não desqualifica a fala, porque era um elemento importantíssimo para as relações humanas dentro de uma comunidade monástica; mas busca discipliná-la, assim como faz com todos os aspectos da vida do monge. A Regra Franciscana, em contrapartida, não se preocupa com o silêncio, pois era principalmente através da palavra que o franciscano poderia disseminar a espiritualidade modelar de Francisco de Assis, conduzindo outros à conversão.

Mas como as formas de vida, que são direcionadas especificamente às mulheres, tratam a questão? Vejamos as seguintes passagens das Formas de Vida de Inocêncio IV e de Hugolino:

O silêncio contínuo deve ser de tal maneira continuamente observado por todos que não lhes seja lícito falar nem entre si nem com outras pessoas. (...) E todas procurem usar [para se comunicarem] sinais religiosos e decorosos.<sup>21</sup>

E isso seja firmemente observado por todas, tanto as sãs quanto as doentes, de maneira que nunca falem nem entre si nem com outros, (...) com exceção das que tenham recebido o ofício do magistério ou tiverem algum outro encargo que não possa ser executado convenientemente em silêncio.<sup>22</sup>

Como fica claro, para os papas legisladores o silêncio era fundamental à vida monástica feminina. Reminiscência beneditina? A princípio, poderíamos ser levados a acreditar que sim. Entretanto, a Regra

de São Bento em nenhum momento priva incondicionalmente o monge do uso da palavra: esta deve ser disciplinada aos lugares e ao tempo das atividades monacais. Já as formas de vida papais desejam mulheres mudas, tolhidas do direito de falar. Para melhor agradarem à Deus ou para que a disciplina não seja abalada pela tagarelice feminina? Seja como for, o importante é termos em mente que a linguagem pronunciada tornou-se um aspecto fundamental para que se mantivesse a fraternidade franciscana. Por isso, diferente da fonte normativa anterior, a forma de vida de Clara buscará amenizar as restrições impostas pelos pontífices objetivando permitir o uso da palavra como forma de atuação exterior:

As irmãs, com exceção das que servem fora do mosteiro, observem o silêncio desde a hora das Completas até a Terça. Calem-se também continuamente na Igreja e no dormitório; no refeitório, só enquanto comem; com exceção da enfermaria, em que as Irmãs sempre podem falar discretamente para distrair as doentes e cuidar delas. Mas podem insinuar o que for necessário sempre e em toda parte, brevemente e em voz baixa.<sup>23</sup> (grifo nosso)

Podemos confrontar esse texto com a seguinte passagem da Forma de Vida de Hugolino: “E isso seja firmemente observado por todas, tanto sãs como doentes, de maneira que nunca falem, nem entre si nem com outros (...)”. O que se deseja é uma dupla clausura: a primeira, isolando as irmãs do *seculum* pelos muros do mosteiro e, a segunda, isolando as irmãs umas das outras pelo silêncio contínuo.

### **Considerações Finais**

Como foi possível identificar anteriormente, o discurso franciscano estabelece um conjunto de interdições comportamentais diferenciadas para homens e mulheres. Os procedimentos são selecionados, organizados e redistribuídos com vistas ao controle da prática religiosa. Como aponta Michel Foucault “sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa”.<sup>24</sup> Articulado à questão de gênero, temos em nossa temática uma espécie de rarefação do discurso. Sem dúvida, há aqueles discursos que pretendem adensar-se, concorrer e predominar diante da multiplicidade de juízos sobre a mulher religiosa. A tensão entre os documentos é clara, visto que, paralelamente, apresentam argumentos normativos rivalizando com as adaptações feitas ao sabor das necessidades históricas.

No século XIII, em certa medida, a pregação e o silêncio ocuparam espaços diferenciados. As mulheres foram privadas do direito de pregar e compelidas a buscar no silêncio a perfeição religiosa. Tais questões confirmam o quanto alguns setores da Igreja, no século XIII, criaram um discurso de gênero que buscara integrar homens e mulheres em um sistema de regras construídas, assimétricas e hierarquizadas. Se a proposta de vida franciscana almejava conciliar a ação no mundo e retiro eremítico, a relação entre apostolado e o retiro na e pela solidão, isto não pôde ser transferido diretamente para o braço feminino da Ordem. Se tal conciliação era possível para homens e mulheres nos primórdios franciscanos, esta atitude também foi substituída pelo permanente processo de institucionalização da Ordem imposto pelas autoridades romanas. Os textos e as ações normativas eram refratários. Às mulheres só caberiam a clausura e o silêncio, porque não poderiam usurpar o apostolado e o uso da fala facultados aos homens. Ou melhor, o claustro tinha as dimensões do mundo para os frades menores; já o mundo tinha as dimensões do claustro para as “irmãs” de Clara de Assis.

---

<sup>1</sup> Cabe aqui, ainda, definir o que estamos considerando como gênero. Antes de tudo, precisamos deixar claro que não existe consenso entre os diversos autores que tomam por base as teorias de gênero. Tais estudos têm florescido dentro de uma perspectiva pós-moderna, sensível à multiplicidade, sendo, portanto, contraditória qualquer análise unilateral. Poderíamos simplesmente afirmar que gênero seria o discurso sobre a diferença sexual. No entanto, essa definição carece de aprofundamento teórico. Tomando por base as ponderações feitas pela historiadora americana Teresa de Lauretis, consideramos como gênero, no presente artigo, o discurso sobre a diferença sexual, tendo em vista que este discurso não é neutro nem tão pouco ahistórico. Na verdade, como todo discurso produzido, ele é assimétrico e hierarquizante. Assimétrico, já que os papéis de gênero construídos não significam igualdade de direitos e também apresentam frequentemente o masculino como ponto de partida, o neutro, o universal, e o feminino como o outro, menos importante, diferente e, portanto, inferior. Hierarquizante, uma vez que pressupõe o “assujeitamento” do feminino que deve ocupar sempre posições subalternas, pautadas em limitações ditas naturais. Tais questões ficam ainda mais claras se o nosso objeto de estudo situa-se no complexo século XIII e se tomamos como ponto de partida o discurso da cúpula papal sobre a mulher religiosa. Cf. LAURETIS, Teresa. Tecnologia de Gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Tendências e Impasses – O Feminismo como Crítica da Cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242. Cf. também BEAUVOIR, Simone. *Le Deuxième Sexe*. 19.178ª ed. Paris: Gallimard, 1949. V.1, p. 14-15.

<sup>2</sup> NÚRCIA, Bento. *Regra de São Bento*. 2 ed. Rio de Janeiro: Lúmen Christi, 1980.

<sup>3</sup> ASSIS, Francisco de. Regra Bulada da Ordem dos Frades Menores In: SILVEIRA, Ildefonso., REIS, Orlando dos (Org.). *São Francisco de Assis Escritos e biografias de São Francisco de Assis*



*Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, CEFEPAL do Brasil, 1996. p. 131-138.

<sup>4</sup> SEGNI, Hugolino de. Regra de Hugolino In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (Org.). *Fontes Clarianas*. 3 ed. Petrópolis, Piracicaba: Vozes, CEFEPAL do Brasil, 1994. p.145-54.

<sup>5</sup> PAPA INOCÊNCIO IV. Regra de Inocêncio IV. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (Org.). Op. Cit., p. 155-165.

<sup>6</sup> ASSIS, Clara de. Forma de Vida de Santa Clara. In: PEDROSO, José Carlos Corrêa (Org.). Op. Cit., p. 168-88.

<sup>7</sup> DORTEL-CLAUDOT, Michel. Código Fundamental (de um Instituto de Vida Consagrada). In: SALVADOR, Carlos Corral; EMBRIL, José M<sup>a</sup> Urtega. (Coord.). *Dicionário do Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1993. p.134-135.

<sup>8</sup> Convém ainda esclarecer também que a Regra de São Bento não é contemporânea aos demais textos que estamos utilizando, mas, sim, uma produção do século VI. A Regra de São Bento, como sugerimos anteriormente, conseguiu grande sucesso no Ocidente sendo apropriado pelas mais diferentes comunidades religiosas, incluindo-se a franciscana, assim como pela própria cúpula da Igreja. Cf. COLOMBAS, Garcia M. *La Regla de San Benito*. Madrid: BAC, 1979. p. 7-9.

<sup>9</sup> Cf. BOLTON, Brenda. *Reforma na Idade Média*. Lisboa: Ed. 70, 1983. p. 79-85.

<sup>10</sup> LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 37.

<sup>11</sup> Cf. VITRY, Jacques. *Carta escrita de Gênova em outubro de 1216*. In: SILVEIRA, Ildefonso., REIS, Orlando dos (Org.). Op. Cit., p. <sup>103</sup>

<sup>12</sup> Cf. ASSIS, Francisco. Forma de vida para as irmãs de Santa Clara. In: SILVEIRA, Ildefonso., REIS, Orlando dos (Org.). Op. Cit., p. 103.

<sup>13</sup> ROTZETTER, Anton. *Clara de Assis – A Primeira Mulher Franciscana*. Petrópolis-Piracicaba: Vozes-CEFEPAL, 1996. p. 111-112.

<sup>14</sup> FVH, p. 147.

<sup>15</sup> FVI 1, p. 156-157.

<sup>16</sup> PRÜFENING, Idung di *apud* LECLERQ, J. II Monachesimo Femminile Convegno Internazionale - Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo Nel Secolo XIII, 7, 1980, Assis. *Atas...* Assis: Società Internazionale Di Studi Francescani, 1980. p. 97.

<sup>17</sup> RB 67, p. 69.

<sup>18</sup> RB 67, p. 68-69.

<sup>19</sup> FVC 2, p. 173-174.

<sup>20</sup> RB 51-53, p. 21.

<sup>21</sup> FVI 3, p. 157.

<sup>22</sup> FVH 6, p. 149.

<sup>23</sup> FVC 5, p. 178.

<sup>24</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1999. p. 9.

## A construção do modelo do “Religioso Ideal” no discurso de Antônio de Lisboa/Pádua em sua obra “Os Sermões”

Jefferson Eduardo dos Santos Machado (Pem - Graduando UFRJ)

Neste trabalho<sup>1</sup> vamos apresentar uma análise do religioso ideal presente no discurso de Antônio de Pádua/Lisboa e que, para nós, foi reflexo das decisões tomadas pelo IV Concílio de Latrão, realizado em 1215.

O IV Concílio de Latrão foi o mais importante concílio da Igreja Romana medieval e teve como principal marca a busca de um maior controle moral, social e doutrinário, por parte da instituição, em relação a seus membros. Na procura de uma maior efetivação destas decisões, a Igreja instituiu a obrigatoriedade de certos sacramentos e normatizou a vida dos religiosos de modo geral.

Nosso trabalho tem como objetivo, portanto, comparar a obra de Antônio com os cânones do IV Concílio de Latrão, para demonstrar que este ideário estava em harmonia com o pensamento da Sé de Roma. Objetivamos encontrar pontos comuns que nos façam observar o que ele entende como ideal para a vida dos religiosos e qual a influência da Igreja neste pensamento, para tal analisaremos os Decretos do IV Concílio de Latrão<sup>2</sup> e a obra *Sermões*, que foi escrita entre 1223 e 1227.<sup>3</sup>

Virgílio Gamboso<sup>4</sup> estudioso responsável pela edição crítica da “Legenda Assídua”, que é considerada, pelos estudiosos da vida de Antônio, como a hagiografia mais importante sobre este homem,<sup>5</sup> informa-nos que Antônio nasceu em Lisboa no ano de 1190.

Com o nome de Fernando, iniciou os seus estudos na escola junto a catedral de sua cidade natal. Depois foi para o Mosteiro de São Vicente de Fora, onde ingressou na Ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho e de onde pediu transferência, por estar próximo de sua cidade e não conseguir manter um certo isolamento para desenvolver seus propósitos religiosos, indo para o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. Em Coimbra, então capital do reino, estava uma das mais importantes bibliotecas de Portugal, onde certamente Antônio adquiriu grande parte de seu conhecimento e teve contato com obras de Agostinho, Jerônimo, Ambrósio, entre outros. Neste importante estabelecimento de ensino encontravam-se alguns mestres formados em Paris,<sup>6</sup> que com certeza foram os responsáveis pela formação intelectual pautada no itinerário evangélico que é uma das fortes características de sua obra.

Porém, Antônio não pôde colocar em prática todos os ensinamentos armazenados através de seus estudos, pois tal estabelecimento encontrava-se contaminado por idéias e práticas tais como o nicolaísmo e simonia, que não se coadunavam a vida religiosa.

Também em Coimbra, frei Antônio desfrutou de um pequeno convívio com os primeiros mártires franciscanos antes de sua viagem ao Marrocos, local onde ocorre o martírio. Com o retorno dos restos mortais que vieram a ser enterrados na Catedral de Santa Cruz, notou, então, que esta forma de viver a fé estava muito distante da realidade encontrada em tal mosteiro e ficou maravilhado com o novo modo de vida oferecido pela Ordem dos Frades Menores e pela possibilidade de pregar aos sarracenos e ser martirizado. A ida ao Marrocos foi para Antônio a principal Condição para a sua saída da ordem dos Cônegos Regrantes de Santo Agostinho e sua entrada para os franciscanos. Francisco da Gama Caeiro,<sup>7</sup> grande estudioso da vida e da obra de Antônio, escreve que este foi influenciado por três principais aspectos da vida dos frades menores. Primeiro, o estilo de vida, que era totalmente voltado para a pobreza evangélica procurando imitar o Cristo nu. Segundo, o modo de pregação, que tinha como principal característica à ida ao encontro das almas, modo diferente do apostolado da ordem dos Cônegos Agostinianos, que ocupavam paróquias determinadas. Por último, a pregação aos muçulmanos que, indiretamente, poderia ocasionar o martírio.

Esta característica, a pregação aos infiéis, é tão forte no ideário franciscano que é citada na “Regra Não-Bulada”,<sup>8</sup> que ficou pronta em 1221 e é um misto de Regra e “diretório espiritual”, pois contém muitas orientações de cunho espiritual e não jurídicos, e foi apresentada aos irmãos no Capítulo de Pentecostes de 1221.

Após uma tentativa frustrada de martírio, Antônio participa do Capítulo acima citado, onde é designado para trabalhar no Eremitério de Monte Paolo em Forlì. Este local realmente torna-se importante na vida franciscana de Antônio, pois lá ele passou a ser notado como um exímio pregador e conhecedor das Sagradas Escrituras. Antônio foi indicado, por seu superior, a proferir uma pregação repentina em uma data festiva. Até então ele havia servido apenas para ministrar os sacramentos, uma vez que era sacerdote, e trabalhava como ajudante de cozinha. O seu discurso de improviso é tão bem construído que maravilha a todos. A partir daí Antônio é colocado na linha de frente da Batalha contra as heresias que assolavam a região e sua fama chega até os ouvidos de Francisco que, neste momento, o indica como mestre de teologia da ordem através da seguinte carta:

A frei Antônio, meu bispo, saúda frei Francisco e augura saúde. Aproz-me que ensine teologia aos nossos frades, sob a Condição, porém que por causa de tal estudo, não se extinga neles o espírito da santa oração e devoção, como é prescrito na Regra. Passa bem.<sup>9</sup>

Esta Carta de Francisco a Antônio é o documento que nos informa que a notoriedade de excelente pregador que era imputada a Antônio já havia chegado naquele momento ao conhecimento do fundador dos menores. Mas o que mais nos chama a atenção em tal documento é que ele foi um marco na trajetória da Ordem, pois, até então os frades pregavam através do exemplo e, na maioria dos casos, com um conhecimento rudimentar das Sagradas Escrituras. Com esta nomeação feita por Francisco, Antônio tornou-se uma figura central nesta nova etapa que os franciscanos passariam a viver.

O que Francisco, até então temeroso com o ensino de Teologia na ordem, viu neste novo frade? As hagiografias do sacerdote português ajudam-nos a sanar estas dúvidas. Pois fica claro que se sua importância como pregador chegou até Francisco, sua notoriedade como homem humilde e viver da Pobreza, principal elemento que, para o fundador, era considerado essencial para o alcance das Virtudes de Deus, deve ter chegado também.

A partir desta autorização, Antônio, que já era sacerdote e pregava para combater os cátaros no Sul da França e Norte da Itália, passou a ensinar Teologia e criou vários centros de ensino franciscanos.

Utilizando toda a bagagem intelectual adquirida no estabelecimento de ensino dos agostinianos, o frei também escreveu a sua obra *Sermões*, que é uma compilação de vários sermões e que, segundo o próprio autor, foi realizada “para a honra de Deus, edificação das almas e consolação tanto dos leitores como dos ouvintes, e que a tal fora compelido pelos rogos e caridade dos seus confrades”,<sup>10</sup> visando satisfazer um desejo de seus próprios alunos, que o pediam para redigir uma espécie de manual para preparação de pregadores.

Esta obra possui objetivos religiosos e morais, constituindo-se numa tentativa de dispor os irmãos franciscanos de um instrumento de trabalho apostólico para auxílio na função de pregação. Já neste detalhe pode-se observar a obediência do autor às diretrizes da Igreja, pois segundo o cânone 10 do Concílio de Latrão IV, a Igreja preocupava-se com a preparação dos pregadores que deveriam ser “...pessoas capacitadas, ricas em obras e palavras”.

Estes sermões apresentam, em sua estruturação, o modelo corrente na época, sendo constituído por tema, protema, divisão, explanação e conclusão. Esta obra tem como alicerce, assim como praticamente toda a

produção de Antônio, a Bíblia que, para ele, era a produtora da “verdadeira ciência”. Os livros bíblicos são comentados nos sermões tendo como ferramenta principal os escritos dos Santos Padres. Além de ser a base para a construção do discurso de Antônio, as Sagradas Escrituras foram a fonte de inspiração do teólogo para a criação de alegorias que elucidam a necessidade da prática das virtudes que se constituíam, para ele, de suma importância para o fortalecimento da Igreja e da expansão da mensagem de salvação.

Ao analisarmos esta obra, podemos observar uma forte preocupação de Antônio com a postura e o modo de vida dos sacerdotes, pregadores e prelados. Para este frei, o modo como estes homens viviam refletia na forma como a Igreja, isto é, os fiéis, se comportariam e vivenciaríamos a fé.

Ainda em Portugal Frei Antônio defrontou-se com várias práticas que a Igreja passou a condenar de forma mais enérgica, a partir do Concílio citado à cima. Nossa análise da obra antoniana nos mostrará que o frade conhecia muito bem as práticas simoníacas e nicolaístas dos religiosos e as combateu através de seus escritos.

Antônio, talvez por ser um sacerdote formado em um mosteiro agostiniano, ou por estar zeloso das ordens romanas, preocupou-se principalmente com a formação intelectual e moral dos clérigos. Neste sentido, no sermão do 4º Domingo de Pentecostes, ele diz, ao analisar a passagem bíblica “Pode porventura um cego guiar outro cego?” (LC. 6, 40), que “O cego é o prelado ou o sacerdote perverso, privado da luz da vida e da ciência”. Temos então, a partir desta constatação, o primeiro item para a recriação de um modelo sacerdotal na obra antoniana. Os sacerdotes devem estar preparados intelectualmente para a transmissão correta da Palavra de Deus, preocupação que está diretamente ligada à experiência pessoal do frei como combatente das heresias, tarefa que lhe exigiu um grande conhecimento teológico.

Esta preocupação está em consonância com as da Igreja. No cânone *lateranense* de número 11, orienta-se os bispos a preocupar-se com esta preparação dos sacerdotes, contratando mestres em teologia para ensiná-los a leitura da Sagrada Escritura e orientá-los sobre o ministério pastoral.

No cânone 27, por exemplo, o cuidado com o grau de instrução dos novos religiosos é tão grande, que existe uma orientação para não ordenar-se pessoas ignorantes e rústicas para o governo pastoral, sob a ameaça de duras penas aos bispos que assim procedessem. Igual temática encontramos no cânone 10 que orienta aos bispos a procurarem, diante do impedimento dos mesmos de praticarem o ofício da pregação, “pessoas capacitadas, ricas em obras e palavras”.

No mesmo sermão em análise, Antônio afirma que “a embriaguez rouba o sentido”, o que está de acordo com o cânone 13, que repreende os sacerdotes que se entregam à bebedeira e, por isso, podem “perder o espírito e aderir a paixões carnis”.

Frei Antônio deixa bem claro que a função do religioso é a orientação espiritual de seus fiéis, e censura o excessivo cuidado que eles têm para com os bens materiais em várias passagens de sua obra. A simonia, por exemplo, é, dentro deste âmbito das preocupações com as coisas terrenas, uma prática condenada pela Igreja e que, segundo Antônio, deixa o sacerdote desabilitado a prestar os seus serviços espirituais, pois

Todo aquele que vender ou der o espiritual ou anexo ao espiritual por oração ou dinheiro, por palavra ou dom, por promessa ou oferta, por temor ou amor terno ou carnal, é simoniaco, e não pode salvar-se, a não ser que renuncie e faça verdadeira penitência.<sup>11</sup>

Antônio escreve que: “vendem bois os que não pregam por amor de Deus, mas por lucro temporal”. Esta idéia também figura nos cânones 63, 64, 65 e 66 dos decretos do Concílio, que chama esta prática de corrupção e ordena que nada pode ser pedido em troca da consagração dos bispos, a benção dos abades, a ordenação dos clérigos, a entrada de irmãos nos mosteiros, a nomeação de párocos, a sepultura dos mortos e a benção aos parentes. Podemos observar, portanto, que o religioso Ideal, para o teólogo, tem que ser honesto e fiel ‘a sua missão espiritual, que é ministrar os sacramentos sem cobrar ou exigir nada em troca, preocupando-se simplesmente em ser um transmissor das graças divinas.

Outro exemplo desta sua preocupação e de sua total aderência aos planos do Concílio está no trecho em que ele exemplifica, condenando todos os mais importantes religiosos da hierarquia da Igreja, dizendo que:

...Jesus Cristo, hoje é vendido por negociantes Arcebispos e Bispos e demais prelados da Igreja. Correm por aqui e por acolá, compram, vendem e revendem a verdade com mentiras e oprimem a justiça com simonias. Os bufaneiros são os abades os priores hipócritas e os falsos religiosos, que vendem pelo dinheiro do louvor humano as falsas mercadorias da santidade alheia, sob pretexto da religião, na praça da vaidade mundana.<sup>12</sup>

Antônio coloca, assim como alguns cânones, que o principal cuidado do sacerdote deve ser com espiritualidade de seu rebanho, pois “os sacerdotes são para vigiar”, sendo que para isso eles devem conhecer

“diligentemente o aspecto do rebanho, isto é do seu súdito, se tem em sua frente o tau da paixão do senhor, recebido no batismo, ou então raspou e escreveu o sinal da besta”.

A luta da Igreja contra os maus hábitos dos religiosos tem neste discurso de Antônio um eco estrondoso, pois para o maior controle dos fiéis, estes religiosos deveriam, além de conhecê-los e policiar a vida deles, ser um exemplo de fidelidade a Igreja e de testemunho de fé.

Outro grande ponto para a demarcação do “sacerdote ideal” passa pela questão do matrimônio dos sacerdotes e da situação dos filhos dos religiosos. Esta preocupação está contida no seguinte trecho do sermão do 5º Domingo de Pentecostes:

A subsistência do sacerdote, com efeito, hoje é a mistura de duas coisas, a palha do negócio terreno e o trigo da oferta eclesiástica. Comem tal mistura os jumentinhos, isto é, os filhos dos sacerdotes. Estes, com mulher e filhos, pretendem libertar o povo de Deus do cativo do diabo; mas o senhor irá ao seu encontro e o matará, se não se separarem da mulher e dos filhos.<sup>13</sup>

Aqui, mais uma vez, encontramos um Frei Antônio preocupado em anunciar, isto é, propagar as idéias de Latrão, desta vez seguindo o decreto de número 14. Porém, neste cânone, abre-se uma exceção para os religiosos em que o país de origem tenha como costume o casamento dos sacerdotes. Estes, contudo, devem manter-se fiéis a este matrimônio. Podemos observar então que, para o frade, a continência e a castidade, assim como para o Concílio, são pressupostos importantíssimos exigidos aos que assumem tarefas religiosas.

O cânone 31 de *Lateranense IV*, proíbe a nomeação dos descendentes dos religiosos para exercer cargos na Igreja nos mesmos templos seculares onde os pais estavam estabelecidos.

Antônio condena, também, aqueles religiosos que utilizam o dinheiro da Igreja para ajudar os parentes, ou pessoas poderosas em troca de benesses, ao afirmar que “em parte é sacrilégio dar a pertença dos pobres a quem não é”, uma vez que, para Antônio, o dinheiro das igrejas, também tinha a função de ajudar os pobres.

Já no sermão do 14º domingo de Pentecostes, Antônio apresenta uma síntese da sua idéia de sacerdócio ao afirmar que:

O lugar do preceito do Senhor são os prelados, os clérigos e os religiosos, nos quais deve haver lugar especial. Mas aí! Os mesmos preceitos do Senhor foram consumidos pelo fogo

da luxúria e da avareza no seu lugar, nos clérigos e religiosos. A caridade, a castidade, a humildade, e a pobreza, especiais preceitos do senhor, foram destruídos nos clérigos e nos religiosos, porque são invejosos, luxuriosos, soberbos e avarentos.<sup>14</sup>

Concluimos que, para Frei Antônio de Pádua/Lisboa, os sacerdotes, de todas as escalas hierárquicas da Igreja, eram os culpados pela situação problemática vivida por tal instituição naquele momento. Visão que também pudemos observar na maioria dos cânones do IV Concílio de Latrão, que tem como um dos focos principais a preocupação pela correção destes religiosos.

Antônio, porém, tinha como finalidade a peleja contra a propagação das idéias heréticas, enquanto o Concílio em questão buscava, como principal escopo, a institucionalização da Igreja.

Acreditamos que a função de mestre de teologia que exerceu na sua Ordem dos Frades Menores o fez assumir a tarefa de reformar os maus hábitos que corrompiam o clero. Primeiro, por ser ele um homem que circulou nos meios acadêmicos de seu tempo, as Universidades de Paris e Bolonha, entre outras, nos quais estavam em discussão estes problemas e segundo, por ele ter sido um pregador contra as heresias, ele acumulou a vivência dos problemas observados nos lugares onde foi pregar e onde a população era dominada pelas idéias heréticas.

Para Antônio, o combate destes maus hábitos exigia que os clérigos tivessem uma profunda formação intelectual, que serviria de guia principal em seu ministério. Além disso, estes homens deveriam comprometer-se com as coisas espirituais, sem se preocupar com dinheiro, posses e assuntos ligados ao poder temporal. Estes religiosos não poderiam ser casados ou ter filhos, pois só assim poderiam se dedicar exclusivamente ao sacerdócio e aos fiéis, não se preocupando com o futuro de sua família.

Antônio sinaliza ainda que este religioso deveria conhecer seu rebanho, sendo, para eles, um exemplo a ser seguido, pois dele dependia o entusiasmo que o povo teria em seguir Jesus Cristo. Se os membros do clero, assim agissem, a Igreja teria um corpo eclesial exemplar, que não temeria “diante do pecado, que exaspera o próprio Deus, e que estaria capacitado para não houvesse uma quebra perante a adversidade porque se opõe, pela defesa da justiça aos que procedem como perversos e maus”.<sup>15</sup>

Antônio, como bom católico, não só seguiu as diretrizes da Igreja, como também procurou divulgá-las, através de sua obra de pregador e professor, no seio da nascente Ordem Franciscana.



<sup>1</sup> A presente comunicação é parte integrante de nossa pesquisa em andamento que visa a elaboração de nossa monografia de final de curso orientada pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e vinculada ao projeto Hagiografia e História, investigação coletiva desenvolvida junto ao Programa de Estudos Medievais – Pem.

<sup>2</sup> FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense IV*. Vitória: Editorial Eset, 1973.

<sup>3</sup> MACEDO, Jorge Borges de. *Os Sermões de Santo Antônio*. Porto: Lello & Irmão, 1983.

<sup>4</sup> Este autor é religioso da Ordem dos Frades Menores Conventuais e um dos responsáveis pela Revista *Il Santo*, especializada em história, arte e doutrina franciscana.

<sup>5</sup> GAMBOSO, Virgílio. *Vida de Santo Antônio*. Aparecida: Santuário, 1994.

<sup>6</sup> CAEIRO, F. da Gama. *Santo Antônio de Lisboa. Introdução a Obra Antoniana*. Lisboa: Casa da Moeda, 1968. V. 1.

<sup>7</sup> Idem.

<sup>8</sup> SILVEIRA, I. REIS, O. (Org.). *São Francisco de Assis. Escritos e Biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do Primeiro século franciscano*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 152-153.

<sup>9</sup> SILVEIRA, I. REIS, O. (Org), Op. Cit., p. 75.

<sup>10</sup> MACEDO, Jorge Borges, Op. Cit., nota 1.

<sup>11</sup> Sermão do 9º Domingo de Pentecostes.

<sup>12</sup> Sermão do 12º Domingo de Pentecostes.

<sup>13</sup> Sermão do 5º Domingo de Pentecostes.

<sup>14</sup> Sermão do 14º Domingo de Pentecostes.

<sup>15</sup> Sermão do 14º Domingo de Pentecostes.

## Isabel de Portugal e a espiritualidade franciscana

Isabel Cristina Alves Martins (Pem - Graduanda UFRJ)

A biografia e os ensinamentos de Francisco de Assis eram bastante divulgados na Europa do século XIII, por isso, na Corte do Reino de Aragão, no seio da qual nasceu Isabel, essa tendência também se reproduzia. Jaime I, o Conquistador e avô da futura rainha de Portugal, interessava-se por manter um maior contato com os mendicantes, visto que estes estabeleceram boas relações com o pontificado. Os frades menores faziam parte do grupo eclesiástico mais ativo em terras aragonesas<sup>1</sup> e participavam efetivamente das questões relacionadas à Igreja.

Com essa proximidade, desde a infância, Isabel desenvolveu uma admiração pela vida de S. Francisco e também de sua irmã espiritual, Clara de Assis. Por diversas vezes chegou a cogitar a fundação de um mosteiro de clarissas descalças<sup>2</sup> e era um desejo seu encerrar-se num claustro, em especial, no Convento de Santa Clara, que havia sido fundado no ano de 1230, em Saragoça.<sup>3</sup>

Analisando a *Relaçam da Vida da Gloriosa Santa Isabel Rainha de Portugal*, que é uma hagiografia, também conhecida por Lenda ou Legenda da Rainha Santa, percebemos que desde o seu nascimento, a infanta de Aragão é cercada de referências ligadas ao maravilhoso - “E efta Dona Ifabel, a qual quando naceo,..., enuolta, & cuberta de hua pelle, que lhe nam parecia nembro algum (sic)”<sup>4</sup> e também há destaque de seus feitos como pacificadora e praticante de jejuns e penitências: “de Deos uinha efta àquella moça que já em aquel tempo daquella idade entendia em rezar horas, & em feruir a Deos por jejum, & por efmolas... (sic)”<sup>5</sup>. Podemos dizer que, levando-se em conta o conteúdo deste documento, Isabel teria buscado uma vida de santidade ainda nesta fase inicial de sua vida.

Entretanto, por razões políticas, seu pai, o rei D. Pedro III de Aragão, decidiu fazer seu casamento com Rei D. Dinis de Portugal, a despeito das preferências pela vida religiosa demonstradas por Isabel. Durante a vida de casada inicia sua obra, tanto de assistência como religiosa. Através de sua intervenção foram criadas diversas instituições que visavam amenizar as mazelas daquela sociedade. Sua ação também era plena nas questões diplomáticas, atuando como mediadora política tanto internamente quanto com relação aos reinos vizinhos, com os quais tinha laços de sangue.

Algumas das características apresentadas por Isabel, ainda nesta etapa de vida, podem ser entendidas como a introjeção da representação de um

modelo feminino ideal para aquela sociedade, pois ela acatava as decisões do marido, inclusive aceitava seus relacionamentos sexuais fora do casamento e seus filhos bastardos. Em sua legenda, sua condição de resignação é ressaltada:

E a Rainha pero que foffe em aquel tempo mulher manceba, & afto que ElRey fazia foubeffe, daua a entender ao mundo que por aquello nõ daua coufa; & quando a ella dizião: Ora tomou ElRey tal por barregãa, então ella para dar a entender que daua pouco, & nom curaua de tal coufa, começaua a rezar...(sic).<sup>6</sup>

Um acontecimento a aproximou definitivamente do franciscanismo; foi quando morreu a fundadora do Mosteiro de Santa Clara de Coimbra, D. Mor Dias, que apesar de utilizar o hábito da Ordem de Santa Cruz, permanecia secular. Neste momento, Isabel, ainda casada, passou a dirigir as obras deste mosteiro, porém, a Rainha teve que utilizar toda a sua diplomacia para resolver uma contenda com os cruzios.<sup>7</sup> Para estes, as verbas do testamento de Dias não poderiam estar destinadas às clarissas, uma vez que ela fora freira da sua ordem. O caso chegou a Cúria Romana, que encarregou o Bispo de Lisboa de resolvê-lo. Com isso, a solução encontrada foi a extinção do Mosteiro, em 1311. É neste momento que Isabel passa a lutar pela continuação da reforma que tinha sido iniciada por Mor Dias, e mesmo recebendo uma autorização apostólica para perpetuar tais obras, somente em 1317 pôde realiza-las.<sup>8</sup> A rainha decidiu, então, não só reformá-lo, mas também ampliá-lo e consagrá-lo a Santa Isabel da Hungria, que era sua tia-avó e se destacou entre os Terciários,<sup>9</sup> passando então a chamar-se Mosteiro de Santa Clara e Santa Isabel da Hungria.

Dentre as muitas obras em que trabalhou, esta foi, sem dúvida, a que mais lhe ocupou e motivou. Construiu também, neste mesmo mosteiro, um Hospital para atender aos pobres, além de casas para sua própria moradia e de suas damas e a sua sepultura. Sua preferência por esta obra é ratificada pela sua decisão de ali residir quando viúva, o que aconteceu em 1325, e de ser ali enterrada, segundo sua vontade, quando da sua morte em 1336.

