Universidade Federal do Rio de Janeiro

Instituto de História

Gabriel Braz de Oliveira

FRANCISCO DE ASSIS E SEU TEMPO: UMA ANÁLISE DA CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE DO POVERELLO NA VITA PRIMA SANCTI FRANCISCI (1228-1229)

Rio de Janeiro

2020

FRANCISCO DE ASSIS E SEU TEMPO: UMA ANÁLISE DA CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE DO POVERELLO NA VITA PRIMA SANCTI FRANCISCI (1228-1229)

Gabriel Braz de Oliveira

Monografia apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel em História.

Orientadora: Profa. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Rio de Janeiro

2020

À Regina, minha avó, por me ensinar que
aprender é um privilégio que não se deve desprezar

O caráter e a mensagem originais de Francisco deram lugar a que fosse extremamente difícil segui-lo ou esquecê-lo. Ele não podia ser seguido por causa da sua proposta ímpar, nem podia ser esquecido porque constituía toda a inspiração subjacente à fundação da Ordem Franciscana.

Brenda Bolton. **A Reforma na Idade Média**, p. 85

Resumo

BRAZ DE OLIVEIRA, Gabriel. **Francisco de Assis e seu tempo**: uma análise da construção da santidade do Poverello na Vita Prima Sancti Francisci (1228-1229). 2020. 100f. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Este trabalho objetiva relacionar a construção da santidade de Francisco de Assis na *Vita Prima Sancti Francisci* (1228-1229) à conjuntura social na passagem do século XII para o XIII na Península Itálica. A monografia está estruturada em quatro capítulos. O primeiro deles trata a respeito das transformações urbanas entre os séculos XI e XIII, com ênfase para o período comunal da Península Itálica. O segundo capítulo discute sobre os diferentes projetos de reforma espiritual no mesmo período. O terceiro capítulo, aquele que aborda a vida de Francisco e do surgimento dos Frades Menores, estabelece uma conexão entre os fenômenos discutidos nos dois primeiros capítulos e a trajetória do frade assisense até alcançar o altar da basílica papal dedicada a ele. Por fim, o capítulo final faz uma análise sobre os principais aspectos da santidade de Francisco na documentação selecionada. Ao longo da análise documental, como forma de identificar as técnicas textuais adotadas pelo hagiógrafo, optou-se por realizar um levantamento de fragmentos documentais que, quando reunidos, estabeleciam uma racionalização das etapas e dos recursos da construção literária da santidade do Poverello. Essas etapas se basearam nas descrições metodológicas do livro *Análise de Conteúdo* de Laurence Bardin. Verificou-se que o período na casa paterna de Francisco é marcado principalmente por referências negativas ao frade. São identificadas críticas ao modo de vida urbano e aos valores cavaleirescos. Já a conversão é construída principalmente por referências majoritariamente positivas a respeito de Francisco, mas coexistentes a menções negativas. Francisco é descrito como uma pessoa resistente inicialmente até se converter de maneira plena, o que significou mudanças comportamentais e visuais. Com as descrições sobre as transformações da aparência de Francisco, Celano reforça uma identidade visual para os Frades Menores ligada ao mentor: o hábito franciscano. A última parte do trabalho discutiu a caracterização da santidade de Francisco pós-conversão. O santo é caracterizado como pregador, mestre, humilde, pobre, pai e taumaturgo. Concluiu-se que esses atributos de santidade atendiam a demandas das lideranças da Ordem e do Papado, no momento da produção do texto em consonância.

Palavras-chave: Francisco de Assis. Ordem dos Frades Menores. Santidade. Hagiografia. Tomás de Celano. Vita Prima Sancti Francisci.

Abstract

This work aims to relate the construction of the holiness of Francis of Assisi in the Vita Prima Sancti Francisci (1228-1229) to the social conjuncture in the passage of the twelfth century to the thirteenth in the Italic Peninsula. The monograph is structured in four chapters. The first one deals with the urban transformations between the 11th and 13th centuries, with emphasis on the communal period of the Italic Peninsula. The second chapter discusses the different spiritual reform projects in the same period. The third chapter, which deals with the life of Francis and the emergence of the Friars Minor, establishes a connection between the phenomena discussed in the first two chapters and the path of the Assisi friar until he reached the altar of the papal basilica dedicated to him. Finally, the final chapter analyzes the main aspects of Francis' holiness in the selected documentation. Throughout the documentary analysis, as a way of identifying the textual techniques adopted by the hagiographer, it was decided to conduct a survey of documentary fragments that, when brought together, established a rationalization of the steps and resources of the literary construction of Poverello's sanctity. These steps were based on the methodological descriptions of Laurence Bardin's *Content Analysis* book. It was found that the period in the paternal house of Francis is marked mainly by negative references to the friar. Criticisms of urban lifestyle and knightly values are identified. Conversion is constructed mainly by mostly positive references about Francis, but coexisting with negative mentions. Francis is initially described as being resistant to full conversion, which meant behavioral and visual changes. With descriptions of the transformations of Francis' appearance, Celano reinforces a visual identity for the Friars Minor linked to the mentor: the Franciscan habit. The last part of the paper discussed the characterization of Francis's postconversion holiness. The saint is characterized as a preacher, teacher, humble, poor, father, and thaumaturge. It was concluded that these attributes of holiness met the demands of the leaders of the Order and the Papacy at the time of the production of hagiography in line.

Keywords: Francis of Assis. Order of Friars Minor. Holiness. Hagiography. Thomas of Celano. Vita Prima Sancti Francisci.

Sumário

Introdução 7

Capítulo 1: As dinâmicas e os agentes urbanos na Era Comunal 13

Capítulo 2: A Reforma 30

Capítulo 3: Francisco de Assis e os franciscanos na Assis comunal no âmbito da Reforma da Igreja Romana 43

Capítulo 4: A construção literária da santidade de Francisco de Assis 56

Considerações finais 87

Referências 97

INTRODUÇÃO

Considerações iniciais: O que é a santidade?

A santidade no Medievo já foi objeto de estudos e amplamente debatida pela historiografia.[1] Partindo de uma perspectiva histórica sobre a santidade na Idade Média, sobressai, no conjunto das pesquisas, a tese do historiador André Vauchez, que observa como as mudanças na percepção sobre a santidade ao longo da Antiguidade Tardia e principalmente da Idade Média influenciaram as dinâmicas de reconhecimento do sagrado e do profano. Esse fenômeno é mais latente, segundo Vauchez, ao se observar modelos de santidade associados a determinados períodos históricos. Mártires, bispos, confessores, místicas são modelos explicativos que elucidam as mudanças sobre a percepção de santidade. O que se compreende por santidade é determinante no seu processo de reconhecimento, inicialmente aquilo que Vauchez denominou "*vox Populi*" e posteriormente com o estabelecimento do instrumento jurídico, o processo de canonização.[2]

Mesmo com a leitura da vasta obra mencionada, quem não estivesse habituado com leituras na área poderia se perguntar como definir santidade, já que Vauchez demonstra a flexibilidade não do conceito em si, e sim das experiências de santidade. Por isso é útil recorrer a explicações mais gerais, com teor sociológico, que contribuam para o entendimento do que foi a santidade na Idade Média e suas permanências atuais.

Sobre a santidade no Ocidente Medieval, a historiadora italiana Sofia Boesch Gajano destaca a multidimensionalidade do fenômeno. Pode ser caracterizado como um fenômeno espiritual e teológico e religioso, pois entende-se como uma busca por Deus e uma parte da sua manifestação no mundo; é um fenômeno social, pois é um fator de coesão na identificação de grupos e comunidades; é institucional, porque está no fundamento de estruturas eclesiásticas e monásticas e é político, pois é um ponto de interferência e coincidência entre religião e poder.[3]

Apesar de não estar presente na obra mencionada de Gajano, destaco ainda a dimensão econômica da santidade, já que o local de conservação dos restos mortais de um santo tende a ser polo de atração de fiéis e com isso receber ofertas. No caso de Francisco de Assis, uma nova basílica foi construída dedicada exclusivamente ao culto do santo, a partir da exortação papal

---

[1] Alguns dos historiadores com obras de valor reconhecido sobre a temática no cenário internacional são Thomas J. Heffernan, André Vauchez, Sofia Boesch-Gajano, Peter Brown e Guy Philippart. No cenário nacional destacam-se Igor Salomão Teixeira e Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva.

[2] VAUCHEZ, André. **La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age**. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Rome: Ecole française de Rome, 1988. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/befar_0257-4101_1988_mon_241_1. Acesso em: 10 dez. 2019.

[3] GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (Dir.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2002. 2v., V. 2. p. 449.

visando à arrecadação de recursos. Aos que colaborassem com a construção, seriam conferidos quarenta dias de indulgência.

> Meditando sobre como a santa plantação da Ordem dos irmãos menores começou e cresceu maravilhosamente, sob o bem-aventurado Francisco, de santa memória, espalhando-se por todas as partes, pela graça de Jesus Cristo, pelas flores e pelo perfume de uma vida santa, tanto que a dignidade da Santa Religião parece vir da Ordem mencionada acima; Pareceu-nos algo digno e conveniente que, por reverência ao mesmo Pai, seja edificada uma igreja particular em que se coloque seu corpo. Visto que para uma obra semelhante é oportuna a participação dos fiéis, e consideramos útil para a salvação deles se eles se mostrarem filhos dedicados e ajudarem, a todos rogamos, admoestamos e exortamos no Senhor, que para tal obra deem esmolas piedosas da riqueza que Deus lhes concedeu e ajudas inspiradas pela gratidão da caridade; e assim, vocês, por essa, e por outras boas obras que realizarão, segundo a inspiração divina, possam obter os gozos da felicidade eterna. De fato, contando com a misericórdia de Deus Todo-Poderoso e a autoridade dos santos apóstolos Pedro e Paulo, quantos participem com sua ajuda neste trabalho, concedemos misericordiosamente a remissão de quarenta dias da penitência que lhes foi imposta. Dado em Rieti, em 29 de abril de 1228, no segundo ano de nosso pontificado.[4]

Ainda que Sofia Gajano tenha restringido as dimensões da santidade ao Ocidente Medieval, como proposta do verbete "Santidade" do *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, com essa definição é possível identificar a manutenção de todas as características acima listadas para os dias atuais. Em uma perspectiva histórico-antropológica, "ela é um ponto de observação privilegiado para quem quer estudar a percepção individual e/ou coletiva da fronteira entre o natural e o sobrenatural".[5] Todas as dinâmicas sociais inerentes à santidade, como a prática de virtudes, orações, milagres, ascese e seus ritos, como a transladação das relíquias, o processo e a cerimônia de beatificação/canonização, são formas de estabelecer contato e controle. Concordo com Gajano quando afirma que, portanto, a santidade se apresenta como uma construção.[6]

Mas a sacralidade em torno da santidade não se restringe a pessoas consideradas excepcionais. Figuras celestiais, como anjos; objetos que o santo teria tocado; imagens; lugares que o santo teria passado, em vida ou após a morte; datas, como dia do nascimento e morte do santo; e instituições, como o Tribunal do Santo Ofício, adquiriram, ainda que temporariamente, um caráter santo.[7]

---

[4] GREGÓRIO IX. Bula *Recolentes qualiter* de 29 de abril de 1228. Tradução nossa a partir do espanhol. Disponível em: https://mercaba.org/FICHAS/Franciscanos_net/bulas%20del%20siglo%20xiii.htm. Acesso em: 28 dez. 2019.
[5] GAJANO, op. cit., p. 449.
[6] Ibid.
[7] Para maiores informações sobre a sacralidade difusa da santidade conferir GAJANO, op. cit., p. 450 e DELOOZ, Pierre. Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, v. 13, n. 1, p. 17-43, 1962. p. 21.