Um dado importante apresentado pelo historiador português José Mattoso<sup>10</sup> é que os Conventos de Clarissas “estão intimamente relacionados com a protecção da alta nobreza e da família régia”. Segundo o autor, estes conventos passaram a ser os preferidos das damas da nobreza a partir do século XIII. A figura de Isabel, conforme nos expõe Angela Muñoz Fernández,<sup>11</sup> remete-nos a uma concepção de santidade representada pela aristocracia e pela elite, que era bastante comum ainda neste mesmo século. Entretanto, em contraponto com a sua condição de rainha, está a forma humilde e despretensiosa como lida com os bens materiais. Esse seu lado é

percebido, sobretudo, quando está viúva. É nessa etapa da sua vida que suas práticas religiosas se intensificam, ingressando na Ordem Terceira Franciscana. Nesta ocasião passa a vestir o hábito e o cordão da Ordem de Santa Clara, porém sem professar voto algum, visto que pretendia continuar administrando suas rendas e, ao mesmo tempo, ter um contato profundo com as austeridades e observâncias das clarissas. Ela vai se interessar mais pelo mundo religioso que pelo mundo material. Prova disso é que deixa de lado os trajes suntuosos de rainha e faz doação de objetos valiosos para diversas igrejas,<sup>12</sup> além de aumentar o número de missas diárias nas quais participava, passando de uma para três. Porém, este último dado ratifica a idéia de que Isabel representava um modelo aristocrático de santidade, pois seus hábitos eram próprios da nobreza, já que o povo participava apenas da missa aos domingos, enquanto que os mais abastados participavam dela diariamente. Por outro lado, ela faz duas peregrinações a Santiago de Compostela, sendo que, na segunda, segue somente com duas criadas, sem bagagem alguma e com trajes de romeira, pedindo esmolas para seu sustento durante a longa caminhada, confundindo-se com romeiros pobres e até mendigos.

A humildade e a prática da caridade estão ligadas às ordens mendicantes e traduzem um novo tipo de santidade adequado a esse contexto, do qual fazia parte a própria Reforma Eclesiástica, que visava atender as demandas espirituais daquela sociedade.<sup>13</sup> E a caridade é a virtude que mais encontramos em destaque na hagiografia de Isabel, cujas obras são detalhadas em diversos momentos. Como rainha tinha suas próprias rendas, uma vez que possuía algumas vilas, e estas eram destinadas preferencialmente para instituições religiosas e sociais, além de esmolas. Hospitais, casas de correção, gafarias e muitos outros recebiam seu auxílio, pois sua maior preocupação era permitir aos necessitados uma vida digna.

Percebemos, então, que Isabel, embora faça parte da tradição de santidade régia, característica de um momento no qual a nobreza tentava se afirmar e estreitavam-se os laços entre Igreja e poder, também vai representar essa nova natureza de santidade, em que se procurava viver de forma mais humilde, mais sensibilizado com a pobreza. Era uma tentativa de se aproximar da figura de Cristo. De acordo com André Vauchez, ainda no século XIII, acontece um processo de interiorização da santidade, no qual se percebe o desejo de seguir os ensinamentos de Cristo de forma a imitá-lo. Independente da classe social, existe um sentimento comum que é o de se dedicar a Cristo, sobretudo no seu caráter humano.<sup>14</sup>

Percebemos, assim, que Isabel surge num momento de transição, entre as remanescências da Alta Idade Média, onde certas realezas eram consideradas sagradas e com poder taumatúrgico, e esta nova visão com relação a santidade, que era baseada na humildade dos santos. Desde meados do século XIII, e principalmente sob a influência das ordens mendicantes, nas hagiografias a questão pastoral era o mais relevante; essa direção foi tomada para que essas vidas de santos fossem utilizadas pelos clérigos como um modelo religioso e moral.

Em sua hagiografia, Isabel é personificada como o ideal de modelo feminino, em todas as etapas de sua vida, ou seja, na infância, após seu matrimônio com D. Dinis, e posteriormente, enquanto viúva. Da mesma forma que percebemos, neste último estágio, sua maior aproximação com os valores franciscanos, em especial, a castidade e a caridade, e de certa forma, até mesmo da pobreza.

Porém, em alguns momentos da Lenda da Rainha Santa, assim como em diversas cartas que ela escreveu, percebemos que sua atuação era bastante enérgica para alguém cuja hagiografia apresenta um exemplo de mulher a ser seguido. Entretanto, ao escrever sua biografia, o autor possivelmente queria destacar suas ações como exemplos, de acordo com a moral cristã. Como se houvesse um comportamento feminino a ser seguido e que Isabel foi uma das representantes de sua época. Neste tocante, vale a pena esclarecer que não se tem certeza do autor da sua hagiografia, sendo dois os mais prováveis: uma monja do Convento de Santa Clara ou seu confessor, Frei Salvador Martins, mendicante e Bispo de Lamego.<sup>15</sup>

Com relação a sua forma de vivenciar a caridade, alguns autores admitem que sua decisão de não professar votos está ligada ao desgaste sofrido com a intervenção dos padres de Santa Cruz na questão do Mosteiro de Santa Clara. Isabel não desejava preocupar-se com o destino dado aos seus bens em testamento. Aliás, de acordo com nosso entendimento, a rainha percebia a necessidade de atuar em diversas instâncias para ajudar os desvalidos, portanto, ela percebia a importância de não se limitar por nenhuma regra ou ordem para assim “ficar inteiramente livre para poder vender, doar, alugar, penhorar, aforar, e dispor, por qualquer forma, do que lhe pertence, tanto na vida, como na morte”.<sup>16</sup> Ou seja, Isabel vivia os ensinamentos de Francisco, ainda que tivesse uma maneira particular de percebê-los. Se a pobreza era um dos pilares das ordens mendicantes, Isabel, como terciária, não necessitou se desfazer dos seus bens. Entretanto, sua justificativa não era uma escolha pessoal, e sim a melhor maneira encontrada para preservar as diversas obras de assistência que mantinha. Dessa forma, sua atuação junto dos desvalidos estaria assegurada, o que sempre foi uma das suas principais preocupações.

---

<sup>1</sup> ORO, Jose Garcia. *Francisco de Asis en la España Medieval*. Santiago de Compostela: Liceo Franciscano, 1988. p. 458.

<sup>2</sup> LEITE, Fernando Barros. *O Rei D. Dinis e a Rainha Santa Isabel*. Coimbra: 1993. p. 39.  
<sup>3</sup> Idem, p. 53.

<sup>4</sup> Relação da Vida da Gloriosa Santa Isabel, Rainha de Portugal, trasladada de um livro escrito que está no convento de Santa Clara de Coimbra. In: BRANDÃO, Francisco Fr.. *Monarquia Lusitana*. Apêndice da Parte IV. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1980. p. 496.

<sup>5</sup> Idem, p. 498.

<sup>6</sup> Idem, p. 501.

<sup>7</sup> A Ordem de Santa Cruz (ou crúzios) foi fundada aproximadamente em 1211 pelo Beato Teodoro de Celles, em Huy, na Bélgica. Confira [www.arquidiocese-bh.org.br/pvm/cruzios.htm](http://www.arquidiocese-bh.org.br/pvm/cruzios.htm)

<sup>8</sup> LEITE, Fernando Bastos. Op. Cit., p. 224.

<sup>9</sup> Ver verbete Ordem Terceira de S. Francisco. In: LOYN, H.R. *Dicionário de Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 279.

<sup>10</sup> MATTOSO, José. O enquadramento social e econômico das primeiras fundações franciscanas. In: \_\_\_\_\_. *Portugal Medieval, novas interpretações*. 2 ed. Lisboa: Imprensa Nacional, s/d. p. 344.

<sup>11</sup> FERNÁNDEZ, Ângela Muñoz. Santa Isabel Reina de Portugal: uma infanta aragonesa paradigma de religiosidade y comportamento femenino em el Portugal bajomedieval. In: Jornadas Luso-espanholas de História Medieval, 2, 1989, Porto. *Actas...* Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989. V. 3, p. 1138 .

<sup>12</sup> FERNÁNDEZ, Ângela Muñoz. *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad medieval*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1987. p. 34.

<sup>13</sup> BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

<sup>14</sup> VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

<sup>15</sup> FERNÁNDEZ, Ângela Muñoz. *Mujer y experiencia...* Op. Cit.

<sup>16</sup>“*Sed una cum omnibus nostris bonis omnino libera remanere et de ipsis uendere donare locare pignorare et aliud qualitercum que disponere in vita et in morte,...*” Declaração feita pela Rainha D. Isabel. In: VASCONCELOS, A. *Dona Isabel de Aragão (A Rainha Santa)*. Reprodução fac-similada da edição de 1891-1894. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 1993. V. 2. p. 9.

## A influência de Francisco de Assis na ética e epistemologia de J. Duns Escoto

Antônio César Maciel Mota (Graduando ITF)

### Introdução

A presente comunicação nasce de uma pesquisa sobre a história do Movimento Franciscano, na qual se constata uma diferença relevante entre a vida do fundador da *Ordo Minorum* e as atividades assumidas pelos franciscanos posteriores, tais como os que atuaram nas universidades medievais. Face a essa questão, procuramos analisá-la mediante aspectos da vida de Francisco de Assis e do pensamento de J. Duns Escoto. Neste sentido, fomos levados a dar um salto da simples factualidade histórica ao nível do pensamento, no qual é permitido tratar tal questão com mais liberdade.

### O desvelamento de uma questão

Embora pertençam ao mesmo Movimento, Francisco de Assis e J. Duns Escoto marcam a História Ocidental por características aparentemente antagônicas. O primeiro é conhecido como o *Poverello*; o segundo como o *Doctor Subtilis*, um dos maiores representantes da chamada Escolástica. Isto põe entre ambos uma diferença que parece abissal. E essa diferença é posta pelo desdobramento do próprio franciscanismo.

O franciscanismo é o movimento que tem sua origem na experiência humano-religiosa de Francisco de Assis, no coração da Idade Média – início do século XIII. Nesse período, o Ocidente é caracterizado pela transformação da sociedade na globalidade de suas estruturas.<sup>1</sup> E essa transformação era causada pela intensificação da atividade burguesa – comércio e indústria. O homem burguês começa a ser evidenciado, de maneira relevante, no cenário do Ocidente medieval, originando uma cosmovisão baseada no acúmulo e na exploração.<sup>2</sup>

De família burguesa, Francisco de Assis é introduzido nessa atividade.<sup>3</sup> Porém, o que lhe fez ser uma personalidade histórica foram as conseqüências de sua conversão religiosa que, originada do encontro com o Cristo *pobre e crucificado*, lhe fez assumir um estilo de vida com fortes nuances antitéticas à burguesia.<sup>4</sup> É a partir desse estilo de vida que surge o grupo que, com Francisco de Assis, fundada a *Ordo Minorum*, cuja atuação na sociedade medieval atinge, já em seu primeiro século, todos os níveis sociais. É uma Ordem que se insere na totalidade das estruturas de seu mundo.<sup>5</sup>

Por essa época estão, também, tomando corpo nesse contexto as universidades, que se tornam centros de intenso ensino e pesquisa e se estabelecem como lugar de privilégio e poder, pois pertencem ao movimento corporativista burguês.<sup>6</sup>

Na *Ordo Minorum* ingressa um bom número de doutos que atuam intensamente no espaço universitário, formando a chamada *Escola Franciscana* na qual J. Duns Escoto se destaca como um dos mais respeitados pensadores da Idade Média. Disso, surge uma questão: a atuação desses franciscanos – aqui, especificamente J. Duns Escoto – não trai o modo pobre de viver de Francisco de Assis, uma vez que a vida intelectual, então, tornava-se expressão de *status*? Ou: teria alguma coisa haver o ideal de pobreza de Francisco de Assis com a atividade intelectual dos mestres franciscanos? A seguir, tentaremos entrar nesta questão perscrutando o modo como o *Poverello* de Assis se relaciona com o *mundo* e o pensamento epistemológico e ético do *Doctor Subtilis*.

### **Sobre o relacionamento de Francisco de Assis com as criaturas**

J. Le Goff diz que Francisco de Assis *não é apenas um dos protagonistas da história, mas um dos guias da humanidade*,<sup>7</sup> expressando o fascínio que este exerce no ser humano de todas as épocas. E o que mais caracteriza essa figura fascinante é a Pobreza desvelada em sua postura existencial – *Poverello* de Assis -, a qual não é, em primeiro lugar, privação de bens materiais ou exercício ascético. É, antes, a *Dominas Paupertas*, isto é, a Pobreza Evangélica a qual é expressão do encontro com o Cristo pobre e crucificado, que origina o desejo de união com Ele. É, assim, postura de um seguimento.

A *Pobreza franciscana* é, então, um modo de se colocar no mundo. Modo este cujo paradigma<sup>8</sup> é do Cristo, a qual consiste em um despojar-se que gera uma convivência acolhedora da alteridade. Assim, *ser pobre* é não se colocar como centro do mundo, mas no mundo ser com e para todos.

É a partir desse modo de ser que Francisco de Assis se relaciona, de modo acolhedor, com todos os entes que compõem o mundo. E o que fundamenta esse seu modo acolhedor é o sentido que ele dá à natureza, a saber: *Criação* à qual ele também pertence, sentindo-se, assim, participante de um *todo integrado*. Daí, se coloca no mundo numa convivência de fraternidade universal, pois todos os entes do cosmo têm um Criador comum.

Desta maneira, Francisco de Assis é reverente a *cada* ente com o qual se encontra, pois toda criatura é sua irmã, filha do mesmo Pai. E por isso, O *Poverello* privilegia o encontro com *este* ente *nesta* situação e entende que em *cada* encontro *hic et nunc* se atualiza uma *teofania* na própria



imanência do mundo de maneira que sua postura só poderia ser de abertura à manifestação dos entes nela mesma. Isto lhe é conferido graças à pobreza radical que alcançou em seu ser, capacitando-lhe para fazer viver e receber a grande riqueza ôntica dos seres que compõem o *mistério* da criação.<sup>9</sup>

### **Sobre a pessoa humana em Francisco de Assis**

Em Francisco de Assis se efetiva a harmonização do ser humano com a natureza, mediante sua visão co-filial da totalidade mundana. Porém, isso não significa o nivelamento das “estruturas” do mundo e, assim, não é negado ao ser humano o caráter de ente “privilegiado” na obra da criação. Ao contrário, a experiência do *Poverello* é cheia de humanidade, calcada no encontro com o *Cristo-Homem* o qual é o arquétipo do ser humano. Assim, na experiência franciscana, não obstante sua condição criatural, o homem e a mulher são acentuados pelo seu modo de ser semelhante ao de Deus. Diz Francisco de Assis: “*Considera, ó homem, a que excelência te levou o Senhor, criando-te e formando-te segundo o corpo à imagem de seu dileto Filho e, segundo o espírito, à sua própria semelhança.*”<sup>10</sup>

Analisando os Escritos e Biografias do *Poverello*, podemos ver que essa semelhança divina no humano se evidencia, sobretudo, pela liberdade a qual tem a primazia na constituição ontológica do ser humano. E por isso, Francisco de Assis cultiva a tolerância com o semelhante. Nunca se impõe, sempre propõe, embora seja convicto que a autêntica existência humana acontece quando se é livre em Deus e para Deus.<sup>11</sup>

Desta maneira, como ser livre, o ser humano é, conseqüentemente, criativo e responsável, pois, à medida que pode decidir, cria as configurações do mundo em que vive e, assim, é responsável pelo mesmo e seu destino.

### **Sobre J. Duns Escoto e sua epistemologia**

A atividade intelectual de J. Duns Escoto se insere na transição do século XIII para o XIV, período em que se impõem novos desafios ao Pensamento Medieval, devido, sobretudo, à redescoberta de Aristóteles no Ocidente. Isto faz com que duas tendências de pensamento apontem os caminhos da Escolástica, a saber: a *aristotélico-tomista* e a *platônico-agostinista*.<sup>12</sup> Aos pensadores da época, é comum aplicar-lhes o rótulo de uma dessas duas correntes.<sup>13</sup>

Embora inserido nessa contexto, J. Duns Escoto surge como pensador original, pois sua obra é marcada por um criticismo que atinge aspectos fundamentais quer do aristotelismo-tomista quer do platonismo-agostinista,<sup>14</sup> como mostra sua epistemologia.

A epistemologia escotiana nasce da constatação dos limites das teorias da época em referência ao conhecimento humano. O aristotelismo-tomista, ao privilegiar de tal maneira o objeto cognoscitivo, quase isenta o sujeito cognoscente da atividade cognoscitiva. O platonismo-agostinista, ao contrário, por ver na alma humana uma capacidade de conhecer quase independente do real, não enxerga a imprescindibilidade do objeto cognoscitivo para que o conhecimento aconteça.<sup>15</sup>

J. Duns escoto, então, faz uma fenomenologia da cognoscibilidade humana e, daí, evidencia que o conhecimento acontece mediante uma causa conjunta do sujeito e objeto os quais, *em relação mútua*, movem a atividade cognoscitiva. O conhecimento acontece mediante um estímulo externo – objeto – e um impulso interno – sujeito. Destarte, o encontro do homem com o mundo é *conditio sine qua non* para o conhecimento.<sup>16</sup>

Na realidade, J. Duns Escoto mostra que o próprio fenômeno do conhecimento desvela aspectos que contradizem a epistemologia que, desde a filosofia grega, colocava o universal como objeto perfeito e teleológico do conhecimento; pois, se o encontro com o real é imprescindível para a eficiência cognoscitiva, o universal não pode ter a primazia, uma vez que nos encontramos com coisas singulares. Junto a isto, enraizado na “idéia” cristã de criação, o *Doctor Subtilis* faz ver que a perfeição cognoscitiva se dá em relação ao singular – e não ao universal.<sup>17</sup>

O *Doctor Subtilis* introduz, então, na epistemologia, a distinção entre conhecimento *intuitivo e abstrato*. O primeiro consiste em conhecer uma coisa presente e existente, ou seja, uma coisa singular com a qual o sujeito se relaciona imediatamente. O segundo consiste em conhecer algo prescindindo de sua presença e existência, mediante uma *imagem* de abstração. Assim, a intuição é mais preciosa do que a abstração.<sup>18</sup>

Contudo, em seu estado atual, de *homo viator*, o ser humano não tem a capacidade de intuir o singular de maneira exaurível, mas somente lhe capta a existência.<sup>19</sup> A imediatez da intuição nos coloca frente ao mistério do outro o qual se define por sua individualidade (*haecceitas*) intransferível e inesgotável. Daí, para conhecer, *o intelecto recorre precisamente aos conceitos universais porque é incapaz de apreender a haecceidade*<sup>20</sup> dos entes com os quais se depara.

### **Sobre o pensamento ético de J. Duns Escoto**

Em sua epistemologia, J. Duns Escoto evidencia que o conhecimento é uma tendência natural do ser humano o qual, mediante o intelecto, cuja *atividade própria é conhecer a verdade*,<sup>21</sup> se volta para tudo

quanto entra em seu domínio. Essa característica do conhecimento humano exercerá fundamental importância na ética escotiana a qual, em sua originalidade, se opõe às teorias éticas de seu tempo.

No contexto da *fides quaerens intellectum*, os medievais pensavam a realidade baseados, sobretudo, em Aristóteles. Neste sentido, a ética era pensada a partir da excelência da racionalidade e as ações humanas explicadas a partir da teoria aristotélica do movimento, isto é: as ações humanas visam o bem e é o intelecto que as move para tal (*Omne quod movetur ab alio movetur*<sup>22</sup>). Esse tipo de ética é chamado intelectualista, por ser o intelecto a causa motora do agir humano.

J. Duns Escoto não se satisfaz com esse tipo de pensamento, pois, sendo o conhecimento natural e o agir humano movido pelo mesmo, a vontade, a liberdade e a responsabilidade humanas são rechaçadas. E isto contraria tanto o fenômeno humano quanto o espírito cristão, uma vez que a experiência nos atesta que somos capazes de nos mover por autodeterminação<sup>23</sup> e o cristão é *originariamente* um ser livre. Assim, o *Doctor Subtilis* diz que a vontade é o agente primaz do nosso agir. Mediante a Vontade o ser humano tem a capacidade de subtrair-se aos ditames do que lhe advém do exterior. Como seres volitivos, embora não possamos negar o Ser como um todo, podemos querer ou não-querer o que nos é apresentado.<sup>24</sup>

Contudo, J. Duns Escoto não rechaça ou despreza o intelecto o qual tem grande participação no ato volitivo, só não determina a vontade, pois, se o fizesse, o ser humano não passaria de um animal esclarecido – um *bonnum brutum*.<sup>25</sup> Assim, o primado da Vontade escotiano acentua nossa liberdade e a contingência do *mundo*, nos abrindo a possibilidade do *novo* em nós e no *Todo*, como, a esse respeito, diz H. Arendt: *O milagre do espírito humano é que, através da Vontade, ele pode transcender tudo... e este é o sinal de que o homem foi criado à imagem de Deus*.<sup>26</sup>

### **O diálogo entre o Poverello de Assis e o Doctor Subtilis**

Os aspectos da existência de Francisco de Assis e do pensamento de J. Duns Escoto aqui tangenciados não nos permitem dizer que este foi infiel à intuição originante do Movimento Franciscano, que a factualidade histórica nos permite deduzir. Embora a atuação histórica de cada um deles seja bem definida e distinta, há um ponto comum que os une, a saber: a *Pobreza* como postura existencial a partir da qual surgem os engendramentos de suas existências. O *Poverello* na “banalidade” cotidiana, em suas ações, deixa que essa Pobreza transpareça no seu relacionamento despojado com toda a realidade. O *Doctor Subtilis* o faz pelo labor intelectual.

Na epistemologia escotiana cada coisa é evidenciada e valorizada em sua singularidade inexaurível, o que exige do ser humano uma permanente postura de despojamento de seu saber e poder em relação à realidade. Na ética, o primado da Vontade escotiano salvaguarda a liberdade humana a qual, referida à liberdade divina, evidencia a nossa contingência e a do mundo.

Essas características do pensamento escotiano, sem dúvida, estão presentes na vida cotidiana de Francisco de Assis para o qual o respeito à mais “insignificante” da criaturas e à alteridade era um imperativo ético-amoroso. Daí, é com justiça que podemos dizer que aquilo que o *Poverello* intuiu existencialmente, o *Doctor Subtilis* traduziu em pensamento filosófico-teológico, de maneira que, ultrapassando os limites da factualidade histórica, eles se encontram na experiência de um vigor originário, isto é, a *Pobreza Franciscana*.

### À guisa de conclusão

M. S. Cavalcante Schuback diz que *é a dimensão de futuro que inscreve o passado em nosso presente*.<sup>27</sup> Se considerarmos isto como verdade, é nossa insatisfação com a atual configuração do mundo que deve marcar o nosso tratamento com experiências antigas, tais como a de Francisco de Assis e de J. Duns Escoto, ou seja, a experiência franciscana. Destarte, o que colhemos dos antigos se nos apresenta como tarefa e não simplesmente como erudição.

Em nosso tempo, parece indubitável o enfraquecimento das estruturas e paradigma que sustentam nossa Civilização Ocidental. Assim, a experiência franciscana, aqui tratada, se nos propõe como contribuição face à atual necessidade de respondermos responsabilmente à demanda que nossas aspirações, pessoal e comunitária, nos colocam.

Isto, porém, não significa um convite a repetir o passado, mas um apelo ao *despojamento* capaz de criar e acolher o *novo* – novo homem, nova história, novo mundo -, como fizeram Francisco de Assis e J. Duns Escoto; pois, como este diz: *In processu generacionis semper crevit veritas*.<sup>28</sup>

---

<sup>1</sup> Para um conhecimento mais amplo sobre esse assunto, pode-se recorrer a FRANCO JÚNIOR, H. *Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

<sup>2</sup> Para um conhecimento mais amplo sobre esse assunto pode-se recorrer a LE GOFF, J.

*Mercadores e banqueiros da Idade Média*. Lisboa: Gradiva, s/d.

<sup>3</sup> Cf. BOAVENTURA. *Legenda Maior*. In: SILVEIRA, I. REIS, O. (Org.). *São Francisco de Assis. Escritos e Biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do Primeiro século franciscano*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 464.

<sup>4</sup> Cf. Regra não Bulada, 8, 7. In: SILVEIRA, I. REIS, O. (Org.). Op. Cit., p. 147.

<sup>5</sup> Cf. Crônicas da Normandia. In: SILVEIRA, I. REIS, O. (Org.). Op. Cit., p. 1028-1029.

<sup>6</sup> Cf. J. LE GOFF, J. *Os intelectuais na Idade Média*. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 59.

<sup>7</sup> LE GOFF, J. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 101.

<sup>8</sup> *kênosis* é o termo grego que designa esvaziamento, despojamento... É por Paulo apóstolo, na Carta aos Filipenses 2, 6-8, para falar de Jesus Cristo como aquele que esvaziou-se de si para *ser-com-o-mundo*.

<sup>9</sup> MERINO, J. A. *Humanismo franciscano: franciscanismo e mundo atual*. Petrópolis: FFB, 1999. p. 219.

<sup>10</sup> Admoestações 5, 1. In: SILVEIRA, I. REIS, O. (Org.). Op. Cit., p. 62.

<sup>11</sup> Cf. Regra não Bulada, 22, 9. In: SILVEIRA, I. REIS, O. (Org.). Op. Cit., p. 158.

<sup>12</sup> Cf. ZILLES, U. *Fé e razão no pensamento medieval*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. p. 100.

<sup>13</sup> Cf. PIRES, C. *Filosofia e filosofias na Idade Média*. In: AAVV. *Seminário de Filosofia da UnB, 10, Brasília. Atas...* São Paulo: Loyola, 1983. p. 25.

<sup>14</sup> Cf. Idem, p. 29.

<sup>15</sup> Cf. MERINO, J. A. *História de la filosofía francescana*. Madrid: BAC, 1993. p. 196.

<sup>16</sup> Cf. Idem, p. 198.

<sup>17</sup> Cf. VIER, R. João Duns Escoto. In: GARCIA, Antônio. (Org.). *Estudos de filosofia medieval – a obra de R. Vier*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 222-224.

<sup>18</sup> Cf. GILSON, E. *Jean Duns Scot – introduction a ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952. p. 544.

<sup>19</sup> Cf. Idem, p. 549.

<sup>20</sup> ARENDT, H. *A vida do espírito – o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 285.

<sup>21</sup> J. DUNS ESCOTO. *Opus Oxoniense* I, d. 3, p. 1, q. 4, n° 209. São Paulo: Abril Cultural, s/d. (Coleção Os Pensadores, 7)

<sup>22</sup> Tradução livre: Tudo o que é movido é movido por outro.

<sup>23</sup> Cf. VIER, R. Op. Cit., p. 225-226.

<sup>24</sup> Cf. ARENDT, H. Op. Cit., p. 288.

<sup>25</sup> Cf. Idem, p. 285.

<sup>26</sup> Idem, p. 288.

<sup>27</sup> SCHUBACK, M. S. Cavalcante. *Para ler os medievais – ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 27.

<sup>28</sup> Citad por MERINO, J. A. *História de la filosofía francescana...*, Op. Cit., p. 204. Tradução livre: A verdade sempre cresce no processo da humanidade.

## **Frei Elias de Assis entre a comodidade e conservação dos ideais de frei Francisco**

Anderson dos Santos Moura (Pem - Graduando UFRJ)

Temos dedicado nossas primeiras pesquisas a investigar a carreira de frei Elias Bombarone, frade dos primórdios da Primeira Ordem Franciscana, da qual foi o superior, no serviço de ministro geral.<sup>1</sup> Famigerado em quase toda a historiografia franciscana, é conhecido tanto como frei Elias de Assis, por ter nascido próximo a tal cidade, como “de Cortona”, localidade onde passou os últimos anos de sua vida.<sup>2</sup>

Em 1893 o pesquisador francês calvinista Paul Sabatier publicou sua *Vie de S. François D’Assise*,<sup>3</sup> uma impactante biografia que fez sucesso, juntamente com outras obras de sua autoria, provocando, na Europa um forte estímulo para a produção de diferentes abordagens e perspectivas sobre a fontes franciscanas do período medieval, revolucionando os estudos e influenciando os que posteriormente trataram sobre os primeiros anos do movimento franciscano.

Os temas, todavia, não se esgotam e os estudos de Paul Sabatier não se revelam suficientes para aclarar as vicissitudes do período inicial do movimento franciscano, principalmente no que diz respeito ao nosso personagem, frei Elias.

A Ordem dos Menores, como era chamada no início, ajustou-se progressivamente, com a entrada dos “letrados”, ao projeto papal de Reforma Eclesiástica sintetizado, sobretudo, no IV Concílio de Latrão (1215), cujos cânones, segundo Andréia Frazão da Silva, revelam a preocupação com a moralização do clero e a catolicização da sociedade, revalorizando, neste sentido, a pregação, que deveria ser de responsabilidade de “... pessoas capacitadas, ricas em obras e palavras”.<sup>4</sup> Tais medidas prepararam a institucionalização e consolidaram a clericalização da Ordem, fazendo com que o formalismo e a dedicação aos estudos a afastasse dos ideais do fundador da Ordem, na visão de alguns frades. Fazendo crescer, deste modo, a divisão entre os mesmos.

Conhecidos primeiramente como “zelantes”, e posteriormente “espirituais”, o grupo que reclamava a pobreza segundo a observância da Regra, somente estabeleceu-se, de fato, em 1274, em oposição aos rumores de que o papa Gregório X almejava transformar a ordem franciscana, juntamente com as outras mendicantes, ao estilo das velhas ordens

monásticas, dotando-as de bens e propriedades. Na segunda década do século XIV deu-se o cisma completo dos “espirituais” que, revoltosos, não aceitaram a autoridade do papa no que dizia respeito às modificações dos princípios da Regra. Eles foram condenados pela bula “*Quorundam Exigit*” (7/10/1317) do papa João XIII, depois de vários enfrentamentos com a Ordem e o papado.

Os escritores “espirituais” do século XIV, entre eles Ângelo Clareno, ao procurarem a legitimação através de uma tradição em oposição ao partido dos Conventuais, afirmaram-se herdeiros dos primeiros companheiros de Francisco, identificando-os como “espirituais” pioneiros, e condenando Elias como o responsável pelas primeiras mudanças que teriam alterado a pobreza minorítica.

Deste mesmo período data a obra *Specula Perfectionis* que, segundo Kajetan Esser, inspirou a formulação das hipóteses de Paul Sabatier que foram tidas, por algum tempo, como “única imagem verdadeira”,<sup>5</sup> sendo seguidas por quase todos os que, depois dele, trataram sobre o franciscanismo; fazendo, deste modo, propagar o que chamamos de “tradição espiritual” ou “historiografia tradicional” da Ordem. O que, todavia, tais autores não se deram conta, foi do fato que a *Specula Perfectionis* somente foi escrita num período bastante posterior às primeiras décadas do movimento franciscano. Não sendo válida, portanto, para justificar aos “espirituais” o título de herdeiros de uma tradição de pioneiros.

Esser refere-se a este fato ao fazer um panorama geral das fontes para um estudo histórico das origens do franciscanismo. Falando, inclusive, da necessidade de evocar as crônicas de Tomás de Eccleston (1259) e de Jordão de Jano (1262); as duas mais antigas provenientes da Ordem, por referirem-se aos primeiros decênios do século XIII, enquanto autênticos contemporâneos.

O ponto mais curioso de nossas pesquisas a partir do estudo das crônicas, foi notar que Elias é malvisto tanto pelos “espirituais” do século XIV - que eram contra a dedicação excessiva aos estudos, por parte do letrados -, quanto pelos integrantes do movimento clerical do século XIII - que, em geral, era formado por letrados. Todavia, como podemos observar no presente estudo, essas imagens negativas foram motivadas por visões diferentes. Seguimos então o conselho de Esser, relendo as crônicas. Mas, como numa primeira oportunidade já pudemos estudar a Crônica de Jordão de Jano,<sup>6</sup> analisamos, no presente estudo, a crônica escrita por Tomás de Eccleston, outro que faz apologia ao elemento clerical da Ordem, portanto, opositor de Elias, mas, que, nas entrelinhas, deixa indícios de



que este frei, diferentemente de indicar traição aos ideais do fundador, em certos aspectos, mostra um rigor conservador.

### **Luzes e armadilhas da historiografia recente**

Primeiramente, procuraremos expor, a partir de uma breve análise, como os estudiosos mais contemporâneos têm interpretado a figura de frei Elias, a partir da Crônica de Tomás de Eccleston, influenciados pelos movimentos dos espirituais do século XIV e dos clérigos do XIII, ou se opondo a eles.

Os trabalhos escolhidos são: *Os Espirituais Franciscanos*<sup>7</sup> do historiador Nachman Falbel; e as traduções brasileiras dos livros *Da Intuição à Instituição*<sup>8</sup> de Théophile Desbonnets, e *Origens e Espírito Primitivo da Ordem Franciscana*,<sup>9</sup> do já citado Kajetan Esser. Outras obras poderiam ajudar nesta temática, mas vamos nos ater a essas três pelo fato de serem mais adequadas à nossa abordagem e, também, pelos limites impostos a este trabalho, pela comissão organizadora do evento.

O historiador Nachman Falbel, querendo responder uma pergunta de seu antigo professor - “por que os franciscanos não conservaram os princípios originais de São Francisco de Assis?”<sup>10</sup> - faz um estudo com um recorte centrado na facção dos “espirituais”. Ele parece cair na armadilha dos escritos “espirituais” do século XIV, nos quais Paul Sabatier já havia tropeçado, pois acaba por repetir, na maioria das abordagens, as visões cristalizadas desse grupo sobre seus opositores e desafetos, entre os quais figura frei Elias. Ele dedica a Elias o segundo capítulo do livro, “O Generalato de Elias de Cortona”. Falbel começa o capítulo em tom brando, mas depois pára de relativizar suas posições e faz suas as palavras dos opositores de Elias, repetindo as idéias de Tomás de Eccleston ao dizer que “o modo de viver de Elias estava longe de ser o de um frade menor... denotando um espírito voltado às coisas mundanas”.<sup>11</sup>

Já a obra *Da Intuição à Instituição* do francês Théophile Desbonnets - o mesmo que, em 1974, reconstituiu com uma edição crítica a *Legenda dos Três Companheiros*<sup>12</sup> -, foi lançada no Brasil em 1986, três anos depois de seu original em francês.<sup>13</sup> O autor, um frade sacerdote franciscano, crítica a historiografia que, em geral, condenou Elias, apesar do objeto dele não ser o mesmo de nossa pesquisa.

Desbonnets reporta-se às crônicas de Eccleston e Salimbene de Parma à luz do contexto da evolução da ordem, em que os frades leigos, que tinham em Elias o seu principal expoente, vão ficando cada vez mais à margem, com a progressiva clericalização da Ordem. Ele mostra, assim, os



interesses por trás dos ditos desfavoráveis sobre Elias, de Eccleston e, principalmente, de Salimbene de Parma, que cronologicamente está mais próximo dos “espirituais” do século XIV, já que escreveu entre 1281 e 1288.

A terceira obra a qual nos referimos, *Origens e Espírito Primitivo da Ordem Franciscana*, do também frade franciscano Kajetan Esser, da Província de Colônia (Alemanha), é uma tradução brasileira do original em alemão.<sup>14</sup> Apesar de ser a mais antiga (o prefácio data de 1965), é, dentre os livros selecionados, a que critica mais severamente os que trilham os caminhos da armadilha dos “espirituais”, dizendo que estes defendiam, com idealismo e fanatismo, um ponto de vista político partidário.<sup>15</sup> Recomenda, por isso, como já foi dito, o estudo das crônicas escritas pelos que viveram aqueles primeiros anos da Ordem.