Continuando a análise do conceito de santidade, dessa vez a partir de um referencial sociológico, recorro ao sociólogo belga Pierre Delooz que, na década de 60, considera a santidade um valor, perceptível em representações mentais coletivas e expressa em sistemas de conduta associados em uma determinada rede de relações sociais.[8]

No artigo *Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique* ele se volta para aspectos fundamentais da santidade. O primeiro deles é a relação entre santidade e memória. O que é tangível sobre o fenômeno está sempre relacionado a memória de alguém ou de um grupo. A experiência em si não é alcançável, apenas a memória mantida sobre ela.[9]

Outro aspecto da santidade, e diretamente relacionado ao anterior, é que ela é passível de juízos de valor. Ou seja, depende diretamente da opinião de terceiros. Um santo não se constitui enquanto santo por si só, a menos que seja reconhecido enquanto tal.[10] Da mesma forma que alguém é santo para os outros, necessariamente também é santo pelos outros, ou seja, não somente o reconhecimento, mas as ações tomadas para a consolidação do culto fazem parte do conjunto.[11]

Considerei como elementos constitutivos do fenômeno "santidade" todos esses elementos listados por Delooz, que, independentemente do tempo e das circunstâncias sociais, estarão presentes onde quer que haja alguém reconhecido como santo. No entanto, em seu artigo, o sociólogo belga se voltou para o estudo da santidade canônica, aquela que a partir do século XIII recebeu o cunho de oficial. O último dos aspectos essenciais da santidade tem maior relação com os casos posteriores a esse período do que necessariamente aos casos prévios. Ele afirma que esse novo paradigma de reconhecimento oficial da santidade, intitulado *santidade jurídica*, fez com que os outros aspectos mencionados anteriormente, a santidade por memória, a santidade para e pelos outros, só viabilizassem a santidade de um indivíduo quando ocorresse o recurso ao meio jurídico.[12]

É justamente comentando sobre a santidade jurídica que Delooz limitou a aplicação da sua perspectiva sobre santidade. Mesmo não sendo o objetivo, faltou ao artigo abordar com maior profundidade a santidade não oficial. Mesmo antes do estabelecimento dos processos de canonização, a santidade não reconhecida era parte constitutiva do fenômeno, pois o personagem venerável recebia culto após a sua morte, independente da chancela por parte das

[8] DELOOZ, op. cit., p. 21.
[9] Ibid., p. 22.
[10] Ibid.
[11] Ibid., p. 27.
[12] Ibid., p. 30.

autoridades eclesiásticas. A viabilização da santidade não dependia, e não depende, do recurso jurídico.

O paradigma da *santidade jurídica* estabeleceu primeiramente critérios e posteriormente tipologias para o reconhecimento da santidade. A diferenciação entre canonização e beatificação é posterior ao estabelecimento da *santidade jurídica*, já que não é clara a diferenciação entre santo e beato na Idade Média. As referências ao termo "santo" independiam se a figura em si já tinha ou teria culto oficialmente reconhecido. Como afirmou o sociólogo francês Serge Bonnet, citado na tese de André Vauchez, o santo é "uma resposta às necessidades espirituais de uma geração" e "a eminente ilustração das ideias que os cristãos de um dado tempo fizeram da santidade".[13]

Francisco: o símbolo da Reforma da Igreja Católica Romana no século XXI

O chavão "o mais santo dos italianos e o mais italiano dos santos" faz referência sempre a Francisco de Assis (1181-1226), o patrono da Itália. A fórmula é oriunda do século XIX, mas ganhou maior notoriedade com Benito Mussolini (1883-1945), ao longo do processo de conciliação entre o Estado italiano e a Santa Sé.[14]

A constante retomada da figura carismática de Francisco, em tempos de fenômenos de massa e queda do número de católicos autodeclarados, poderia ser um trunfo para o Catolicismo Apostólico de Roma. Assim, no dia 13 de março de 2013, na quinta votação, o conclave elegeu o cardeal Jorge Mario Bergoglio (1936-?) como novo Sumo Pontífice, o primeiro papa jesuíta e o primeiro a utilizar o nome pontifício "Francisco".[15]

A própria escolha de Bergoglio pelo nome de Francisco por si só significou uma tentativa de associação da figura do frade assisense do século XIII com o ideal reformador almejado pelo novo papa e por aqueles que o elegeram. Desta forma, o *Poverello* teve a sua figura associada não somente aos atos do principal representante do Cristianismo no Ocidente, como também a um dos principais chefes de Estado do mundo.

Delimitação do objeto e das problemáticas de pesquisa

Se o resgate da memória de Francisco se fez necessário após quase oitocentos anos da sua morte, não é difícil imaginar que, durante o período imediatamente posterior ao seu

[13] BONNET, 1956 apud VAUCHEZ, 1988, p. 8. Cf. BONNET, Serge. **Histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin**. Paris: Saint-Paul, 1956. p. 75.
[14] Cf. MICCOLI, Giovanni. **Francisco**: O santo de Assis na origem dos movimentos franciscanos. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. 1
[15] MICCOLI, op.cit., p. 2.

falecimento, o frade recém-alçado a santo tenha sido evocado e comentado frequentemente. A memória acerca da santidade de Francisco, desde os primeiros instantes após a sua morte, tornou-se um elemento central não apenas para a Ordem dos Frades Menores, da qual o frade foi o mentor, mas também para agentes externos a ela, como o bispo de Assis e o Papado.

Em virtude da canonização de Francisco de Assis, no ano de 1228, o frade franciscano Tomás de Celano foi responsável, por ordem do papa Gregório IX, pela escrita de um texto de caráter biográfico que exaltasse a conduta santa e os feitos extraordinários do recém personagem reconhecido pela Igreja de Roma como santo. A primeira vida de santo sobre Francisco, a *Vita Prima*, é tida pela historiografia como a principal referência para toda produção posterior vinculada ao santo, incluindo os outros textos de caráter biográfico e as primeiras imagens.

O movimento que veio de fora para dentro da Igreja Romana foi alocado entre as ordens religiosas permitidas, alcançando uma notável expansão em um curto espaço de tempo.[16] Estima-se que em 1228, ano da canonização de Francisco, ou seja, menos de vinte anos após a aprovação inicial da Ordem e exatos cinco anos de vigência da Regra oficial, já havia, no mínimo, 1500 conventos franciscanos.[17]

O crescimento e a mudança no perfil dos integrantes geraram tensões entre os frades. Bastar um olhar panorâmico sobre os primeiros generalatos dos Frades Menores para evidenciar as divergências internas. Insatisfeito, Francisco deixou o comando da Ordem, em 1220, em um primeiro momento ocupado por Pedro Cattani. O novo Ministro Geral morreu com um ano de governo (1220-1221) e foi substituído por Elias de Cortona (1180-1253). O primeiro governo de Elias (1221-1227) parece não ter obtido muito apoio dos frades pois, após a morte de Francisco, não foi reeleito pelos frades, que preferiram João Parenti (?-1250). Parenti governou por cinco anos, de 1227 a 1232, e foi deposto pela pressão de um grupo conduzido por Elias, alçando o mesmo ao controle da Ordem novamente. Em menos de quarenta anos, eram quatro os ministros gerais retirados do governo ou levados à demissão por pressões internas e externas e outros dois que não tiveram tempo de governar.[18]

---

[16] Para uma discussão mais aprofundada sobre os estatutos jurídicos de "clérigos" e "leigos" e suas diferenciações no período, Cf. ALMEIDA, Néri de B. O Alvo da História da Igreja e a História da Igreja como Alvo: O Exemplo da Idade Média Central (Séculos XI-XIII). **Revista de estudos da religião**. n. 2, PUC-SP, p. 65-78, 2004. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_almeida.pdf. Acesso em: 27 dez. 2019.

[17] FRUGONI, Chiara. **Francesco e l'invenzione delle stimmate**. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto. Turin: Einaudi, 1993. p. 43.

[18] As informações mais detalhadas a respeito da história do primeiro século franciscano, bem como sobre as cisões internas podem ser encontradas em MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**: História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

Assim, a primeira vida de santo sobre Francisco foi escrita em um período conturbado da Ordem, no qual diferentes projetos de vivência da vida religiosa coexistiam e disputavam o controle do grupo. Sabendo a conjuntura conturbada no interior dos Frades Menores no momento de produção do texto e a presença de agentes eclesiásticos na narrativa, a problemática central da pesquisa foi justamente responder de que forma é feita a caracterização da santidade de Francisco de Assis na *Vita Prima Sancti Francisci*. Como a retórica sobre a santidade é construída ao longo da narrativa e por que a santidade de Francisco recebe tal configuração? Outros questionamentos foram suscitados na busca da resposta ao problema principal. Há aspectos da santidade mais enfatizados do que outros? É possível observar vínculos entre os atributos de santidade de Francisco, a conjuntura social do seu tempo e os agentes envolvidos na produção do texto edificante? Tendo em vista essas questões, o objetivo da pesquisa foi relacionar a construção da santidade de Francisco de Assis na *Vita Prima Sancti Francisci* à conjuntura social na passagem do século XII para o XIII na Península Itálica.

O tempo em que viveu Francisco, isto é, o final do século XII e o início do XIII, foi um período de profundas transformações na Igreja Romana, marcado por tentativas de centralização do poder do Papa e do bispado de Roma sobre outras dioceses. A partir desse panorama e sabendo da rápida ascensão da Ordem, tive como hipótese referencial que a construção da santidade literária de Francisco, a partir da escrita da *Vita Prima*, respondia aos anseios reformistas do seu tempo, ou pelo menos à parte deles.

A monografia está estruturada em quatro capítulos. O primeiro deles trata a respeito das transformações urbanas entre os séculos XI e XIII, com ênfase para o período comunal da Península Itálica. O segundo capítulo discute sobre os diferentes projetos de reforma espiritual no mesmo período. O terceiro capítulo, aquele que aborda a vida de Francisco e do surgimento dos Frades Menores, estabelece uma conexão entre os fenômenos discutidos nos dois primeiros capítulos e a trajetória do frade assisense até alcançar o altar da basílica papal dedicada a ele. Por fim, no capítulo final é feita uma análise sobre os principais aspectos da santidade de Francisco na documentação selecionada.

CAPÍTULO 1

AS DINÂMICAS E OS AGENTES URBANOS NA ERA COMUNAL

Finalizada a introdução, o foco da discussão agora é a investigação das circunstâncias sociais que possibilitaram o surgimento da Ordem dos Frades Menores e, consequentemente, Francisco de Assis. Como o frade dominicano Augustine Thompson, em seu *Cities of God: the religion of the Italian communes 1125-1325*, que diz que o seu livro "pretende ser sobre as pessoas que produziram São Francisco, não seus imitadores ou aqueles que ele influenciou",[19] similar é o raciocínio para o presente capítulo e o seguinte.

Parte I - Desenvolvimento comercial e urbano na Idade Média Central

Os estudos sobre o desenvolvimento comercial e urbano do Ocidente Medieval podem ser divididos entre as correntes historiográficas que denomino como "revolucionária" e "moderada". Para situar da melhor maneira possível as divergências de pensamento entre cada uma delas, recorro a dois medievalistas franceses.

O primeiro é o já citado e elogiado André Vauchez, pelo trabalho de referência sobre as canonizações no medievo. Na obra *A Espiritualidade da Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*, o historiador descreve o período comunal como:

> [...] Na maioria das regiões do Ocidente, o período que se estende do fim do século XI ao início do século XIII, aproximadamente entre 1 080 e 1 220, foi marcado em todos os setores por um espetacular salto à frente. Foi o século do "grande progresso" (G. Duby), caracterizado simultaneamente por uma expansão demográfica sem precedentes e pela difusão de novas técnicas que deram impulso à produção agrícola e artesanal.[20]

O primeiro problema parece à primeira vista não tanto um erro historiográfico grave, como o anacronismo, mas uma escolha inadequada de palavras e o uso exagerado de adjetivos elogiosos. No recorte feito, as expressões "espetacular salto à frente" e "grande progresso" determinam juízos de valor que explicitam uma clara noção de progresso para o período. Na sequência é visto que essa visão traz problemas graves e distorções sérias na análise do historiador:

> Depois de séculos de imobilismo e isolamento, o Ocidente, começando pela Itália e pelas regiões entre Seine e Escaut, era o cenário de uma verdadeira "revolução comercial" (R-S. Lopez), que não deixa de apresentar alguma

[19] THOMPSON, Augustine. **Cities of God**: The Religion of the Italian Communes, 1125– 1325 (University Park: Pennsylvania State University Press, 2005. p. 4.
[20] VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade da Idade Média Ocidental**: (séculos VIII a XIII). Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 65.

> analogia com a revolução industrial do século XIX. De qualquer forma, como esta, ela provocou mutações e rupturas, cujas repercussões não tardaram a se fazer sentir no domínio da vida espiritual.[21]

Primeiramente, como é a tendência desta corrente, a exaltação exagerada da "revolução comercial", termo consagrado por Robert Sabatino Lopez,[22] faz com que haja crença no imobilismo e isolamento social prévios ao ano 1000. Além disso, como veremos nas páginas a seguir, ao observar o fenômeno das comunas, qualquer tipo de comparação entre o desenvolvimento comercial e urbano dos séculos XI ao XIII e a revolução industrial do século XIX é motivo de preocupação, principalmente quando feita por um historiador tão renomado e lido como André Vauchez.

Outra perspectiva historiográfica reconhece o salto comercial e urbano do período sem negar as condições históricas anteriores e as particularidades do fenômeno. Por exemplo, em *A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América*, Jérôme Baschet contextualiza que:

> Se as trocas comerciais não eram inexistentes anteriormente, a mudança é clara no fim do século XI e início do XII. Enquanto a Alta Idade Média era marcada pela tripla supremacia, bizantina, muçulmana e escandinava, uma alteração de conjuntura opera-se, então, a favor do ocidente cristão, permitindo um desenvolvimento comercial mais vigoroso.[23]

O trecho selecionado destaca a relação entre a retomada do controle comercial no Mediterrâneo Ocidental e o crescimento econômico de cidades costeiras italianas a partir do desenvolvimento do comércio marítimo. Amalfi e Salerno, as precursoras, são logo destronadas, de início, por Pisa e, em seguida, por Gênova e Veneza. Como destacado por Baschet, estas últimas encarregam-se, então, das trocas entre Ocidente e Oriente, beneficiando-se de privilégios e de monopólios em Bizâncio e, depois, instalando armazéns por todo Mediterrâneo Oriental, até Antioquia e o mar Negro.[24] A rentabilidade das viagens se dá principalmente pela compra de produtos cada vez mais requeridos no Ocidente como a seda, o algodão, o açúcar, as especiarias, marfim, ouro e perfumes. Essas raridades aos olhos da época

---

[21] VAUCHEZ, André. A Espiritualidade..., op. cit., p. 65.

[22] Como observado por Alma Poloni, parece haver agora um acordo substancial entre os acadêmicos para limitar a definição de "revolução comercial" à reconfiguração dos circuitos de troca e às transformações radicais das técnicas comerciais e financeiras observadas a partir do século XIII. Esta concepção parece estar desfrutando de maior sucesso atualmente do que a proposta de estender a definição para a longa fase expansiva que caracterizou a Europa após o ano 1000, ligada sobretudo a R.S. Lopez. Cf. POLONI, Alma. **Lucca nel Duecento**: uno studio sul cambiamento sociale. Pisa: Plus-Pisa University Press, 2009. p. 7, nota 2.

[23] BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006. p 143.

[24] Ibid., p. 144.

eram vendidas para outras cidades italianas ou ainda para regiões das atuais França e Alemanha.[25]

É impossível não pensar no fenômeno urbano da Idade Média Central sem associá-lo ao desenvolvimento das atividades artesanais e comerciais.[26] Esse desenvolvimento deve ser encarado menos como um reflexo no avanço nas técnicas de produção e no processo gradual de monetarização da sociedade do que no ganho de autonomia conquistado pelos agentes comunais no decorrer de todo o século XII. Por vezes, exagerou-se no grau de autonomia desses renovados personagens urbanos, como pode ser visto nos posicionamentos conflitantes de Vauchez e Baschet. O primeiro ao observar a dinâmica citadina do período afirma que "os burgueses, no interior do movimento comunal, arrancavam pouco a pouco aos detentores tradicionais da autoridade - condes ou bispos - garantias para o livre exercício de suas atividades e por vezes até a autonomia urbana".[27] Sobre o impacto na mentalidade das pessoas completa dizendo que "a consequência talvez mais importante de todas essas transformações foi o aparecimento de uma mentalidade de lucro".[28]

Já Baschet defende como uma "projeção historiográfica pouco fundada" o choque entre a burguesia revolucionária incipiente e a aristocracia feudal conservadora. O primeiro argumento para rebater tal pressuposto é baseado no próprio panorama de conflitos registrados. Segundo ele, o principal opositor à formação das comunas foi o clero. Foram nas cidades de maior controle episcopal que o afrontamento se mostrou mais violento.[29]

O segundo argumento para rebater o conflito burguesia comercial *versus* aristocracia feudal está na composição dos grupos citadinos dominantes. Tendo como objeto o fenômeno urbano na Península Itálica, Baschet salienta que, ao menos nos séculos XII e XIII, mercadores e artesãos não formam um grupo à parte claramente separado da aristocracia. Eles se confundem no interior de uma elite urbana que "combina atividades artesanais e mercantis com reivindicação de 'nobreza', espírito contábil e ética cortês".[30]

Por fim, em relação às atividades urbanas, como o comércio, o artesanato e o início da atividade bancária, elas de forma alguma corresponderiam às normas da racionalidade econômica que o sistema capitalista estabelecerá a partir do século XVIII e explica o porquê: as atividades produtivas na cidade "são organizadas em ofícios, cujos regulamentos detalhistas,

---

[25] BASCHET, op. cit., p. 144.
[26] Ibid., p. 145.
[27] VAUCHEZ, André. A Espiritualidade..., op. cit., p. 66.
[28] *Ibid*.
[29] BASCHET, op. cit., p. 148.
[30] Ibid., p. 149.

estabelecidos a partir do século XII, fixam as normas de produção e de qualidade dos produtos, os preços, os salários e as condições de trabalho".[31] Qualquer comparação com o capitalismo do século XVIII se mostra equivocada, pois "a exigência de qualidade, definida pelas normas dos ofícios, permanece mais importante que o aumento da produção".[32]

Finalizada então essa apresentação geral sobre as tendências historiográficas a respeito do desenvolvimento comercial e urbano na Idade Média Central, a discussão se volta, a partir de agora, para um olhar mais localizado e preciso sobre o período analisado. A escala do olhar será reduzida e deixará de ser então um panorama sobre o desenvolvimento das trocas comerciais no Ocidente Medieval, para um olhar sobre o fenômeno do período comunal na Península Itálica. Partindo de uma escala comunal mais ampla para uma mais local, caminhamos desta forma gradualmente em direção a Assis, no momento da passagem do século XII para o XIII. É com o estudo da realidade comunal assisense associada à conjuntura urbana peninsular que, será possível observar os impactos do meio urbano assisense na vida de Francisco e dos seus seguidores, bem como a atuação desses agentes na transformação do mesmo meio.

Parte II - Período comunal italiano

O período comunal é aquele em que as cidades italianas adquirem autonomia jurídica em relação ao senhorio, seja do alto clero, seja dos grandes senhores laicos.[33] A obra de referência disponível em português para o estudo das comunas italianas é *Cidades e Sociedades Urbanas na Itália Medieval: séculos XII-XIV*, do historiador Patrick Gilli. São as informações contidas no livro que pautarão as páginas seguintes.

Assim como Jérôme Baschet, o livro de Patrick Gilli não apresenta as comunas como resultado de um processo revolucionário. Não são as lutas sanguinárias e as conquistas épicas o ponto auge do período comunal italiano. O fenômeno histórico se torna mais estimulante pela "construção dos mecanismos de soberania, que transferem a abstração do poder da pessoa para a comuna", nas palavras de Néri de Barros Almeida, responsável pelo prefácio da edição brasileira do livro.[34]

A partir dos confins do século XI, mais evidentemente a partir do início do século XII, dois fenômenos aparentemente contraditórios passam a compor a dinâmica urbano-social na

[31] BASCHET, op. cit., p. 150.
[32] Ibid.
[33] ALMEIDA, Néri de Barros. Prefácio à edição brasileira. In: GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval**. Séculos XII-XIV. Campinas: Unicamp, 2011. p. 9.
[34] Ibid., p. 11.

maior parte da Península Itálica: o "urbanocentrismo comunal" e o "policentrismo institucional". O primeiro corresponde ao movimento de polarização de um território periubano[35] sob comando da cidade. Esse predomínio da cidade sobre o campo se mostraria a partir da percepção de fluxos migratórios vindos do campo próximo, sustentados por uma rede viária centrípeta que conflui para a cidade, investimentos fundiários das famílias urbanas na zona rural e uma concentração localizada dos recursos fiscais.[36]

O policentrismo institucional, por sua vez, caracteriza-se por uma multiplicidade de instâncias políticas e organizações detentoras de fragmentos de autoridade: autoridade diluída em partidos[37], ofícios, múltiplos conselhos urbanos, corporações artesanais integradas que possuíam, parcialmente, papéis deliberativos nas atribuições de natureza pública, de acordo com as relações de força.[38]

São quatro as fases do desenvolvimento histórico das comunas italianas entre os séculos XI ao XIV identificadas por Gilli: o período consular, que vai do século XI à Paz de Constância, em 1183; o período podestadal, de 1183 à metade do século XIII; uma fase do regime podestadal em que os representantes do *popolo* passaram a exercer influência determinante na gestão da cidade (regime do povo); e, a partir do século XIV, o regime senhorial.[39] As etapas do desenvolvimento comunal mencionadas foram uma marca registrada da Península Itálica entre os séculos XI e XIV. Todavia, Patrick Gilli destaca que cidade e comuna não são necessariamente sinônimos em toda a península. O fenômeno é observado apenas nas regiões centro-setentrionais[40], paralelamente às cidades da região meridional e insular (todo o Sul da atual Itália), onde a estabilidade da monarquia faz com que as cidades se mantenham em moldes senhoriais. Além disso, o predomínio urbano sobre o rural, salvo algumas exceções, não é demonstrado nas comunas rurais do Sul.[41]

---

[35] Área periurbana corresponde a um espaço onde as atividades rurais e urbanas se misturam, dificultando a determinação dos limites físicos e sociais do espaço urbano e do rural. Área periurbana. In: Artigos de apoio Infopédia. Porto: Porto Editora, 2003-2019. Disponível em: https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/$area-periurbana. Acesso em: 03 jul. 2019.

[36] GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval**. Séculos XII-XIV. Campinas: Unicamp, 2011. p. 16-17.

[37] Gilli faz uso da expressão "partidos políticos" ao longo do livro sem problematizar o termo ou explicitar a partir de que pressupostos está partindo para lançar mão da expressão. Tenho preocupações em utilizar livremente a expressão "partido político" para a Idade Média. Por isso, desde já, indico que a concepção de partido considerada é "formações sociais assaz diversas, desde os grupos unidos por vínculos pessoais e particularistas às organizações complexas de estilo burocrático e impessoal, cuja característica comum é a de se moverem na esfera do poder político". Cf. OPPO, Anna. Partidos Políticos. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. 11 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. p. 899.

[38] GILLI, op. cit., p. 17.

[39] Ibid.

[40] Segundo Gilli, entre as cidades centro-setentrionais, somente duas não conheceram na prática o consulado – Veneza e Roma –, ainda que funcionassem, contudo, como comunas. Cf. GILLI, op. cit., p. 62.

[41] Ibid., p. 20.