Há que se sublinhar que nenhum dos três autores realizaram os seus estudos com o foco centrado em frei Elias. Falbel, cuja obra é a mais recente (1995), direciona-se aos Espirituais, e acaba por repetir, quase sem questionamentos, visões influenciadas pelos escritos dos opositores de Elias no século XIII, e, também, pelos dos Espirituais e dos que se deixaram se influenciar por eles. A obra de Esser, cuja primeira edição data em 1966, definitivamente não faz parte de sua bibliografia.

Esser, por sua vez, almejou com seu trabalho estudar a história dos inícios da Ordem, à luz de dados documentais, levando, segundo ele próprio, a uma “solução sólida”,<sup>16</sup> e certamente o fez com clareza. Abre-nos várias perspectivas não tão conhecidas para uma abordagem sobre frei Elias, e aponta os problemas que a “historiografia tradicional da Ordem” pode causar para um estudo sério dos primeiros anos do movimento franciscano. É interessante frisar que Esser cita em sua bibliografia o livro *Early Franciscan Government*,<sup>17</sup> da historiadora inglesa Rosalind Brooke, que contém um importante estudo sobre frei Elias, que já criticava a influência dos “espirituais” no julgamento sempre negativo deste frade. Já Desbonnets faz um estudo crítico sobre as fontes dos primeiros séculos franciscanos de forma parecida a tentativa de Esser; pondo sempre em dúvida os interesses por trás das palavras dos autores, principalmente as vindas do grupo que intensificou a clericalização da Ordem, de forma a marginalizar os frades leigos.

### **Frei Tomás de Eccleston deixa pistas**

São desconhecidas as datas de nascimento e de morte de frei Tomás de Eccleston. Aliás, sabe-se pouco de sua origem. Parece que entrou na ordem aproximadamente em 1232; que estudou em Oxford na década de

1230; e que depois morou num convento de Londres. “*Liber de Adventu fratrum minorum in Angliam*”, título original de sua crônica, trata da história dos frades na Inglaterra entre 1224 e 1258, quando possivelmente terminou o trabalho. A maioria dos dados que registra em sua obra provém de conhecimento pessoal ou comunicação verbal. Sem dúvida é uma crônica que faz, sobretudo, apologia da província inglesa, um dos principais redutos do elemento clerical no início da Ordem.

O campo religioso é um espaço no qual também existe a disputa pelo poder.<sup>18</sup> Percebemos, com isso, que tal crônica, como qualquer outra obra, não está isenta de interesses particulares ou de uma certa corrente. Optamos, por isso, por uma análise micro-histórica, para perceber melhor os interditos e não-ditos das fontes do primeiro século franciscano, constituída por autores que, inseridos no contexto de clericalização promovido pela Igreja, rivalizavam com Elias, estabelecendo-se na historiografia quase como senso comum.

Elias foi o ministro geral da Ordem no período de 1232 a 1239. O capítulo geral realizado em Roma, em 1239, marcou um fator crucial da Ordem que desde sua fundação sempre contou com frades leigos em sua direção. O partido dos clérigos, que tinha como seus principais representantes os frades doutores em Paris e Oxford acusavam Elias de ser cômodo e autoritário:

Mas, depois, como frei Elias perturbasse toda a Ordem pela sua comodidade e crueldade, frei Aimão, de Paris, apelou contra ele. (...) Depois de uma longa discussão, foram eleitos, dentre toda a Ordem, frades que providenciaram uma reforma da Ordem. (...) Findo o discurso [do papa, já durante o Capítulo], frei Elias começou a se desculpar dizendo que os frades, quando o elegeram Ministro Geral, estava de acordo que ele comesse ouro e tivesse um cavalo, se isso o exigisse sua fragilidade física. Agora, porém, o acusavam, escandalizados, por causa de sua conduta. [Frei Aimão, respondendo] fez-lhe ver que embora os frades quisessem que ele comesse ouro, nunca haviam afirmado que consentiriam que ele possuísse um tesouro. Além do mais, embora tivessem dito que queriam que ele tivesse um cavalo, não tinham dito que queriam que tivesse um cavaliço ou um ginete. Subitamente, então, frei Elias, dominado pela impaciência, disse publicamente que ele mentia. (Eccl 79-80)

Entretanto, a oposição a Elias pode, por outro lado, esconder o julgamento dos clérigos de não desfrutarem da posição que mereciam enquanto letrados e sacerdotes; pois, durante o Capítulo, tão logo depois

da deposição de Elias pelo papa, e seguida posse de frei Alberto de Pisa, Eccleston continua:

Depois de o novo Ministro Geral haver celebrado a missa ,disse aos frades que não eram capitulares: “Vós acabais de ouvir uma missa, **jamais celebrada por um Ministro Geral em nossa Ordem** [grifo nosso]. Voltai agora para vossas casas com a bênção de Jesus Cristo” (Eccl 80) [grifo do autor].

Por outro lado, três episódios não tão explorados da posição de Elias na Crônica de Eccleston nos chamam a atenção. O primeiro, tratando de uma visitação à Província da Inglaterra a mando de frei Elias:

O terceiro visitador chegou enviado pessoalmente pelo Ministro Geral, frei Elias, durante o provincialato de frei Alberto: frei Vigério da Alemanha. Era um homem muito famoso no conhecimento do direito e notável em todas as virtudes e muito amigo do cardeal Otão, naquele tempo legado na Inglaterra. Este visitador recebera do Ministro Geral instruções muito severas e muito precisas. Primeiramente, deviam ser excomungados de fato, todos aqueles que, de qualquer forma ocultassem alguma coisa ou faltassem com a verdade. E desta sentença ninguém podia absolver senão ele. Além disso, devia levar ao Ministro Geral todas as acusações. Por causa disso, em todos os lugares foi tamanha a perturbação dos frades como nunca houvera antes na Ordem. Além da visitação o visitador detinha também o poder. Pois, no seu mandato, recebera instruções de fazer algumas outras coisas que tornariam excessivamente pesada a vidas dos frades (Eccl 50-51).

Esser diz, sobre a questão da visitasões, que uma das motivações de exasperação dos frades das províncias de fora da Itália contra Elias foi que ele enviava visitadores que fossem do seu agrado. Os frades, principalmente os da província escocesa, reclamavam que os visitadores deveriam ser determinados em Capítulo Geral. Sobre este episódio, Esser deixa a questão em aberto. Propõe, cautelosamente, que tal oposição seria uma reação contra o centralismo original da Ordem, da qual Elias era o detentor, e que instituía que os visitadores eram determinados pelo ministro geral.

Agora, voltando ao caso da visitação à Província da Inglaterra: O que significa tornar “excessivamente pesada a vida dos frades”? Não seria alguma atitude de conservação do rigor da prática franciscana? Acreditamos que, neste caso, se fosse algum desvio aos ideais, Eccleston não deixaria de descrever, caso as faltas partissem realmente de Elias.

Num outro parágrafo, quase isolado do contexto, o cronista diz que

no tempo de frei João [de Kathelene, guardião de Londres e depois ministro da província da Escócia], frei Elias mandou que os próprios frades lavassem suas roupas íntimas. Os frades da província inglesa obedeceram. Os frades da província escocesa, porém, preferiram esperar pela resposta de um pedido particular, que endereçaram a frei Elias. (Eccl 54)

Eccleston faz questão de dizer que os frades da Província da Inglaterra, a que ele pertencia, seguiram as recomendações e que os da província vizinha apelaram. Apesar de não se opor a atitude de Elias, silenciou sobre essa demonstração de zelo pela austeridade por parte de Elias na recomendação feita aos frades daquelas províncias, que não deveria estar sendo cumprida.

Favoravelmente a Elias, Esser também descreve um fato muito importante. Menciona uma carta deste frei aos Frades Menores de Valenciennes, escrita em 1225, em que o autor identifica uma grande preocupação de Elias com a “observância pura e inviolável da vida evangélica exigida na regra”, que ele acreditava ser a essência da Ordem; e ainda chama atenção para o fato de que tal carta não é valorizada pelos que fazem um julgamento de frei Elias.<sup>19</sup>

Quanto ao terceiro ponto que queremos ilustrar reportamo-nos as referências que Eccleston faz aos Capítulos de 1230 e 1239. Sobre o primeiro ele diz que “De fato, frei Elias ficara desgostoso com o Ministro Geral João Parenti porque havia revogado o decreto dele a fim de que não pudesse ir ao Capítulo todos os frades que o quisessem” (Eccl 78). Sobre o capítulo de 1239 ele afirma que “Depois que frei Elias foi deposto... Determinou-se também que a eleição do ministro Geral coubesse somente aos Ministros e aos Custódios. Isso porque a multidão é sempre causa de confusão” (Eccl 54). Ora, uma característica inicial do movimento franciscano era que os irmãos pautavam-se por um modelo comunitário de não clericalismo essencial, de negação à hierarquia. A respeito deste trecho, Esser afirma, sem desmerecer o testemunho de Tomás de Eccleston, que ele não se mostra bem informado quanto à história geral da Ordem;<sup>20</sup> pois, se Elias, com a intenção de que todos frades pudessem participar do capítulo, tinha contra si a Regra Bulada, por outro lado “procedia no sentido da tradição antiga da Ordem”.<sup>21</sup> Por isso, mesmo que não fosse a intenção principal de Elias, tal atitude de não restringir aos superiores provinciais e custódios o direito de

eleger o superior geral da Ordem, salvaguardaria uma característica do franciscanismo primitivo.

## **Conclusão**

Concluimos, a partir das análises aqui apresentadas, a viabilidade de nossa maior intenção, que é compor uma biografia de frei Elias de Assis, a partir de uma análise micro-histórica, atenta aos não-ditos tanto das fontes quanto das produções historiográficas mais recentes. De fato, pelo que se sabe, não existe publicada no Brasil nenhuma biografia de Elias, mas as várias obras que fazem referência aos primeiros anos da Ordem podem ajudar nossa reconstituição, que não deverá desprezar as de autorias de religiosos integrantes da Ordem Franciscana – um velho preconceito acadêmico, pois, como vimos aqui, podem ajudar bastante, com posturas bastante críticas e inovadoras.

---

<sup>1</sup> Esta comunicação faz parte de um trabalho em andamento que, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Andréia Frazão da Silva, que é uma das coordenadoras do Programa de Estudos Medievais da UFRJ, visa a composição da monografia de fim de curso de bacharelado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ.

<sup>2</sup> Cf. MOURA, Anderson dos Santos. Frei Elias de Assis segundo as obras ‘Vida I’ e ‘Vida II’ do frade franciscano Tomás de Celano. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, SILVA, Leila Rodrigues da (Org). Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRJ, 4, Rio de Janeiro, 14 a 18 de maio de 2001. *Atas...* Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, 2001. p. 225-230.

<sup>3</sup> SABATIER, P. *Vie de S. François D’Assise*. Paris: Lib. Fischbacher, s.d.

<sup>4</sup> SILVA, A. C. L. F. da. O IV Concílio de Latrão: Heresia, Disciplina e Exclusão. In: \_\_\_\_\_, ROEDEL, L. R. Semana de Estudos Medievais, 3, Rio de Janeiro, 25 a 28 de abril de 1995. *Anais...* Rio de Janeiro: PEM - UFRJ, 1995. p. 95-101.

<sup>5</sup> ESSER, K. *Origens e Espírito Primitivo da Ordem Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 17.

<sup>6</sup> A caracterização dos irmãos leigos nas crônicas do período de “sacerdotalização” da Ordem minorítica. Comunicação apresentada na primeira fase da XXIII Jornada de Iniciação Científica da UFRJ, no dia 8 de março de 2002, e selecionada para a Segunda fase; sendo, por isso; reapresentada no dia 19 de março de 2002.

<sup>7</sup> FALBEL, N. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP/EDUSP, 1995.

<sup>8</sup> DESBONNETS, T. *Da Intuição à Instituição*. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

<sup>9</sup> ESSER, K. Op. Cit.

<sup>10</sup> FALBEL, N. Op. Cit., p. XIII.

<sup>11</sup> Ibidem. p. 43.

<sup>12</sup> DESBONNETS, T. *Legenda trium sociorum*. Édition critique. *Archivum franciscanum historicum*, n. 67, p. 38-144, 1974.

<sup>13</sup> Com o título *De l’intuition à l’institution. Les franciscans*, a obra de Desbonnets foi

publicada originalmente em Paris, pela Éditions Franciscaines, em 1983.

<sup>14</sup> Com o título *Anfänge und Ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, a obra de Esser foi publicada originalmente em Leiden, Holanda, pela *Studia et Documenta Franciscana*, em 1966.

<sup>15</sup> DESBONNETS, T. *Origens e Espírito Primitivo da Ordem Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 122, nota 189.

<sup>16</sup> *Ibidem*. p. 5.

<sup>17</sup> BROOKE, R. *Early Franciscan Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

<sup>18</sup> Cf. BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, 1989. p. 13.

<sup>19</sup> ESSER, K. *Op. Cit.*, p. 230, nota 44.

<sup>20</sup> *Ibidem*. p. 17, nota 16.

<sup>21</sup> *Ibidem*. p. 105.

## **“A Toda Criatura”: Considerações Acerca do Público Alvo da Pregação de Francisco de Assis**

Karina Murtha (Pem - Graduada UFRJ)

Foi no ano de 1208, quando terminou a reconstrução da igreja de São Damião, que Francisco, em 24 de fevereiro, ouviu, segundo as hagiografias, durante a missa de São Matias, na Porciúncula, a exortação de Jesus aos apóstolos, presente nos *Evangelhos*,<sup>1</sup> enviando-os a pregar.

Leu-se certo dia, naquela igreja, a página do *Evangelho* que conta como o Senhor enviou os seus discípulos para pregar. (...) [Francisco] estava presente e escutava atentamente todas as palavras. Depois da missa, pediu encarecidamente ao sacerdote que lhe explicasse esse *Evangelho*. Ele explicou tudo<sup>2</sup> e Francisco, ouvindo (...) entusiasmou-se imediatamente (...). Apressou-se daí (...) para levar a cabo o salutar conselho, e sem demora pôs devotamente em prática o que ouvira.<sup>3</sup>

Desde então, a vontade de anunciar ao mundo a Boa Nova de Cristo passou a ser um objetivo concreto para ele, mais que isso, transformou-se em uma verdadeira missão. Mudou a túnica de eremita, que usava, acrescentando-lhe características da de um pregador ambulante, baseado sempre no *Evangelho*, descalço e com uma corda na cintura, em lugar do cinto costumeiro.<sup>4</sup> E saiu pregando, literalmente, a todas as criaturas. Iniciando, assim, a atividade apostólica que tão bem caracterizou o homem de Assis. E, a julgar pela rapidez com que cresceu o número daqueles que decidiram acompanhá-lo, pode-se dizer que foi muito bem sucedido nesta tarefa.

Francisco acreditava que havia sido chamado a uma missão específica na Igreja de seu tempo: levar o anúncio do *Evangelho* literalmente a todos. Somente mediante a pregação e o exemplo de vida poderia realizar sua missão de restaurar a Igreja.

No intuito de seguir à risca as ordens de Cristo, Francisco considerava a atividade apostólica uma tarefa tão essencial quanto a contemplação. Aceitou, como se tivesse sido para si, a ordem de Jesus à seus apóstolos e saiu pelo mundo pregando, nas cidades e povoados, “a toda criatura”.<sup>5</sup>

Com a autoridade que lhe foi concedida [referente a pregação dada a sua pregação por Inocêncio III], o santo começou a lançar as sementes das virtudes e a percorrer as cidades e vilas pregando com fervor.<sup>6</sup>

E, quando digo “a toda criatura” me refiro realmente a todo ser criado, animado ou inanimado. Por isso, partindo do princípio de que o mandato se referia realmente a todos e interpretando literalmente o *Evangelho*, como era de seu costume fazer, não teria feito distinção alguma entre pregar à cristãos adeptos da Igreja de Roma, aos sarracenos, aos hereges, às mulheres, aos clérigos ou aos animais.

Nas *Vida I e II*, Tomás de Celano fala muito do relacionamento mantido entre o fundador do Movimento Franciscano e o restante da criação, narra inclusive, na *Vida I*, um conhecido sermão que este teria dirigido aos pássaros.

O objetivo desta comunicação é, portanto, traçar algumas reflexões gerais acerca destas diferentes “criaturas”,<sup>7</sup> alvos da evangelização de Francisco de Assis, bem como a reação das mesmas a seu trabalho missionário, além de discutir qual seria o significado da pregação que ele teria dirigido aos pássaros e o porque de esta imagem ter sido cristalizada através dos séculos.<sup>8</sup>

No que se refere a relação do santo de Assis com as criaturas, a *Vida I* nos apresenta um Francisco amante de todos os seres, principalmente os que, de uma maneira ou de outra, o remetiam à Divindade Criadora e Redentora. A obra em questão nos revela, portanto, que o que o homem de Assis amava era o Criador através das criaturas.

Tinha tanta caridade que seu coração se comovia (...) também com as criaturas (...). Mas, entre outros animais, tinha uma predileção pelos cordeirinhos, porque a humildade de Nosso Senhor Jesus Cristo foi comparada muitas vezes na Bíblia ao cordeiro, e com muito acerto. Gostava de ver e de tratar com carinho todas as criaturas, principalmente aquelas em que podia descobrir alguma semelhança alegórica com o Filho de Deus.<sup>9</sup>

Quanto ao conteúdo da *Vida II*, referente ao tema tratado, destacamos que, além de narrar mais episódios que a *Vida I*,<sup>10</sup> esta fala de um Francisco amoroso e amigo da criação, que reconhecia e retribuía respeitosamente o amor e a amizade de alguém que era uma espécie de reconciliador entre os homens e os demais seres.

Louvava o Criador em todas as suas obras e sabia atribuir os atos a seu autor... Chamava de irmãos todos os animais, embora tivesse preferência pelos mais mansos... Todas as criaturas procuravam retribuir o amor do santo e corresponder com gratidão a seus merecimentos... Nem é para admirar que as outras criaturas venerem assim aquele que mais amou seu criador...<sup>11</sup>



Contudo, também o apresenta, em parte, como um juiz, quase que impiedoso, que condena severamente os atos por ele considerados pecaminosos. Alguns dos quais, tipicamente humanos, o que nos faz pensar que, talvez, o santo estivesse utilizando, como frequentemente o fazia, a linguagem simbólica para condenar uma determinada atitude; ou que Celano, levando-se em conta a crise por que passava a Ordem no momento em que a obra foi escrita, estivesse fazendo uso de parábolas para acusar alguns frades de estarem agindo de maneira contrária aos ideais do fundador do movimento.

Uma vez, São Francisco estava sentado à mesa com os frades. Chegou um casal de passarinhos que, solícitos pelo cuidado de seus filhotes, iam todos os dias buscar migalhas na mesa do santo. (...). Os filhotes se amansaram com os frades e, pousados em suas mãos, andavam pela casa, não como hóspedes mas como moradores.<sup>12</sup> (...) Mas a avareza rompeu a concórdia, quando a petulância do maior perseguiu os menores [como os frades menores]. O maior comia à vontade e depois afastava os outros do alimento. Disse o santo pai: ‘Vede o que faz esse avarento. Cheio e empanturrado, tem inveja de seus esfomeados irmãos. Ainda vai acabar mal’. Pouco depois, realizou-se a palavra do santo. O perturbador de seus irmãos subiu a um vaso de água para beber e, de repente, morreu afogado.<sup>13</sup>

Notei também que a *Vida II*, como também, em parte, a *Vida I*, apresenta as criaturas como úteis ao homem, obedientes à Francisco e/ ou como instrumentos divinos de punição dos pecados. Como se, apesar do discurso de igualdade fraterna, o homem continuasse a ser apresentado como uma espécie de “rei” da criação. A exemplo disso vejamos um trecho da *Vida II* em que, a pedido do santo, a água é produzida por Deus para servir (ao homem), matando a sede de um aldeão:

Era tempo de calor, e o aldeão subia a montanha seguindo o homem de Deus. Cansado de caminhar (...), caiu de sede e começou a desfalecer. Clamou instantaneamente pelo santo e pediu que tivesse pena dele (...). O santo de Deus, que sempre tinha compaixão dos aflitos, desceu do asno, ajoelhou-se no chão, estendeu as mãos para o alto e não parou de rezar enquanto não sentiu que tinha sido atendido. “Apressa-te, disse ao aldeão, e encontrarás água ali, produzida agora mesmo para beberes, pela misericórdia de Cristo”. Estupenda bondade de Deus, que se inclina tão facilmente para os seus servidores! O aldeão bebeu a água saída da pedra pela virtude da oração e teve uma bebida da rocha duríssima.<sup>14</sup>

Porém, acredito que isso se deva ao fato de Celano ser um

medieval, inteiramente imerso na cultura de sua época e, portanto, ainda não familiarizado com o ideal de fraternidade universal pregado pelo homem de Assis;<sup>15</sup> tendo em vista que quando comparamos as hagiografias com o *Cântico do Irmão Sol*, notamos que Francisco não considerava-se superior aos outros seres, pelo contrário, muitas vezes, punha-se, até mesmo, “à baixo” (“menor”) dos demais, principalmente quando o ser em questão o fazia lembrar a Divindade.

Louvido sejas, meu Senhor,  
Com todas as tuas criaturas,  
Especialmente o senhor irmão Sol,  
Que clareia o dia  
E com sua luz nos ilumina.<sup>16</sup>

A explicação de Tomás de Celano para o amor e a pregação que Francisco dirigia as criaturas, que, segundo ele, correspondiam ao sentimento e respeitavam sua “autoridade”, era a de que ele havia seguido tão bem os ensinamentos de Cristo que poderia ter recuperado a tal pureza original, ou, *inocência primitiva*,<sup>17</sup> que, dentre outras coisas, lhe daria o poder de comandar e controlar (por ser homem, criado à imagem e semelhança de seu Criador<sup>18</sup>) o restante da criação. Vejamos nas palavras do hagiógrafo: “Acho que tinha recuperado a inocência primitiva esse homem que, à sua vontade, amansava o que por si não é manso [referência ao fogo].”<sup>19</sup>

Entretanto, como já assinalamos, após uma primeira análise das fontes, Francisco doava-se à criação e a mesma teria correspondido com ternura; via o homem como irmão de todos (posto que toda a criação contava com o mesmo Progenitor: Deus), não como um ser superior, maior ou melhor, como um igual; pregava as mesmas coisas, tanto aos homens quanto aos outros seres, com o mesmo carinho, assim como reprimia com a mesma severidade os atos por ele considerados pecaminosos.

Por falar em pregar a mesma coisa a todos os seres, lembremos do famoso sermão dirigido aos pássaros, que é uma passagem, encontrada no capítulo 21 do primeiro livro da *Vida I* de Tomás de Celano, em que o autor narra um episódio no qual Francisco teria convocado um grande número de diferentes espécies<sup>20</sup> de pássaros a amar e louvar à Deus, rendendo graças<sup>21</sup> “porque [ Deus ] lhes deu penas para vestir, asas para voar e tudo que vocês precisam”.

No referido sermão notamos uma clara influência de Mateus 6: 25-30, o texto narra uma passagem em que Cristo cita o exemplo de pássaros e lírios em uma de suas pregações. Um tipo de atitude bastante comum

à personalidade de Francisco de Assis, tendo em vista que toda a sua fundamentação religiosa baseava-se nos ensinamentos de Jesus. No sermão em questão, Cristo queria, em suma, pregar a pobreza e, ao mesmo tempo, a confiança na Divina Providência, na medida em que defendia a idéia de que não era necessário preocupar-se com o que comer, vestir e/ou morar. Como Francisco costumava seguir à risca os ensinamentos de Jesus, talvez estivesse tentando dizer a mesma coisa.<sup>22</sup>

Contudo, quando levamos em consideração o que captamos da personalidade de Francisco, através da análise de seus textos e da obra de Celano, e levando-se em consideração a grande possibilidade de ele ter realmente dirigido um sermão aos pássaros,<sup>23</sup> não vemos outra razão para que o tenha feito, senão a de que realmente acreditasse na igualdade dos seres a ponto de achar que, se era necessário ao homem, também o era aos demais “irmãos e irmãs”.

Poderíamos discorrer durante horas sobre o significado simbólico dos pássaros,<sup>24</sup> o que não seria nenhum absurdo posto que o próprio fundador da Ordem dos Frades Menores freqüentemente utilizava-se de símbolos em suas pregações, tentando encontrar alguma outra explicação para o acontecimento; contudo, mesmo levando em consideração o contexto e os demais documentos, não encontramos nenhuma; portanto, seria um esforço desnecessário que não nos levaria a lugar nenhum.<sup>25</sup> Celano também fala de sermões dirigidos às flores, aos trigais, às vinhas, às pedras, aos bosques, etc.<sup>26</sup>

Quanto ao porque de essa imagem ter se cristalizado através dos séculos, concordamos com Yarza Luaces<sup>27</sup> quando afirma que são dois os motivos: primeiro, a pregação foi eleita como assunto destacado por ser uma atividade pública que muito bem caracterizou estes novos movimentos mendicantes, em especial os dominicanos; segundo, devido a inovadora opção de Francisco de Assis que, de todos os tipos possíveis de pregação, foi dedicar-se, dentre outras claro, aos animais.

Todavia, ousou acrescentar uma terceira hipótese: o respeito derivado de uma inconsciente saudade de um paraíso perdido, mas profundamente desejado pela humanidade, para o qual Francisco teria conseguido retornar. Refiro-me a já citada *Inocência Primitiva*.<sup>28</sup>

Falo do que, corriqueiramente, hoje chamamos de Jardim do Éden; ou seja, o lugar onde se obtinha de tudo com fartura e sem esforço algum e onde, segundo a Bíblia, vivia o homem antes de cair em tentação e desobedecer à Deus comendo do fruto proibido, depois do que, foi

expulso tendo que viver do suor de seu rosto.

Em uma época onde a fome era companheira constante, como na Idade Média, um lugar como este tocava profundamente no inconsciente da população.

É importante lembrar, também, que para o homem medieval era possível retornar a este paraíso; para tanto, bastava seguir os ensinamentos de Cristo, o Redentor, que teria vindo para reconciliar a humanidade com o Criador, permitindo assim seu retorno ao estado de pureza original.

Resumindo, Francisco teria conseguido alcançar o que todos, consciente ou inconscientemente, almejavam. o que, no mínimo, gerou uma profunda admiração, mexendo a tal ponto com o imaginário popular que, somando-se a outros fatores já mencionados, esta imagem tornou-se mais “importante” (no sentido de ser a mais lembrada até hoje) que a pregação dirigida aos humanos.

---

<sup>1</sup> Mateus 10: 5-16; Marcos 6: 7-13; Lucas 10: 1-11.

<sup>2</sup> Ou seja, o sacerdote teria narrado sua interpretação pessoal e/ ou institucional do dito trecho. Porém, o fato de o autor chamar a atenção para o pedido de explicação feito por Francisco ao clérigo nos remete à uma espécie de reprimenda, da parte de Celano (como homem da Igreja que era), ao “mau” comportamento dos chamados hereges que costumavam ler e interpretar, por conta própria, a *Bíblia*.

<sup>3</sup> 1 Celano I, 9.

<sup>4</sup> “Tirou os calçados dos pés, deixou de lado o bordão e, contente com uma só túnica, substituiu a correia por uma corda.(...) E procurou praticar com toda diligência e reverência (...) as (...) coisas que ouvira. Pois não era surdo ao *Evangelho* (...) e tratava de executá-lo à risca” (1 Celano I, 9).

<sup>5</sup> Marcos 16: 15.

<sup>6</sup> 1 Celano II, 11.

<sup>7</sup> Refiro-me aqui especificamente aos animais (ditos irracionais), minerais e vegetais.

<sup>8</sup> As fontes analisadas na elaboração deste trabalho foram: *O Cântico do Irmão Sol*, de Francisco de Assis, e as *Vida I e II*, de Tomás de Celano. Todos estes documentos são parte integrante da coletânea: SILVEIRA, I.; REIS, O. (Org.). *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

<sup>9</sup> 1 Celano I, 28.

<sup>10</sup> Cerca de 7 capítulos, a mais, dedicados ao tema.

<sup>11</sup> 2 Celano II, 24, 25, 27.

<sup>12</sup> O que nos lembra o objetivo de ser “peregrino e forasteiro neste mundo”. Talvez Celano estivesse fazendo alusão ao fato de alguns frades menores não agirem como hóspedes neste mundo, tal como era o desejo de Francisco, mas como moradores.

<sup>13</sup> 2 Celano II, 18.

<sup>14</sup> 2 Celano II, 17.

<sup>15</sup> A obra de Celano faz com que tenhamos uma idéia aproximada da opinião dos demais, clérigos e leigos, sobre os seres de um modo geral, que não devia diferir muito da dele; como exemplos claros podemos citar: seu espanto diante do amor de Francisco pelas criaturas e da igualdade com que as tratava, posto que, segundo ele, elas deviam ser submissas ao homem; e, também, os nomes (“irracionais”, “inferiores” e “insensíveis”) pelos quais ele as chama em seu texto. Ver: 1 Celano I, 21.

<sup>16</sup> Cant, 3.

<sup>17</sup> *Inocência primitiva* é aquela de que gozavam, segundo a Bíblia, Adão e Eva no Jardim do Éden; a que perderam quando comeram o fruto proibido. A única maneira de recuperar essa *inocência primitiva* seria, além de tornar-se cristão, seguir à risca os passos e ensinamentos de Cristo e tornar-se um *homem novo*, cujas *vestes* (pecados) foram *lavadas* (perdoados, apagados) pelo *sangue do Cordeiro*.

<sup>18</sup> No entanto, pelo que podemos observar no *Cântico do Irmão Sol*, como também nos escritos do próprio Celano, Francisco reconhecia outros seres (o sol, o cordeiro, a pedra, etc.) também como semelhantes à Deus. A dificuldade do biógrafo de assimilar esse sentimento de igualdade fraterna, remete-nos à originalidade do fundador do movimento franciscano e ao tratamento dado à criação pelo homem medieval.

<sup>19</sup> 2 Celano II, 125.

<sup>20</sup> O que nos remete ao caráter universalizante de sua mensagem, conforme assinalado anteriormente.

<sup>21</sup> O sermão aos pássaros, portanto, segue o mesmo esquema de convocação que, no *Cântico do Irmão Sol*, Francisco dirige as criaturas.

<sup>22</sup> A interpretação de qualquer fonte será incompleta se o pesquisador não levar em conta seu gênero literário, sobretudo quando se trata de antigas biografias de santos, que seguiam as regras da chamada “literatura hagiográfica”, ou seja, tinham por objetivo legitimar/confirmar/justificar a santidade de uma determinada pessoa. Não que tais escritos devam ser desacreditados como meras mentiras, apenas se deve insistir na necessidade de se estudar tais obras à luz de seu gênero literário para que se possa entender seu alcance real. As hagiografias possuíam padrões estereotipados de santidade e suas concepções teológicas e espirituais eram ilustradas pelos “fatos” ocorridos na vida do candidato a santo, que, às vezes, eram reais, outras arranjados, sem levar em conta a vida “humana” de seu herói; que era, ou deveria ser, sempre igualado ao Cristo. O que interessava ao autor de uma vida de santo era ver os planos de Deus realizados no homem; era provar, de acordo com os acontecimentos e feitos do personagem principal de sua obra, que ele era digno de ser chamado santo. Segundo o molde hagiográfico, por exemplo, todo santo era dotado de um dom profético que fazia prever o futuro; gozava do poder de operar milagres, como participante do poder de Deus a quem servia; deveria possuir tais e tais virtudes (variáveis conforme as idéias teológicas da época) e exercer poder sobre os animais (dado importantíssimo neste caso em especial, já que são inúmeras as passagens, principalmente na *Vida II*, em que Celano enfatiza a questão do domínio de Francisco sobre os seres “animados e inanimados”, como o próprio hagiógrafo ressalta). As hagiografias do século XIII, como as de Celano, não fugiam à regra e, para serem melhor avaliadas, devem ser estudadas à luz do que escreveu o próprio Francisco. Para maiores informações ver: SILVEIRA, I. *São Francisco de Assis e “Nossa Irmã a Mãe Terra”*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 48-50. Portanto, é preciso sempre ter em mente a possibilidade de ser o hagiógrafo que está utilizando-se da linguagem simbólica para passar alguma mensagem. Neste caso em particular, independente do emissor (se Francisco ou se Celano), a mensagem seria a mesma, sendo que, na voz do santo soaria como um sermão relativamente normal e na do hagiógrafo como uma possível crítica.

<sup>23</sup> Celano ressalta que o próprio Francisco, como também algumas testemunhas, narrou-lhe o acontecido.

<sup>24</sup> Os pássaros sempre foram ligados simbolicamente à divindade; talvez devido ao fato de serem capazes de voar e estarem mais próximos das deidades, que, acreditava-se, viveriam

no céu. Basta lembrar aquela famosa passagem dos Evangelhos, que trata do batismo de Cristo por João, quando o Espírito Santo teria descido sobre Ele em forma de uma pomba.

<sup>25</sup> Não podemos tirar conclusões sem levar em conta o imaginário dos agentes históricos, julgando-os com base em nossa própria lógica, posto que essa atitude acabaria por deturpar suas intenções. Francisco não pensava como historiador, nem como cientista nenhum da atualidade; sua lógica era extremamente religiosa.

<sup>26</sup> 1 Celano I, 28.

<sup>27</sup> YARZA LUACES, J. *La imagen del fraile franciscano*. In: IGLESIA DUARTE, J. I. (Coord.). *Semana de estudios medievales*, 6, Nájera, 31 de julio a 4 de agosto de 1995. *Atas...* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996. p. 185 – 211.

<sup>28</sup> Isso tudo nos remete à dimensão escatológica da exortação penitencial de Francisco de Assis. Vemos isso tanto em Celano, quanto nos outros hagiógrafos, para quem Francisco seria um “homem novo”, o “novo evangelista”, um “homem de um outro século”, alguém que teria recuperado a “inocência primitiva”. O que reafirma a idéia de missão renovadora, *renovatio*, a ele atribuída. Para maiores informações sobre esta questão veja: MURTHA, K. Penitência e Escatologia. Uma abordagem histórica acerca do conteúdo da pregação de Francisco de Assis. In: SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da, SILVA, Leila Rodrigues da. (Org.). *Semana de Estudos Medievais da UFRJ*, 4, Rio de Janeiro, 14 a 18 de maio de 2001. *Atas...* Rio de Janeiro: PEM, 2001. p. 231-237; POMPEI, A. Escatologia franciscana. In: AAVV. *Dicionário Franciscano*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 481-482; POMPEI, A. Novidade, homem novo. In: AAVV. *Dicionário Franciscano*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 892.

## A influência franciscana na religiosidade das beguinias

Denise da Silva Menezes do Nascimento (Mestranda PPGHC - UFRJ)

Em nosso trabalho propomo-nos a refletir sobre a nova espiritualidade do meio citadino, voltando-nos, assim, para um movimento que marcou profundamente as formas de agir e pensar do homem medieval. Nesse sentido, referimo-nos à nova espiritualidade baseada na *Vita Vere Apostolica*, que estava articulada às inúmeras transformações vividas por diversas regiões do norte europeu desde meados de século XII e na qual franciscanos e beguinias<sup>1</sup> tiveram importante participação.

O século XIII é um período de grandes transformações, no qual novas cidades surgem e tantas outras ganham vigor devido às atividades comerciais que se intensificam. A riqueza gerada pelo revigoramento das atividades comerciais gerou em muitos habitantes das cidades o desejo de uma religiosidade baseada na caridade, pobreza e ascetismo. Consoantes com os anseios da época os Frades franciscanos desenvolveram uma religiosidade baseada nos ideais de pobreza voluntária, assistência e obediência aos mandamentos. Na medida em que apoiavam sua espiritualidade nos preceitos da *Vita Vere Apostolica* tais religiosos desejavam em tudo se assemelhar ao Cristo e seus apóstolos. Para tanto se fazia mister cumprir as palavras do Mestre:

Qual é o principal de todos os mandamentos? Respondeu Jesus: O principal é: Ouve ó Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Senhor! Amarás, pois, o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo teu entendimento e de toda a tua força. O segundo é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes.<sup>2</sup>

O século XIII é um momento de profundas transformações também no campo religioso. Nesse momento se consolida a espiritualidade dos franciscanos, que postulava um *Imitatio Christi*. Assim como Cristo abriu mão de sua majestade no céu e fez-se homem pobre e humilhado em prol da salvação da humanidade, também os frades tornavam-se pobres voluntariamente e buscavam viver no meio dos desvalidos, praticando a caridade.

Ao basear sua espiritualidade nos postulados do *Imitatio Christi*, Francisco desejava em tudo se assemelhar ao Cristo que, por amor à

humanidade, foi Crucificado. Através da Humanidade sofredora do Salvador se tinha acesso à contemplação de sua Divindade. Por isso, Francisco e seus seguidores escolheram estar entre os fracos, oprimidos, leprosos, prostitutas, mendigos. Neles se vislumbrava o Cristo sofredor e através deles se podia colocar em prática o ideal evangélico de caridade.

Nesse sentido, um ponto fundamental na religiosidade franciscana era o cristianismo manifestado por uma devoção à Paixão de Cristo. São Francisco estava convencido de que não havia ressurreição sem Paixão. Assim, os cristãos penitentes, que buscavam a mortificação da carne pecaminosa através do sofrimento, podiam experimentar o poder de Deus manifestado no mistério de Cristo, ao mesmo tempo humilhado e triunfante. O próprio São Francisco vivenciou o fenômeno dos estigmas - “vestígios de uma identificação física com o Cristo crucificado, que teriam aparecido no seu corpo por ocasião de uma visão ocorrida em 1224 na solidão de La Verna”.<sup>3</sup>

De modo semelhante, as beguinas desenvolveram uma mística baseada na devoção a humanidade de Cristo, compartilhando os sofrimentos do Salvador crucificado. Ao experimentar os tormentos da Paixão, vivenciava-se um *Imitatio Christi*. Para alcançar este íntimo relacionamento espiritual essas mulheres dedicavam-se a práticas ascéticas, tais como mortificações voluntárias e jejuns prolongados, associando seus sofrimentos ao martírio de Jesus. Inúmeras eram as que impunham a si mesmas prolongadas penitências a fim de prantear os pecados dos homens e diminuir a estada das almas no Purgatório. A beguina Maria de Oignies, por exemplo,

negava-se a si mesma, submetendo-se por obediência à vontade de outros; carregava a cruz, castigando seu corpo pela abstinência; imitava a Cristo, rebaixando-se a si mesma na humildade. Vinho não bebia, carne não tomava, também peixe nunca ou raramente e então comia pouquíssimos frutos das árvores, verduras e legumes com os quais podia se sustentar. Pão muito escuro e de má qualidade que só os cães podiam comer, comeu ela por muito tempo. Assim, devido a estas durezas e asperidades, abriram-se-lhes feridas na garganta e das feridas saía sangue, que lhe fazia voltar para a doce memória do sangue de Cristo.<sup>4</sup>

Francisco (1182 -1226), filho de um rico mercador de tecidos de Assis, na Itália, foi tomado na idade adulta pelo desejo de viver errante como Cristo e seus apóstolos. Para tanto, o jovem abandonou todos os bens que possuía e deu aos pobres, colocando-se sob a autoridade eclesiástica; ele tornou-se um *pobre de Cristo*. Francisco adotou uma vida de penitência e ascetismo, consagrando-se à oração, trabalho e caridade. Esta forma de



viver a religiosidade encontrou respaldo entre os leigos desejosos de viver uma vida espiritual que fosse simultânea à sua (leiga) e associada a dos clérigos, na medida em que Francisco não pretendeu estabelecer uma Regra nem fundar uma Ordem religiosa.

A nova religiosidade, que tinha origem entre leigos, atraiu um número crescente de mulheres. Para atender aos anseios religiosos da época, inúmeros mosteiros femininos foram criados e para eles afluíam dezenas de mulheres desejosas de dedicarem plenamente suas vidas a Cristo. Todavia,

... muitas mulheres, principalmente no meio urbano e burguês, não encontraram lugar nesses estabelecimentos, que exigiam da postulante um dote que só as famílias abastadas podiam pagar; outras, que teriam podido ter acesso ao claustro, não se sentiam atraídas pela vida monástica e continuavam ligadas a uma certa liberdade de movimento.<sup>5</sup>

Não apenas as mulheres das famílias abastadas das cidades adotaram o estilo de vida das beguinas. Esta religiosidade se tornou uma das principais alternativas para mulheres pobres que desejavam uma vida de plena devoção ao Criador. Nos mosteiros tradicionais havia uma divisão de funções, na qual as monjas conhecidas como ‘coristas’, geralmente instruídas e recrutadas entre a aristocracia, se dedicavam apenas a orações; já as camponesas estavam destinadas a servir como criadas. Nos mosteiros tradicionais, essas irmãs leigas, denominadas ‘conversas’ e mantidas à parte como domésticas, não podiam viver plenamente a religião. Podemos concluir que se tornar uma beguina era, para muitas mulheres de origem humilde, a possibilidade de viver em toda a sua plenitude uma vida de devoção e santidade, dedicando-se a trabalhos manuais e espirituais, posto que para tornar-se uma beguina não era necessário pertencer a uma família nobre e/ou rica, não era exigido um dote e no seio da comunidade não havia uma divisão de tarefas de acordo com a condição socioeconômica da postulante.

As beguinas ficaram conhecidas como *semi-religiosas* por adotarem uma vida de devoção mantendo-se no ‘século’. A manutenção do estatuto de leigas dava-lhes maior liberdade de movimento, permitindo uma religiosidade que associava a vida contemplativa ao trabalho, pregação e caridade. Por se consagrarem a Deus sem se retirarem do mundo, sua espiritualidade representava o afastamento de um ideal puramente ascético de perfeição cristã, combinando ação e contemplação.

O reconhecimento da espiritualidade dos frades mendicantes teve profundas repercussões na religiosidade feminina, na medida em que inúmeras mulheres aderiram à nova maneira de viver a fé. Numa atitude

semelhante à de Francisco e seus seguidores, as Beguinhas abandonavam todos os seus bens materiais para levar uma vida de devoção ao Criador e de amor e compaixão para com os carentes de ajuda material e espiritual. Tomando como exemplo a espiritualidade dos frades, ser uma Beguina era tonar-se “penitente, ou seja, um leigo que se submetia a uma determinada disciplina na busca do perdão dos seus próprios pecados”.<sup>6</sup>

As mudanças que se manifestaram na vida do homem medieval foram acompanhadas por transformações no conceito de religiosidade. Grande era a efervescência religiosa no século XIII, mas nem todas as vocações conduziam ao claustro e à contemplação, posto que as novas práticas religiosas não pretendiam um afastamento dos indivíduos que habitavam as cidades. Acentuava-se agora a importância de um ingresso evangélico no mundo, a fim de que a nova espiritualidade servisse como modelo a todos que desejassem abandonar as seduções e riquezas do mundo. Cesário de Heisterbach (1180- 1240) relatou que as beguinhas

embora vivessem no mundo com roupa secular entre pessoas seculares, freqüentemente ultrapassavam em caridade aquelas que viviam em clausura, no meio de pessoas mundanas elas eram espirituais, no meio de caçadores de prazer elas eram puras, e no meio do barulho e da confusão elas viviam uma vida serena e eremítica.<sup>7</sup>

Por não estarem encerrados num mosteiro, não adotarem a solidão dos eremitas e por fazer da pobreza radical e da pregação pontos centrais de sua religiosidade, os franciscanos atraíram para si vários seguidores; homens que, mantendo um contato íntimo com Deus, não se desfizeram da sua condição de leigos. O laicato pode, assim, expressar seu fervor e elevar-se à perfeição espiritual mantendo-se no mundo.

Francisco compareceu perante o Papa para pedir aprovação para seu modo de vida, apesar de não ser sua intenção adotar uma regra tradicional. Após o reconhecimento da fraternidade pelo papa Inocêncio III em 1209, Francisco denominou a si e seus seguidores de Irmãos Menores. A opção pela condição de *minores* mostrava a importância que se dava à imagem do Cristo, que nascido numa manjedoura, não tinha lugar para repousar a cabeça senão entre os pecadores mais humildes.

Ser pobre e ajudar aos pobres, assim, deveria ser um frade. A caridade dos mendicantes se estendia assim àqueles que necessitavam se proteger do frio e da fome bem como aos doentes; estar entre os desvalidos era, então, a máxima dos franciscanos. Tal atitude implicava estar perto

de Cristo, que deixando a glória e riqueza do Pai, se faz homem pobre e humilhado para que a natureza humana fosse resgatada.

As mulheres que adotavam a religiosidade das beguinias não se pronunciavam sobre a riqueza dos outros, mas atraídas pelas novas pregações que convidavam à renúncia do mundo e de suas falsas riquezas, renunciavam voluntariamente aos seus bens para satisfazer seu ideal evangélico. Como não lhes convinha acumular riquezas, o excedente angariado era repassado aos desvalidos através de doações. A caridade<sup>8</sup> era, portanto, a pedra angular da religiosidade das beguinias. Delas vinham os recursos necessários para a sobrevivência dessas mulheres que abandonaram tudo para abraçar a vida outrora vivida pelos apóstolos. Era também por seu intermédio que se conseguiam os recursos necessários para zelar pelos desvalidos.

Uma das formas de caridade das beguinias era em relação às almas do Purgatório,<sup>9</sup> lugar onde os homens que morreram com pecados veniais tinham oportunidade de salvação. A idéia de Purgatório pressupunha a caridade na medida em que, ao se arrependerem de seus pecados, inúmeros eram os que faziam doações a fim de que seus bens fossem revertidos em obras pias e/ou para que fossem oferecidos sufrágios por suas almas.

Tal qual os franciscanos, que se dedicaram aos sufrágios pelas almas do Purgatório, as beguinias tiveram importante participação na difusão deste lugar intermediário entre o Céu e o Inferno, já que a caridade para com os necessitados espirituais, ou seja, a oração pelas almas do Purgatório, era um dos fundamentos de sua espiritualidade. Nesse sentido, o papel da mulher na divulgação desta nova oportunidade de salvação não era secundário, e nos fornece subsídios para acreditarmos que ao se dedicarem à caridade para com as almas do Purgatório a religiosidade das beguinias se tornou fundamental em um contexto no qual os homens conjugavam apego aos bens materiais e medo dos tormentos eternos do Inferno.<sup>10</sup>

A nova espiritualidade torna-se um dos aspectos mais importantes para a manutenção da configuração social das cidades medievais. Assim, por exemplo, as doações obtidas para se orar pelas almas do Purgatório não serviam ao propósito de enriquecimento das beguinias; o excedente angariado era repassado aos pobres da cidade. Nesse sentido, a caridade para com as almas do Purgatório era também um meio de obter recursos para minimizar os sofrimentos dos vivos. Contribuindo as beguinias e os frades, desta forma, para que os recursos gerados pelo revigoramento das atividades comerciais circulassem entre as camadas mais pobres e para que o Purgatório fosse difundido enquanto alternativa aos pecadores que morreram com pecados

veniais lastimados.

Podemos concluir, para este período, que a despeito de sua condição de leigas as beguinas poderiam viver religiosamente e, tal qual São Francisco, levar uma vida consagrada a Deus sem se retirar do mundo. As beguinas eram mulheres que se dedicaram a amar a Deus e ao próximo sem adotarem a clausura, enfim eram leigas que adotaram o ideal apostólico, voltando-se para práticas ascéticas e caritativas sem abandonar a sua condição de cristãs vivendo no mundo. Assim podemos inferir que este momento de transformação vivido pelos homens medievais possibilitou o surgimento de uma nova religiosidade na qual as mulheres contribuíram de forma decisiva para minimizar os sofrimentos dos desvalidos espirituais e materiais.

---

<sup>1</sup> A origem do termo beguina é imprecisa, acredita-se que tenha vindo dos albigenses e que a palavra era empregada tanto para designar as ortodoxas quanto às mulheres heréticas que tinham uma vida similar. Apesar das primeiras manifestações da religiosidade das beguinas datarem do século XII na diocese de Liège, o início do movimento é tomado a partir de 1215, quando o cardeal Jacques de Vitry obteve a autorização do Papa Honório III para que tais mulheres vivessem juntas e se exortassem mutuamente a seguir os preceitos cristãos de caridade, humildade e trabalhos manuais.

<sup>2</sup> Marcos, 16:15.

<sup>3</sup> VAUCHEZ, André. São Francisco de Assis. In: BERLIOZ, J. (Org.) *Monges e religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994. p. 132.

<sup>4</sup> BARTOLI, Marco. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 119.

<sup>5</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p.151.

<sup>6</sup> BARTOLI, Marco. Op. cit., p. 52.

<sup>7</sup> Citado por BOLTON, B. *A Reforma na Idade Média – século XII*. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 102.

<sup>8</sup> “The first point is: You must ask about the way. He himself says this: I am the way (John 14:6). Oh, since he is the way, consider what ways he went – how he worked, and how he burned interiorly with charity and exteriorly in work of the virtues.” In: HADEWIJCH. *The complete works*. Translation and introduction by Mother Columba Hart. New York: Paulist Press, 1980. p. 78.

<sup>9</sup> Em 1254, numa carta aos gregos, o Papa Inocência IV faz a primeira definição pontifical do Purgatório. Esta carta é o registro oficial do nascimento do Purgatório enquanto doutrina. Os pregadores difundiram o Purgatório para a massa de fiéis através de historietas com objetivo moralizante contadas durante os sermões (*exemplas*).

<sup>10</sup> “... eis mulheres animadas pelo desejo de levar uma nova forma de vida religiosa, a quem se propõem que meditem sobre o Purgatório: as beguinas”. LE GOFF, J. *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus, 1981. p. 372.

## **Um estudo comparativo sobre o gesto de beijar na ascese de Francisco de Assis**

Elisabeth da Silva dos Passos (Mestranda PPGHC - UFRJ)

Ósculo, beijo do dever, diverso do beijo (*basium*), que é um beijo de afeição, e do *suavium*, que é um beijo de paixão. *Oscula officiorum sunt, basia pudicorum affectum, suavia libidinum. Servio* (Servius Honoratus, IV Século da Era Cristã), diz que o primeiro se dá às crianças, o segundo a uma esposa e o terceiro a uma cortesã.<sup>1</sup>

Seguindo as prerrogativas da História Cultural,<sup>2</sup> a nossa pesquisa, que está em desenvolvimento e visa a redação de nossa dissertação de mestrado, tem por objetivo analisar os gestos nas três etapas<sup>3</sup> da vida ascética de Francisco de Assis.<sup>4</sup> Para a realização desta pesquisa, estamos utilizando duas hagiografias, a *Vida I* de Tomás de Celano (1 Cel) e a *Legenda Maior* de Boaventura (LM).<sup>5</sup> A escolha destes documentos baseia-se no fato da obra de Celano ter sido a primeira hagiografia escrita sobre o fundador da OFM. Esta fonte foi redigida em 1228, quando o santo foi canonizado. Quanto a segunda, tornou-se, no ano de 1266, a partir de um decreto capitular, a biografia oficial sobre Francisco.

Não encontramos nas obras historiográficas que têm os gestos como objeto de estudo uma acepção precisa sobre o que vem a ser o gesto.<sup>6</sup> Assim, adotamos a seguinte definição: as diversas formas de expressão do corpo (os movimentos exteriores, como, por exemplo, beijar, abraçar, tocar, etc.) que revelam as ações interiores da alma, dos estados psíquicos e das emoções.<sup>7</sup> Neste sentido, acreditamos que Tomás de Celano e Boaventura atribuíram diversos gestos a Francisco de Assis, dotando-os de um significado simbólico para os ouvintes das hagiografias.

Segundo o filósofo alemão Ernst Cassirer, o homem interpreta a realidade que vive a partir de sua inserção em um universo simbólico, do qual fazem parte o mito, a religião, a linguagem e a arte.<sup>8</sup> Os hagiógrafos expressaram o seu pertencimento a um dado universo simbólico na escolha dos gestos que associaram a figura de Francisco de Assis. No século XIII, para os ouvintes destes textos hagiográficos existiam diversas possibilidades de apreensão do significado dos gestos. Isto nos remete para a poética do sentido, como bem colocou Michel de Certeau, em seu texto, *Uma variante: a edificação hagiográfica*:

Mostrando como, através de um santo (uma exceção), a história está aberta ao “poder de Deus,” cria um lugar onde

o *mesmo* e o *lazer* se encontram. Este lugar excepcional abre, para cada leitor, a **possibilidade de um sentido que é ao mesmo tempo o alhures e o imutável**. O *extraordinário* e o *possível* se apóiam um no outro para construir uma ficção posta aqui a serviço do exemplar. Esta combinação sob a forma de um relato, representa uma função de gratuidade que se encontra igualmente no seu texto e no seu uso.<sup>9</sup> (Grifos nossos)

O autor do texto não controla totalmente a recepção de sua obra, mas propõe a transmissão de uma mensagem. Em nossa pesquisa, é o significado que o autor deseja comunicar que nos interessa.

A nossa hipótese é a seguinte: os gestos realizados por Francisco de Assis possuíam um sentido simbólico, atribuído pelos hagiógrafos, e, neste sentido, eram passíveis de serem imitados pelos ouvintes dos textos hagiográficos, seus fiéis e seguidores, os irmãos menores, como meios para a santificação. Ou seja, era o significado inscrito nos gestos que deveriam ser imitados, não a ação propriamente dita.

Baseamos a nossa argumentação na tese presente no texto do historiador André Vauchez, *Saints admirables et saints imitables: les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du moyen âge?*. Este pesquisador sustenta a hipótese de que no começo do século XIII ocorreu uma considerável mudança no tocante às hagiografias, que passaram a apresentar os santos como modelos de comportamento e virtude.<sup>10</sup> Estes novos homens e mulheres virtuosos, por sua vez, eram leigos e não mais clérigos, como costumava ser. Francisco de Assis seria um deles.<sup>11</sup> Neste sentido, neste trabalho, suscitamos duas questões: qual o significado “simbólico” do gesto de Francisco ao beijar o leproso? Que ensinamentos os hagiógrafos queriam imprimir no público de seus textos, fiéis e irmãos menores, ao apresentar este ato? Priorizamos o gesto de beijar o leproso, um dos marcos do processo de conversão de Francisco de Assis, porém, iremos também fazer uma análise comparativa com outros dois beijos dados pelo fundador da Ordem dos Frades Menores (OFM), o que foi direcionado para o sacerdote pobre em São Damião e o dado na túnica feita por irmãs religiosas. Vamos nos deter, neste artigo, na análise da 1 Cel, visto a brevidade imposta a este tipo de trabalho.

O pesquisador Jeffrey Richards evidencia que a temática do beijo ao leproso era, de certo modo, comum nos discursos hagiográficos no século XII.<sup>12</sup> Este ato denotaria a santidade do personagem principal destes textos.<sup>13</sup> No Ocidente Medieval, o leproso era um marginalizado.<sup>14</sup> A lepra era uma doença estigmatizante, pois, acreditava-se, fazia com que aparecesse

exteriormente, no corpo, a marca do pecado da alma. Este pecado era, sobretudo, de cunho sexual. Por isso, podemos dizer que a lepra era considerada uma doença moral. Segundo Richards:

Uma das marcas particulares de santidade que a Igreja reconhecera era o amor pelos leprosos e a assistência a eles. Histórias de santos cuidando, lavando e beijando leprosos fazem parte do *folclore hagiográfico* da Idade Média. Especialmente associados à assistência aos leprosos estão santa Catarina de Siena, *são Francisco de Assis*, santa Elisabete da Turíngia, *são Edviges de Neumarkt*, *são Hugo de Lincoln* e a bem-aventurada *Maria de Oignies*, muitos deles, curiosamente, santos do século XII. *Mas isto é um sentimento invertido do sentimento popular de medo e repulsa. É a própria repugnância da doença que confirma a santidade dos santos ao enfrentá-la.*<sup>15</sup>

Devemos ir além desta argumentação para analisarmos o gesto de beijar o leproso na 1 Cel. Primeiro, o ato de beijar os leprosos não é tão comum quanto o historiador propõe, visto que, como o próprio Richards afirma, ocorre em seis hagiografias do século XIII. Segundo, a lepra, fenômeno analisado tanto por este pesquisador quanto por Beniác, teve, no Ocidente, um surto nos séculos XII ao XIII. Por este motivo, é esperado que referências a tal doença figurassem nas vidas de santos deste período. Terceiro, os historiadores que estudam a gafeira baseiam os seus dados no aumento do número de leprosas que ocorreu nesta época, mas relacionam este acontecimento com o crescimento da assistência material aos fiéis e as práticas caritativas.<sup>16</sup> Deste modo, tendemos a crer que o fenômeno da lepra estaria vinculado à problemática da eficácia discursiva como propõe Michel Foucault.<sup>17</sup> Ou seja, o discurso destes hagiógrafos poderia ser visto como uma tentativa de positivar a doença lepra.

Acreditamos que a 1 Cel se insere nessas mesmas prerrogativas de positivação desta doença. Esta fonte apresentaria um modelo de santidade que estava em concordância com os preceitos espirituais da Igreja, visto que o processo de canonização de Francisco de Assis foi bastante rápido, finalizou-se em dois anos. Este documento hagiográfico, um produto cultural, veiculava o discurso da instituição, que, como bem disse Manselli, nos séculos XII e XIII preconizava as práticas caritativas. Por isso, podemos entender que o gesto de beijar o leproso é sim um ato que denota a santidade do fundador da OFM, porém, é mais do que isso, já que, recomenda, acima de tudo, a caridade para com este “pobre,” “pobre total, material e espiritual”,<sup>18</sup> e, por extensão, também com os outros necessitados. Além



disso, o leproso, o pobre total e completo, representa a figura de Jesus Cristo, o que é fundamental para a espiritualidade franciscana. Para os ouvintes deste documento histórico, o significado do gesto consistia em incitá-los a prática da caridade.

Segundo o *Dicionário Aurélio*, “*Beijo* consiste no ato de tocar os lábios em alguém ou algo, fazendo leve sucção; ósculo; *Beijar* é dar beijo em; oscular.”<sup>19</sup> Estas definições expressam a ação de um gesto bastante praticado em nossa sociedade atual. Ao encontrarmos um conhecido na rua, damos dois beijos no seu rosto. Quando nos despedimos, repetimos o gesto. Se estivermos apaixonados, beijamos nos lábios, talvez procurando a ideal “união das almas”. Em algumas regiões do interior, os filhos beijam a mão do pai, os afilhados a de seu padrinho ou madrinha, ambos em sinal de respeito e reverência. Alguns, juntamente com o beijo, pedem a bênção. Todos esses gestos possuem um significado específico no século XXI, ainda que encontremos variações de região para a região; por exemplo, em certas localidades dão-se dois beijinhos, em outras, “três para casar.” O importante é que o gesto sempre muda de sentido.<sup>20</sup>

Qual é o significado do beijo dado por Francisco no leproso que Tomás de Celano quis transmitir? Partindo desta indagação, iremos analisar o capítulo 7 da 1 Cel, em que o gesto de beijar o leproso é narrado. Suscitamos uma primeira questão: onde ocorre o encontro com o leproso e o beijo? Não existe no documento uma especificação do local. Celano informa-nos somente que era quando Francisco ainda vivia no século.

Esta visão lhe era de tal modo insuportável que, segundo suas próprias palavras, *no tempo de sua vida mundana*, tapava o nariz só de ver a sua cabana a duas milhas de distância. Mas, como por graça e força do Altíssimo já tinha começado a pensar nas coisas santas e úteis, quando ainda vivia como secular, encontrou-se um dia com um leproso e superando a si mesmo, aproximou-se e o beijou (1 Cel 17).

É importante lembrarmos que os estudos sobre o fenômeno da lepra no período medieval aos quais tivemos acesso não tratam da região da atual Itália, preconizando, principalmente, a França e a Inglaterra, como é o caso dos textos dos historiadores Bénéjac e Richards. O texto deste último historiador faz menção a existência de leprosarias na Península Itálica. Diz o historiador: “A maioria das cidades da Itália fundou hospitais de leprosos fora dos muros nos séculos XII e XIII”.<sup>21</sup> Apesar de ter feito esta afirmação, podemos discutir esta suposta tentativa de manter os leprosos à distância, pois mesmo tendo sido fundadas



‘leprosarias’ “fora das cidades,” isto não impediria os leprosos de circularem nos seus arredores e, inclusive, na própria urbe. Estas conclusões baseiam-se no próprio encontro de Francisco com o leproso.

Além disso, é importante notarmos que, depois de beijar o leproso, o santo de Assis torna-se mais preocupado com os pobres, acentuando as suas práticas caritativas, estendendo-as a todos os outros pobres. Ou seja, após ter beijado o pobre total, as práticas da caridade tornam-se mais fáceis de serem realizadas.

A partir de então, foi ficando cada dia mais humilde até conseguir vencer-se a si mesmo, por misericórdia do Redentor. Ajudava também outros pobres, mesmo quando *ainda era secular e seguia o espírito do mundo, estendendo a sua mão misericordiosa para os outros que não tinham nada e mostrando compassivo afeto para com os aflitos* (1 Cel 17).

Novamente, Celano destaca que o gesto de beijar o leproso ocorreu quando Francisco ainda era secular. Este fato é relevante para os ouvintes destas hagiografias, pois demarca o processo de evolução espiritual do santo. A importância de beijar um marginalizado, que traz a marca do pecado na carne, a vista de todos, está diretamente vinculada a função de *exempla* do texto hagiográfico. Ressaltamos que este gesto é procedido pelo de estender a mão aos mais necessitados, que, em termos simbólicos pode ser associado à caridade.

Podemos ampliar nossas problematizações. Devemos nos perguntar, por que Celano enfatiza que este episódio ocorreu quando Francisco ainda estava no século, mas já vivenciando a sua conversão? Defendemos a hipótese de que isto se deve ao fato de que o significado deste gesto deveria ser imitado pelos ouvintes das hagiografias. A mensagem a ser transmitida não é a literal. O sentido seria o de pura e simplesmente praticar a caridade para com os necessitados.<sup>22</sup>

Trataremos, então, de forma comparativa, dos dois outros episódios em que Francisco é o praticante do gesto de beijar (gesticulante/ ativo). Na 1 Cel isto acontece quando, ainda no processo de conversão, o santo encontra o sacerdote pobre em uma igreja (S. Damião). O filho de Pedro Bernardonne, que estava no seu processo de conversão, decidiu dar ao clérigo o dinheiro de suas vendas. Para o homem de Assis, o dinheiro nessa época já não tinha valor algum: “encontrando lá o sacerdote pobre, beijou as suas mãos consagradas cheios de fé, deu-lhe o dinheiro que levava e contou-lhe ordenadamente seu propósito” (1 Cel 9).

Sobre o gesto de beijar a mão, encontramos a seguinte afirmação: “Na Idade Média, no direito feudal, o vassalo era obrigado a beijar a mão de seu senhor: daí a expressão beija-mão, que significa *render homenagem*.”<sup>23</sup> Contudo, podemos perceber, já no processo de conversão do santo, a preocupação de Celano, autor da hagiografia que estamos analisando, em ressaltar o respeito de Francisco em relação à ortodoxia que, neste caso, é representada através do sacerdote pobre.

Segundo Manselli, o respeito por parte de Francisco em relação a estes clérigos se deve ao fato de que estes membros da *ecclesia* poderiam consagrar o pão e o vinho, o corpo de Cristo. Na religiosidade do homem de Assis, este fato lhes concede um ar sagrado.<sup>24</sup> Esta veneração é um tema importante na espiritualidade franciscana, apregoada, principalmente, aos irmãos menores, os futuros seguidores de Francisco de Assis.

O segundo beijo dado por Francisco ocorre quando o santo recebe das freiras, “irmãs de um convento em São Severino” a túnica feita com a lã de uma ovelha, um animal manso que foi retirado do meio das cabras e bodes e que é associada por Celano a Jesus Cristo.<sup>25</sup> Transcrevemos o documento:

As veneráveis servas de Cristo receberam a ovelha como um grande presente de Deus. Guardaram-na por muito tempo e com sua lã fizeram uma túnica que mandaram levar ao pai São Francisco em Santa Maria da Porciúncula, por ocasião de um capítulo. O santo a recebeu com muita reverência e alegria, beijou-a e convidou a todos os presentes a se alegrarem com ele (1 Cel I, 28 – p. 234 – 235/ 1 Cel 78).

O gesto de beijar a túnica não é de superação total, como foi o do leproso. Talvez se assemelhe ao do sacerdote pobre, atitude de reverência e veneração. Porém, acreditamos que é de saudação e alegria, visto que após ter beijado a túnica, feita da lã de uma ovelhinha que o remete a Jesus Cristo, Francisco convida a todos a partilharem de sua alegria. Devemos lembrar que o episódio assume grande relevância por ter ocorrido durante a realização de um capítulo geral, servindo de exemplo e admoestação a todos os que estavam presentes.

Na 1 Cel, somente em três momentos Francisco foi o gesticulante, quando beijou o sacerdote, reverenciando a ortodoxia; ao beijar o leproso, superando a si mesmo e ao dar um ósculo na túnica, presente das “servas de Cristo.” O significado do primeiro gesto é o respeito à Igreja. Os fiéis e frades menores, ouvintes destes documentos, deveriam respeitar e reverenciar estes eclesiásticos. O segundo, como já dissemos, visava incitá-los a prática

da caridade. O terceiro gesto tinha como finalidade fazê-los preconizar a alegria em sua vida pelos bens que recebiam, dádivas concedidas por Deus. Inferimos que o significado da mensagem de Celano, cuja apreensão poderia ser diversa, tinha como fim incutir nos ouvintes destes textos a prática da caridade, o respeito à autoridade eclesiástica e a alegria em suas vidas ascéticas.

Assim, destacamos a polissemia do gesto de beijar, do signo beijo. O caráter do documento hagiográfico consiste na admoestação, na função de *exempla*. Estas obras transmitiam uma mensagem. Neste caso, reiteramos o fato de que os sentidos dos gestos atribuídos a Francisco de Assis, um santo leigo, tornaram-se passíveis de serem imitados. Os fiéis e frades menores deveriam imitar os significados dos atos arrogados ao santo de Assis que consistia na prática da caridade para com qualquer pobre, assim como no respeito à ortodoxia e na alegria que deveriam possuir em sua ascese religiosa, fundamentada no seguimento de Cristo empreendido pelo fundador da Ordem dos Frades Menores. Enfatizamos, para finalizar, que o mesmo gesto, o de beijar, ganha, na obra de Celano sentidos diversos e que, portanto, só podem ser entendidos no conjunto da enunciação. Muitos outros dados poderiam ter sido explorados. Contudo, acreditamos ter elucidado, de forma incipiente, algumas das questões que apresentamos.

---

<sup>1</sup> CASCUDO, Luis Camara. *História dos nossos gestos*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Edusp, 1987. p. 26.

<sup>2</sup> Para maiores informações sobre a História Cultural ver: VAINFAS, R. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, C. F., VAINFAS, R. (Org.) *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. São Paulo: Campus, 1997. p. 127 – 162; HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992; FALCON, Francisco. *História Cultural: uma nova visão sobre a sociedade e a cultura*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

<sup>3</sup> A primeira etapa consiste no processo de conversão. A segunda etapa começa com o início da missão apostólica indo até o ano de 1224. A terceira e última fase abarcaria os anos de 1225 e 1226.

<sup>4</sup> Esta pesquisa está sendo orientada pela Professora Doutora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva.

<sup>5</sup> Os documentos do primeiro século franciscano que estamos analisando constam na edição crítica organizada pelos frades Ildefonso Silveira e Orlando dos Reis. SILVEIRA, I.; REIS, O. dos (Org.). *São Francisco de Assis. Escritos e Biografias de São Francisco de Assis, Crônicas e Outros Testemunhos do Primeiro Século Franciscano*. 8.ed. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL do Brasil, 1997. Para o estudo do texto em latim, utilizamos a seguinte edição: QUARACCHI (Ed.). *Analecta Franciscana*, v. X, 1940.

<sup>6</sup> Os textos historiográficos que estamos nos referindo são os seguintes: BERLIOZ, Jacques. Razão dos gestos: porque se reza de joelhos. In: \_\_\_\_\_. *Monges e Religiosos na Idade Média*. Lisboa: Terramar, 1994. p. 157 – 161; LE GOFF, Jacques. As palavras e os gestos: o rei

*prud'homme*. In: \_\_\_\_\_. *São Luis: biografia*. Rio de Janeiro - São Paulo: Record, 1999. p. 527 – 567; LE ROY LADURIE, Emmanuel. O gesto e o sexo. In: \_\_\_\_\_. *Montaillou: povoado occitânico (1294 - 1324)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 177 – 192.

<sup>7</sup> A nossa definição baseia-se no verbete de Jean-Claude intitulado Corpo-Alma, presente no recém-publicado *Dicionário temático do ocidente medieval*. Para este historiador, “Característica dessa dialética (entre corpo e alma) é a tenção dada ao corpo como modo de expressão exterior (*foris*) dos movimentos interiores (*intus*) e invisíveis da alma, dos estados psíquicos, das emoções e do próprio pensamento.” LE GOFF, J, SCHMITT, Jean-Claude. (Org.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo, Edusc, 2002. p. 259.

<sup>8</sup> CASSIER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994. p. 48.

<sup>9</sup> CERTEAU, Michel. Uma variante a edificação hagiográfica. In: \_\_\_\_\_. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 270 – 271.

<sup>10</sup> VAUCHEZ, André. Saints Admirables e Saints Imitables: les fonctions de l’hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du moyen age? In: Colloque organisé par l’École Française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “la Sapienza.” Roma, 27 – 29 outubro de 1988. *Actas...* Roma: École Française de Rome, 1991. p. 161 – 171.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>12</sup> Os historiadores Raoul Manselli e Jacques Le Goff redigiram duas biografias críticas sobre Francisco de Assis. Contudo, concederam-nos poucas informações sobre o gesto de beijar o leproso. Ambos o analisam como uma atitude que denota a opção religiosa do fundador da OFM, a sua opção pela marginalidade, expressando o início de suas práticas caritativas. MANSELLI, Raoul. *Vida de San Francisco de Assis*. Onãti: Aranzazu, 1997. p. 61 – 62; LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2001. p. 67.