Se as comunas em disputa são heterogêneas por toda a península, não menos heterogêneos são os agentes envolvidos nas disputas por controle e autonomia política. Na metade do século XII, duas autoridades com pretensão universal reivindicavam o controle dos territórios peninsulares: o império e o papado. O que na prática se revelou nessas tentativas de controle foi uma autoridade parcial sobre os territórios submetidos, sujeita a negociação com os agentes comunais e as novas instituições. Duas circunstâncias atrapalhavam o projeto de centralização administrativa: o desenvolvimento comunal ao Norte e a instalação durável dos normandos no sul da península.[42]

Alinhados ao objeto de estudo da pesquisa, isto é, a construção da santidade de Francisco de Assis, apenas os dois primeiros períodos serão abordados: os governos consulares e o período podestadal, que compreendem o final do século XI até a metade do século XIII. Os tópicos seguintes estão divididos por período e pelos grupos dominantes nas dinâmicas urbanas. São eles: império, papado e um conjunto denominado "agentes comunais".[43]

Parte II, Tópico I - Governos consulares (Fim do século XI até a Paz de Constância, em 1183)

O Império nos governos consulares

O monarca mais impactante ao movimento comunal italiano foi sem dúvidas o imperador Frederico I, conhecido como Frederico Barba-Ruiva. Obcecado pela vontade de consolidar a jurisdição real sobre o *Regnum Italicum*, Barba-Ruiva conduz uma política de concessão de privilégios às elites leigas locais, concedendo terras e reconhecendo territórios recém-constituídos. O ideal de unificação do *Regnum*, no entanto, estava longe de se confirmar, pois a península encontrava-se fracionada ao sul com o Reino da Sicília sob domínio normando e ao centro com um conjunto de terras reivindicadas como possessões da Igreja Romana, chamado por Gilli de "Estado Pontifical". Logo, os territórios tidos como possessões imperiais naquele momento eram a Suábia, a Borgonha e a Lombardia.[44]

Essa política assistencialista de Frederico I, em um primeiro momento, fez com que o império tivesse grande influência sobre o movimento comunal incipiente no Norte, principalmente na Lombardia. Com o crescimento econômico dessas cidades, entretanto, a prática voltou-se contra o imperador a partir do momento em que as cidades passaram a buscar

[42] GILLI, op. cit., p. 23.
[43] Entende-se por agentes comunais os principais grupos e estruturas administrativas advindos da configuração comunal das cidades, entre eles, os *milites*, os conselhos, os cônsules e podestades.
[44] GILLI, op. cit., p. 30-31.

autonomia da administração imperial. Esses direitos reais impostos, chamados de *regalia*, englobavam a prerrogativa exclusiva de cunhar moeda, a nomeação de magistrados superiores, os direitos fiscais e judiciários que envolvem todas as vias públicas, os rios navegáveis e os portos, todos direitos até então reservados à comuna. Com isso, as cidades foram obrigadas a pagar ao imperador a soma correspondente ao uso desses direitos reconhecidos como imperiais.[45]

O panorama de paz é radicalmente transformado após a morte do papa Adriano IV, em 1159. A maior parte dos cardeais elegeu papa Alexandre III, enquanto uma minoria, apoiadora do império votou no cardeal Otaviano. Frederico Barba-Ruiva não reconhece a legitimidade da eleição e nomeia Otaviano como papa Vitor IV. Logo um cisma irrompe e dois grupos se formam: os simpatizantes de Alexandre III, agrupando Milão e as cidades aliadas, e os simpatizantes de Victor IV, reagrupando essencialmente os bispos germânicos e os demais peninsulares. Em 1162, as tropas imperiais vencem a resistência milanesa após sete meses de cerco. Milão, a principal liderança na luta anti-imperial é arrasada pelas tropas vencedoras.[46]

A fase seguinte à vitória imperial é marcada por uma série de nomeações de potentados imperiais, que estavam alheios às necessidades locais. O imperador negligencia os protestos que não cessam de surgir, vindos de cidades que se sentem humilhadas e pilhadas por funcionários germânicos. Reconstitui-se, então, uma liga em 1164, dita veronesa: Pádua, Verona, Veneza, Vicenza, às quais se juntam a uma outra rede de alianças que agrupa Cremona, Bérgamo, Bréscia e Mântua e que decide pela reconstrução de Milão. Esses dois grupos se unem dando origem à Liga Lombarda, em 1167, regida por um regulamento de relações recíprocas e política comum. Rapidamente, essa liga se torna o ponto de concentração de todos os oponentes do Império: cidades do Norte certamente, mas também o Papado e normandos.[47]

A derrota de Barba-Ruiva no campo de batalha, em 1176, modificou a realidade da percepção imperial sobre a inviolabilidade do *Regnum*. Uma reaproximação se esboça com o Papado, principalmente quando este se sente ameaçado, nas cidades lombardas, por grupos categorizados pela hierarquia eclesiástica como “hereges”. Como informado por Gilli, um primeiro tratado é concluído em Veneza em 1177, sancionando o reconhecimento da liga e a obediência imperial a Alexandre III; em troca, retornam ao patrimônio imperial terras toscanas que haviam pertencido à condessa Matilde; seis anos depois, uma paz geral é estabelecida em Constância, na presença do imperador e de delegados de 25 cidades italianas (25 de junho de

[45] GILLI, op. cit., p. 30-31.
[46] Ibid., p. 31.
[47] Ibid., p. 32.

1183), data decisiva na história da Itália. O resultado foi o reconhecimento oficial das comunas, embora tivessem que pagar pelo uso das *regalia*. De um ponto de vista jurídico, a Paz de Constância de 1183 marca sem dúvida para muitas cidades a passagem de uma situação excepcional a uma considerada, daí em diante, legítima. Com o acordo, a comuna urbana se transforma em um organismo político-administrativo institucionalmente legítimo e juridicamente inserido nas estruturas dos principados italianos. Foi após Constância que o regime consular cedeu progressivamente lugar ao podestade.[48]

O Papado nos governos consulares

A participação do Papado nas tensões comunais é mínima até o início da segunda metade do século XII. A situação muda a partir de 1159. Se há um pontífice que deva ser destacado pela participação ativa no movimento comunal, antes da Paz de Constância, em 1183, este é Alexandre III (1159-1181). Ao longo da segunda metade do século XII, o Papado aparece mais como um aliado da reivindicação da autonomia que as cidades defendem na medida em que essa autonomia permite enfraquecer as pretensões hegemônicas do império na Itália. O apoio, em particular de Alexandre III, às duas ligas lombardas demonstra aparentemente um viés favorável ao movimento por autonomia das comunas.[49] Apenas aparente pois, em um cenário no qual duas pessoas reivindicam a Cátedra de São Pedro, essa mesma autonomia precisaria ser controlada em cidades aliadas ao Império. Foi o caso por exemplo de Mântua e Cremona que tiveram seus bispos vitorinos excomungados por Alexandre III, que interveio diretamente inclusive nos cônsules das respectivas comunas. Portanto, o apoio às comunas se dava desde que estas lhe fossem favoráveis.[50]

Agentes comunais nos governos consulares

O período inicial do movimento comunal não é associado geralmente ao pleno desenvolvimento da comuna. Geralmente esses espaços periurbanos têm o seu auge com o podestade ou posteriormente com o regime do povo, quando surgem formas de vida social mais complexas e estáveis. É, no entanto, com a aparição dos cônsules que começa a era comunal na Itália, ainda que a equação "comuna=consulado" não seja sempre válida.[51]

[48] GILLI, op. cit., p. 32-33.
[49] Ibid., p. 39.
[50] Ibid., p. 31.
[51] Ibid., p. 58.

As primeiras menções a um cônsul aparecem em Pisa (em torno de 1081-1085), Asti (1095) e Milão (1097), antes de se multiplicarem no decorrer das primeiras décadas do século XII.[52] A representação da comunidade inteira por meio do Consulado supõe uma concórdia cívica, demonstrada por uma organização coletiva. A menção a cônsules atesta uma emancipação em relação aos *boni homines*, que nos documentos pré-consulares frequentemente rodeavam o abade, faziam justiça em seu nome, mas não podiam de forma alguma responder em nome da cidade inteira.[53]

Pelo menos até a metade do século XII, o bispo (ou mais raramente o conde) se mantém como ponto de referência da cidade. Isso corrobora a tese de que o nascimento dos governos consulares não se opera contra as forças tradicionais, mas em complementaridade a elas. O Consulado não representa uma troca de elite nas cidades, mas sanciona formas de cooperação entre os grupos urbanos dominantes localmente: a aristocracia urbana informal (a *militia*), os mercadores e os detentores tradicionais da autoridade pública (bispos, condes e famílias de viscondes e capitães).[54]

O desenvolvimento inicial desse fenômeno urbanocêntrico e pluri-institucional teve como padrão dois cenários: em cidades lombardas – como Milão, Cremona, Pádua, Treviso –, emilianas[55] – como Ferrara e Ravena – e nas cidades toscanas de Pisa e Arezzo os bispos e suas clientelas vassálicas tiveram um papel decisivo no processo de organização no interior e no entorno das muralhas citadinas. Já nas demais comunas da Toscana, na Úmbria e no Piemonte, o desenvolvimento inicial da comuna foi controlado pelos *milites*, sem profundas relações com os eclesiásticos. Nestes locais os vestígios de competências de natureza pública por parte dos bispos desapareçam rapidamente.[56]

Os diferentes pesos atribuídos à autoridade episcopal foi um dos instrumentos de diferenciação comunal, mas não foi o único. A constituição do colégio dos cônsules variava de cidade para cidade. Na maior parte dos casos, a aristocracia consular era composta por famílias da elite local, *milites* titulares de castelos ou de jurisdições senhoriais ou ainda por aqueles que dominassem a cultura escrita e a prática jurídica, como notários e juízes.[57] Em outras localidades, por sua vez, a atividade financeira ou mercantil poderia qualificar o acesso ao

[52] GILLI, op. cit., p. 58.
[53] Ibid., p. 59.
[54] Ibid., p. 59.
[55] Localizadas na região da atual Emília-Romanha.
[56] Ibid., p. 60.
[57] O recurso à escrita pública como meio de solenizar e fixar relações de poder é uma dimensão particular dessa Itália comunal. De fato, com a emergência da comuna e do consulado, o uso da escrita documentária e pública foi ampliada consideravelmente. GILLI, op. cit., p. 66.

Consulado, o que não excluía de forma alguma as atribuições militares sempre necessárias ao exercício de autoridade.[58] O próprio número de integrantes do corpo consular variava tanto no tempo quanto nos espaços analisados.[59]

O Consulado não é uma atribuição claramente definida, mas sim um conjunto de competências, cuja autoridade exerciam sobre a justiça e nas áreas da política exterior, comercial e fiscal.[60] Dentre as de maior destaque, a manutenção da paz era a mais enfatizada pelos cronistas. Tal responsabilidade está diretamente relacionada ao clima de violências urbanas que devia reinar na maior parte das cidades italianas. Portanto, esperava-se desses cônsules o apaziguamento para as tensões sociais.[61]

A legitimidade dos governos consulares estava fundamentada no êxito ou não de alcançarem a concórdia cívica. Essa aquietação social, para Gilli, teria como pressuposto um acordo temporário entre os eleitos e a *civitas*, os primeiros jurando respeito às regras fundamentais da comuna, a última se comprometendo por juramento a se manter fiel aos cônsules. O Consulado, para Gilli, apresenta-se, portanto, como uma "instituição formalmente contratual".[62]

Sobre os mecanismos de escolha e formação desses respectivos representantes, geralmente as informações contidas nas fontes são lacunares. Na maior parte dos casos, o Consulado é uma derivação direta ou indireta da assembleia dos cidadãos, o *arengo*. Em outros lugares, como foi o caso de Pistoia, no início do século XII, uma assembleia de "sábios" formava uma comissão que designava os cônsules. Essa parece ser a forma mais corriqueira de formação do conselho consular nas cidades mais desenvolvidas. Ao lado de um grande conselho, com um contingente que poderia ultrapassar uma centena de pessoas, emergem conselhos mais restritos e com atribuições específicas – Conselho Menor, Conselho dos Anciãos, Conselho da Credência.[63]