<sup>13</sup> Ao fazer esta afirmação, como veremos na citação adiante, entretanto, Richards incorre em um pequeno erro cronológico, pois, a maioria das hagiografias que cita foi escrita no século XIII. Podemos perceber isto claramente através do próprio exemplo de Francisco de Assis, que nasceu por volta de 1181/2 e morreu em 3 de outubro de 1226.

<sup>14</sup> Para maiores informações ver: MANSELLI, R. *Op. Cit.*, p. 45 – 46.; BÉNIAC, F. O medo da lepra. In: LE GOFF, J. (Apres.). *As doenças têm História*. Lisboa: Terramar, 1996. p. 127 - 128.; RICHARDS, J. Leprosos. In: \_\_\_\_\_. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. p. 153 - 166.

<sup>15</sup> RICHARDS, J. *Op. Cit.*, p. 160.

<sup>16</sup> BÉNIAC, F. *Op. Cit.*, p. 129; RICHARDS, J. *Op. Cit.*, p. 156.

<sup>17</sup> Esta hipótese foi defendida em uma monografia de final de curso por Helder Farago. FARAGO, H. *Lepra: ritual, corpo e estigma no século XIII*. Rio de Janeiro, 2002. 38 p. Monografia apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, para obtenção do título de Bacharel em História.

<sup>18</sup> O tema do leproso como pobre total presente nas hagiografias franciscanas foi defendido em uma monografia de final de curso por Fani Farias de Souza.

<sup>19</sup> *MINIDICIONÁRIO AURÉLIO*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1977. p. 452.

<sup>20</sup> “Na Bíblia o beijo aparece como sinal de amor, estima ou reconciliação. Aparece com frequência para expressar amizade ou amor (Gen 27, 26) (Rut 1, 9; I Sam 20, 41, II Sam 14, 33), mesmo simuladamente Joab matou Amasa ao beijá-lo (II Sam 20; 9-10). Judas com um beijo entregou Cristo” . *DICIONÁRIO DA BÍBLIA*. Rio de Janeiro: Mirador - *Encyclopaedia Britannica*, 1980. p. 22.

<sup>21</sup> RICHARDS, J. *Op. Cit.*, p. 159.

<sup>22</sup> A discussão acerca de quem são os necessitados nessa época merece outro trabalho, não iremos nos ater sobre este aspecto.

<sup>23</sup> *DICIONÁRIO DE SÍMBOLOS: símbolos, sonhos, costumes, gestos, formas, formas, figuras, cores, números*. 16 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001. p. 129. Ainda com relação ao

gesto de beijar a mão, destacamos o texto de Luis da Câmara Cascudo *História dos nossos gestos*, cujo objetivo é analisar a permanência de gestos de outrora ainda presentes em nossa sociedade atual. Apesar de estar centrado na História do Brasil, fez considerações relevantes sobre a história de determinados gestos. No tocante ao beijar a mão, prática comum no interior, mas também entre algumas famílias que vivem nas cidades, este gesto tem como significado a reverência e respeito aos mais velhos. É interessante notar que em sua procura na Bíblia, o Antigo Testamento, Cascudo não encontrou o gesto de beijar a mão, mas sim o de beijar o rosto, empreendido por Jacó, que beijou Raquel e recebeu o beijo de Labão. Na *Odisséia* de Homero, temos o beija-mão como cortesia, seja ao “Pai, ao Rei, ao Senhor, e aos servos antigos e fiéis,” expressão de pertencimento a comunidade familiar. “Na Idade Média fora ritual o *beisemain* aos senhores feudais, levando-se a oferenda e, na ausência, osculando-se o ferrolho da porta principal. A Mão conduz a generosidade retribuidora. Saudação natural aos progenitores, mestres e anel de bispos.” No Brasil monárquico este gesto ainda está presente, tendo o mesmo significado, porém, com o tempo é alterado e um simples beijo na face passa a substituí-lo. CASCUDO, Luis Câmara. *História dos nossos gestos*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Edusp, 1987. p. 46 - 47.

<sup>24</sup> MANSELLI, R. Op. Cit., p. 74 – 75.

<sup>25</sup> Celano nos informa que: “No meio das cabras havia uma ovelhinha, que andava humilde e pastava sossegada. Vendo-a São Francisco estacou e, com o coração tocado por uma dor interior, deu um suspiro alto e disse ao irmão que o acompanhava: Não está vendo essa ovelha mansa no meio das cabras e bodes? Era desse jeito que Nosso Senhor Jesus Cristo andava, manso e humilde, no meio dos fariseus e dos príncipes dos sacerdotes. Por isso eu lhe peço, meu filho, que por caridade você se compadeça dessa ovelhinha comigo, e a compre, para podermos tirá-la do meio dessas cabras e bodes” (1 Cel 77).

## Francisco De Assis – uma nova linguagem

Elói Dionísio Piva (ITF)

### Introdução

Este ensaio pretende juntar-se aos outros esforços para melhor compreender a relação entre *Tradição Monástica e Franciscanismo*, ouvindo a inspiração que do contexto social, eclesial e humano chegou a Francisco e analisando como ele a acolheu.<sup>1</sup>

Nosso ponto de vista é de caráter histórico-sociológico e partimos da seguinte observação: Na evolução numérica dos frades, constata-se um rápido e vistoso crescimento. Estatísticas dão conta da existência de cerca de 3.000 frades em 1221, 5.000 em 1226, 10.000 por volta de 1230, e 30 a 40.000 entre 1270 e 1300.<sup>2</sup> A partir desta constatação perguntamos: é totalmente gratuito o fato de Francisco ter sido o que foi nas circunstâncias sócio-eclesiais do início do século XIII? Por que o franciscanismo tomou as características que teve e tem, e que razões ajudariam a entender sua visibilidade? *Nossa hipótese é a seguinte*: por um lado, o franciscanismo se apresenta em simbiose com os novos rumos que a sociedade então tomava; por outro, traz a jovialidade do Evangelho de Jesus Cristo. A combinação destes dois fatores seria determinante para o estabelecimento de suas características e para a compreensão do sucesso de sua acolhida sócio-eclesial.

### O rumo da mudança social – acenos

A partir de demandas de sobrevivência, após a ruína do edifício social do antigo Império Romano, desenhou-se o mapa social da Europa em torno da unidade econômico-político-social e religiosa do *feudo*. Esta unidade torna-se referência de um universo agrário, onde uma relativa estabilidade e pouca mobilidade social são características.

Este contexto agrário, por ser também social, rege-se por uma rede de relações que caracterizamos com o termo *feudo-vassalismo*.<sup>3</sup> Além da concessão e do recebimento de terras, com ele alude-se à relação estabelecida entre o suserano e o vassalo: aquele, dono e/ou administrador de terras ou funções, ao fazer a concessão; este, o que recebia terras para trabalhar ou que se colocava a serviço do primeiro, ao receber o benefício.

Quanto às relações intra-eclesiais, o principal estilo de vida consagrada até então conhecido – o beneditino – participara da criação do sistema feudal. São Bento estabeleceu três elementos-base na vida dos

monges: conversão, obediência e estabilidade local. Em função deste último dá-se o “casamento” do monge com o mosteiro no seu todo.

Mas, dinâmica a vida, dinâmica a história; eterna a vida, relativas e transitórias as configurações históricas! Entende-se, por conseguinte, que de modo natural despontem novas formas sociais. Assim, no final do XII e início do XIII século, tempo de Francisco, tempo áureo do feudalismo, também já no horizonte se fazem evidentes os sintomas de uma nova ordem social. Referimo-nos à mobilidade incrementada pelas cruzadas, às primeiras aglomerações urbanas, ao aumento da atividade comercial (incrementando as rotas: Constantinopla - Norte da Itália – França – Flandres – Mar Báltico), à contestação sócio-eclesial dos Cátaros, valdenses, humilhados e outros, às dificuldades de autoridades eclesiásticas ou civis em entender e absorver os novos anseios religiosos e civis – dificuldades representadas pela repressão da inquisição e de cruzadas, à progressiva instauração de universidades, em suma, a um novo patamar de desenvolvimento. São sintomas da evolução de uma sociedade de tipo agrário e feudal para uma sociedade de tipo comercial, artesanal (pré-industrial), comunal (pré-urbana).

### **O espírito comunal - acenos**

Interessam-nos as novas flexões de valores de fundo, propulsores da complexificação social em curso. Em relação ao contexto feudal estas flexões apontam ou acentuam o seguinte:

a. A viabilidade de um novo modo de ganhar a vida: a terra e as atividades a ela ligadas não representam mais a única fonte e forma de sustento. A atividade artesanal e comercial se apresenta como alternativa de sucesso. Por isso, o incremento e a variedade da produção, a troca de bens, o intercâmbio cultural, a ampliação de horizontes, o esforço, não raro contencioso, de viabilizar os meios para isso requeridos.

b. A mobilidade. O comércio supõe movimento, troca de informações, e abertura de novas perspectivas. Esta mobilidade contrasta com a mentalidade feudal e agrária, por sua natureza relativamente mais estática, circunscrita ao próprio contexto econômico-social auto-suficiente. Cria-se uma dissonância em relação aos direitos e deveres, fixados na praxe do contexto feudal pelo juramento de fidelidade.

c. A liberdade. “O ar da cidade traz liberdade”, dizia um dito alemão. Com ela exprime-se o desejo de muitos se verem livres de laços que os prendiam ao senhor feudal. Por isso, as comunas reivindicam liberdades ou franquias para suas atividades, até conseguirem o *status* de cidades livres.

d. A função do dinheiro. Ele é um poderoso instrumento da

mudança social, do poder, da promoção social, do bem-estar – símbolo das trocas e bem de troca. Por isso, passa a ser a nova referência da riqueza e da ascensão político-social. Instituições financeiras acompanham a evolução comercial.

e. O espírito associativa e participativo. O próprio termo *comuna* aponta para interesses comuns. Esta convergência de interesses reúne ou segmentos sociais ou toda a categoria de pessoas de algum modo relacionada ao comércio.

f. O Espírito democrático. Embora este sonho seja turvado por ambição, competição, domínio de tipo oligárquico e até por guerras entre uma comuna e outra, não deixa se evidenciar.

### **Francisco – expressão do espírito comunal - Origem e itinerário pessoal<sup>4</sup>**

Francisco é filho de um destacado comerciante de tecidos. Tem 16 anos quando, em 1198, os habitantes de Assis assediam e arrasam a cidadela que dominava a cidade, símbolo do poder feudal, imperial e papal. Tem 18 anos quando os habitantes de Assis festejam o fim de obrigações e direitos feudais e se constituem comuna livre.

Desempenhando-se muito bem na administração dos negócios do pai e mostrando-se liberal em relação ao uso do dinheiro – o que o faz ter muitos amigos -, é de se supor que ele tenha participado deste movimento da comuna e bebido dos ideais associativos e libertários em relação aos compromissos de vassalagem.

Neste sentido, sua perspectiva de futuro é de ascensão social, tornando-se sempre mais importante, distanciando-se dos segmentos mais “populares” e almejando, pelas novas vias, ideais de nobreza. Por seu turno, o pai certamente sonha que um dia este seu filho possa desempenhar um papel de relevância na sociedade dos que se destacam por suas iniciativas comerciais e por seu enriquecimento.

Comprovando isto, aos 20 anos, Francisco, em defesa dos ideais comunais e em prol da expansão comercial, toma parte da guerra contra a comuna de Perugia, quando os assisenses são vencidos e ele é feito prisioneiro. Mesmo assim, após a convalescença da doença e da prisão, alista-se às forças papais dirigidas por Gauthier de Brienne<sup>5</sup> que, no Sul da Itália, combatiam as formações imperiais.

Mas, é no decorrer destes preparativos que se manifesta com incontida intensidade o processo pessoal de reavaliação das motivações de seu agir, ou seja, a caminho do Sul, interpõe-se a pergunta pelo verdadeiro senhor a quem servir e ele se dá conta de que está servindo ao servo, não ao senhor!



Caracterizando os rumos desta reviravolta pessoal, Tomás de Celano relata o episódio em que Francisco, após ter ouvido a proclamação do texto do evangelho do dia e pedido maiores explicações do mesmo ao sacerdote, exclama: “É isto que eu quero, isso que procuro, é isso que eu desejo fazer de todo o coração”.<sup>6</sup> Trata-se do texto do envio dos discípulos por parte de Jesus: “E os enviou a pregar o reino de Deus... ‘Não leveis coisa alguma pelo caminho...’”<sup>7</sup>

Certamente, também poder-se-ia perceber nesta evidência do “ide” uma relação com o estilo de vida proposto pelos gestores da nova sociedade: o de ir e vir, o da movimentação – diferentemente do mundo agrário e de sua menor mobilidade.

O como “ir” – nada levando pelo caminho – contrasta com os ideais de acumulação da economia de mercado. Contudo, talvez seja viável supor que este contraste, neste momento de sua reavaliação de vida, lhe tenha soado como melhor entendimento do anseio dos movimentos que contestavam o aparato organizativo e jurídico da Igreja, bem como sua riqueza, em nome do reivindicado direito de todos os batizados irem pelo mundo e anunciar o Evangelho, como os apóstolos, seguindo nus o Cristo nu, como então se dizia.

Seja como for, fato é que, no processo pessoal de reviravolta de valores, Francisco rompe com o pai – o que significa rompimento com um conjunto de ideais da comuna e mesmo do feudalismo. Redescobindo o verdadeiro pai e senhor, chega agora também aos pobres, particularmente aos leprosos.<sup>8</sup>

### **Elementos da organização da *fraternitas*<sup>9</sup>**

Com os companheiros que, atraídos pela motivação de seu estilo de vida, a ele se juntaram, constituiu uma *fraternitas*. Esta lembra o estilo de relações que a nova sociedade provinda das comunas idealizava: relações horizontais que, no valor da palavra dada, não são mais relações de *maiores* com *menores*, de *vassallos* com *suseranos*, mas sim, de caráter igualitário, de pessoas de um mesmo nível de direitos, de liberdade e aspirações. Com efeito, as novas associações, recebendo, por vezes, a designação de *confraria*, *fraternidade*, *comunidade*, *communio*, *universitas*, apontam para esta utopia nas relações.<sup>10</sup>

Quando à organização desta *fraternitas*, ela lembra intuições da nova orientação social. Francisco não quer que o titular do governo dela exerça a função qual senhor, ou mesmo, pai. A designação de *ministro* e *guardião* traz a idéia do irmão que serve e coordena, qual cônsul que geria a

coisa pública das comunas que tinham adquirido o status de cidades livres.

A forma de governo da *fraternitas* conjuga centralidade e descentralidade. O aspecto centralizado, representado pelo Ministro Geral, corresponde à maior agilidade então requerida. O descentralizado se aproxima da administração participativa das comunas.

Além disso, esta *fraternitas* é provida de estruturas que poderíamos classificar como democráticas ou participativas. As decisões são tomadas em assembléia (*capítulos*), seja em forma direta, seja, de acordo com as circunstâncias, por representação.

A *fraternitas* não compromete seus membros com a estabilidade local. Ao contrário, estes, em tese, podem ser enviados para todos os lugares (fraternidades) do mundo; na prática, dentro da instância regional (provincial).

Enfim, a *fraternitas* é qualificada de *menor*. *Menores* se intitularam também os que não pertenciam à nobreza; Francisco adota a terminologia, mas lhe dá um novo sentido, não mais sociológico, mas evangélico.

### **Francisco: crítico do espírito comunal**

Francisco, ao acolher a inspiração que o levou a uma reavaliação vital, apresenta outra modulação de valores à própria sociedade da qual provinha. Não se trata de justaposição. Ele parte de ou chega ao coração da sociedade. Também colhe, talvez intuitivamente, o que os movimentos contestatários de sua época postulavam. Contudo, também em relação a eles, tem meridiana clareza a respeito de sua relação com a Igreja – uma relação filial.

Assim, após ter participado (talvez de forma um tanto inconseqüente) da guerra contra a Comuna de Perugia e de se ter preparado para uma campanha militar no Sul da Itália, torna-se promotor da paz, subvertendo a belicosa tendência do mercado. Indo com propósitos pacíficos ao encontro do sultão do Egito, contrapõe-se ao espírito belicoso das cruzadas, apoiadas e promovidas também pela Igreja.

Tendo habilmente lidado com dinheiro e se encantado pelo brilho das moedas de ouro e prata e por aquilo que representavam, deu-se conta de que era justamente no dinheiro que se expressava a tentação e o drama do ideal das comunas. Buscava-se liberdade, mas a ambição e a plutocracia reproduziam outras formas de dominação e geravam exclusão. Quem seria, então, o verdadeiro senhor e onde encontrá-lo? Então, Francisco esposa a linda *Senhora Pobreza*, como jocosamente a designava. Passa a acolher a

todos e a tudo como generoso dom da bondade do Pai. Não mais sujeito ao domínio da ambição e posse, sente-se no grato dever de tudo retribuir. Conseqüentemente, nada de próprio querer ter. Assim, abre-se um novo patamar de relacionamento com todas as criaturas, abre-se um novo horizonte de liberdade, descortina-se um novo sentido para o adjetivo *menor*, constrói-se o sonho de uma nova “comuna”, de uma nova *fraternitas* humana.

### **Conclusão**

Concluindo, pode-se afirmar que:

1. É inegável que Francisco e o franciscanismo, não isolados de outras experiências pessoais e de outros movimentos mais ou menos contemporâneos, obtém um progressivo e geral reconhecimento.

2. A experiência franciscana se diferencia da tradição religiosa anterior, particularmente da monástica. Francisco tem nítida consciência disto, pelo que não quer enquadrar-se em nenhuma corporação religiosa já existente.<sup>11</sup> Acentua que o claustro é o mundo, cuja itinerância e mobilidade eram próprias dos novos horizontes pré-urbanos.<sup>12</sup>

3. A notável acolhida sócio-elesial que o franciscanismo encontra deve-se a duas vertentes: a) *sociológica*, pela qual Francisco, filho de um comerciante, se faz portador das utopias e realizações da comuna, origem da retomada da vida urbana;<sup>13</sup> b) *evangélica*, pela qual, em sintonia com a Igreja – aqui incluídas intuições de grupos contestatários ou reivindicativos – revive a experiência do Evangelho de Jesus Cristo, traduzindo-a em expressões próprias de seu tempo.<sup>14</sup>

Nova sociedade, nova linguagem! Nova sociedade, perene linguagem da Boa Nova de Jesus Cristo!

---

<sup>1</sup> Referimo-nos à seguinte bibliografia: SILVEIRA, I.; REIS, O. dos (Org.). *São Francisco de Assis. Escrito e biografias de São Francisco de Assis; crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 9 ed. Petrópolis: Vozes/FFB, 2000 (nossa referência: *Fontes Franciscanas – FF*); LAWRENCE, Clifford Hugh. *I mendicanti. I nuovi ordini religiosi nella società medievale*. Milão: San Paolo, Cinisello Balsamo, 1998; SILVEIRA, Ildelfonso. A sociedade medieval. O mundo de Francisco de Assis. In: MOREIRA, Alberto da Silva. *Herança franciscana. Festschrift para Simão Voigt, ofm*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 15-47 (cf. tb. IDEM, em *Cadernos do IFAN*, n. 8, 1994); SILVEIRA, Ildelfonso. Itinerário de Francisco de Assis. In: MOREIRA, Alberto da Silva. *Herança franciscana. Festschrift para Simão Voigt,*

ofm. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 48-76; SILVEIRA, Ildefonso. São Francisco e a burguesia. In: \_\_\_\_, et alli. *Nosso irmão Francisco de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 11-47; SILVEIRA, Ildefonso. *Senhora Pobreza*. Petrópolis: Vozes, 1997; LECLERC, Eloi. *Francisco de Assis. O retorno ao Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1983; JEDIN, H. et alli. *Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart*. Freiburg: Herder, 1970; LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001; LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa, Estampa, 1984; LE GOFF, Jacques et alli. *O homem medieval*. Lisboa: Presença, 1989; LE GOFF, Jacques. *Por amor às cidades. Conversações com Jean Lebrun*. São Paulo: UNESP, 1988; DE CAMPANHOLA, Stanislao. *Francesco e francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV*. Assis: Porziuncola, 1999 (Medioevo Francescano – Saggi 4); MERLO, Grado Giovanni. *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*. Assis: Porziuncola, 1999 (Medioevo Francescano – Saggi 2); MERLO, Grado Giovanni. *Francescanesimo e signorie nell'Italia centrosetentrionale del Trecento*. In: *I francescani nel Trecento*. Convegno Internazionale, 14, Assis, 1 a 18 de outubro de 1986. *Atti...* Assis: Univ. Degli Studi de Perugia/Centro di Studi Francescani, 1988, p. 101-126; RIGON, Antonio. *Hermanos Menores y sociedades locales*. In: ALBERZONI, M. P. et all. *Francisco de Asís y el primer siglo de historia franciscana*. Oñati: Editorial Franciscana Arantzazu, 1999, p. 289-315; WALEY, Daniel. *Le istituzioni comunali di Assisi nel passaggio dal XII al XIII secolo*. In: *Assisi al tempo di San Francesco*. Convegno Internazionale, 5, Assis, 13 a 16 de outubro de 1977. *Atti...* Assis: Univ. Degli Studi de Perugia/Centro di Studi Francescani, 1978. p. 53-70. De alguma forma, todo o volume é de interesse para nossa abordagem.

<sup>2</sup> Cf. I. SILVEIRA, *São Francisco...*, Op. Cit., p. 11-2.

<sup>3</sup> Acolho esta combinação de termos de I. SILVEIRA; cf. *A sociedade...*, Op. Cit., p. 27, 31-32.

<sup>4</sup> Assinalamos apenas alguns dados de caráter biográfico que julgamos fundamentais para a relação entre franciscanismo e tradição monástica.

<sup>5</sup> *Legenda dos Três Companheiros*, 2,5 – cf. *FF*, 649, nota 1.

<sup>6</sup> Celano I, 9, 22. Cf. *FF*, 194.

<sup>7</sup> Lc 9, 1-6; Mt 10, 5-16.

<sup>8</sup> Testamento, 1. Cf. *FF*, 167.

<sup>9</sup> Ao termo pode ser dada significação local, regional ou geral.

<sup>10</sup> Cf. LECLERC, E. Op. Cit., p. 22; SILVEIRA, I. *A sociedade medieval...* Op. Cit., p. 21.

<sup>11</sup> No Testamento, alude a uma experiência pessoal: “o Senhor me revelou”. Cf. Testamento, particularmente o n. 4, *FF*, 168. Outros textos também fazem eco a este: “Não me faleis noutra Regra, nem de Santo Agostino (Cônegos Regulares), nem de São Bernardo (Cistercienses) nem de São Bento (Benedictinos). Cf. *Legenda Perusina*, 114, *FF*, 844). Cf. tb. SILVEIRA, I. *A sociedade...*, Op. Cit., p. 31.

<sup>12</sup> O *Sacrum Commmercium* descreve plasticamente a sagrada aliança de Francisco com a Senhora Pobreza no n. 59: “Certa vez, a Senhora Pobreza consentira em descer da montanha para visitar a moradia dos frades. Pede para que lhe mostrem “o oratório, a sala capitular, o claustro, o refeitório, a cozinha, o dormitório, o estábulo, os belos assentos, as mesas super-limpas e as imensas casas”. Os frades levaram a Senhora na conversa, conduziram-na ao cimo de uma colina e lhe disserem: “Eis, senhora, o nosso claustro!” *Sacrum Commmercium*, 59, *FF* 1075; cf. tb. SILVEIRA, I. *A sociedade...* Op. Cit., p. 30.

<sup>13</sup> Esta contextualização da origem do franciscanismo desdobra-se posteriormente na prevalente presença dos frades em centros urbanos (nas periferias, normalmente), bem como em universidades. Cf. LAWRENCE, C.H. Op. Cit.

<sup>14</sup> E. Leclerc resume assim as mudanças e as razões do sucesso do franciscanismo: “É neste contexto social [anteriormente descrito], rico em aspirações humanas e cheio de contradições, que irrompe a figura de Francisco de Assis. Oriundo do mundo das comunas, partilha seu ideal de liberdade e de associação. Pertence à classe dos comerciantes que fizeram a revolução

comunal. Bem cedo toma consciência da outra face dessa nova sociedade: a dominação do dinheiro, com seus conflitos e desventuras. Abre-se, então, ao mundo dos pobres e dos excluídos. Nesse contexto é que o Evangelho revela a Francisco o caminho de uma autêntica fraternidade humana. Rejeitando a dominação do dinheiro e opondo-se à paixão do poder, seguirá o exemplo do Cristo humilde e pobre. Assim procedendo, assumirá espontaneamente as aspirações e as esperanças dos homens de seu tempo, purificando-as e libertando-as. O que a comuna dos comerciantes não conseguirá fazer, devido ao domínio do dinheiro, ele há de realizar palmilhando o caminho da pobreza. Criará efetivamente uma fraternidade aberta a todos. Homens de todas as condições poderão finalmente viver juntos, como irmãos, sem dominação alguma. O menor de todos terá o sentimento de se realizar plenamente, participando do advento de uma humanidade mais fraterna. Nisso estaria o segredo do sucesso rápido e gigantesco da fraternidade franciscana primitiva”. LECLERC, E. Op. Cit., p. 25-26.

## Estudo e Conversão (Do tratado “De Reductione artium ad Theologiam”, de S. Boaventura)

Laerte de Farias dos Santos (Graduando ITF)

### Introdução

O título desse pequeno trabalho pode estranhar, pois conota um tema que sabe a espiritualidade, a saber: conversão. No entanto, converter-se significa virar de volta, mudar de rumo para o retorno. Na Filosofia usamos o termo Redução. Redução significa recondução. Portanto, retorno à origem.

Mas, o que tem a ver o estudo e o retorno à fonte? O presente trabalho tem por texto-base um pequeno tratado de Boaventura, intitulado *De reductione artium ad theologiam*. Este nos orienta a ver nos estudos (*studium* = empenho) uma busca de retorno à origem de toda a realidade. Dá, portanto, aos que estudamos a filosofia, uma visão prévia, que nos faz entender o sentido do próprio empenho. Mostra como nas agruras dessas disciplinas estão ocultos os caminhos que nos fazem crescer para uma maturidade do saber divino denominada Teologia.

### *De Reductione Artium ad Theologiam*

1. O título é *De reductione artium ad theologiam*. A palavra *Reductio* (redução) usualmente é entendida como restrição, esvaziamento, diminuição de um algo a outro, submissão. A “redução” das artes à teologia, porém, não deve ser entendida assim. O termo latino diz *reductio*. Quer dizer, *reconduzir*, ou seja, remeter novamente para o lugar original. Então, trata-se de reconduzir as artes para a sua origem primeira, que, conforme diz Boaventura, é a teologia. Deste modo, podemos entender o título como “Recondução das artes à teologia”.

Na tradução de Luís A. de Boni<sup>1</sup> a palavra *ars, -tis* está traduzida como “ciência”. Nós vamos conservar o termo *ars*, traduzindo-o como *arte(s)*. Isto porque a palavra “ciência” pode nos trazer hoje implicações acerca da compreensão do próprio termo, pois *ars* é um saber, uma ‘ciência’, mas não no sentido da acepção hodierna, da ciência como “ciência moderna”. A busca do conhecimento na Idade Média vai numa linha e tipicidade próprias, de tal sorte que algo como “ciência moderna” não tem lugar num tal mundo. A Idade Média tem a sua própria possibilidade, a sua própria perfeição e progresso.

Entretanto, deixar a palavra *ars, -tis* traduzindo-a como *arte(s)* se torna no mínimo uma tentativa duvidosa, se considerarmos que a palavra

*artes* nós hoje a entendemos na perspectiva das belas artes, como que referida aos artistas e às obras da estética. Aqui, em Boaventura, *ars* ou artes possui o sentido, cujo vestígio ainda encontramos nas palavras em português como, por exemplo, “artífice”, “artesão”, “artefato”, “artesanal”, mas também “arteiro”, “arteirice”. Nessas palavras arte significa aquele jeito empenhado e engajado corpo a corpo de elaborar e trabalhar o material para uma obra; também a habilidade no manejo do material e, ao mesmo tempo, esperteza que permite brincar fazendo fintas de malandragem. Na Idade Média indicava “um modo de ser e de proceder elementar” que impregnava e atravessava todos os tipos de conhecimentos, desde o prático e sensorial o mais primitivo, até o conhecimento das mais altas especulações e contemplações. Assim, *ars* pode uma vez significar esse modo de ser, de conduta e de ação e, ao mesmo tempo, a sua concretização. Entretanto, como tudo que é *elementar* e *primário* para os medievais é o que sempre de novo e cada vez novo se repete em modos de aperfeiçoamento cada vez mais intenso, elevado e exigente nas crescentes possibilidades da existência humana, a *ars*, como o “modo de ser”, é o que volta sempre de novo em todos os níveis ascendentes do conhecimento e do saber medieval.

Nesse procedimento para ser conascimento no ser, a palavra chave era *aprender* que no latim é *disci* (médio) ou *discere* (ativo). É desse verbo que vem a palavra discípulo, aquele que aprende, disciplina, a dinâmica do aprender. Assim, palavras como aprender (*disci*, *discere*), ensinar (*docere*), doutrina (*doctrina*), aprendizagem (*disciplina*), discípulo (*discipulus*), eram termos chaves que indicavam toda a existência do ser humano medieval.

Esse modo de ser ação e exercitar-se do existir humano, a *ars*, era também, bem antigamente, indicado com o termo *otium* (ócio). Ócio em português soa mal, pois para nós hoje, indica um nada fazer. Mas, no seu significado originário, indicava um modo de ser do trabalho livre, a partir da busca intensa e engajada do perfazer-se na essência do ser-homem. *Otium*, nesse sentido originário, diz o mesmo que a palavra grega *sxolh/ Sxolh/* (em latim *schola*, em português escola) indica conjuntamente o lugar, o tempo, o período, o agrupamento de pessoas, o próprio trabalho e exercício desse modo de ser e crescer. A *scholastica* (escolástica), também vem da *sxolh/*. Assim a escola era o *studium*, o empenho básico, elementar e ao mesmo tempo contínuo e o mais consumado da aprendizagem da vida, chamada então de escolástica. Ao se conscientizarem da necessidade e da importância desse modo de se trabalhar e trabalhar o universo de todas as coisas, as pessoas se reuniam em comunidades ao redor de outras pessoas

experimentadas e comprovadas nessa arte de viver (mestres), numa fraternidade de empenho livre (*studium*), formando a *Universitas* (Universidade). *Universitas* era o conjunto de pessoas concentradas no uno desse empenho para o conhecimento ou conascimento unificado e ordenado como totalidade imensa, profunda e vivamente criativa do perfazer-se humano. Na “faculdade de artes” era onde se cultivava de modo mais intenso e tematicamente, esse modo de ser artífice da existência humana. Servia como propedêutica, ou seja, preparação e disponibilização ao modo de ser básico exigido também em outras “faculdades”, principalmente na “faculdade de teologia”.

A palavra *ars* (arte) possui, portanto, o sentido do conhecimento e saber, acima mencionado. Boaventura provavelmente fala e escreve o nosso texto a pessoas que estão no *élan* dessa busca universal e universitária, do sentido básico da realidade humana.

2. “Dádiva e dom perfeito que vem do alto, descendo do Pai das luzes” indica *a priori* de toda a colocação desse texto de Boaventura: Deus é o princípio fontal, donde provém toda a iluminação cognitiva. Atrás dessa observação está presente a compreensão medieval do Universo como Criação, onde Deus é considerado como o Ser absoluto, fora do qual não há propriamente ser. Por ser Deus assim o Ser absoluto, Ele é, necessariamente, fonte de todo o ser que não é Ele.

O relacionamento Deus e as criaturas é unidade toda própria de doação e recepção como um encontro uno, vivo e íntimo da simbiose do encontro. Simbiose de encontro se chama *cognitio*, isto é, cognição ou conhecimento. De grande importância para a adequada compreensão do texto de Boaventura é saber que *cognitio*, o conhecimento e, correspondentemente, todos os níveis dessa cascata de luz não devem ser entendidos no sentido moderno da cognição ou do conhecimento proveniente da Teoria do Conhecimento. Mas sim, ontologicamente, como intensidade do ser. Dito de outro modo, aqui conhecimento significa *conascimento* ou surgimento, crescimento e consumação nas diferentes intensidades da participação no Ser que é o próprio Deus. Por isso, quanto mais alto e intenso é o nível “real” do ser, tanto mais conhecimento; quanto mais próximo da luz superior, tanto menos distinção ocorre a modo de diferenciação. O destaque do nível correspondente a essa proximidade se torna cada vez mais simples como claridade incandescente da translucidez do uno.

3. Dentro da perspectiva acerca da iluminação cognitiva como participação no ser que é o próprio Deus, o nível da iluminação o mais



primário e inicial, Boaventura denomina de “luz exterior” ou “luz da arte mecânica”. Trata-se do conhecimento do agir mecânico prático e cotidiano; o agir artesanal. Para nós hoje, o artesão é aquele trabalhador que apenas possui o conhecimento prático na manufatura de um apetrecho e o adjetivo mecânico indica a rotina impensada de um fazer pragmático e automático. Para Boaventura, nesse proceder do artesão já está presente a iluminação da luz que vem do alto. Com outras palavras: no mecânico e no pragmático, no conhecimento material prático, está pulsando a iluminação do encontro com o Pai. Assim, essa “luz que vem do alto” e que faz incandescer cada ação manufatural e suas produções, a partir de dentro, é o que mobiliza no trabalho manual artesanal, o processo de recondução das artes à sabedoria de Deus. Trata-se de um condescer no elementar material para uma iluminação de nível mais alto.

Uma antiga cartilha da língua japonesa, do ensino primário no Japão, fala dos dez saltos de um sapinho na tentativa de alcançar a ponta de um galho de chorão. O sapo, a partir de um pequeno salto inicial, precisa dar cada vez um salto maior para poder alcançar a ponta do galho. Neste saltar sucessivo, repetido numa intensidade cada vez maior e numa qualificação cada vez mais perfeita, retoma o primeiro salto. Volta sempre de novo ao primeiro salto, no seu modo elementar de dar tudo o que pode, cada vez de novo, na sua possibilidade do fazer corpo a corpo a ação. Assim, nessa fidelidade material e elementar, cresce a cada possibilidade, no impulso que vem de dentro como que a se iluminar, a se incandescer.