Todas essas formas de representação iludiram boa parte da historiografia que se voltou para o estudo do nascimento das comunas na Itália. Os conselhos e a participação de agentes fora dos principais círculos aristocráticos senhoriais fizeram com que o período fosse romantizado como revolucionário e plenamente democrático. Patrick Gilli, todavia, alerta que essas múltiplas divisões não tinham o intuito de ampliar o acesso populacional aos órgãos

[58] GILLI, op. cit., p. 60-61.
[59] Ibid., p. 63.
[60] Ibid., p. 61.
[61] Ibid., p. 65.
[62] Ibid.
[63] Ibid., p. 68.

administrativos nas cidades. Pelo contrário, na prática funcionavam como filtros para reduzir o quantitativo de elegíveis e reduzir as possibilidades de oposição. Nas palavras do historiador, "trata-se de uma forma de racionalização do governo, que tende a regulamentar as tensões intra-aristocráticas".[64]

Da mesma forma que não se deve julgar o período como o prenúncio de uma revolução burguesa pré-capitalista com viés democrático, é inegável observar uma flexibilização na hierarquia das relações sociais típicas no Ocidente Medieval, quando certos atributos da condição aristocrática correspondem a critérios de ocupação do poder e não ao nascimento simplesmente.[65]

Parte II, Tópico II - Regimes podestadais (de 1183 até meados do século XIII)

O Império nos regimes podestadais

Observa-se uma atuação do Império a um nível mais *macro* do que anteriormente à Paz de Constância, quando atuava diretamente na escolha dos poderes locais. Após as derrotas militares que culminaram no reconhecimento da autonomia comunal e na subserviência de Frederico I a Alexandre III, os anos que se seguiram à morte de Barba-Ruiva (1190) foram marcados por grandes manobras diplomáticas no que concerne à sucessão da coroa no reino da Sicília. O ponto essencial foi que Henrique VI (1191-1197), sucessor de Frederico I, a despeito das oposições germânicas, se tornou o senhor do reino da Sicília devido ao casamento com Constança de Altavila, filha de Rogério II da Sicília.[66] Uma nova geopolítica peninsular se esboçava, unificando teoricamente a península do Norte com a do Sul. Somente os Estados pontificais escapavam por ora da autoridade imperial.[67] Henrique VI havia restabelecido e ampliado a extensão do Sacro Império deixado por Frederico I, estabelecendo funcionários germânicos em todas as suas posses italianas, restringindo ao Papado somente a ocupação de parte da faixa central da península.[68]

Esse predomínio imperial, contudo, não foi duradouro graças à instabilidade política após a morte do imperador, em 1197. Ele havia desrespeitado o costume tradicional de eleição imperial, nomeando seu filho com Constança de Altavila, até então com apenas três anos, o

[64] GILLI, op. cit., p. 69.
[65] ALMEIDA, op. cit., p. 11-12.
[66] Essa conjuntura no capítulo 3 será abordada a partir de uma outra perspectiva, quando um paralelo for traçado entre as tensões no reino da Sicília pós-integração ao Sacro Império e o processo de conversão de Francisco de Assis.
[67] GILLI, op. cit., p. 35.
[68] COSTA, André Arthur. **Unum ovile et unus pastor**: o poder do Papado, de Inocêncio III (1198-1216), no IV Concílio de Latrão (1215). 142p. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em História – Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, 2017, p. 95.

futuro Imperador. Os príncipes desconsideraram a nomeação e realizaram uma nova eleição. Dividiram-se entre dois partidos. O primeiro, composto pela maioria, elegeu Felipe da Suábia, irmão de Henrique VI e defensor das políticas dos Hohenstaufen. Ele ocupava uma posição estratégica na geopolítica da península enquanto chefe do Ducado da Toscana, vizinho dos Estados Papais e, portanto, protetor de uma posição-chave no controle das possessões imperiais e no esvaziamento da autoridade papal. O segundo partido, composto por uma minoria, elegeu Otto IV de Brunswick, família tradicionalmente inimiga dos Staufen e aliada do Papado.[69]

A partir deste momento, o Sacro Império entrou em uma longa guerra civil entre os dois partidos, que impediu o exercício eficiente do poder imperial por qualquer um dos dois candidatos. Paralelamente à desestruturação imperial, ocorre um processo de fortalecimento da autoridade e centralização política da Igreja Romana, chefiado pelo papa Inocêncio III (1198-1216).

O papado nos regimes podestadais

É notório que os sucessores de Alexandre III adotam uma atitude mais distante em relação às cidades setentrionais, na medida em que o controle imperial deixa de ser momentaneamente a principal preocupação. O predomínio da autoridade papal sobre a imperial é perceptível em um acordo selado logo após a Paz de Constância, no qual o imperador Frederico I se compromete a combater em conjunto com Roma o crescimento das heresias urbanas no *Regnum*. A partir desse momento, o campo de repressão da heresia se ampliava para além da esfera eclesiástica.[70] O abrandamento dos conflitos com o Império no Norte fez com que a grande preocupação que agitasse os governos de Lúcio III e Urbano III fosse principalmente as relações com o incômodo reino normando da Sicília.[71]

Entre o fim do século XII e início do XIII, a cúria pontifical intensificou a sua movimentação pelas regiões centrais da península. Essas movimentações marcaram profundamente as relações de poder entre as elites locais e o papado. Um primeiro aspecto foi a realização de obras urbanas de infraestrutura para comportar a comitiva papal. A principal delas, a criação dos palácios pontificais, foi resultado direto da tentativa de demonstrar a ubiquidade da autoridade pontifical.[72] Acolher entre 300 e 500 pessoas (número médio da cúria no século XIII) impunha outras exigências como o melhoramento da rede viária e dos sistemas

[69] COSTA, op. cit., p. 95.
[70] GILLI, op. cit., p. 34-35.
[71] Ibid., p. 46.
[72] Ibid., p. 39.

de fontes. Todos esses elementos eram requisitados nos pactos entre a cúria e a cidade de acolhimento, que era levada ao endividamento forçado; em contrapartida os preços das locações subiam[73].

Ainda segundo Gilli, a ameaça dos normandos e a posterior anexação do Reino da Sicília por Henrique VI exigiu do Papado pré-inocentino o restabelecimento de laços de vassalagem com as elites locais ao sul do Lácio visando a estabilização das fronteiras que separavam os territórios inimigos.[74]Como mencionado anteriormente, o reinado de Henrique VI representou uma retomada da autoridade imperial sobre a península, principalmente pelo casamento com Constança de Altavila, que significou a anexação do Reino da Sicília, administrado pelos lombardos, ao império germânico.

A resposta dos cardeais ao avanço imperial foi a eleição de Inocêncio III. Ele procurou impor uma suserania efetiva sobre a cidade de Roma e aos demais territórios reivindicados como patrimoniais pela Igreja Romana. Iniciou primeiramente um processo de estruturação da autoridade suprarregional de Roma sobre os territórios ao seu redor, o chamado "Patrimônio de São Pedro". A partir das conquistas territoriais, a chancelaria papal utiliza uma terminologia muito mais precisa para definir as terras da Igreja, que reagrupam a partir daquele momento cinco províncias: Campanha e Marítima, o Ducado de Espoleto, a Marca de Ancona, o Condado da Romanha, que toma a partir desse momento um sentido mais territorial e designa a província do Lácio, ao norte de Roma.[75]

Os roteiros das incursões papais na península são modificados a partir de Inocêncio III. As movimentações pontificais têm como finalidade as *repercutiones*, isto é, a integração das terras e das cidades do Norte de Roma ao Patrimônio.[76] Para cada uma das áreas conquistadas, cardeais eram designados *rectores* ou enviados como legados com funções temporais.[77] Os reitores eram divididos entre nativos, *forestirei* (vindos de cidades de fora do Estado pontifical) e estrangeiros (*extranei*, frequentemente de proveniência francesa ou germânica).[78] Com esses mecanismos, Inocêncio III estabelecia uma rede de governos provinciais consideravelmente estáveis e duradouros no território papal.

As cidades papais, sobretudo Viterbo, Perúgia, Anagni, Orvieto, Rieti, foram objeto de maior supervisão e controle. Durante as estadas nessas cidades, os papas não hesitavam em

[73] GILLI, op. cit., p. 44.
[74] Ibid., p. 41.
[75] Ibid.
[76] Ibid.
[77] COSTA, op. cit., p. 97.
[78] GILLI, op. cit., p. 42.

conceder privilégios variados: suspensão de impostos, isenção de pedágio ou do direito sobre o mercado (*plateaticum*). É, contudo, nessas cidades e nas comunas independentes da Lombardia que foi estabelecida uma associação entre correntes anticlericais e a heresia, essencialmente grupos contestatórios à ordem romana. Esses grupos foram acusados de ataques contra bens e prerrogativas eclesiásticas.[79]

Por fim, a cartada final de Inocêncio III foi aproveitar-se da conturbada sucessão imperial no Reino da Sicília para desmantelar as forças imperiais remanescentes e submetê-las ao seu domínio. Entre os dois candidatos ao trono, Otto comunicou sua eleição como um partidário da Igreja e dos direitos do papa. Já Felipe, da dinastia Hohenstaufen, adotou claramente as políticas antipapais de sua família. Inocêncio, inicialmente, manteve-se neutro no conflito. Porém, em 1 de março de 1201, manifestou-se abertamente a favor de Otto IV, reconhecendo-o como rei e oferecendo a consagração pontifícia que o tornaria imperador.[80]

No embate entre os partidários de Felipe da Suábia e Otto IV de Brunswick, o último sai vitorioso. Felipe da Suábia é morto e Otto IV se torna rei, em 1208, sendo ungido imperador pelo papa, em 1209, após jurar preservar os direitos da Igreja. Ao alcançar o trono, porém, quebra seus votos de fidelidade e invade a Sicília, não reconhecendo mais os poderes do papa sobre esse território, que o excomunga em 1210. No mesmo ano, os nobres acatam a decisão de Inocêncio e, também, depõem Otto, elegendo como rei Frederico II, então com dezesseis anos. São então mais quatro anos de guerra, quando Otto finalmente é derrotado e Frederico é ungido rei dos germanos em 1215.[81]

Os sucessores de Inocêncio III, na primeira metade do século XIII, tiveram que lidar posteriormente com o ressurgimento do conflito contra o Império. Em relação às cidades eles estabeleceram uma relativa política de alianças.[82] Relativa porque assim como a recuperação das *regalia* imperiais suscitava inquietudes no império, o crescimento da autonomia comunal ameaçava potencialmente o lugar dos bispos, chefes espirituais das cidades, os abades ou os colegiados urbanos com o seu patrimônio agrário e jurisdicional.[83]

Agentes comunais nos regimes podestadais

O Consulado havia se mostrado uma poderosa ferramenta das elites leigas comunais no embate contra a autoridade do império nas cidades guelfas, contra o Papado nas cidades

[79] GILLI, op. cit., p. 50.
[80] COSTA, op. cit., p. 98.
[81] Ibid., p. 99.
[82] GILLI, op. cit., p. 50.
[83] Ibid., p. 46.

gibelinas e contra os bispos, os principais opositores da autonomia comunal.[84] Ainda assim, os colégios consulares constantemente testemunhavam a renovação da rivalidade entre seus membros, já que surgiu como uma expressão da vontade política das famílias dominantes. A oposição entre as cidades favoráveis ou contrárias ao Império fez com que o controle dos conflitos e a manutenção da paz comunal, principais deveres do consulado, não fossem alcançados satisfatoriamente. Assim apareceram as primeiras tentativas de delegação de autoridade a uma única pessoa.[85]

Os primeiros podestades nomeados remontam ainda à época pré-acordo de Constância, quando Frederico I nomeia legados imperiais em cidades lombardas e emilianas antes de 1160. Esses primeiros podestades se diferem dos posteriores por serem originários da cidade a que foram nomeados ou das proximidades.[86] Esse cargo, surgido como um instrumento de reforço da autoridade imperial, permitiu às cidades gibelinas uma estabilidade política maior do que permitia o consulado. Quando as trocas ocorriam, eram por nomeação direta do imperador ou em um sistema de rotação que envolvia outras cidades partidárias dos Staufen.[87]

A função podestade deixou com o tempo de ser associada ao Império ao se difundir por toda Península Itálica comunal.[88] Diferentemente dos cônsules, o podestade não era o chefe da comuna, ou seja, o responsável pela forma de governar e administrar os bens locais. Ele é tido como um agente externo e, por isso imparcial,[89] executor das decisões dos conselhos, nos quais residia o controle efetivo da comuna. O ganho em representatividade trazido pelo crescimento

[84] É durante o governo de Frederico II, que o léxico político se divide na oposição entre guelfos e gibelinos, os primeiros sendo definidos claramente como o *pars Ecclesiae* (o partido da Igreja), os segundos como o *pars Imperii* (o partido do império). Sintomaticamente, são esses dois vocábulos de origem estrangeira que acabam por designar a oposição ideológica mais característica das sociedades comunais da segunda metade do século XIII. A palavra "guelfo" deriva da família saxã dos Welf, tradicionais adversários dos Staufen; inversamente, "gibelino" tem como fonte o nome do castelo dos Staufen, Waiblingen. Isso não significa que, anteriormente a essa distinção lexical, as comunas não tivessem se separado em defensoras do papa e defensoras do império. No fim do século XII e durante uma boa parte do século XIII, as oposições partidárias usam mais os nomes dos chefes de família que estavam na liderança de cada lado, como os Castello e os Avvocati, em Gênova, nos anos 1160 e 1170. Cf. GILLI, op. cit., p. 36 e 37.
[85] Ibid., p. 70.
[86] Ibid.
[87] Ibid., p. 71.
[88] Ibid., p. 74.
[89] É passível de crítica o exagero conferido à neutralidade dos podestades feito por Patrick Gilli. A nomeação de podestades estrangeiros de fato tende a suavizar as tensões aristocráticas, mas a "romantização" da função faz o autor utilizar a expressão "tecnocrata neutro" (p. 73). Gilli chega a dizer que o podestade "participa da invenção da política (ou do político), isto é, de um espaço neutralizado de enfrentamentos sociais, ao permitir separar a gestão administrativa da gestão partidária" (p. 74). Ele mesmo reconhece posteriormente que a neutralidade não existe quando descreve a presença de "circuitos" de podestades pró-império e pró-igreja estabelecidos durante os conflitos (p. 76). Além disso, outros critérios para além da suposta formação neutra, como a situação financeira da comuna, eram fatores determinantes para a escolha de quem ocuparia o cargo, podendo ser até mesmo nomeados nobres ligados ao senhorio rural (p. 77).

dos conselhos administrativos na prática é a novidade em relação ao período do Consulado.[90] Com o podestade estrangeiro a organização comunal é dividida em duas: uma atividade administrativa e financeira confiada aos locais e sob a responsabilidade dos conselheiros e uma atividade jurídica confiada a pessoas que seguem o podestade, uma "burocracia itinerante".[91]

Paradoxalmente, o podestade que é tido como uma figura original na cena política, em suma, era uma magistratura temporária (semestral ou anual) limitada em suas funções por uma série de condições restritivas. As prerrogativas administrativas essenciais como o controle das finanças locais e da diplomacia comunal não estavam sob seu jugo. Contudo, é pela noção de comuna podestadal que se qualifica o período entre o fim do século XII e o meio do século XIII.[92]

O podestade geralmente é uma figura vinda da nobreza formada em Direito. Essa pretensa neutralidade no julgar está relacionada a sua formação e ao caráter "profissional" da função. Uma das suas principais marcas é a itinerância.[93] Assim, essas figuras não permitiam que laços familiares e afetivos com os seus locais de nascimento pudessem impedir o deslocamento para atuarem em outros lugares que demandassem suas presenças.

Se, como foi visto, o podestade não desempenhava minimamente um papel monocrático na administração comunal, por outro lado, o controle em parte dos ofícios mais relevantes da cidade fez com que representantes de fora do grupo precisassem se aprimorar. A presença do podestade obrigava às famílias locais em competição pelo poder a terem uma formação cada vez mais específica. Não por acaso, o regime podestadal está diretamente relacionado ao surgimento de sociedades de armas, de artes, do povo e do bairro, que constituem uma tradução tangível da procura por formas novas de qualificação para rivalizarem com as magistraturas dirigentes.[94]

O impacto do regime podestadal na dinâmica citadina é perceptível também na amplitude da produção escrita referente a atos administrativos, políticos e leis. O uso da escrita administrativa não foi uma invenção dos podestades. Porém, foi a partir do fim do século XII e início do XIII que a escrita pública se torna um marco essencial da vida comunal. Nos regimes podestadais surgem os primeiros *Libri Iurium* (livros de registro das atividades) e os estatutos urbanos (códigos normativos).[95]

---

[90] GILLI, op. cit., p. 73.
[91] Ibid., p. 74.
[92] Ibid.
[93] Ibid.
[94] Ibid., p. 76.
[95] Ibid., 78-81.

Considerações Parciais

No presente capítulo, salientou-se que a partir de fins do século XI, mas sobretudo ao longo do século XII, nas tensões que envolveram o Papado e o Império pelo controle das cidades da Península Itálica, novos agentes citadinos foram atuantes. Em um cenário geral de crescimento comercial e urbano, as cidades centro-setentrionais, principalmente aquelas com tradicional atividade mercantil, lutaram por maior autonomia frente aos legados imperiais, papais e aos bispos.

A fragmentação da autoridade, uma característica peculiar da Península Itálica no período, permitiu aos agentes comunais negociar a prestação de apoio a esses dois projetos com ambições universalistas. Assim, circuitos de cidades com um certo grau de autonomia administrativa, jurídica, comercial e fiscal foram sendo reconhecidas e alinhando-se, seguindo os posicionamentos comuns em relação ao Império e ao Papado.

O descontentamento com a política administrativa dos enviados papais e imperiais para a administração das cidades resultou em conflitos que transformaram a dinâmica das cidades. Primeiramente, conselhos gestores compostos principalmente por representantes da aristocracia urbana mercantil local foram formados, os cônsules. O grupo seleto dos cônsules concentrava sobre a sua alçada a gestão urbana de uma maneira geral, mas principalmente a manutenção da paz, em um cenário de constantes conflitos entre as cidades e principados.

Mas essa representatividade conquistada por parte da elite urbana logo significou também o estopim para os questionamentos ao modelo. Novos agentes passaram a reivindicar também um lugar no conselho gestor, o que paulatinamente significou uma ampliação e diversificação dos grupos contemplados nos conselhos citadinos. As tensões intra-aristocráticas para a composição da administração citadina levaram ao surgimento do podestade, uma figura vinda de fora da cidade, que pudesse contornar os embates entre as famílias nobres, sem causar com isso maiores prejuízos à administração.

O podestade, apesar de ter a sua atuação restrita principalmente a questões jurídicas, já que o controle político permanecia nos conselhos, significou um passo importante para as cidades italianas na conquista de sua autonomia. É nesse período que o corpo normativo comunal é consolidado com a escrita dos principais documentos relativos à vida e ao comércio nas cidades.

É nesse cenário de conflitos entre cidades partidárias do Império e do Papado, entre grupos citadinos que desejavam preservar a exclusividade de privilégios enquanto outros almejavam uma ampliação, que nasce, vive e morre Francisco e seus primeiros companheiros.

CAPÍTULO 2

A REFORMA

Paralelamente à estruturação do sistema comunal, outro processo forneceu as condições sociais para o surgimento de Francisco de Assis e, consequentemente, da Ordem dos Frades Menores para o Cristianismo. Como veremos no presente capítulo e no próximo, Francisco e seus companheiros no início do processo correspondiam a uma "engrenagem" dentre várias outras que possibilitavam o bom funcionamento da "máquina". Contudo, rapidamente essa engrenagem passa por uma série de transformações até alcançar o *status* de um dos principais "motores da máquina".

O processo mencionado foi costumeiramente chamado pela historiografia especializada de "Reforma Gregoriana", por geralmente estar associada ao papa Gregório VII (1073-1085) a implantação das proposições de maior caráter reformador. Mas as questões que pautam essa reforma iniciam-se muito antes e extrapolam em muito o período gregoriano à frente do Bispado de Roma. A expressão personaliza diferentes projetos e medidas da Cúria Papal para a institucionalização da Igreja ao longo dos séculos XI e XIII.

Conforme indicado por Andréia Frazão, o cerne das tensões entre Império e Papado são as diferentes concepções sobre a ideia de "império" que as duas instituições defendiam. A abrangência dos poderes e das responsabilidades imperiais pautavam os projetos políticos em curso.[96]

O projeto papal para império foi elaborado para que Roma comandasse toda a estrutura. Os vínculos entre a cidade e as principais autoridades eclesiásticas foram sendo fortalecidos ao longo dos anos. O Bispado de Roma reiterava a sua primazia frente às outras dioceses a partir da tradição apostólica, na qual os alicerces da institucionalização da Igreja Romana, Pedro e Paulo, foram martirizados na cidade e seus restos mortais ali estão preservados. Outro episódio fundamental, esse ainda mais decisivo para o estabelecimento de Roma como a cabeça da cristandade ocidental, foi o reconhecimento, por parte do imperador Teodósio, do Cristianismo niceno como o culto oficial do Império. Mesmo com o fim do Império no Ocidente, no século V, Roma almejou preservar, nos séculos seguintes, o controle da estrutura administrativa da Igreja advinda com a unificação teodosiana.[97]

---

[96] SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Luta entre o *Regnum et Imperium* e a Construção da *Ecclesia Universalis*: uma Análise Comparativa dos Concílios Lateranenses (1123-1215). In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira; CABRAL, Ricardo Pereira; MUNHOZ, Sidnei J. (Coord.) **Impérios na História**. Rio de janeiro: Elsevier, 2009. p. 95.

[97] SILVA, op. cit., p. 95.

A primazia romana, no entanto, manteve-se mais no campo do discurso do que efetivamente na prática. O fim do Império no Ocidente e a chegada dos povos germânicos resultou na fragmentação da Igreja. A pretensa unidade deu lugar a uma complexa rede de episcopados e mosteiros apoiados por monarcas. A descentralização administrativa não permitiu o desenvolvimento de um conjunto geral de leis canônicas, uniformidade dos costumes, da liturgia, dos tribunais eclesiásticos e de um sistema para a coleta de dízimos. Ou seja, Roma e o Papado não representavam o centro diretor da cristandade, pois não determinavam os rumos e as decisões das diversas dioceses. Aos olhos dos outros bispados, era uma referência espiritual, teológica, moral e uma corte para a solução de conflitos.[98]

Com o estabelecimento do Império Carolíngio e a constante ameaça bizantina às pretensões universais, já que no Oriente, diferentemente do Ocidente, o Império Romano não foi desintegrado como unidade política, o Papa buscou o apoio dos francos. Assim, no ano 800, o Papado conferiu legitimidade ao projeto universalista dos carolíngios ao coroar imperador Carlos Magno. Essa aliança política entre Império e Papado produziu, no âmbito da cúria pontifical, a ideia do *translatio imperii*, como uma forma de legitimar de maneira exclusiva a existência do Império ocidental em relação ao oriental.[99]

Com o fim do Império Carolíngio, a Igreja de Roma apenas momentaneamente deixou de ter uma instituição laica associada à sua atuação, pois o posto dos carolíngios foi ocupado tempos depois pelos germânicos, que reivindicavam ser os sucessores da dinastia franca. A aproximação com o Império trouxe benefícios imediatos para o Papado, mas a médio e o longo prazo mostrou-se problemática. A unidade litúrgica, a uniformização do monacato por meio da aplicação da Regra de São Bento e a luta contra o uso abusivo de igrejas e mosteiros carolíngias foram conquistas alcançadas com o apoio imperial.[100]

Por outro lado, os imperadores germânicos, assim como o Papado, tinham a sua própria concepção para a abrangência do Império. Logo, o Império, na figura do imperador Otto III, defendia um dualismo teocrático, reconhecendo a existência de poderes com caráter sagrado: o *regnum*, do qual ele como imperador era a cabeça, e o *sacerdotium*, liderado pelo papa.[101] Estabelecida a equiparação da sacralidade das figuras, os conflitos tornaram-se recorrentes a partir do debate sobre a quem Deus delegara a *autoritas*, fonte de direito, e a *potestas*, a capacidade de executar. Por extensão, qual poder, o sacerdotal ou temporal, deveria se submeter

[98] SILVA, op. cit., p. 95-96.
[99] Ibid., p. 96.
[100] Ibid., p. 97.
[101] Ibid.

ao outro e a quem caberia governar a Igreja e os assuntos do século.[102] Desta forma, surgiram as primeiras ideias visando à reforma da Igreja e às relações entre os poderes temporal e espiritual.