Nessa dinâmica, em todos os níveis de iluminações superiores está presente a luz mecânica, que é o caráter artesanal de todos os atos, seja o da luz externa, da inferior, da interna ou da superior. Esse modo de trabalhar artesanal (engajamento corpo a corpo, *ars mecanica*<sup>2</sup>) é conhecimento, isto é, co-nascimento, iluminação, onde no cuidado e na administração da sobrevivência corporal, não somente se vive e se é vivido, mas se é convidado a crescer numa condução que através de coisas exteriores (coisas as mais afastadas do núcleo da essencialização mais profunda do ser humano), habilita-se e torna-se capaz de viver as dimensões mais essenciais e profundas (interiores) do ser-Homem.

4. “A segunda luz que nos ilumina para apreender as *formas naturais* é a luz da *cognição sensitiva*, a qual se diz corretamente inferior, porque a cognição sensitiva começa pelo interior e vem a si pelo bem fazer da luz corporal”. As formas naturais de que fala Boaventura seriam as coisas que ocorrem espontaneamente sem a interferência da ação humana. Por outro lado, ao lermos a expressão luz da *cognição sensitiva* e ao percebermos que

essa luz está intimamente ligada aos cinco sentidos, logo disparamos na classificação usual da apreensão através dos cinco sentidos, em contraste com a captação das coisas do mundo inteligível: coisas abstratas, ideais e teóricas. Entretanto, é mais provável que Boaventura esteja observando que tudo o que é feito operativamente como dinâmica da arte mecânica artesanal, pressupõe e conduz para uma luz mais sutil e profunda, no sentido de um perfazer-se temático no co-nascer para a iluminação e evidência do que, de modo bem nascivo, natural, concreto e originário, experienciamos como ver, ouvir, degustar, cheirar e tocar. É a luz do sensível acordado para o vigor essencial da corporeidade, condescido na sua forma, no seu pique, na sua vigência nasciva (natural).

Inferior significa aqui a ambiência, a mais básica a partir da qual se abrem e se dão os demais conhecimentos ou co-nascimentos. Trata-se daquilo que poderíamos denominar de ambiência/finitude humana, ou a receptividade obediencial humana a qual, usando uma expressão da fenomenologia moderna, chamaríamos de estado ou situação pré-predicativa ou pré-científica da realidade. Edmund Husserl chamou de *Lebenswelt*: o inesgotável e generoso abismo da possibilidade de desvelamento do Ser. É o que Boaventura chama de “luz da cognição sensitiva” ou “luz corporal”. “Corporal”, porém, não indica aquela coisa-bloco que é a nossa “carcaça” denominada já dentro da classificação abstrata objetivante, mas sim a realidade da cognição sensitiva. A dimensão pré-científica ou a *Lebenswelt* é a própria vida indo de encontro aos nossos sentidos. Nesse iniciar-se básico (inferior do encontro), os sentidos são despertados para a “realidade vital” que nos circunda como atmosfera (ambiência, mundo circundante), que, aos poucos, na medida em que os sentidos acordam, ergue-se à nossa frente, ao nosso redor, como todo um mundo de realidades multiformes, riquíssimas em variedades, níveis e diferenças.

Uma vez aberto, o mundo circundante se apresenta tão claro e límpido que os sentidos, nessa dinâmica viva de conhecer (co-nascer), deixam-se de tal forma conduzir por essa presença grandiosa e generosa do aberto, que tudo se lhes torna familiar, em casa. Se os sentidos se mantiverem assim polidos, pródigos e largos para acolher, toda a natureza se abre grande à nossa frente e ao nosso redor, como o lugar da nossa estância mortal na Terra dos Homens. É nesse espaço aberto como dimensão inesgotável de mil e mil possibilidades, que está todo o princípio do saber operativo que Boaventura chama de *luz da arte mecânica*. Todas as formações artificiais do fazer mecânico do *homem artífice* brotam e crescem desse abismo. É a partir dessa imensidão aberta da *Lebenswelt* que somos conduzidos para iluminações

cada vez mais profundas e originárias das luzes superiores das realidades do espírito e da graça. O empenho (*studium*) de bem trabalhar essa luz corporal, seria o trabalho de se dispor para o movimento de recondução dos empenhos humanos nos seus afazeres da arte mecânica e no cultivo intenso e límpido da sua possibilidade receptiva, a saber, da vitalidade da sua luz corporal, para a luz da razão e a luz da graça. É o retorno do homem artífice e do homem nascivo ao Pai, fonte de todas as iluminações.

5. A terceira luz cognitiva é caracterizada como “interior”, pois nos ilumina para perscrutarmos as verdades inteligíveis (luz da cognição filosófica). Por estar, por assim dizer, entre as linhas das coisas visíveis precisam ser melhor investigadas a partir de outro ocular. O racional (intelectual, inteligível) é o olhar mais sutil para ver as coisas interiores que ultrapassam o sensível. Assim temos cinco sentidos para captar as coisas sensíveis e a razão para captar as coisas não-sensíveis, as quais não são propriamente abstratas, mas sim “interiores”.

A Iluminação racional é interior no sentido de que vai fundo nas causas. Não como no oposto ao exterior, mas como realidades essenciais e profundas de cada ente que vêm à tona quando são perscrutadas ou sondadas. Segundo Boaventura a maneira de sondá-las é obtida *das disciplinas e da verdade natural que são inseridas naturalmente no Homem*.

“Natural” vem do latim *natura* (natureza em português) e está referida ao *surgir, crescer e consumir-se* da vigência, da presença, que vislumbramos quando atônitos apreendemos o nascer dos seres. *Natura* ainda possui dentro de si a evocação da palavra grega *fu/sij*. Aqui natureza, natural, naturalmente, não estão querendo dizer a paisagem ou o conjunto dos entes ocorrentes “lá fora” me cercando nem dos entes que ainda não foram tocados nem processados pelas mãos da indústria humana. Indicam antes, o abismo de profundidade de onde tudo surge como entes em mil e mil possibilidades e na qual o Homem é, como que, clareira, através da qual os entes vêm à luz e desvelam-se como Mundo. A natureza é, portanto, uma “realidade” viva, profundíssima e anterior, que envolve, funda e conduz o Homem no seu ser mais próprio dele. É o que chamamos de essência. Razão, intelecto, espírito, mente, são palavras que se referem a essa profundidade e presença abissal no fundo do ser do Homem.

O vir à fala desse *a priori* que está, como que, continuamente tocando e inspirando o fundo da alma é a verdade, o desvelamento. Dá-se em três momentos da “natureza”, a saber, da cognição como *racional, natural e moral*. Aqui racional se refere e recorda o *lo/goj*; natural o *fu/sij* e moral o *h/qoj*. Provavelmente, essas três cognições evocam o que os antigos (estóicos)

chamavam de *e)pisth/mh logikh/*, *e)pisth/mh fusikh/*, *e)pisth/mh h)qikh/*. Em Boaventura a palavra “disciplina” provavelmente se refere a *e)pisth/mh*, usualmente traduzida por “ciência”. Disciplina, porém, significa a dinâmica da aprendizagem, a postura e o modo de ser do discípulo. *E)pisth/mh* vem do verbo grego *e)pi/stamai*, se compõe de *e)pi/* e *i(/stamai* e significa, propriamente, colocar-se de pé para dentro da postura necessária e própria para um trabalho. Portanto, literalmente, *e)pisth/mh* significa o mesmo que *disciplina*. Trata-se da postura e empostação na caminhada do perfazer-se da existência humana. Esse “a caminho” do perfazer-se, o Homem processa no conhecer, que é na realidade um co-nascer para aquilo que mais nascivamente o toca como possibilidade de nascer para a sua identidade própria. Essa cognição é como um iluminar-se na clarividência do vir à fala (racional), na nascividade do vigor originário (natural) e na responsabilidade do crescer e do tornar-se (moral). Considerada como iluminação pode se objetivar e estruturar-se como processo de ensino e aprendizagem

6. “A quarta luz, porém, que nos ilumina para a *verdade salutar*, é a *Luz da Sagrada Escritura*, a qual se diz *superior*, porque conduz para as realidades superiores, manifestando o que é supra razão e porque, não pela invenção, mas pela inspiração desce do Pai das Luzes.” A iluminação da graça e da Sagrada Escritura é *superior* num sentido todo próprio, que ultrapassa a superioridade daquele modo de ser, acostumado por nós: “do ser maior”, “estar por cima”, “dominar”, “impressionar pela demonstração do poder e da riqueza”, “da grandeza que subjuga” etc. A superioridade dessa quarta e última iluminação acena para a excelência da possibilidade do encontro radicalmente outro das excelências humanas. Possibilidade do encontro que se dá por inspiração, não pela própria iniciativa e competência que se pode receber e ir de encontro a essa “dádiva preciosa” e ao “dom perfeito”. Trata-se, pois da Nova Vida na Filiação Divina em Jesus Cristo, o Deus *Incarnado*.

Numa síntese sóbria, mas muito intensa, Boaventura traça o caminho que nos leva à graça do encontro, em colhendo a iluminação suprema na leitura da Palavra: o Verbo de Deus *Incarnado*. Como em Jesus Cristo, o Verbo Eterno é feito visível na carne mortal, assim a iluminação da graça na Sagrada Escritura tem a parte visível, que é o “sentido literal” e a imensidão da profundidade abissal do mistério, o “sentido espiritual”.

O sentido espiritual é “alegórico” quando nos introduz para dentro da disciplina do discípulo: aprendizagem do que devemos crer da divindade e humanidade. Crer aqui não é “crença”, mas sim, clarividência que vem da evidência infundida pelo amor de Deus ao nos convocar e chamar para

dentro desse inefável mistério do encontro. O sentido espiritual é “moral” quando nos ensina como devemos viver esse encontro e é “anagógico” quando nos ensina como através da dinâmica de aprendizagem do discípulo entramos, ou melhor, somos introduzidos para dentro da Vida de Jesus Cristo, que é a Vida da Humanidade redimida. Assim esta Iluminação é superior, pois dá o sentido supremo e originário de todas as outras iluminações.

### Conclusão

Desde cedo os Santos e Doutores franciscanos têm claro que “o edifício da Ordem deve construir-se sobre dois muros: o da santidade de vida e da ciência” (Tomás de Eccleston, *De adventu fratrum minorum in Angliam*, 90). Que assim sejamos nós, para que segundo a nossa Regra (RegB X), a nossa fala “seja, hoje, ‘examinada e casta’, a saber, afinada no estudo, reta e sem confusão!”.<sup>3</sup>

O nosso trabalho foi, por assim dizer, motivado na sua suspeita, ou melhor, na certeza de que em Boaventura iríamos encontrar a evidência de que se trata quando colocamos na nossa formação religioso-clerical o estudo das ciências (artes), da Filosofia e da Teologia. Nas obras de Boaventura podemos ter uma orientação muito sadia e clarividente de como hoje aprofundar e realizar a tarefa de vermos o sentido essencial dos nossos estudos e os unificar numa evidência que vem de e nos conduz para a única fonte que para nós cristãos e franciscanos recebe o nome de Jesus Cristo Crucificado e a sua Boa-Nova.

---

<sup>1</sup> BONI, Luís Alberto de (Org.). *Boaventura: obras escolhidas*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Sulina/Universidade de Caxias do Sul, 1983.

<sup>2</sup> *Mecânico*, -a vem do verbo grego *mhxana/omai*, que significa ponderar com astúcia, ‘bolar’ um plano. Por exemplo, preparar e executar bem uma obra, manufaturar hábil e competentemente. Daí *mhxanh/*, significa meio, instrumento, recurso de habilidade e competência; e a palavra *mh=xoj*, meio, recurso e também possibilidade.

<sup>3</sup> JOÃO PAULO II. In: *Acta Capituli Generalis Ordinarii*, 1991. p. 202-206.

## Moda, santidade e gênero na obra hagiográfica de Tomás de Celano<sup>1</sup>

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (Pem - PPGHC - UFRJ)

Segundo o Dicionário Houaiss, moda, dentre outras acepções,<sup>2</sup> pode ser definida como “conjunto de usos coletivos que caracterizam o vestuário de determinado grupo humano num dado momento; a indústria ou o comércio da roupa; história, desenvolvimento e produção da roupa”.<sup>3</sup> É neste sentido, de fenômeno associado à produção, comércio, consumo e transformações na indumentária, que podemos afirmar que a moda<sup>4</sup> surgiu na chamada Baixa Idade Média.<sup>5</sup>

O objetivo deste artigo é analisar as obras *Vida I* (1Cel), *Vida II* (2Cel) e *Legenda de Santa Clara* (LSC), textos hagiográficos redigidos por Tomás de Celano no século XIII e, portanto, contemporâneos ao nascimento da moda no Ocidente, a partir de duas categorias principais de análise: santidade e gênero.

Definimos santidade como o conjunto de comportamentos, atitudes e qualidades que, num determinado lugar e tempo, são critérios para considerar um indivíduo como venerável, seja pelo reconhecimento oficial da Igreja ou não. Quanto à categoria gênero, adotamos a definição de Joan Scott:<sup>6</sup> um saber, culturalmente construído, a respeito das diferenças sexuais, que está presente em todos os aspectos da experiência humana e a constituem.

Até o momento não encontramos trabalhos historiográficos que articulem os elementos aqui destacados – moda, santidade e gênero – no âmbito das sociedades medievais ocidentais. Os únicos textos localizados relacionam a santidade às indumentárias, entretanto, sem articulá-las ao fenômeno moda. Neste sentido, destacam-se o artigo de Vivian Kay Hudson, *Clothing and Adornment Imagery in “The Scale of Perfection”: A Reflection of Contemplation*,<sup>7</sup> que analisa como Walter Hilton, autor místico do século XIV, utiliza-se do simbolismo das vestimentas e adornos para apresentar ensinamentos de caráter espiritual; o de Bonnie Effros, *Symbolic Expressions of Sanctity: Gertrude of Nivelles in the Context of Merovingian Mortuary Custom*,<sup>8</sup> que faz um estudo sobre a simplicidade das vestes mortuárias de Gertrude of Nivelles, falecida em 659; e o livro de Valerie Hotchkiss, *Clothes Make the Man: Female Cross Dressing in Medieval Europe*,<sup>9</sup> no qual estuda o travestismo feminino nas vidas de santos medievais.

O único trabalho encontrado que relaciona moda e santidade, porém de forma não sistemática, é o artigo de D. O. Hugnes, *As modas femininas*

*e seu controle*, publicado no volume dedicado ao medievo da obra *História das Mulheres*, organizada por Duby e Perrot.<sup>10</sup> Este texto, que suscitou as reflexões aqui levantadas, analisa o nascimento da moda no Ocidente, demonstrando como tal fenômeno foi associado à mulher e tornou-se tema de misoginia. Ao discutir tal questão, a autora menciona que a renúncia à moda tornou-se um elemento freqüente nas hagiografias das santas a partir do século XIII e representava um rompimento com a identidade social e sexual às quais as santas e suas famílias estavam inseridas.<sup>11</sup>

A partir das constatações de Hugnes, de caráter geral, objetivamos, neste trabalho, discutir se o nascimento da moda influenciou a concepção de santidade presente nas vidas de santos 1Cel, 2Cel e LSC e se esta foi apreendida e direcionada de forma diferenciada a cada sexo culturalmente instituído.

Optamos por analisar a obra de Celano pelos seguintes fatores: o autor nasceu e viveu grande parte de sua vida na Península Itálica, um importante centro de produção, comercialização e consumo de moda; escreveu tanto sobre um santo, Francisco, como sobre uma santa, Clara; os santos que biografou foram contemporâneos ao surgimento da moda e suas trajetórias não foram imunes a tal fenômeno.

### **A moda na Idade Média**

A expansão demográfica; o maior dinamismo econômico; o aumento da riqueza coletiva; o incremento do comércio e da indústria, em especial a têxtil; o crescimento da vida urbana; o ideal de cortesia; a ampliação das comunicações e deslocamentos entre as diversas regiões ocidentais; o surgimento da burguesia; o nascimento da noção de indivíduo são alguns dos fatores que, interligados, explicam o desenvolvimento da moda no Ocidente a partir de fins do século XII.

Neste momento, em conexão com a expansão da moda, as roupas passaram a ter um caráter multifuncional e polissêmico, indo muito além da função básica de proteger os corpos do vento, da chuva e do sol. As vestes, os sapatos e os acessórios – jóias, cintos, chapéus etc – tornaram-se instrumentos de ostentação; estratégias de sedução; objetos de valor e signos visíveis das diferenças – sociais, raciais, sexuais, religiosas, econômicas etc. – presentes no seio da sociedade.

Pelos valores a elas agregados, as vestimentas passaram a ser, a um só tempo, bens de alto custo e descartáveis, que exigiam sempre um maior refinamento, especialização e variedade em sua produção. A confecção, o



comércio e o consumo de roupas e acessórios, portanto, converteram-se em complexos atos sociais, obedecendo às novas demandas da moda. Desta forma, houve um incremento do comércio, incluindo o de tecidos, o volume de moeda circulante aumentou, a produção de tecidos sofreu transformações e instalaram-se novas relações de trabalho.

Com o objetivo de regular os excessos provocados pelo desenvolvimento da moda, foram promulgadas leis, conhecidas como suntuárias, em diversas localidades do Ocidente, e pregadores e moralistas associaram o luxo e as inovações constantes no campo da indumentária ao diabo e seus seguidores.

Natural de Celano, cidade localizada em Abruzos, região centro-leste da península itálica, Tomás não ficou imune às transformações relacionadas ao nascimento da moda. Além disso, como já destacamos, os próprios santos por ele biografados estiveram ligados a tal fenômeno: Francisco foi um rico comerciante de tecidos finos (1Cel 2, 8) e, segundo o testemunho da *Legenda dos Três Companheiros* (Leg3C, 2), um inventor de moda,<sup>12</sup> e Clara, proveniente de uma família nobre, foi, certamente, uma consumidora de vestes e adornos de luxo.

Em suas obras, Celano faz menções a aspectos relacionados à produção, venda e consumo das peças e adornos do vestuário, bem como às transformações nas funções da indumentária. Dentre os elementos apontados pelo hagiógrafo, destacamos o comércio de tecidos de luxo (1Cel 5), atividade exercida pela família Bernadone, que exigia constantes viagens de negócios (1Cel 8, 13); o enriquecimento proveniente deste comércio (1Cel 1, 14); o desejo de enobrecimento dos *boni homines de populo* (1Cel 4; 2Cel 6);<sup>13</sup> o papel da indumentária como estratégia de distinção social (1Cel 3; 2Cel 189), e as atividades de tecelagem (1Cel 78; LSC 28).

Tal como era corrente na hagiografia do século XIII, os santos de Celano, ao consagrarem suas vidas a Deus, também rejeitaram ao luxo, conforto e beleza das vestes. Neste sentido, o autor destaca que Francisco, após sua conversão, renunciou a todos os seus bens, inclusive as roupas que vestia (2Cel 8, 12), e substituiu suas vestes, confeccionadas com tecidos preciosos e em cores da moda de então, por farrapos (1Cel 16). Quanto a Clara, afirma que esta, ao sentir o desejo de dedicar-se a Deus, guiada pelo Espírito, passou a utilizar um cilício embaixo de seus ricos vestidos e a desprezar os “enfeites mundanos” (LSC 4 e 6). Entretanto, questionamos: a renúncia à moda, por parte de Francisco e Clara, foi interpretada da mesma forma nas narrativas de Tomás de Celano?



## **Francisco de Assis e a renúncia à moda em 1Cel e 2Cel**

Estar ligado ao “universo da moda” é um traço característico de Francisco de Assis antes da sua conversão em 1Cel. Ele usava “roupas delicadas e luxuosas”, como uma das estratégias para “sobrepujar aos outros no fausto da vanglória” (1Cel 2), e era um “negociante esperto” (1Cel 2), que comercializava “peças de escarlate”<sup>14</sup> (1Cel 8). Um dos gestos mais significativos no processo de conversão do santo foi justamente o ato de despir-se em público, momento em que renuncia, definitivamente e a um só tempo, aos seus bens, à sua atividade como mercador e às suas roupas suntuosas (1Cel 15).

A indumentária é, em 1 Cel, um elemento fundamental para marcar, de forma exterior, a mudança processada no interior do jovem Francisco. Esta transformação é sintetizada pelo o hagiógrafo, em 1 Cel 16, quando narra o assalto sofrido pelo homem de Assis, com a expressão: “Vestido de andrajos, ele [Francisco] que em outros tempos andara de escarlate...”.

Seu novo vestuário, como o dos que o seguiam,<sup>15</sup> era formado somente por uma túnica, feita de panos grosseiros, um calção e uma corda (1Cel 16, 22, 39 e 83 ), fruto de doações (1Cel 16, 79), que possuía a função primordial de proteger o corpo. O motivo de usar roupas tão simples e rudes é explicitado em 1Cel 22: as vestimentas deveriam ser ásperas, para “crucificar a carne com os vícios e os pecados”, e pobres, para não serem objeto de ambição.

Faz-se importante ressaltar que a relação entre a indumentária inópia e a mortificação do corpo em 1Cel só ocorre nesta passagem, em que Celano relata como Francisco trocou o hábito de eremita pelo de pregador, e reafirma a renúncia do assisense ao mundo e seus prazeres, incluindo aí, de forma implícita, as roupas suntuosas. Nas seis passagens em que há referências às vestes de Francisco após a sua conversão, presentes em 1Cel (1Cel 16, 21, 22, 39, 79, 83), a correlação com a pobreza figura em todas. Ou seja, o que predomina nesta obra é a associação entre a renúncia à moda e a pobreza.

Celano também informa, em 1Cel 76, que Francisco dividia a sua roupa com os pobres ou, quando não tinha o que dar, esmolava para ter vestimentas para doar. Mais do que uma referência ao caráter caridoso do santo, acreditamos que este elemento é, nesta obra, a incorporação de um *topos* hagiográfico, presente nas vidas de santos desde a Vida de Martinho de Tours, escrita por Sulpício Severo, no século IV.

Acreditamos que em 1Cel, o hábito utilizado por Francisco e seus seguidores é, sobretudo, um signo de sua opção por uma vida de pobreza,

doação, pregação e serviço a Deus: “Estavam contentes com uma única túnica, remendada às vezes por dentro e por fora: não aparecia nenhum enfeite mas só desprezo e pobreza, para poderem mostrar claramente que nela estavam crucificados para o mundo (1 Cel 39).<sup>16</sup>

Em 2Cel, certos aspectos que figuram na 1Cel são retomados e reafirmados. Tal como na 1Cel, vestir-se elegantemente e com luxo (2Cel 5, 8) é um traço que caracteriza Francisco antes de sua conversão, e ficar nu publicamente significa um rito de passagem, no qual ele se desprende das riquezas e da autoridade de seu pai (2Cel 12).

Dos elementos que já aparecem na 1Cel, o que recebe maior destaque nesta obra é o desprendimento do santo para com as roupas, demonstrado já antes de sua conversão. Assim, nos capítulos iniciais, o autor informa que Francisco deu roupas para um cavaleiro carente (2Cel 5), “muitas vezes despiu-se para vestir os pobres” (2Cel 8) e distribuía paramentos para sacerdotes “pobrezinhos” (2Cel 8). Após mudar de vida e renunciar aos seus bens, segundo 2Cel, continuou a praticar a caridade. Neste sentido, doava o que lhe tinha sido dado ou repartia o que usava no momento, estimulando seus companheiros a fazerem o mesmo (2Cel 86, 87, 88, 89, 90, 92, 132, 181, 182, 196). Defendemos que a ênfase, nesta obra, nos episódios em que Francisco doa vestes não é, unicamente, fruto do uso de um lugar comum hagiográfico, tal como na 1Cel. Esta reiteração visa, sobretudo, marcar o seu desprendimento do mundo através da doação de um tipo específico de bem que se tornava cada vez mais precioso: as roupas.

A função básica das vestimentas, a proteção do corpo, é também ratificada em 2Cel. E por tratar-se de um bem essencial, segundo 2Cel 55, as roupas que Francisco usava eram seu único bem: “desde o começo da religião até à morte, sua única riqueza foram uma túnica, o cordão e as calças; não teve mais nada”.<sup>17</sup> A 2Cel sublinha, porém, que tais vestes não eram nem finas nem bonitas (2Cel 43, 69, 130).

Em harmonia com esta posição, a obra inclui críticas aos irmãos que, por excesso de zelo, renunciavam ao mínimo no tocante ao vestir, o que levava à perda da consolação divina e às tentações (2Cel 32). Este caráter pragmático quanto às roupas é ainda sublinhado quando a hagiografia acrescenta que Francisco permitia que os irmãos possuíssem duas túnicas, que as reforçassem com remendos quando necessário e que os doentes usassem, sob a de pano rude, uma túnica mais fina junto ao corpo (2Cel 69). Ou seja, a associação entre as vestes pobres e a penitência corporal, que é mencionada uma única vez em 1Cel, sequer é enunciada em 2Cel.

Porém, a grande diferença entre 1Cel e 2Cel é que, nesta última,

com caráter claramente didático, há um capítulo que relata o que Francisco pensava sobre o uso de roupas luxuosas pelos irmãos e o que ensinara no tocante a esta matéria:

(...) Não suportava os que, na Ordem, vestiam-se com roupas finas ou triplicadas. Afirmava que a necessidade que não se firma em razões válidas mas na veleidade é sinal de perda do espírito: “Quando o espírito está frio e se vai esfriando na graça, a carne e o sangue precisam procurar o que é seu”... Ensinava a detestarem os panos luxuosos, e aos que faziam o contrário repreendia fortemente diante de todos. Para escarmentar tais frades com seu exemplo, costurou um sacco rude sobre sua túnica... Pois dizia: “Ainda vai haver tamanho relaxamento no rigor, e um domínio tão grande da tibieza, que filhos do pobre pai não vão se envergonhar de usar até púrpura, cuidando apenas de mudar a cor”.

A inserção de tais observações, atribuindo-as a Francisco, tinha, certamente, o objetivo de criticar aqueles que, rompendo com o espírito de pobreza e humildade da Ordem, eram seduzidos pela moda e usavam roupas bonitas e caras.

Em 2 Cel, portanto, a indumentária só possuiu um valor, o de proteger o corpo, e a renúncia à moda é, sobretudo, um signo da opção pela pobreza.

### **Clara de Assis e a renúncia à moda em LSC**

Há poucas referências à moda na LSC. Contudo, pelos dados presentes, é possível concluir que, para Celano, a relação de Clara de Assis com a moda foi bem diferente da de Francisco. Em primeiro lugar, como uma jovem da nobreza, estava distante das atividades relacionadas à confecção e à venda de indumentárias. Por outro lado, segundo o que relata Celano, desde que se interessou pelas questões divinas, desprezou as belas e luxuosas roupas, típicas de seu *status* sócio-econômico, e passou a usar um cilício embaixo dos vestidos finos (LSC 4, 6). Ou seja, diferentemente de Francisco, as vestes não foram, para Clara, um meio de obtenção de riquezas e distinção social, já que, como nobre, a vestimenta valiosa era um elemento inerente a sua posição social.

Também de forma contrária ao ocorrido com Francisco, que ficou nu em público, Clara, no dia em que fugiu de casa e uniu-se aos franciscanos, estava, por recomendação do próprio santo, “bem vestida e elegante”, ato que foi interpretado por Celano como uma preparação para o ritual de passagem, no qual seria trocado o gozo mundano pelo “luto da paixão do Senhor”(LSC 7). Assim, ao juntar-se aos irmãos, ela abandonou os “ornatos

variados” e teve seu cabelo cortado (LSC 8).

Segundo Rivair Macedo, durante a Idade Média foi feita uma relação entre vaidade e cabelo e, por extensão, com a sexualidade ou a continência.<sup>18</sup> Desta forma, os longos cabelos eram vistos como símbolo da beleza e da sensualidade feminina e, junto às roupas e jóias, eram instrumentos de sedução. Acreditamos, portanto, que ao narrar a conversão da jovem, Celano sinaliza que esta, ao abandonar os enfeites e estar com o cabelo curto, renunciou, sobretudo, ao seu poder de atrair os homens.

Após retirar-se do *saeculum*, Clara passou a usar somente “uma simples túnica e um rude manto de pano áspero”, sem sapatos (LSC 17). Face ao seu vestuário anterior, provavelmente composto por camisas, *chainses*, peliças, túnicas, vestidos, sobrecotas, mantas, *chausses*, sapatos e acessórios - cintos, véus, luvas e jóias -, confeccionados com tecidos e peles delicados e caros, como era o comum na época entre as mulheres nobres e ricas, sua indumentária era, de fato, pobre. Segundo Celano, porém, este ato não era singular, já que outras irmãs de São Damião também se vestiam com panos grosseiros. Singular, para o hagiógrafo, era o que ela usava debaixo de sua túnica:

Mas, como combinam uma carne virginal e uma roupa de porco? Pois tão santa virgem tinha arranjado uma peça de pele de porco e a usava secretamente debaixo da túnica, com o áspero corte das cerdas aplicado à carne. Usava algumas vezes um duro cilício, trançado em nós com crina de cavalo, que com ásperas cordinhas apertava fortemente ao corpo de lado a lado (LSC 17).<sup>19</sup>

Ou seja, Celano associa a simplicidade das roupas usadas por Clara não com a sua opção por ser pobre, mas a realça como uma expressão da mortificação que esta impunha a sua própria carne. Em LSC, portanto, a renúncia à moda é uma forma de penitência, uma maneira de conter os impulsos e desejos do corpo feminino.

## Conclusão

Apesar de todas as transformações que o nascimento da moda operou nos campos social, econômico, jurídico, moral e estético, o estudo de como este fenômeno afetou a construção dos modelos de santidade no Ocidente ainda é um tema que necessita de atenção.

Tomás de Celano viveu no momento em que estas mudanças estimuladas pela moda estavam acontecendo. Mesmo tendo ingressado na

Ordem, e talvez até por ter abraçado os ideais franciscanos, não pôde ignorar esta conjuntura. A forma como ele apreendeu este fenômeno e interpretou os atos de Francisco e Clara face à produção, comércio e consumo das indumentárias ficaram registradas em suas obras.

Em 1Cel, escrita a pedido do papa e, portanto, com caráter oficial e voltada para um público amplo, a renúncia à moda é identificada com a opção pela pobreza feita pelo santo. Como era uma obra que visava divulgar a biografia de Francisco e estimular o seu culto, esta associação possuía o objetivo fundamental de caracterizá-lo.

Composta 20 anos mais tarde, no momento em que a Ordem vivia alguns problemas internos, 2Cel dirigia-se aos frades franciscanos. Com objetivos didáticos e denunciando certos comportamentos que considerava contrários aos ideais do fundador, Celano apresenta a negação da moda e o desprendimento para com as roupas, a exemplo do fundador da Ordem, como um traço fundamental da espiritualidade franciscana, pautada na opção pela pobreza individual e coletiva.

Já a LSC, segundo Bartoli, foi uma hagiografia voltada para as mulheres,<sup>20</sup> sobretudo para as que optaram por seguir os passos de Clara. Como Celano, durante anos, deu assistência às clarissas de Tagliacozzo, certamente tinha uma visão nítida de como deveria ser o comportamento das religiosas e utilizou-se da biografia de Clara para difundi-lo entre as irmãs. Partilhando do pensamento misógino corrente em sua época, que via as mulheres como corruptoras naturais dos homens por sua sensualidade desregrada,<sup>21</sup> associou a moda ao potencial de sedução feminino. Neste sentido, na LSC, o desprezo e o abandono dos ornamentos e roupas finas e a mortificação da carne estão associados na construção da santidade de Clara.

Celano, tal como outros hagiógrafos contemporâneos, vê a renúncia à moda como uma expressão de santidade. Concluimos, contudo, que ele interpreta esta negação com diretivas de gênero: para Francisco, abandonar as vestes suntuosas é, sobretudo, um símbolo de sua opção pela pobreza; para Clara, é signo da negação de sua sexualidade.

<sup>1</sup> Este artigo apresenta conclusões parciais da pesquisa em andamento intitulada *Santidade e Gênero na Hagiografia Mediterrânea no século XIII: um estudo comparativo*, que conta com o apoio financeiro do CNPq.

<sup>2</sup> Em português, o termo moda também pode significar: “1. maneira, costume, feição, modo; 2. vontade, fantasia, capricho; 3. ária, cantiga.; 5. um grande interesse, fixação, mania”. Cf. *NOVO Aurélio. O Dicionário da Língua Portuguesa. Século XXI*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000 (CD-ROM).

<sup>3</sup> *DICIONÁRIO eletrônico Houaiss da língua portuguesa 1.0*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001 (CD-ROM).

<sup>4</sup> O fenômeno moda surgiu antes do termo que o define. Segundo o Dicionário Houaiss, o vocábulo moda passou ao português do francês *mode* (sXV), substantivo feminino que pode ser definido como costume, estilo momentâneo ou não duradouro. Os termos presentes nos documentos analisados que indicam a beleza e o luxo dos tecidos e das indumentárias e acessórios são, dentre outros, *vestibus mollibus et fluidis; pretiosis vestibus; ornatus decorem; ornatus varios; delicatissimos pannos*. Cf. *DICIONÁRIO eletrônico Houaiss da língua portuguesa 1.0* e o texto latino das obras de Celano. Para a transcrição dos documentos franciscanos do século XIII, utilizamos o texto bilingüe latim-português publicado por José Carlos Correia Pedroso em [www.procasp.org.br](http://www.procasp.org.br).

<sup>5</sup> Segundo Pastoureau, a moda nasceu no Ocidente em fins do século XII. Cf. PASTOUREAU, M. *A vida cotidiana no tempo dos cavaleiros da Távola Redonda*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 88.

<sup>6</sup> Cf. SCOTT, J. Prefácio a *Gender and Politics of History. Cadernos Pagu*, n. 3, p. 11-27, 1994.

<sup>7</sup> HUDSON, Vivian Kay. Clothing and Adornment Imagery in “The Scale of Perfection”: A Reflection of Contemplation. *Studies in Spirituality*, n. 4, p. 116-145, 1994.

<sup>8</sup> EFFROS, Bonnie. Symbolic Expressions of Sanctity: Gertrude of Nivelles in the Context of Merovingian Mortuary Custom. *Viator: Medieval and Renaissance Studies*, n. 27, p. 1-10, 1996.

<sup>9</sup> HOTCHKISS, Valerie R *Clothes Make the Man: Female Cross Dressing in Medieval Europe*. New York: Garland Publishing, 1996.

<sup>10</sup> HUGUES, D. O. Las modas femeninas y su control. In: DUBY, G., PERROT, M. (Dir.) *Historia de las Mujeres*. Taurus: Madrid, 1992. V. 3: La Edad Media: La mujer en la familia y en la sociedad. p. 171-195.

<sup>11</sup> Segundo Hugnes, este tema também aparece na vida de alguns santos, como a de Francisco de Assis. Porém, para esta autora, no caso dos homens, a renúncia à moda era um meio de “someter a carne como medio de liberação del espíritu”. Idem, p. 187.

<sup>12</sup> Segundo este documento, Francisco “... era tão vaidoso na extravagância que às vezes fazia costurar na mesma roupa um pano muito caro e outro muito ordinário”.