Referida a partir daqui apenas como "Reforma",[103] ela tem a sua duração e fases como pontos de divergência entre os historiadores.[104] Em virtude do objeto da pesquisa, optei por trabalhar a Reforma principalmente pela ótica de Brenda Bolton que, em seu *A Reforma na Idade Média*, estima que o movimento teve seu marco inicial por volta de 1050 e tenha terminado no ano de 1226, data que coincide com a morte do personagem investigado nesta monografia.[105]

Bolton interpreta o fenômeno principalmente como uma *renovatio*, uma renovação do "objetivo original da fé cristã" e não uma reforma na acepção precisa da palavra.[106] Sendo assim, considero mais oportuno para a análise a manutenção do conceito e do sentido de reforma, que Bolton toma emprestado de Giles Constable. Para esse historiador, a reforma do século XII significou tanto um olhar para o passado, retomando um ideal original da vida nos tempos de Cristo e dos apóstolos, como também um olhar para o futuro, quando só uma existência reformada garantiria a salvação e o acesso ao reino de Deus. Deste modo, olhar para o passado e procurar nos Evangelhos o modelo apostólico combinava-se com olhar para o futuro para alcançar a salvação, responsabilidade da qual a Igreja advogava como exclusividade sua.[107]

---

[102] SILVA, op. cit., p. 96.

[103] Termos como "Reforma Papal", "Reforma da Igreja" e "Reforma Eclesiástica" são os mais usuais em substituição à "Reforma Gregoriana". Defendo o uso do termo isolado "Reforma" por entender que o processo analisado é composto por projetos de reforma oriundos de meios intra e extraeclesiásticos. No meu entender, a associação da Reforma a termos como "Papal" e "Igreja" conferem ao Papado e aos meios eclesiásticos um lugar isolado de destaque para as transformações em curso, que na prática não se justifica. Em uma das facetas da Reforma, verifica-se uma tentativa de se criar mecanismos institucionais e administrativos para responder a anseios espirituais dos leigos, nem sempre considerados válidos por estes. Quando a legitimidade das propostas ou mesmo da própria instituição eclesiástica foi questionada, aos grupos coube o estigma de desobedientes ou hereges. Em suma, o Papado não deteve o controle dos rumos da Reforma que precisou se adaptar constantemente a distintas demandas, entre elas aquelas oriundas dos leigos. Penso, portanto, que projetos de reforma intra e extraeclesiásticos coexistiram sem o predomínio de uma sobre a outra.

[104] A nível nacional quando o assunto é Reforma, destaca-se o nome de Leandro Duarte Rust. Como explícito no livro *A Reforma Papal (1050-1150): Trajetórias e críticas de uma história*, ele delimita o processo em cerca de cem anos. Da historiografia estrangeira, Baschet apresenta também uma datação similar à de Rust, mas diz que a "fase aguda" ocorreu entre os anos de 1049-1122. Cf. RUST, Leandro Duarte. **A Reforma Papal (1050-1150)**: trajetórias e críticas de uma história. Cuiabá: EdUFMT, 2013; BASCHET, op. cit., p. 190.

[105] BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 14.

[106] Cf. BOLTON, 1986, p. 131. É importante salientar que apesar do reconhecimento e da grande circulação dessa obra de Brenda Bolton nos meios universitários, em determinados momentos da narrativa a historiadora adota uma postura essencialista em relação ao Cristianismo, como foi o caso no trecho citado, ou ainda excessivamente apologética em relação a determinados personagens, principalmente à figura de Inocêncio III.

[107] CONSTABLE, 1979 apud BOLTON, 1986, p. 15 e 131. Cf. CONSTABLE, Giles. **Religious life and thought (11th-12th centuries)**. Londres: Variorum Publishing, 1979.

Baschet afirmou que a Reforma não visava apenas uma reestruturação da própria Igreja Romana, mas a de toda *ecclesia*, uma reforma da sociedade cristã que deveria ser conduzida pelas instituições eclesiásticas. Os seus eixos principais são a reforma da hierarquia secular sob a autoridade centralizadora do Papado e o reforço da separação hierárquica entre laicos e clérigos. De fato, trata-se de reforçar a soberania da hierarquia eclesiástica, liberando-a do controle dos laicos e impedindo as intervenções ilegítimas, na visão dos eclesiásticos, nos negócios da Igreja.[108] Assim sendo, para que essa posição de vanguarda no processo de reforma fosse reconhecida, primeiramente os agentes da Igreja Romana, mas principalmente o Papado, precisavam estabelecer um distanciamento claro em relação aos leigos.

No capítulo anterior, foi visto que a ingerência do novo modelo de organização urbana da Península Itálica, o sistema comunal, foi alvo de disputas entre o Papado e o Império. Mas estes conflitos não podem ser resumidos apenas a uma disputa pelo controle administrativo das cidades centro-setentrionais da península. Os primeiros reformadores, como o cardeal Humberto de Silva Candida (†1061) e o monge beneditino Pedro Damião (†1072), conclamam à *libertas ecclesiae*, ou seja, a libertação da Igreja pela defesa e conservação da ordem sacerdotal. O mais visado, o inimigo comum, tornou-se o imperador, pois quem ocupasse o cargo tinha a prerrogativa de falar em nome de todos os cristãos e, pela influência conquistada, já interferia nas questões eclesiásticas, como a investidura dos bispos e a imposição de candidatos ao trono romano.[109] Um primeiro passo em busca da autonomia foi o decreto de 1059, pelo qual Pascal II funda o colégio dos cardeais e atribui-lhe o encargo de eleger o papa, a fim de evitar as intervenções do imperador ou da aristocracia romana.[110]

A figura dos bispos é a que melhor representa a forma pela qual o Papado e o Império disputavam o reconhecimento da autoridade. Como consequência das sucessivas nomeações de bispos por autoridades laicas como reis ou o próprio imperador, os episcopos se comportavam como instrumentos da autoridade leiga que o investiu ao cargo. Pela posição concomitante de senhores locais, detinham poderes temporais na diocese designada, ao mesmo tempo em que ocupavam um cargo de reconhecido poder espiritual. Após longas décadas de conflito, a se destacar as tensões entre o papa Gregório VII e o imperador Henrique IV, a solução encontrada teve um efeito amenizador temporário. Estabeleceu-se a distinção entre os poderes temporais do bispo (*temporalia*) e seus poderes espirituais (*spiritualia*), de modo que o imperador pudesse

[108] BASCHET, op. cit., p. 190.
[109] Ibid.
[110] Ibid., p. 193-194.

transmitir os primeiros em um ritual de investidura pelo cetro, enquanto os últimos são objeto de uma investidura pelo anel e pelo cajado, que só pode ser realizada por outros clérigos.[111]

A Reforma, contudo, não esteve restrita aos bispos. Os cônegos exemplificam bem como o movimento não objetivava somente um olhar para um passado primitivo perfeito, mas o estabelecimento de uma configuração de presente que garantisse o futuro desejado. Nas palavras de André Vauchez, "o ideal da *Ecclesiae primitivae forma* se tornou a referência obrigatória da nova espiritualidade".[112] Essa vida apostólica almejada aparece como instrumento de uma reforma moral e disciplinar dos clérigos. Incentivando-os a viverem em comunidades sob a regência de uma regra monástica com a alcunha de "cônegos", o Papado procurava principalmente subtraí-los da autoridade dos senhores leigos, para colocá-los sob o controle do bispo.[113]

De Leão IX (1049-1054) até meados do século XII, uma primeira fase da Reforma, duas práticas são as mais combatidas pelos reformadores: a simonia, definida como a aquisição ilícita de coisas sagradas, por meio de bens materiais,[114] e o nicolaísmo, que caracteriza o casamento ou o concubinato dos clérigos.[115] O combate a essas práticas são indicadores de que o estatuto clerical não estava bem definido. Sob o nome "simonia" combate-se toda forma de intervenção dos laicos nos negócios eclesiásticos, sobretudo a posse senhorial das igrejas e dos dízimos. Em relação ao celibato dos clérigos, ele já era reivindicado pelos concílios desde o século V. Na prática tratava-se mais de uma exigência moral mais do que uma norma imperativa. Ainda nos séculos XI e XII, a flexibilização dessa exigência é notória ao ser constatado que vários sacerdotes são casados ou vivem em concubinato. Fazendo da função clerical um exclusivo braço da Igreja Romana e a renúncia sexual como definidores do estado clerical, a reforma empenhou-se em sacralizar os clérigos, o que, segundo a etimologia deste termo, quer dizer colocá-los à parte, distingui-los. Vale lembrar ainda que, paralelamente a todas essas tentativas de separação de seus integrantes dos demais, a Igreja estabelecia para os leigos um modelo eclesiástico de casamento.[116]

Como visto anteriormente, entretanto, as transformações não se limitavam ao ambiente secular e estavam por toda a parte. As mudanças econômicas, sociais e políticas nos ambientes urbanos geraram um apelo social para que as mudanças na organização da vida material fossem

---

[111] BASCHET, op. cit., p. 191.
[112] VAUCHEZ, 1995. p. 71.
[113] Ibid., p. 72.
[114] O nome vem de Simão, o Mago, que queria comprar de Pedro o poder de fazer milagres. Cf. Atos 8,9-24.
[115] BASCHET, op. cit., p. 192.
[116] Ibid.

acompanhadas por uma atualização do modelo de participação da vida religiosa. Parte dos leigos já não se via mais contemplada pela Igreja secular com a sua estrutura diocesana de arcebispos, bispos e padres e a Igreja regular com os seus monges reclusos nos respectivos mosteiros autônomos. Era por intermédio desses grupos a solução possível para a vivência da experiência e das atividades religiosas. Aos leigos cabia o papel passivo de expectadores e contemplados da vida cristã. Em conjunto, formavam a Igreja de Cristo uma à qual todos pertenciam.[117]

Entre o fim do século XI e ao longo de todo o século XII, verificou-se uma mudança nítida de perspectiva religiosa. Ao passo que a renúncia ao mundo fora até então a via consagrada por meio da qual os fiéis poderiam alcançar uma vida santa e espiritual em Deus, acentuava-se a partir de então a importância de um ingresso evangélico no mundo.[118] Dois textos eram objeto de particular interesse: Atos 4:32, que descrevia a vida comunitária da primeira comunidade de Jerusalém, onde os apóstolos viviam fraternalmente e tudo possuíam em comum, e Lucas 10:1-12, em que Cristo ordenava expressamente aos seus seguidores que observassem a pobreza quando, aos pares, percorressem o mundo no desempenho da missão que lhes fora confiada. Logo, os dois aspectos mais enaltecidos nas propostas de *vita apostolica* foram a vida comunitária e a pobreza voluntária.[119]

O desenvolvimento da *vita apostolica* teve implicações profundas naqueles que se propuseram a implantá-la dentro dos mosteiros. Os monges sustentavam que a verdadeira vida apostólica era a deles, *vita vere apostolica*, ao dizerem que imitavam a vida primitiva das primeiras comunidades cristãs. Reiteravam que essas comunidades constituíram os primeiros mosteiros, por meio de vidas fraternas vividas em comum. Quando entravam no mosteiro, abandonavam tudo o que possuíam com o objetivo de seguir esta vida comunitária. Embora cada monge pudesse afirmar-se pessoalmente pobre, a sua pobreza individual contrastava frequentemente com a crescente riqueza institucional do respectivo mosteiro. O monge já não era obrigado a viver dia a dia do trabalho de suas próprias mãos. Pode-se dizer, portanto, que a crise enfrentada por parte do monasticismo também foi uma crise de prosperidade.[120]

Havia também uma atitude diferente quanto ao papel do monasticismo na educação. À medida que os mosteiros começaram a perder o posto de principais centros educacionais, alternativas para a instrução começaram a surgir, como fica demonstrado pelo florescimento de

[117] BOLTON, op.cit., p. 16-17.
[118] Ibid., p. 19.
[119] Ibid., p. 22.
[120] Ibid., p. 25.

escolas comunais no Norte da Península Itálica e de escolas episcopais no Norte da atual França.[121] Como será visto no capítulo seguinte, Francisco de Assis provavelmente teve seus estudos em um desses novos espaços educacionais.