<sup>13</sup> Segundo Waley, para dar contas das diferenças socioeconômicas nas cidades italianas no século XIII foram forjadas diversas expressões. A que apresentamos aqui, *boni homines de populo*, denominava os ricos e poderosos não nobres. WALEY, D. *Las ciudades-república italianas*. Madrid: Guadarrama, 1969. p. 44.

<sup>14</sup> Segundo Lázaro Iriarte, “*Escarlata*, palabra reservada hoy día al color rojo vivo, hasta el siglo XVI designó un tinte brillante de color blanco, azul o verde”. In: [www.franciscanos.org.fuentes/1Cel01.html](http://www.franciscanos.org.fuentes/1Cel01.html).

<sup>15</sup> Quando Bernardo opta por seguir a Francisco, Celano afirma que este “juntou-se a Francisco na vida e no hábito” (1 Cel 24).

<sup>16</sup> É interessante verificar, nesta passagem, a oposição entre os enfeites, recursos utilizados nas vestes para embelezá-las, com os remendos, signos da pobreza e humildade dos irmãos.

<sup>17</sup> Bem que um pouco antes da sua morte também é renunciado: “sentindo já próximo seus últimos dias, em que a luz perpétua substituiria a luz que se acaba, demonstrou pelo exemplo de sua virtude que não tinha nada em comum com o mundo. Prostrado pela doença grave que encerrou todos os seus sofrimentos, fez com que o colocassem nu sobre a terra nua, para que, naquela hora extrema em que ainda podia enraivecer o inimigo, estivesse preparado para lutar nu contra o adversário nu” (2Cel 214). Veja também 2Cel 215.

<sup>18</sup> MACEDO, J. R. Transgressão Conjugal e Mutilação Ritual nos Fabliaux (Séc XIII). In:

MALEVAL, M. A. T. (Org.). *Atualizações da Idade Média*. Rio de Janeiro: Ágora da Ilha, 2000. p. 187-221.

<sup>19</sup> Este dado é repetido em LSC 30.

<sup>20</sup> BARTOLI, M. *Clara de Assis*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 45.

<sup>21</sup> Sobre o discurso misógino elaborado nos séculos finais da Idade Média há uma ampla bibliografia. Cito somente alguns textos: BLOCH, R. H. *Misoginia Medieval e a Invenção do Amor Romântico Medieval*. Rio de Janeiro: Ed. 35, 1995; PILOSU, M. *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*. Lisboa: Estampa, 1995; JENASI SARANYANA, Josep. La discusión medieval sobre la condición feminina (siglos VIII al XIII). *Medievalia*, n. 26, p. 1-8, 1997; DALARUN, J. La mujer a ojos de los clérigos e CASAGRANDE, C. La mujer custodiada. In: DUBY, G., PERROT, M. (Dir.) *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus, 1992.

## A atenção ao corpo na obra de Leandro de Sevilha dedicada a Florentina

Leila Rodrigues da Silva (Pem - PPGHC - UFRJ)

O corpo foi objeto de atenção para muitos escritores ao longo do período medieval. Roy Porter<sup>1</sup> lembra, em um dos seus trabalhos, que seria simplismo atribuir ao corpo humano uma existência atemporal, como objeto natural e não problemático, com demandas e desejos universais. Anuncia, assim, a necessidade de que consideremos, no tratamento conferido ao seu estudo, a mediação de sistemas culturais concretos. Ao fazê-lo, tratando-se da Idade Média, devemos, pois, atentar, sobretudo, para os referenciais fornecidos pelo cristianismo, já que o êxito desta doutrina influenciou ingavelmente o olhar contemporâneo sobre o corpo.<sup>2</sup>

Durante tal período, a relação estabelecida entre o corpo e a alma suscitou as mais variadas reflexões. Desde as que sublinhavam a oposição existente entre ambos, até as que apontavam a possibilidade de uma harmoniosa interação entre os dois.<sup>3</sup> Em consonância com esta última tendência, alguns eclesiásticos destacaram parâmetros para a busca de uma conduta considerada adequada aos cristãos, entre os quais os próprios religiosos. Associada a tal perspectiva, objetivamos neste texto tecer considerações sobre as alusões ao corpo presentes na *Regula Sancti Leandri*, escrita pelo bispo de Sevilha, para monja Florentina, sua irmã.

Partidário de uma tradição cultural que aos poucos se estabelecia como hegemônica e herdeiro direto da Patrística,<sup>4</sup> a compreensão da lógica adotada por Leandro deve se pautar, entre outros aspectos, na visão acerca do pecado e na percepção do vínculo estabelecido entre corpo e alma predominante no meio cultural do qual é tributário. Neste, o pecado, ou a prática do mal, em suas distintas manifestações, seria uma tendência natural ao homem após a Queda. Ou seja, todo homem receberia os traços da imperfeição conferidos a Adão depois da desobediência. No que se refere à relação entre corpo e alma, além da certeza de que eram elementos complementares de um todo, e que, portanto, a ação de (ou atuação sobre) um acarretaria em desdobramentos ao outro,<sup>5</sup> supunha-se que o primeiro tenderia à licenciosidade e o segundo à salvação. A alma, entretanto, dada à condição imperfeita da criatura pós Queda,<sup>6</sup> não seria forte o bastante para superar os desejos da carne. Necessitava, assim, entre outras iniciativas, do ascetismo, da negação do prazer físico, do afastamento do mundo e do sofrimento do corpo, lugar e instrumento por excelência do pecado.<sup>7</sup> Do



tratamento conferido a este, dependeria, portanto, a purificação da alma e sua conseqüente salvação.

Vinculadas a tais considerações, identificamos na obra leandrina a preocupação com dois eixos argumentativos que se inter-relacionam. Primeiro, uma impiedosa condenação daqueles cujos encaminhamentos visavam transformar ou agir sobre o corpo, já que corromperiam, assim, a obra do Criador. Segundo, uma não menos rigorosa censura a qualquer possibilidade de reforço das naturais tendências libertinas do corpo, visto que tal postura, como anteriormente lembrado, debilitaria a alma. Cabe ressaltar que aos transgressores, objeto das críticas, apontou-se, como principal prejuízo, o distanciamento da salvação.

### ***A Regula Sancti Leandri***

Também conhecida como *De institutione virginum et contemptu mundi libellum*<sup>8</sup> a obra de Leandro é a primeira regra monástica que conhecemos, visando a regulamentação de mosteiros hispânicos, escrita na região.<sup>9</sup> Sua datação precisa é duvidosa, mas ao que indicam dois dos maiores especialistas no tema,<sup>10</sup> fora produzida após a conversão de Recaredo, momento de maior tranqüilidade no que concerne às disputas travadas no período anterior entre arianos e ortodoxos.

O escrito dedicado à irmã revela, no tom quase paternal, as duas naturezas da autoridade de Leandro, episcopal e familiar. Como bispo deveria zelar pelas religiosas de sua Igreja, especialmente se a reorganização da instituição implicasse, entre outras iniciativas, em cuidados com a regulamentação monástica.<sup>11</sup> Como irmão, a condição de autoridade fora assumida muito antes da redação da obra enfocada. Em 554, a família de Leandro saiu de Cartagena e se transferiu para Sevilha, em função da presença bizantina naquela região. Após a morte dos pais, Leandro comprometeu-se com a tutela dos irmãos mais novos, Fulgêncio, Florentina e Isidoro. Foi, pois, movido pelo duplo estímulo que escreveu para a irmã o texto que iria ser adotado por várias casas monásticas como regra.<sup>12</sup> A própria introdução da obra evidencia o caráter misto do documento: as recomendações para as religiosas estão, de um modo geral, mescladas a elementos da esfera pessoal. Assim, concomitantemente ao tratamento carinhoso do irmão, são lembradas as vantagens universais da virgindade, principal tema do escrito e um dos preferidos de alguns autores da Patrística. Logo, o bispo de Sevilha faz freqüentes alusões às idéias, aos conceitos e aos pressupostos que autores, como Ambrósio e Agostinho, apresentaram, respectivamente, na obras *De institutione virginis* e *De sancta virginitate*.<sup>13</sup>

Além da introdução, anteriormente mencionada, a *Regula de Leandri* se divide em trinta e um capítulos. Nos três primeiros são ressaltadas as relações que deveriam ser evitadas pelas monjas: mulheres casadas e homens, clérigos e leigos.<sup>14</sup> Em doze capítulos são realçadas as qualidades morais que deveriam ter as religiosas: amizade, solicitude, pudor, humildade, paciência, moderação, fidelidade, generosidade e honestidade.<sup>15</sup> Em três são lembrados os valores que poderiam ser adquiridos no mosteiro, justificando assim a necessidade de que as monjas ali permanecessem, sublinhando as vantagens da vida comunitária.<sup>16</sup> Em dois são censuradas as conversas e os encontros entre duas monjas sozinhas.<sup>17</sup> Em dois são recomendadas a leitura e a oração.<sup>18</sup> Em três são indicadas proibições quanto ao consumo de vinho e de carne e a moderação na alimentação, de maneira ampla.<sup>19</sup> Em três são fornecidos conselhos sobre a posse de recursos materiais e o tratamento das diferenças sociais no interior do claustro.<sup>20</sup> Os três restantes se referem à proibição de banhos,<sup>21</sup> de juramentos<sup>22</sup> e de roupas “deslumbrantes”.<sup>23</sup>

Em linhas gerais, portanto, o texto dedicado à Florentina apresenta orientações sobre a conduta feminina para a vida comunitária. Neste conjunto, interessa-nos, como já indicado anteriormente, a especial atenção dada ao corpo. Tal cuidado revela-se, de forma explícita ou de modo subjacente, em capítulos a ele exclusivamente dedicados ou em comentários periféricos ao tema central tratado no capítulo. O viés adotado pelo autor, em acordo com a tendência predominante na tradição monástica, e em conformidade com os dois eixos argumentativos, anteriormente sublinhados, que condenam a corrupção da obra divina e a indisciplina do corpo, valoriza o ascetismo e a negação do prazer físico, como veremos a seguir.

### **Atenção e disciplinamento do corpo da monja**

No prólogo da *Regula de Leandri* prevalece o primeiro dos dois eixos identificados na formulação do bispo de Sevilha, qual seja, a condenação de atitudes que levariam à transformação do corpo, obra da divindade. Embora com ênfases distintas, no referido preâmbulo, tal aspecto pode ser observado em relação a duas questões: a virgindade e o adorno exterior do corpo.

A preocupação com a virgindade e a eleição deste tema como o principal da obra que Leandro dedica à irmã expressam-se na longa e apologetica introdução,<sup>24</sup> em que o autor minuciosamente aborda as vantagens decorrentes da opção feita por Florentina. A idéia essencial apresentada é a de que a incorruptibilidade do corpo garante um estado semelhante ao dos primeiros pais e, portanto, uma antecipação da condição

da vida após a morte e proximidade maior do Criador.<sup>25</sup>

A malícia dos homens é o que corrompe a natureza, que Deus criou inteira. (...) Vocês [virgens] conservaram a condição primeira do homem, já que permanecéis como eles foram criados.<sup>26</sup>

A virgindade constituir-se-ia, pois, na única maneira possível de libertação do Pecado Original,<sup>27</sup> condição que permitiria neutralizar o mal inerente ao corpo. Incisivo em sua argumentação, Leandro, conforme ressalta Linage Conde,<sup>28</sup> chega a demonstrar um certo ressentimento ao tratar do casamento. Deste, destaca particularmente a possibilidade de dor e sofrimento.<sup>29</sup>

Recorda, irmã, as desventuras comuns das núpcias: (...) o peso do seio que amamentará, as dores do parto que chegam às vezes a por em risco de morte, onde se funde o fim e o fruto das núpcias, posto que num mesmo ato desaparecem a mãe e o filho (...).<sup>30</sup>

No que concerne ao ornamento do corpo, Leandro, entre outras passagens, destaca:

Finge aquela que adultera seu rosto com colorido vermelho, de modo que não se reconhece a si mesma e engana o marido com uma beleza que não é a sua. (...) Acreditas que terá limpa a alma a que desse modo corrompe o rosto?<sup>31</sup>

(...) a que se adorna com o brilho dos vestidos, exala perfumes estranhos, pinta os olhos, dissimula seu rosto com brancura emprestada, rodeia os braços com braceletes, coloca anéis (...) não é casta (...) Afasta-te das que se enfeitam com ouro e pérolas como de um fantasma, considere-a um ídolo, não uma pessoa, porque se atreveu a adulterar com múltiplos artifícios a formosura que Deus lhe outorgou em sua origem.<sup>32</sup>

Cabe ressaltar que na preocupação do bispo de Sevilha, com os enfeites e adereços utilizados para descaracterizar a criação divina, está presente a conexão com o outro eixo de sua argumentação. Ou seja, o autor, ao tratar de tais ornamentos, lembra também a possibilidade de que estes estimulassem os desejos da carne e sua natural tendência ao pecado. Nesse sentido, afirma:

De maneira alguma se deixe arrastar pelos prazeres do mundo, nem embeleze seu corpo com brilhantes. O corpo adornado não tarda a excitar a leviandade dos outros e atraí os olhares dos jovens (...).<sup>33</sup>

Os prazeres vinculados à sexualidade são certamente os que Leandro mais deseja afastar. As alusões a este aspecto surgem em associação direta à gula, à beleza, ao convívio com jovens, e, em menção indireta, ao trato com as mulheres casadas e à amizade íntima entre duas monjas.

Na recomendação aos jejuns,<sup>34</sup> à proibição de consumo de vinho<sup>35</sup> e ingestão de carne<sup>36</sup> encontramos a condenação da gula. Esta constitui-se como objeto de crítica, não apenas pela imperativa necessidade de moderação em relação ao atendimento de qualquer demanda do corpo, mas também devido ao fato de que Leandro baseia-se em um certo consenso existente no meio eclesiástico de que a alimentação desmesurada promoveria o desejo sexual.<sup>37</sup>

Do que vai ser capaz o corpo se alimenta-se de carne, senão explodir em voluptuosidade e seguir sem freio até a deplorável crueldade da luxúria?" (...) o alimento de carnes é incentivo de vícios; e não somente de carnes, senão também o excesso de outros(...).<sup>38</sup>

Ao tratar do assunto, o autor claramente apresenta sua concepção acerca da relação entre o corpo e a alma. A indicação de que o primeiro, identificado como “carne indomável”,<sup>39</sup> seja macerado com a submissão a um regime alimentar rigoroso em prol do fortalecimento da alma é feito sem evasivas. Além disso, sublinha que o pecado não deveria ser suscitado com a abundância e a qualidade da dieta do mosteiro. Preocupado especialmente com a ingestão de carne, Leandro condena-a sob a alegação de que nutriria um “inimigo contra o qual [a monja] deveria lutar.”<sup>40</sup>

No que concerne à beleza, aponta duramente para o disciplinamento dos cinco sentidos. Estes deveriam ser educados a desconsiderar a presença do belo, sobretudo, se sua forma fosse humana e masculina. Qualquer fonte de prazer haveria que ser neutralizada, visto que a sensualidade não residiria apenas em atos explicitamente libidinosos, mas, potencialmente, em toda atitude ou pensamento que suscitasse algum prazer. Nesse sentido, adverte:

Há de evitar o trato com os varões (...) não se introduz o diabo no interior da alma senão através dos sentidos corporais. (...) Se vêes uma coisa agradável que move a concupiscência, se agrada seus ouvidos uma canção obscena, se impressiona o seu olfato um aroma, se alega teu paladar um gosto prazeroso, se tocas algo suave então se comove a carne com a concupiscência do prazer sexual.<sup>41</sup>

O convívio com outras mulheres também não é aconselhado. Em relação às mulheres casadas, pela falta de afinidade e possibilidade de

“conversas inadequadas que corrompem os bons costumes”, visto que estas “não perseguem o ideal [das virgens] porque ama[m] o[s] marido[s].”<sup>42</sup> Já no que diz respeito às demais monjas, embora o autor trate do tema em dois capítulos,<sup>43</sup> não fornece motivo razoável para que a proibição de que duas monjas permanecessem a sós recebesse tamanha atenção. O indício mais forte de que seu real estímulo relaciona-se à esfera das restrições sexuais, decorre, pois, de sua insistência no tema, assim como da contundência com o qual o aborda. Vejamos como inicia e finaliza um dos dois capítulos dedicados à temática:

Não deves escolher uma para tratar com intimidade, deixando as demais(...).<sup>44</sup>  
O que é reprovável, não deves gostar nem de ouvir, nem de pensar, muito menos de dizer ou fazer.<sup>45</sup>

A imposição de uma disciplina ao corpo rebelde não se restringe, como já anunciamos anteriormente, ao âmbito da sexualidade. Sob pena de debilidade da alma, as naturais tendências libertinas do corpo deveriam ser controladas em todas as suas expressões. Portanto, nem mesmo a altura e o tom da voz, o riso, o olhar e os movimentos do corpo escaparam à vigilância. O autor da regra indica para a monja suavidade ao falar,<sup>46</sup> a lágrima ao invés do riso,<sup>47</sup> enfim, o comedimento dos gestos de um modo geral:

A virgem deve ser pudica (...) Até os movimentos do corpo adquirem na virgem compostura com o pudor, [se se mantêm recatada] não movimenta o rosto para todos os lados com insolência, não levanta os olhos com desenvoltura (...).<sup>48</sup>

Na obra de Leandro, a desvalorização das naturais necessidades e limitações físicas só encontra restrições diante da possibilidade de que eventuais prazeres assumissem a categoria de tratamento médico. Assim, o bispo de Sevilha chega a autorizar o consumo de vinho à “débil e enferma como medicina”.<sup>49</sup> Nas mesmas condições, consente o banho:

Não deve se banhar por gosto ou por glória do corpo, senão somente como remédio (...) quero dizer que empregue o banho quando exige a enfermidade e não quando o pede a comodidade (...).<sup>50</sup>

Embora determinado a disciplinar os corpos das monjas, o irmão de Florentina reconhece que algumas “quase transgressões” deveriam ser permitidas. Se o rosto pálido da religiosa é a expressão ideal de sua entrega

à uma vida de ascese e total dedicação à divindade,<sup>51</sup> sua saúde, ainda que, preferencialmente frágil, haveria que se manter sob cuidado.

### **Conclusão:**

Leandro, ao indicar as diretrizes básicas de uma determinada conduta às virgens do mosteiro em que se encontrava Florentina, forneceu também orientação às monjas de vários outros cenóbios femininos na Península Ibérica, estabelecendo, assim, um marco inicial na produção de regras específicas para a região. O referido comportamento compreendia a observação de um conjunto significativo de preceitos, entre os quais, em harmonia com a tradição eclesiástica, foram realçados aspectos referentes aos prazeres da carne e à necessidade de seu controle. O corpo, marcado pelo pecado desde a Queda, haveria que ser disciplinado ou, dada a indissociabilidade entre este e a alma, a salvação de ambos tenderia ao comprometimento.

No esforço de disciplinamento do corpo presente na obra dedicada à irmã, o bispo de Sevilha condenou, sobretudo, a desfiguração da criação por meio de artifícios, a não preservação da integridade do corpo e a propensão humana à busca do prazer. A imposição do sofrimento e a renúncia ao mundo, entretanto, apesar de recomendados deveriam obedecer certas restrições. A condenação da gula, por exemplo, não poderia implicar em absoluta restrição ao consumo de alimentos, assim como, o reconhecimento de que a saúde resgatar-se-ia com determinadas práticas não caberia desprezar, afinal o ascetismo, como lembra Jean-Claude Schmitt,<sup>52</sup> deveria ser compreendido como um meio e não como um fim.

---

<sup>1</sup> PORTER, Roy. História do Corpo. In: BURKE, Peter. (Org). *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992. p. 291-326. p. 258.

<sup>2</sup> LE GOFF, Jacques. Observações sobre o corpo e ideologia no Ocidente Medieval. *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985. p. 59.

<sup>3</sup> SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude (Org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Imprensa Oficial de São Paulo. Edusc, 2002. 2V. p. 257.

<sup>4</sup> Leandro se encontra amplamente inserido no ambiente cultural eclesiástico da península naquele século. Seu entrosamento com tal ambiente amplia-se inclusive para a Itália, onde nutre uma estreita relação com Gregório Magno. Cf. VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Ambitos y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI): De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, n. 46, p. 329-351, 1994. p.

350-351.

<sup>5</sup> SPIDLÍK, T. Corpo. In: BERARDINO, Angelo Di. (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 345-346.

<sup>6</sup> SCHMITT, Jean-Claude. Op. cit. p. 255.

<sup>7</sup> Idem. *Le corps, les rites, les rêves, le temps*. Paris: Gallimard, 2001. p. 346.

<sup>8</sup> CUEVAS, Eusébio e DOMÍNGUES DEL VAL, Ursicino. *Patrologia Española*. Madrid: Espasa-Calpe, 1953. p. 20.

<sup>9</sup> João de Bicláro escreveu uma regra, mas seu registro é desconhecido.

<sup>10</sup> DOMINGUEZ DEL VAL, Ursicino. *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*. Madrid: Nacional, 1981. p. 126 (Segunda Série; Biblioteca de Visionarios Heterodoxos y Marginados, 12); LEANDRO DE SEVILHA. *De la instruccion de las virgenes*. Traducción y estudio de Jaime Velazquez. Madrid: Fundación Española, 1979. p. 22.

<sup>11</sup> Ao defender o caráter de regra monástica da obra de Leandro, Ursicino del Val destaca a faceta da autoridade episcopal deste diante da irmã. Cf. DOMINGUEZ DEL VAL, Ursicino. Perspectivas de unidad en el “De Institutione Virginum” de Leandro de Sevilha. In: GONZALEZ RUIZ, Ramon (Apres.). *Innovación y continuidad en la España visigótica*. Toledo: Instituto de Estudios Visigotico-Mozárabes S. Eugenio, 1981. p. 23-47. p. 27. (Série C; n. 3).

<sup>12</sup> Idem. p. 36.

<sup>13</sup> Cf. AMBRÓSIO. *A virgindade*. Petrópolis: Vozes, 1980. (Padres da Igreja, 2) e AGUSTÍN. Sobre la Santa Virgindad. Versión e introducción de Lope Cilleruelo. In: *Obras de Agustín*. Madrid: BAC, 1954. p.136-279.

<sup>14</sup> LEANDRO. Regula. In: *Reglas monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”*. Introducciones, versión y notas de Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. p. 21-76. I, II, III. p. 38-42. As referências à obra serão feitas a partir daqui com as iniciais RL.

<sup>15</sup> RL. IV, V, VI, VII, VIII, IX, XI, XII, p. 42-50, XIV, p.52-53; XVIII, p. 56-57; XXI, p. 59-60; XXIII, p. 62.

<sup>16</sup> RL. XXV; XXVI, p. 66-68; XXXI, p. 72-73.

<sup>17</sup> RL. XVII, p. 55-56; XXX, p. 72.

<sup>18</sup> RL. XV e XVI, p. 53-54.

<sup>19</sup> RL. XIII, p. 50-52; XIX, p. 57; e XXIV, p. 65-66.

<sup>20</sup> RL. XXII, p. 61; XXVII, XXVIII, p. 68-71.

<sup>21</sup> RL. XX, p. 59.

<sup>22</sup> RL. XXIX, p. 71-72.

<sup>23</sup> RL. X, p.47-48

<sup>24</sup> Em um total de cinquenta e duas páginas, quinze são reservadas para a introdução.

<sup>25</sup> RL. Introdução, p. 27. Esta idéia está amplamente presente na obra de Ambrósio, anteriormente indicada. Cf. AMBRÓSIO. Op. cit., cap. 3. p. 35-37.

<sup>26</sup> RL, Introdução. p. 26-27.

<sup>27</sup> RL, Introdução. p. 34.

<sup>28</sup> LINAGE CONDE, Antonio. Algunos aspectos biológicos de la “Regula Leandri”. *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, Salamanca, ano 11, p. 309-324, 1972. p. 315.

<sup>29</sup> Embora a abordagem de Leandro e Ambrósio sejam muito próximos, o modo como tratam o casamento revela significativas diferenças entre ambos. Se para Leandro sua função seria apenas o de gerar indivíduos virgens, para Ambrósio o casamento não chegava a ser condenado. Cf. RL. Introdução, p. 32; AMBRÓSIO. Op. cit., p. 44-48.

<sup>30</sup> RL. Introdução, p. 32.

<sup>31</sup> Idem, p. 33.

<sup>32</sup> Idem, p. 37.

<sup>33</sup> Idem, p. 31.

<sup>34</sup> RL. XIII, p. 50-51; XVIII, p. 56-57.

<sup>35</sup> RL. XIX, p. 57-58.

<sup>36</sup> RL. XXIV, p. 65-66.

<sup>37</sup> A associação entre gula e luxúria está presente na obra de Cassiano e influenciou profundamente muitos dos autores monásticos, entre os quais Leandro. Cf. CASSIEN, Jean. *Institutions Cénobitiques*. Texte latin revu introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy. Paris: Du Cerf, 1965. (Sources Chrétiennes, 109). Livre 5, p. 186-259.

<sup>38</sup> RL. XXIV, p. 65.

<sup>39</sup> RL. XVIII, p. 56.

<sup>40</sup> Idem.

<sup>41</sup> RL. III, p. 40.

<sup>42</sup> RL. I, p. 38.

<sup>43</sup> RL. XVII, p. 55; XXX, p. 72-73.

<sup>44</sup> RL. XXX, p. 72.

<sup>45</sup> Idem, p. 73.

<sup>46</sup> RL. VI, p. 43.

<sup>47</sup> RL. XXI, p. 59-60.

<sup>48</sup> RL. VII, p. 44.

<sup>49</sup> RL. XIX, p. 57.

<sup>50</sup> RL. XX, p. 59.

<sup>51</sup> RL. XXIV, p. 65.

<sup>52</sup> SCHMITT, Jean-Claude, Op. Cit., p. 257.



## **As imagens de Santa Clara do século XIII ao XVI**

Miriam Lourdes Impellizieri Silva (UERJ)

De todas as questões relativas à santidade e ao culto de um santo, uma se destaca pela sua importância: a da construção e da fixação da imagem do santo no interior da Igreja e da comunidade cristã. Imagem esta que determinará tanto a expansão como a localização de um culto no tempo e no espaço.

Entre fins do século XII e primeiras décadas do século XIII, organiza-se a reserva pontifícia do direito de canonização, criando um hiato entre a santidade de cunho popular e a santidade oficial. Hiato este que cada vez mais se ampliará com o passar do tempo. Um dos pontífices que mais atuou no sentido de tornar a canonização reconhecidamente pelo direito canônico como prerrogativa da Cúria Romana foi Inocêncio III, cujas bulas de canonização revelam as motivações teóricas desta última, assim como as condições que deveriam verificar-se para que um santo “pudesse ser universalmente reconhecido como tal”.<sup>1</sup> Se para a população cristã a marca principal da santidade é a realização dos milagres, se possível ainda em vida, para a Cúria Romana o acento principal recaía sobre as virtudes morais, vendo nos milagres realizados pelo santo, principalmente após sua morte o reconhecimento e a sanção divina acerca do eleito de Deus.

A Bula de Canonização e a Legenda preparada muitas vezes para a solenidade eram elementos que contribuíssem para mostrar à comunidade o novo santo a partir de um modelo exemplificador. Exemplo de virtudes e espelho de uma vida de dedicação, quase sempre aos valores apregoados pela Igreja, o novo santo era assim apresentado oficialmente, instituindo-se nesta ocasião a sua imagem, aquela que iria definir a relação entre o fiel e seu patrono. Daí a importância da construção da imagem de um novo santo no momento de sua canonização para que os fiéis pudessem, assim, aderir ao seu culto e desta maneira “popularizá-lo”, já que haviam perdido os mecanismos que lhes permitiam atuar nesta questão.

Nesta comunicação pretendemos apresentar a imagem, ou as imagens, de Santa Clara a partir de textos do século XIII e do século XVI, de forma a estabelecermos a conformidade ou não dos principais aspectos da imagem de Santa Clara com o passar dos séculos.

Iniciaremos nosso estudo com os episódios que cercam a canonização de santa Clara e que revelam pressões existentes na Cúria quanto à política pontifícia de favorecimento da santidade minorítica, deixando entrever uma

série de tensões e confrontos existentes na relação Menores x Papado.

Sabemos que, de acordo com a *Legenda*, 47, o papa Inocêncio IV pretendeu canonizar Clara ainda no momento do seu funeral ao propor a execução do Ofício das Virgens em lugar do tradicional Ofício dos Defuntos, no que foi dissuadido pelo Cardeal Reinaldo de Óstia, o futuro Alexandre IV. O que teria levado o papa a propor uma canonização de fato, passando por cima dos procedimentos regulares canônicos já amplamente definidos e aceitos por esta época? Segundo Grasta,<sup>2</sup> Inocêncio agiria motivado pelo sentido de oportunidade da ocasião, recompensando a cidade de Assis pelas perdas sofridas na guerra entre ele e o imperador Frederico II, quando por duas vezes a santa salvara a cidade, fato que era do conhecimento de todos.

O certo é que, passados dois meses do falecimento de Clara, em 18 de outubro de 1253, Inocêncio IV instaura o inquérito que dá início à instalação dos procedimentos oficiais, o processo, para a verificação da sua santidade com a Bula *Gloriosus Deus* e no mês seguinte, em Assis, organiza-se o tribunal que ouviria as testemunhas<sup>3</sup> entre os dias 24 e 29 de novembro.

Contudo, apesar de toda esta pressa não seria ele a canonizá-la e sim seu sucessor. Por que? Inocêncio IV deteve-se em Assis entre 29 de abril e 31 de maio de 1254 tendo, pois, a oportunidade de fazê-lo e não o fez. O caso teria relação com a ruptura entre ele e os Menores, efetivada entre os meses de julho e novembro do mesmo ano, após a denúncia de infiltração joaquínista na Ordem pelos mestres de Paris?

O certo é que analisando os dados apresentados por Vauchez<sup>4</sup> quanto ao seu pontificado nos deparamos com um quadro muito interessante. Inocêncio IV esteve no trono pontifício entre os anos de 1243 e 1254, durante os quais foram abertos nove processos de canonização, dos quais cinco resultaram em canonizações (quatro realizadas por ele, e uma, justamente a de Santa Clara, por Alexandre IV). Os canonizados foram: a) os bispos: Edmond de Abingdon (Inglaterra) morto em 1240, processo iniciado em 1244 e canonizado em 1247; Guillaume Pinchon, de Saint-Brienc, morto em 1234, processo aberto em 1240 e canonizado em 1247; Stanislas da Cracóvia, morto em 1079, processo instaurado em 1250 e canonizado em 1253; b) a leiga Margarida da Escócia, morta em 1093, processo entre 1245 e 1249 e canonizada em 1250; e o dominicano Pedro Mártir, que morto em 1252 teve seu processo implantado no mesmo ano e canonizado em 1253.

Primeira observação em relação a esta lista: temos três bispos, dois de regiões consideradas distantes (Inglaterra e Polônia); uma leiga, também de ponto não central da Cristandade (a Escócia), mas de origem régia; e um

mendicante, mas da Ordem dos Pregadores, este o que mais rapidamente foi canonizado. Isto demonstraria a preferência, ou melhor, a orientação dada no pontificado de Inocêncio IV de favorecer regiões não centrais da Cristandade, assim como de acentuar o caráter conservador do seu ideal de santidade, ao canonizar preferencialmente bispos e uma rainha.

Segunda observação: temos apenas dois menores candidatos ao altar, Clara de Assis (Damianita) e Simon de Collazzone (Menor). Nos dois casos, a abertura dos processos ocorreu no mesmo ano de passamento, 1252 para Simon e 1253 para Clara, e depois disto simplesmente foram esquecidos por Inocêncio. Desta feita, existiriam precedentes quanto à rapidez na instauração do processo, logo após a morte do candidato, não sendo Clara um caso excepcional, único. Na verdade, podemos notar sim a coincidência entre os estados dos três postulantes em que isto ocorreu: Pedro Mártir, dominicano, Simon de Collazzone, franciscano, e Clara de Assis, damianita. Os três de Ordens mendicantes. Neste quesito, pois, a política pontifícia apontava para o novo modelo de santidade, o evangélico e urbano. Contudo, de efetivo, só procedeu a uma canonização neste grupo.

No computo geral, a política de Inocêncio IV quanto à santidade se revela tradicional, não obstante a sua inclinação e simpatia pelos elementos mendicantes. O caso de Clara visto individualmente pode parecer excepcional, mas quando colocado em confronto com outros do mesmo período torna-se mais comum, poder-se-ia dizer, dentro do padrão estabelecido por aquele pontífice.

Não é por outra razão que a leitura da Bula *Gloriosus Deus* nos apresenta a santidade de Clara imersa na visão tradicional da virgem consagrada, atemporal, dentro de uma perspectiva sem relação com o quadro histórico em que estava inserida, apenas uma virgem que tudo abandona para unir-se aos “desejados abraços do esposo virgem”.<sup>5</sup>

Em 1255, quando segundo a *Legenda*, 62, “todo mundo já esperava em grande desejo a canonização de tão insígne virgem... o referido pontífice (Alexandre IV)... começou a tratar com os cardeais de sua canonização”. Daí se depreende que o processo fora paralisado, já que na continuação do trecho citado, ficamos sabendo que só aí se procedeu ao exame e verificação do conteúdo das atas do processo com a deposição das testemunhas (que ocorrera em novembro de 1253, como vimos mais acima), após o que houve a reunião do colégio dos cardeais para a deliberação final, cuja decisão foi unânime: “Todos se mostraram imediatamente favoráveis, dizendo que era preciso glorificar na terra Clara, que Deus havia glorificado nas alturas”.<sup>6</sup>

Desta feita, Alexandre IV oficiou, em Anagni, a canonização de Clara, provavelmente em agosto de 1255, cerca de dois anos depois de sua morte, emanando de sua chancelaria a Bula *Clara claris praeclara*, texto fundamental para a fixação de sua imagem.

Quanto à estrutura de apresentação dos temas, o texto da Bula pode ser dividido nos seguintes itens: 1 a 4, exaltação do nome, da clareza e da luz; 5, *vita*; 6-7, *conversio*; 8 a 13, *a conversatio*; 14 a 18, os milagres; 19-20, as razões da canonização; e 21, exortação final. O fio narrativo da introdução se entrelaça continuamente com o motivo luminoso da clareza de Clara (*Livro da Sabedoria*, 6, 13); da alma casta (*Liv. Sab.* 4,1) que é reflexo da luz eterna (*Liv. Sab.*, 7 e 8), com um jogo de palavras calcado no nome Clara, profético, que maravilha a todos.

Como bem observou Vauchez, a imposição da clausura às mulheres religiosas ao longo do século XIII, tendo as mendicantes como exemplo, levava à necessidade de se acentuar a característica paradoxal da fama gozada no mundo por aquelas que viviam enclausuradas, pois sua luz se espargiria por toda parte, além das paredes e dos muros que as separavam da vida do século. Paralelamente se percebe nelas a elaboração de uma espiritualidade original que não pode ser confundida com a das religiosas beneditinas.<sup>7</sup>

Humildade, pobreza e abstinência são os dons de Clara, cuja vida era “instrução e doutrina para as outras”, servindo de espelho, onde as “irmãs contemplam os caminhos da vida”.<sup>8</sup> Apesar de Francisco ser citado aqui com destaque no processo de conversão da santa à vida religiosa, temos novamente o tema nupcial (apresentado no item 19) apontado como uma das razões dadas pela Igreja a sua canonização.<sup>9</sup> Clara não é tratada como oriunda do movimento franciscano, identificação pela qual ela se bateu ao longo de toda a sua vida, como fiel seguidora de Francisco e da *sequela Christi*, mas sim como fundadora de uma Ordem religiosa, a virgem ascética que abandona o mundo para seguir o Esposo Celeste.

Contudo, o tom muda um pouco na Legenda da santa,<sup>10</sup> composta provavelmente por Tomas de Celano, em 1255. Na Introdução, o autor dirige-se ao papa Alexandre IV que encomendara a obra, apresentando o tema de um mundo velho e decadente que, pela imensa bondade de Deus, é renovado com o aparecimento das Ordens Mendicantes. Os seus fundadores são denominados de “luzes do mundo, guias do caminho e mestres da vida”, apesar do papa ser apresentado como “Pai” dos franciscanos e das clarissas, por seu papel de protetor destas ordens. Neste quadro de mudanças não poderia faltar a ajuda divina também às mulheres, e assim “Deus misericordioso suscitou a venerável Virgem Clara e nela acendeu

uma luz claríssima para as mulheres”.

O objetivo da narrativa é simples: fazer a vida de Clara servir de exemplo às virgens que deveriam lê-la, e ser entendido pelos incultos. O autor convida os homens a seguirem Francisco e seus frades (“discípulos do Verbo Encarnado”) e as mulheres a imitarem Clara (“vestígio da Mãe de Deus, nova líder das mulheres”). Os conceitos-chaves pelo que se percebe daí são *sequela* e *imitatio*.<sup>11</sup>

O texto da *Legenda* é dividido em duas partes. Na primeira não se escapa do tradicional esquema *Vita* (capítulos 1 a 6), *Conversio* (7 a 10), *Conversatio* (10 a 48). Na segunda parte são descritos os *Miracula* (49 a 62) e a canonização.

A santidade de Clara é mostrada na *Legenda* como elemento de edificação às mulheres. Como na *Vida 1* de Francisco, a mãe é exaltada em detrimento do pai e dos parentes masculinos. Hortolana, a mãe carnal de Clara é-nos apresentada como santa, apesar de inicialmente casada, enquanto Clara aparece segundo dois modelos de santidade, a nobiliárquica (é de família de alta linhagem tanto pelo lado paterno quanto materno) e a evangélica (é a seguidora de Cristo e de Francisco).

As virtudes ascéticas clarianas são bastante destacadas – não nos esqueçamos que é um texto produzido para “educar” as virgens enclausuradas, mas a ligação com Francisco e seus companheiros é sentida como fundamental no percurso espiritual da santa. É só na *Legenda* que Clara se torna verdadeiramente uma “santa franciscana”. Seu relacionamento com o Papado é interessante, e não obstante a imagem de humildade, uma das suas maiores virtudes, Clara defende rigorosamente seu ideal de pobreza, entrando em confronto direto com Gregório IX e posteriormente com Inocêncio IV, episódios que na *Legenda* são bastante minimizados, já que não se aceitaria uma santa que havia ousado rebater veementemente algumas decisões pontifícias.<sup>12</sup>

Caminhando da segunda metade do século XIII para o início do século XVI, temos o *Livro delle Dignità et Excelentie del Ordine della Seraphica Madre delle Povere Donne Sancta Chiara da Asisi*, de Frei Mariano da Firenze (1519).<sup>13</sup> O texto original é dividido em dois tratados que por sua vez são subdivididos em capítulos. No primeiro tratado, Frei Mariano faz um histórico da fundação e da difusão das Clarissas, com os fundamentos evangélicos da ordem e sua perfeição, a assistência espiritual de São Francisco e dos seus frades, as regras sucessivas, a decadência sofrida pela Ordem e seu reflorescimento através do movimento da Observância, do qual Mariano fazia parte. No segundo Tratado são feitos perfis biográficos de Clara e de

suas primeiras companheiras, aí incluídas suas irmãs carnis Inês e Beatriz, e das mais insígnies clarissas entre os séculos XIII e XV, com destaque para aquelas dos mosteiros reformados nos século XV: Monticelli, Bologna, Aquila e Foligno.

O objetivo do autor é claramente devocional: sua obra deve servir para edificar suas leitoras – as sagradas virgens e veneráveis esposas de Cristo” (n. 6)<sup>14</sup> – edificando-as através dos exemplos das vidas de suas antecessoras. Clara e suas companheiras são tratadas como heroínas de uma gesta, pela grandeza e dignidade de suas vidas, pela excelência de sua opção de vida religiosa. Para o autor são oito as causas da excelência da Ordem: a sua prefiguração na Bíblia (n. 9-10); a *sequela* do santo Evangelho (n. 52-54); a nobreza de sangue e a excelência das virtudes das clarissas (n. 219, 326...); a pobreza e a vida austera (n. 59-60, 142), vistas como as virtudes mais nobres para o autor; a vida virtuosa e santa (n. 135); a difusão da ordem no mundo e sua fama mesmo em terras distantes (n. 76, 728); quando um mosteiro floresce ou refloresce pela santidade de vida de suas ocupantes, todas nobres (n. 78-79, 92, 262, 432, 442, etc.); e finalmente pela presença da Igreja, na intervenção legislativa dos diversos papas ao longo do tempo (n. 55-57, 123-124, 134).

Como frade menor observante, isto é, do movimento que reformou a Ordem Franciscana a partir do final do século XIV, procurando seguir estritamente a Regra de Francisco sem as intervenções legislativas pontificias que a descaracterizaram com o tempo, Frei Mariano também estava ligado aos mosteiros de clarissas que adotaram a Regra de Clara, então em desuso substituída pela de Urbano IV até mesmo no Protomonasterio de Assis. Daí o grande destaque dado à vida de Clara e de suas primeiras companheiras, vidas totalmente dedicadas ao ideal de pobreza e à *sequela Christi* dentro da órbita franciscana.

O tema da identificação de Francisco como *alter Christus* e de Clara como *altera Maria*, bastante comum principalmente entre os espirituais franciscanos, assume papel de destaque, mas com modificações. No início do segundo tratado ele apresenta um elenco de 15 conformidades de Clara com Jesus (n. 138-176) e de apenas 7 com Maria (n. 177-188). Clara é símile com Jesus: 1) na anunciação do nascimento; 2) na pureza e na virgindade; 3) na pobreza;<sup>15</sup> 4) na submissão e na obediência (obediência voluntária a Francisco, n. 146); 5) na multiplicação (expansão e crescimento das companheiras, n. 148); 6) na maceração corporal;<sup>16</sup> 7) nas obras; 8) na confirmação (dos milagres); 9) na multiplicação (aqui, referência explícita à multiplicação dos pães (n. 156); 10) em formação (com palavras e exemplos

contra o ócio, para educar suas companheiras, n. 157); 11) na imitação de vida (vida evangélica, em pobreza, castidade e obediência, n. 162); 12) em fadigas e doenças; 13) na crucificação;<sup>17</sup> 14) na morte;<sup>18</sup> 15) na sepultura.

A imagem de Clara é de não apenas a santa virgem fundadora, mas da evangélica franciscana, da seguidora e amante de Jesus nos mínimos detalhes da existência terrena.

Para finalizarmos, algumas breves considerações sobre um texto delicioso, do final do século XVI, mais precisamente de 1596, *La devotissima rappresentatione della serafica Vergine e sposa di Cristo Santa Chiara d'Assisi*<sup>19</sup> de Frei Lodovico Nuti, uma peça encenada em Assis e outras cidades provavelmente em comemoração do 4º Centenário de Nascimento da santa. A difusão deste texto era de responsabilidade dos chamados “*bruscellanti*”, cantores populares que perambulavam de uma cidade a outra. Daí a língua ser o umbro, e os diálogos breves, simples, já que se destinava ao povo. A representação é dividida em 12 cenas, os personagens são 16, e a apresentação da história fica a cabo de um anjo. Os principais episódios da vida de Clara são mostrados, mas de forma livre, permitindo-se o autor algumas liberdades poéticas, tais como a do encontro de Clara com os três pobres no caminho de volta para casa depois de falar com Francisco (cena 2), onde eles a chamam respectivamente, de “gentil Madonna”, “donna perfetta” e “nobil damigella”,<sup>20</sup> e a quem Clara entrega as vestes ricas (para as duas mulheres pobres) e as jóias (para o homem pobre).

E a cena final, quando o autor apresenta um Francisco ainda vivo, percorrendo uma longa estrada com um companheiro, para ver Clara que morria.<sup>21</sup> Os principais milagres, ou melhor prodígios da vida de Clara são evocados, assim como as suas principais virtudes. Texto de cunho popular, a relação Francisco-Clara evidencia-se como bastante estreita, fator que só se encontra também em outra narrativa, *I Fioretti*, destacando-se o fato de ambos os santos, Francisco e Clara, serem da cidade de Assis. Obra devocional, mas popular, santa Clara é a santa virgem sim, mas principalmente a santa franciscana, a protetora de Assis, a qual salvara duas vezes ainda em vida, mas que continuava a velar por sua cidade mesmo passados vários séculos de sua morte.



<sup>1</sup> V. PACCIOCO, Roberto. *Di Francesco ai "Catalogi Sanctorum"*. Assis: Porziuncola, 1990. p. 25 e ss. e VAUCHEZ, A. *La sainteté aux derniers siècles du Moyen Age*. Roma: École Française de Rome, 1990. p. 25-37.

<sup>2</sup> GRASTA, G. La Canonizzazione di Chiara. In: Chiara d'Assisi. Convegno Internazionale. 20. Atti... Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1993. p. 299-324.

<sup>3</sup> Atas do Processo de Canonização In: *Fonti Francescane*. Padova Messaggero/Assisi: Movimento Franciscano, 1996. p. 2303-2383.

<sup>4</sup> V. Vauchez, Op. Cit., p. 297

<sup>5</sup> Processo de Canonização, Op. Cit., p.2305 e V. também a este respeito o artigo de Grasta, em que a autora aponta para a utilização de duas tradições, o Salmo 44 (onde relação entre Deus e Israel é percebida através da simbologia nupcial) e Tertuliano, para quem as virgens consagradas são as *sponsae Christi*, Op. Cit., p. 307.

<sup>6</sup> Desta reunião só nos chegou a intervenção do arcebispo Frederico Visconti em favor da canonização de Santa Clara In: VORREUX, D. *Sainte Claire d'Assise. Documents*. Paris: Ed. Franciscaines, 1983. p. 256-257.

<sup>7</sup> VAUCHEZ, Op. Cit., p. 402-410.

<sup>8</sup> Bula Clara, *claris, praeclara*, 10. In: *Fonti Francescane*, p. 2457-2465.

<sup>9</sup> "Alegre-se também a multidão dos fiéis, porque o Rei e Senhor dos céus levou com glória para o seu alto e preclaro palácio a sua irmã e companheira, que Ele havia escolhido como esposa. Porque também as fileiras dos santos estão festejando juntas, pois, em suas habitações celestes, celebram-se as núpcias da noiva real".

<sup>10</sup> Legenda di Santa Chiara Vergine In: *Fonti Francescane*, p. 2391-2446.

<sup>11</sup> Francisco determina para os seus frades o "vivere secundum forma sanctii Evangelii", enquanto que para Clara e suas companheiras o "vivere secundum perfectionem sancti Evangelii", já que para elas estava vedada a vida apostólica.

<sup>12</sup> Com Gregório IX Clara se indispôs quando este em visita a São Damião pretendeu liberá-la do voto de pobreza absoluta e após a Bula *Quo Elongati* que proibiu a visitação de franciscanos nos mosteiros damianitas. Com Inocêncio IV, Clara recusou-se a aceitar a Regra escrita por ele em 1247, acabando por obter a concessão deste para a elaboração da sua própria Regra, que foi aprovada dois dias antes de sua morte.

<sup>13</sup> MARIANO DA FIRENZE. Libro delle dignità et excellentie del Ordine della seraphica madre delle povere donne Sancta Chiara da Asisi. Int., note e indici di Giovanni Boccali. *Studi Francescane*, v. 83, n. 1-4, p. 1-422, 1986.

<sup>14</sup> O editor para facilitar a leitura do texto dividiu-o em parágrafos, cuja numeração seguiremos aqui para efeito de citação.

<sup>15</sup> "Et nella sua legenda si dice che havendo abandonato el mondo di fiori et drento facta richa, sanza cose terrene sequitò Christo, et dopo lui velocemente correva libera, scaricha, sanza borsa, sanza tascha et sanza possessioni" (n. 142)

<sup>16</sup> Aqui, Clara é chamada de "evangelicha imitratrice" de Jesus (n. 150).

<sup>17</sup> Sem falar de Francisco, o autor faz um paralelo, destacando que Clara não sofreu crucificação no corpo (a estigmatização de Francisco) mas sim na alma, pois desejava o martírio, cultuava a Paixão de Cristo, fazia o sinal da cruz sobre doentes e os curava. Ela aqui é chamada de "amatrice" de Jesus (n. 169).

<sup>18</sup> A sua cruz era espiritual, simbolizada pela penitência (a profundidade da cruz material), a pobreza (a altura), a caridade (a largura) e a perseverança (o comprimento). E Clara é chamada de "amatrice della crocie" (n. 171-175).

<sup>19</sup> MANCINI, Andrea. *La Scena Santa*. Tre testi su Chiara d'Assisi. Firenze: Titivillus, 1995. p. 95-167.

<sup>20</sup> Idem, cena 2, p. 108-110.

<sup>21</sup> Francisco havia morrido em 1226, vinte e seis anos antes de Clara (†1253).



## **Duas pinturas barrocas no convento de Antonio do Rio de Janeiro**

Maria Beatriz de Mello e Souza (PPGHIS - UFRJ)

O Convento dos Frades Menores dedicado a Santo Antônio é conhecido sobretudo por sua igreja, a mais antiga da cidade do Rio de Janeiro.<sup>1</sup> Foi construído no Largo da Carioca em 1608-1628. As modificações neste Convento foram tantas que diversas obras de arte mais antigas cederam lugar para outras intervenções de pouco interesse. Chamam a atenção, neste contexto, duas pinturas que se encontram no refeitório dos frades. Por um lado, o valor artístico e estético das obras se destaca diante da raridade de pinturas sofisticadas na América portuguesa, onde a arte da escultura predominava. Por outro lado, o valor histórico e religioso das pinturas também justifica que sejam escolhidas como objeto de estudo. Trata-se de obras alegóricas, que revelam uma erudição extraordinária em termos de teologia e, em particular, mariologia.

O objetivo deste estudo é analisar a iconografia das duas pinturas franciscanas de maneira a compreender os seus significados. Pretende-se, assim, suprir uma deficiência na historiografia, que até agora só produziu um estudo preliminar a respeito de uma destas obras, em 1942.<sup>2</sup> Este propõe 1656 como data de sua execução. Não conhecemos a autoria, a procedência e a época de criação das pinturas de estilo barroco. Através do estudo iconográfico, pretendemos aproximar a história da arte cristã e a história das idéias teológicas, lembrando que Jean-Claude Schmitt considera esta abordagem complementar indispensável.<sup>3</sup>

As duas pinturas são centradas na Imaculada Conceição da Virgem Maria, considerada fundadora das ordens franciscanas juntamente com São Francisco de Assis (1181-1226). Figura de devoção franciscana também na América portuguesa, ela foi eleita padroeira da Custódia franciscana do Sul do Brasil, que em 1675 tornou-se a Província autônoma da Imaculada Conceição. No complexo franciscano do Rio de Janeiro há três altares com esculturas da Imaculada em madeira policromada.<sup>4</sup> Esculturas eram objetos de devoção por excelência; eram o alvo, por exemplo, de práticas freqüentes como a recitação da litania mariana e das orações do rosário. As duas pinturas, por sua vez, são obras eruditas. Seus significados eram acessíveis àqueles que conhecessem teologia e hagiografia medieval; suas inscrições em latim provavelmente só podiam ser lidas por frades. Este estudo iconográfico procura averiguar como as pinturas refletem idéias mariológicas que marcaram o cristianismo desde o século XIII.

As pinturas apresentam dois personagens em comum: a protagonista é a Virgem Maria, sob a invocação de sua Imaculada Conceição e, ao seu lado, o Beato João Duns Escoto (1266?-1308), franciscano inglês. Para compreender porque este teólogo é representado ao lado desta figura de devoção, é preciso focar a história do cristianismo no século XIII.<sup>5</sup>

Em primeiro lugar, o que significa a Imaculada Conceição? De acordo com a teologia católica, os únicos descendentes de Adão e Eva que estariam isentos da mácula do pecado original seriam Jesus Cristo e sua mãe. De acordo com o pensamento de Agostinho de Hipona, esta mácula seria transmitida de geração em geração através do ato sexual reprodutor. Maria concebeu Jesus de forma virginal; Maria, por sua vez, também teria sido concebida de forma assexuada pelo abraço de seus pais, Joaquim e Anna. O privilégio desta isenção de pecado em um ser humano só poderia ser explicado pelo papel de maternidade divina atribuído a Maria. Deus haveria de ter querido a mais pura entre todas as mulheres para ser mãe de Seu único Filho.

A complexidade da idéia teológica não impediu a Conceição Imaculada de Maria de se tornar um culto popular. A festa da *Concepção de Maria* começa a ser celebrada em Portugal pelo menos desde 1320. A celebração litúrgica ocorre na data que antecipa, em 9 meses precisos, a festa do nascimento de Maria: 08 de dezembro.

Um dado essencial para a compreensão da iconografia imaculista das duas pinturas é que a doutrina mariológica foi alvo de grandes polêmicas mesmo entre católicos. Muitas destas polêmicas prolongaram-se do século XII até a proclamação do dogma da Imaculada Conceição em 1854. Os franciscanos tiveram um papel de destaque liderando o grupo de eclesiásticos a favor da doutrina imaculista; os dominicanos, por sua vez, propunham outras idéias de santificação para Maria. O dominicano São Tomás de Aquino (1226 ?-1274) propôs que Maria teria sido santificada, mas não imaculada desde o primeiro instante de sua concepção.

Duns Escoto se opôs à teoria tomista. Suas idéias retomam as de São Máximo de Turim (século V): Maria foi designada como um receptáculo digno de ser Mãe de Deus através da graça original. Escoto defendia a *praeredemptio*, quer dizer, que Maria foi preservada do pecado original desde o momento de sua concepção. As razões profundas desta preservação do pecado se desdobravam dentro de um pensamento lógico: Deus pôde conceber Maria imaculada, pois tudo é possível para Deus. Ademais, Deus deveria fazê-lo para que seu Filho pudesse se encarnar em Maria, o

tabernáculo mais puro. Assim sendo, Deus fez Maria imaculada desde o primeiro instante de sua concepção. A questão se resumiria assim: “*potuit, deuit, ergo fecuit*”. Como refutar a vontade de Deus, quando Ele queria apenas o melhor para a Encarnação de Seu Filho ? Duns Escoto tornou-se o herói da Universidade de Paris, o maior centro de estudos teológicos da época.

O pensamento deste franciscano foi valorizado como fundamento de sua Ordem. A Imaculada Conceição veio a ser honrada como fundadora das Ordens franciscanas ao lado de Francisco de Assis. Na América portuguesa esta posição de honra aparece em várias obras legadas pelos séculos XVII e XVIII: documentos impressos e manuscritos, relatos de rituais franciscanos como as procissões e na iconografia das esculturas e pinturas.

Após quase um século de disputas, os partidários de Escoto foram vitoriosos na discussão sobre a doutrina imaculista na Universidade de Paris. A partir desta vitória, os Frades Menores passaram a compor a Ordem imaculista por excelência, obscurecendo o fato de os beneditinos terem inaugurado esta devoção no Ocidente bem antes da fundação da Ordem seráfica. Os franciscanos só viriam a compartilhar o papel de defensores da doutrina da Imaculada Conceição mais tarde, com os jesuítas.

A partir desta vitória, todos os estudantes que quisessem colar grau na Universidade de Paris seriam obrigados a jurar defender a doutrina imaculista com o preço de sangue, se preciso fosse. Esta obrigação também foi adotada pela Universidade de Coimbra de 1646 a 1910. No Brasil colônia, encontramos ainda a associação entre o saber teológico e a devoção imaculista na preocupação de Dom Frei Antonio de Guadalupe († 1740), visitador apostólico. Este bispo fez uma lei mandando celebrar missa diária às cinco da manhã no altar da Imaculada Conceição no Convento de Santo Antonio do Rio de Janeiro “para os colegiais se afeiçoarem a esta devoção e a tomarem por Patrona de seus estudos”.

Fora do âmbito da autoridade acadêmica, a doutrina da Imaculada Conceição continuou a ser alvo dos debates teológicos nos séculos seguintes, levando alguns contestadores a serem excomungados ou presos. Os dominicanos acusavam os franciscanos de heresia, mas estes beneficiavam-se com a simpatia da população.

Mesmo os papas foram obrigados a intervir para manter a paz. No Concílio de Basiléia (1438) Felix V declarou a doutrina da Imaculada Conceição como um ensinamento oficial da Igreja, um “dogma”. Como a Igreja estava dividida nesta época, ele foi deposto pouco depois como anti-papa. Sixto IV — o papa franciscano que havia aprovado o ofício da

Imaculada Conceição em 1474 — tentou impor o silêncio sobre a questão em bulas de 1482 e 1483.

A historiografia da Imaculada Conceição legou muitas páginas sobre a importância do tema no âmbito eclesial, mas silenciou-se sobre uma transformação essencial que ocorreu a partir da explanação de Duns Escoto. Antes deste teólogo, a doutrina imaculista tinha como base a noção agostiniana do pecado. Com Escoto, a pureza de Maria não depende mais de *leis de transmissão da mácula do pecado original*, que encontraram uma isenção na forma assexuada em que foi concebida. Sua pureza passa a ser explicada pela *lei de Deus*: Sua onipotência e, sobretudo Sua vontade. A vontade de Deus de transformar Maria em um ser predestinado permanecerá no âmago da doutrina imaculista, com duas conseqüências principais. Em primeiro lugar, Maria aparece como um ser extraordinário, a eleita de Deus. É na relação entre Maria e Deus que se encontra a razão profunda de sua Conceição Imaculada. A outra conseqüência da teoria de Escoto foi que Maria ganhou destaque no plano de redenção enquanto Mãe Imaculada do Messias. Esta exaltação foi alvo de críticas vorazes de reformadores protestantes do século XVI.

Estas duas conseqüências encontram um reflexo importante na arte mariana. A representação da Virgem com seus progenitores, Anna e Joaquim, comum desde o século XII, tornou-se menos importante. Para ser representada como a Imaculada Conceição, Maria passa a assumir mais as feições de filha de Deus Pai (cuja vontade lhe garantiu a pureza predestinada), esposa do Espírito Santo (de quem concebeu) e mãe de Jesus Cristo, o papel essencial que explica sua pureza.

A iconografia da Imaculada Conceição é a mais complexa de todas as representações marianas, e exige algum conhecimento da Bíblia para ser plenamente apreciada. Um modelo iconográfico foi cristalizado na Espanha para a Imaculada no fim do século XVI a partir de uma complexa síntese de dois tipos iconográficos: a Mulher vestida de Sol (Apocalipse de João, 12) e a Virgem das Litanias. Os elementos mais recorrentes da Mulher do Apocalipse são os raios de sol que lhe vestem, a coroa de doze estrelas e, sob seus pés, um crescente de lua e o dragão ou serpente. Nas duas pinturas estudadas, Maria é coroada por estrelas; na segunda pintura ela pisa um crescente de lua e é envolta de raios de sol. Os elementos mais recorrentes da Virgem das Litanias são as mãos postas em oração e os atributos bíblicos que costumam ser apresentados à sua volta. Representam elementos naturais e artificiais, sobretudo do Cântico dos Cânticos que, assim como na

recitação da Lítania de Maria, evocam sua pureza e virgindade. Às vezes, Deus Pai é representado abençoando a Imaculada.

A primeira pintura apresenta a Imaculada Conceição entre Duns Escoto, São Miguel Arcanjo e outros anjos. O manto de Maria é azul e seu vestido branco. Com sua mão direita aponta para Miguel; a mão esquerda repousa obre seu peito.

Uma inscrição no canto direito inferior da tela parece revelar o seu significado maior. É sustentada por um anjo segurando também um livro: *[VIRGO ?] [IMACUL?]ATA DA MIHI VIRTUTEM CONTRA HOSTES TUOS*. Apesar da inscrição estar um pouco apagada, é possível decifrá-la porque ela se apresenta em outras pinturas franciscanas, como a da igreja do Convento dos Frades em Salvador. Duns Escoto, ao olhar com ternura para sua figura de devoção, a Virgem Imaculada, pede virtude contra os inimigos dela. Sem conhecer a história do cristianismo nos séculos XIII-XIV, seria difícil compreender que a inscrição se refere aos opositores da teoria da Imaculada Conceição.

Dois elementos típicos da Contra-Reforma aparecem na iconografia desta pintura. O primeiro é a presença enfática do livro no primeiro plano. Foi através da exegese bíblica que Duns Escoto chegou à sua explanação sobre a pureza de Maria. O livro seria uma espécie de resposta não apenas a uma crítica dominicana, digamos, mas também a uma protestante que contestasse que os franciscanos estariam propondo uma devoção sem justificativa, alegando haver poucas menções a Maria na Bíblia.

O segundo elemento é a presença de São Miguel Arcanjo. Mais do que outros anjos, Miguel ganha um papel de destaque na arte da Contra-Reforma, por várias razões. Sua proximidade a Maria nesta pintura explica-se por ter sido ele o protetor da mulher prestes a dar à luz de um dragão (Apocalipse 12). Esta mulher foi identificada primeiro como sendo a Virgem Maria, e depois como sendo especificamente a Imaculada Conceição de Maria. Miguel usa atributos que não são mencionados no Apocalipse: uma lança e um escudo pintado com um lírio. O lírio é o atributo clássico da pureza de Maria (Eclesiastes 50,8 e Cântico dos Cânticos 2,1-2). É tradicional na iconografia da Anunciação, por exemplo. O lírio revela a raiz da discórdia entre cristãos: a defesa da pureza de Maria.

Porque representar uma figura bíblica na mesma cena em que se encontra um teólogo franciscano? O santo arcanjo é um modelo bíblico de destaque para Duns Escoto; assim como ele venceu o dragão, o franciscano vencerá também seus opositores. A prova da vitória é disto é a palma que o anjo parece entregar a Escoto. Existe uma complementaridade entre o

arcanjo e o franciscano: uma vitória no céu, com armas, outra vitória na terra, com palavras. Sobretudo, é uma exaltação do beato franciscano que passa a fazer parte de uma tradição bíblica, ou seja, consagrada: através da imitação e da continuidade, Duns Escoto renova o gesto do santo arcanjo. Ele é o novo defensor da pureza daquela que se tornou Mãe do Salvador.

A segunda pintura apresenta a Imaculada Conceição entre numerosos personagens: Deus Pai, o Espírito Santo, dez anjos, Duns Escoto, e onze outras figuras ligadas à hagiografia franciscana. O manto de Maria é azul e seu vestido parece ter sido vermelho. A mão esquerda repousa sobre a direita, ambas apoiadas sobre seu peito.

Ao ler a pintura de cima para baixo, enfocando o seu eixo central, a primeira figura representada é a de Deus Pai. Com sua mão direita segura uma inscrição em latim onde se lê: *PRÆSERVASIO TEMPORALIS*; na mão esquerda: *PRÆSERVATIO ÆTERNA*. A preservação em questão é aquela do pensamento de Duns Escoto, de caráter predestinado. Embaixo da figura de Deus Pai há um pano claro sustentado por dois serafins onde se lê a inscrição: *FECIT POTENTIAM IN BRACHIO SVO* (Lucas 1,51). A Imaculada Conceição fala em latim ao retomar as palavras do *Magnificat*. Logo abaixo avistamos a pomba branca que simboliza o Espírito Santo. Estas duas figuras da Trindade parecem abençoar Maria, representada logo abaixo.

Os outros personagens seguram inscrições em latim que permitem identificá-los. Há dez anjos em volta da Imaculada, glorificando-a. Os cinco anjos do lado esquerdo da tela são: *ARCANGELI, DOMINATIONIS, POTESTATES, CHERUBIM, SERA...*; os da direita são: *ANGELI, TRONI, PRINCIPATUS, VIRTUTIS, SERAPH...*. Os anjos da esquerda têm a mão esquerda sobre o peito; é um gesto que reflete o da Rainha dos Anjos, uma invocação mariana valorizada por São Francisco de Assis e suas Ordens. Desde que recebeu a impressão das chagas, após uma visão de Cristo com asas de serafim, o santo e sua Ordem são chamados de seráficos.

O significado da pintura revela-se em duas inscrições no eixo central de sua composição. Sob o crescente de lua aos pés da Imaculada Conceição, encontra-se uma cruz entre dois braços sobrepostos também em forma de cruz. O braço nu de Jesus Cristo, estendido da direita para a esquerda segura a inscrição com *TOTA PULCRA EST MARIA*. O braço de São Francisco de Assis, trajando o seu hábito, estendido no sentido oposto, completa a inscrição: *ET MACULA ORIGINALIS NON EST IN TE*. Trata-se de uma passagem essencial para a doutrina imaculista, baseada no

Cântico dos Cânticos 4,7, onde o texto bíblico sofreu alterações: *MARIA* substituiu *AMICA MEA* e foi acrescentada a palavra *ORIGINALIS*. Ambas as alterações servem para especificar: Cristo afirma que a mulher bela é Maria (e não simplesmente a Sulamita, do Cântico); Francisco aclama que ela é isenta de mácula do pecado original (e não uma mancha qualquer).

A outra inscrição crucial encontra-se em um pano claro sob os dois braços referidos. Agora é a própria Imaculada que fala em língua castelhana: *ES MI PUREZA ESCOGIDA / DE ESTOS BRACOS APOYADA / POR EL UNO PRESERVADA POR EL OTRO DEFENDIDA*. A mensagem é muito clara: a pureza de Maria é eleita, preservada pelo seu Filho e defendida pelas ordens fundadas pelo santo de Assis.

Há doze beatos e santos que tiveram um papel de destaque entre estas ordens; cada um é identificado por uma inscrição que segura com a mão direita. Num perfeito equilíbrio, há três homens e três mulheres de cada lado da Imaculada. Cada mulher segura um coração em chamas com a mão esquerda. De cada lado, um escritor franciscano importante na área de mariologia: além de Duns Escoto, a Abadessa concepcionista Maria de Jesus de Agreda (1602-1665).

Do lado esquerdo da pintura: *S. CLARA*, *S. HELISABETHUNGARIAE*, *SORMAIESUDEAGREDA*. E, na fileira abaixo: *S. BERNARDINUSSENCNSIS*, *S. BONAVENTURA CARD.*, *S. ANTONIO*. Abaixo, no primeiro plano da pintura, o papa *ALEXANDER VII* com um manto vermelho e com um coração em chamas na mão esquerda. Ele ajoelha-se diante da Imaculada e sua tiara está no chão. Como seu pontificado foi de 1655 a 1667, a pintura foi executada provavelmente neste período.

Do lado esquerdo da pintura: *S. AGNES*, *S. HELISABETHRP*, *SORM<sup>A</sup>SSSACRAM<sup>TO</sup>*. E, na fileira abaixo: *S. SCOTUS D<sup>OR</sup> SUBTIL*, *S. LUDOVICUS EPISCOUS* e *VP. NICVLAUS FACTOR*. Abaixo, no primeiro plano da pintura, o Rei de Portugal *IOANNES IIII RP* (1604-1656) com um manto real. Ele ajoelha-se diante da Imaculada e seu cetro e sua coroa estão no chão. O fator que mais propiciou a difusão do culto imaculista no mundo lusitano foi a escolha feita em 1646 por D. João IV de uma padroeira que protegesse a monarquia, o reino e suas colônias. Assim como em outros reinos ibéricos, foi escolhida a Imaculada Conceição. A segunda metade do século XVII e as primeiras décadas do século XVIII testemunharam o apogeu do culto imaculista no mundo luso-brasileiro. Seria simplista supor que o primeiro plano da leitura representa apenas os poderes espiritual e temporal homenageando a padroeira. É preciso lembrar que as ordens franciscanas



permitiram esta aliança entre *regnum et sacerdotium* que destacou os reis católicos da Espanha aos olhos dos papas. Raimundo Lull, a Rainha Isabel de Hungria e a Rainha Isabel de Portugal eram todos da Ordem Terceira franciscana. O Frei F.X. de Cisneros gozou da intimidade dos reis católicos; Felipe III (†1621) foi enterrado com hábito franciscano e Felipe IV manteve uma correspondência com a Abadessa de Agreda. A influência franciscana foi decisiva entre monarcas ibéricos, e Dom João IV manterá esta tradição depois de restaurar a independência de Portugal em relação aos Habsburgos. Duns Escoto seguiu o exemplo bíblico de Miguel Arcanjo, e após 1646 Dom João IV seguiu o exemplo do franciscano: prometeu defender a Imaculada Conceição até com risco de vida.

---

<sup>1</sup> Ver RÖWER, Basílio. *O Convento de Santo Antonio do Rio de Janeiro. Sua história, memória, tradições*. 2 ed. Rio de Janeiro: s/ed, 1937.

<sup>2</sup> LEVY, Hannah. A Pintura Colonial no Rio de Janeiro. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 6, p.7-80, 1942. A segunda pintura estudada é abordada por Levy nas páginas 44-51.

<sup>3</sup> Cf. L'Occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIe siècle. In: F. Bœspflug et N. Lossky (Ed.). *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'Images Religieuses*. Paris: Cerf, 1987. p. 271.

<sup>4</sup> Na igreja do Convento dos Frades, ela é titular de um dos dois altares da nave, ornamentados nos anos 1620-30. A primeira capela da Venerável Ordem Terceira da Penitência de São Francisco de Assis, cuja construção foi iniciada em 1619, com a Ordem recentemente implantada, é dedicada à Imaculada Conceição. A imagem da padroeira encontra-se, portanto, sobre o altar mor. A segunda capela da Ordem Terceira, iniciada em 1653, apresenta uma escultura da Imaculada no primeiro plano do retábulo sobre o altar mor.

<sup>5</sup> O culto, a doutrina e a iconografia mariana na Idade Média e na Contra-Reforma são analisadas em SOUZA, Maria Beatriz de Mello e. *Les images de l'Immaculée Conception dans le monde luso-brésilien: leur culte et leur signification (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*. 3v. Tese de Doutorado, Université de Paris - Panthéon Sorbonne (Paris I), 1996.