Por falar em leigos, a demanda de homens e mulheres laicos para a participação ativa na leitura e interpretação do mundo cristão é um dos elementos mais marcantes da espiritualidade vindoura. Brenda Bolton utiliza a expressão "fermento do século XII" para referenciar o crescimento de grupos que reivindicavam altivez religiosa, tendo como base o Evangelho. Muitos desses grupos eram designados pelo nome genérico *pauperes Christi*, os pobres de Cristo. Estas formas de movimento apostólico divergiam muito entre si. Há aquelas que se mantiveram na informalidade, as que buscaram - sem êxito - o reconhecimento e outras que foram integradas à estrutura institucional da Igreja Romana.[122] Destes novos movimentos, cabe destaque aos Valdenses, aos Cátaros, aos Pobres Católicos e aos Humilhados.

Pelo pouco o que se sabe por meio da leitura dos documentos, Pedro Valdo era um mercador da cidade de Lyon e após uma inspiração vendeu tudo o que tinha adquirido — por meio da usura, como é destacado — e passou a viver de esmolas. Sabe-se, no entanto, que o mercador preservou ao menos parte dos seus bens, pois, em seguida, quis ler por conta própria a Bíblia e por isso procurou uma escola local para iniciar seus estudos. O mercador não se contentou com a leitura pessoal e encomendou uma versão em vernáculo dos Evangelhos, assim como de alguns outros livros da Bíblia e de alguns livros dos primeiros padres da Igreja.[123]

Estes atos atraíram adeptos, de modo que por volta de 1177 já se formara uma pequena comunidade. Por volta de 1179, possuía seguidores em número suficiente para enviar uma pequena delegação a Alexandre III no Terceiro Concílio de Latrão. Valdo e os seus seguidores desejavam o reconhecimento papal e o fim da interdição que lhes fora imposta pelo bispo Guichard de Lyon. Para os Valdenses a interdição era contrária à exortação bíblica para pregar e viver uma vida apostólica.[124]

A reação do papa Alexandre III diz muito sobre a percepção da Igreja Romana e o temor em relação aos novos movimentos apostólicos. O papa acolheu a renúncia voluntária de Valdo aos bens materiais e confirmou verbalmente o modo de vida a que ele se propunha viver. A pregação, contudo, esteve condicionada à autorização por parte dos padres das paróquias locais,

---

[121] BOLTON, op.cit., p. 26. Para um olhar mais detalhado sobre a estrutura educacional na Idade Média conferir LÁZARO PULIDO, Manuel. Principios educativos de la educación occidental: la Edad Media. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de janeiro, v. 23, p. 1-24, 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v23/1809-449X-rbedu-23-e230035.pdf. Acesso em: 26 dez. 2019.
[122] BOLTON, op. cit., p. 30-31.
[123] Ibid., p. 64.
[124] Ibid., p. 65.

o que na prática significou praticamente a interdição incondicional. Como se viu posteriormente, o grupo em sua maioria, todavia, não acatou as determinações paroquiais e episcopais de interromper a pregação e foram acusados de anticlericalismo.[125]

Visando à institucionalização, em 1180, Valdo e a sua comunidade fizeram profissão de ortodoxia contra o Catarismo. Os cátaros, um grupo ainda mais desconhecido pela historiografia devido à ausência e inconsistência das informações, quando existentes, reivindicavam para si o direito à pregação e à imitação da vida dos apóstolos. O grupo prosperou principalmente no Sul da França, na região do Languedoc, e no Norte da Península Itálica.

No Languedoc, as principais manifestações do Catarismo centralizavam-se na cidade de Albi, motivo pelo qual seus adeptos também receberam o nome de albigenses. Uma característica que os diferenciava de outros movimentos penitenciais era a crença na existência de dois deuses ou princípios, sendo um bom e outro mau. O Deus bom era o Deus do Novo Testamento e criador do reino espiritual, em oposição ao Deus mau, que muitos cátaros identificavam como Satanás, o criador do mundo físico do Antigo Testamento. Toda a matéria visível teria sido criada por Satanás e, portanto, contaminada com o pecado. Isto incluía o corpo humano. Aos cátaros também é atribuída a crença de que as almas humanas eram almas de anjo sem sexo, aprisionadas dentro da criação física de Satanás e amaldiçoadas a reencarnarem até que os *Bons Hommes* — como se autodenominavam os homens e mulheres cátaros— alcançassem a salvação por meio de um ritual chamado *Consolamentum*.[126]

Sustentavam ainda que satisfaziam todas as exigências necessárias à pregação, pois detinham o conhecimento (*scientia*), conheciam as Escrituras e levavam uma vida apostólica exemplar, os mesmos argumentos elaborados pelos valdenses. Entretanto não tinham simpatia pelos seguidores de Valdo. Acusaram a vida apostólica valdense de não corresponder à descrita no Novo Testamento e que eles estavam desacreditados devido aos seus contatos com a Igreja Ortodoxa. Por outro lado, os seguidores do ex-mercador fundamentaram os cátaros como heréticos e os defenestraram por tomarem parte em transações comerciais e por possuírem bens.[127]

Em 1184, a desobediência dos valdenses à concessão da pregação por autoridades seculares fez com que o grupo fosse abrangido pela decretal *Ad Abolendam* do papa Lúcio III, que excomungou vários dos movimentos apostólicos. O papa alegou que os grupos pregavam

---

[125] BOLTON, op. cit., p. 65.
[126] SNYDER, Susan Taylor. Cathars. In: SCHAUS, Margaret C. (Ed.). **Women and gender in medieval Europe**: An encyclopedia. Nova York: Routledge, 2006. p. 114.
[127] BOLTON, op. cit., p. 70.

ilegalmente e tinham pontos de vista equivocados sobre os artigos da fé e sobre os sacramentos. A bula inquisitorial distinguiu os grupos enumerando-os nominalmente, mas não procurou diferenciá-los. Ao colocá-los sob a mesma condenação, a decretal revestiu a política papal com uma aparente coerência, demonstrando uma rejeição completa e inflexível na qual já houve oscilações de atitudes perante estes mesmos grupos, por vezes tolerados e até mesmo incentivados.[128]

> [...] Por meio desta constituição, com a autoridade apostólica, condenamos toda a heresia, seja qual for o nome pelo qual é conhecida. Portanto, inicialmente determinamos que Cátaros, Patarinos, aqueles que são designados pelo falso nome de Humilhados ou Pobres de Lyon, Passaginos, Josefinos e Arnaldistas sejam submetidos ao anátema perpétuo.[129]

Após a excomunhão, observou-se cisões no movimento valdense, motivadas principalmente a partir das visões opostas sobre as tentativas de reaproximação com o Papado. Antes mesmo da morte de Valdo, tanto grupos no Languedoc como na Lombardia já haviam sido excluídos da causa. A maior parte dos Valdenses, a essa altura um nome genérico para identificar grupos fragmentados, relutou em aceitar as condições impostas pelo Papado para o reconhecimento, mas nem todos. Um dos grupos dissidentes ficou conhecido como Católicos Pobres, chefiados então por Durand de Huesca.[130]

Os Católicos Pobres não constituíram uma ordem religiosa e o seu movimento durou provavelmente pouco tempo, mas detêm uma posição privilegiada dentro dos novos movimentos apostólicos dos séculos XII e XIII. Eles representaram a primeira tentativa da Igreja Romana em criar uma forma de organização para uma comunidade de pregadores mendicantes. A condição imposta exigiu o reconhecimento da autoridade da hierarquia eclesiástica. Tinham que prometer obediência ao papa e aos bispos e concordar em reconhecer a validade dos sacramentos e a necessária intermediação clerical para ministrá-los.[131]

Ao renunciarem ao modo de vida valdense, os Católicos Pobres puderam professar o seu modo de vida. Podiam desfazer-se dos seus bens e propriedades para viverem de donativos ou esmolas. Também estavam autorizados a pregar livremente, ganhar adeptos por meio da pregação e reunir-se em grupos. Todavia, eram obrigados a admitir que o seu direito a pregar estava ligado ao encargo específico que o papa lhes concedera. Receberam autorização papal

---

[128] RUST, Leandro Duarte. Bulas inquisitoriais: ad abolendam (1184) e vergentis in senium (1199). **Revista de História**, São Paulo, n. 166, p. 134-135, 2012. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/48532/52451. Acesso em: 08 dez. 2019.
[129] Tradução do latim feita por Rust. Cf. Ibid., p. 150-151.
[130] BOLTON, op. cit., p. 66.
[131] Ibid., p. 67.

para pregar como comunidade, sem que os seus membros, individualmente considerados, necessitassem de permissão. A sua missão era pregar contra os ditos heréticos e os inimigos da Igreja, que deviam converter e reconduzir à ortodoxia.[132]

Com a mudança de postura do Papado no que se refere aos movimentos penitenciais a partir do pontificado de Inocêncio III, outro grupo excomungado durante o pontificado de Lúcio III buscou o reconhecimento papal do seu modo de vida: os Humilhados (*Humiliati*). O grupo estava localizado principalmente na Lombardia e provavelmente vieram das camadas mais abastadas da sociedade.[133]

Em 1199, dois membros dirigentes do grupo, Tiago de Rondineto e Lanfranc de Lodi, procuraram o papa para obter a aprovação da Ordem, conquistada dois anos depois. No momento da aprovação dos seus *proposita* (curtas declarações constando o seu propósito de devoção a vidas de piedade cristã), o seu modo de vida era diferente de qualquer comunidade religiosa existente, visto que continha elementos laicos, eclesiásticos e monásticos. Tanto podiam viver em comunidades conventuais obedecendo a uma espécie de regra (Ordens Primeira e Segunda), como, em alternativa, podiam continuar a ser homens e mulheres leigos, praticando uma forma limitada de pobreza voluntária no âmbito do movimento e no seio dos seus próprios grupos familiares (Ordem Terceira ou Terciários). Cuidavam dos doentes e dos moribundos e tomavam providências esmeradas em casos de funerais. Prescreviam rituais simples como recitar em conjunto a Oração do Senhor ou observar de maneira informal as sete horas canônicas de oração.[134]

Para o exame do modo de vida, constituiu-se uma comissão especial que representava aqueles que tinham competência para tecer comentários sobre cada uma das três ordens, composta por um cônego regular, dois abades cistercienses e um bispo. Em junho de 1201, como resultado das conclusões a que esta comissão chegara, a Ordem Primeira dos Humilhados, composta por presbíteros, foi especificamente reconhecida como comunidade religiosa com obrigações e privilégios estabelecidos no seu *ordo canonicus* (ordem canônica). A Ordem Segunda, composta por leigos solteiros, viu o seu modo de vida monástico aprovado pelo *institutio regularis*, que conferiu a estes homens e mulheres laicos o estatuto de religiosos (*religiosi*). Ambas as ordens foram consideradas comunidades regulares, podendo receber doações e ter bens comunitários e até, no caso da Primeira, com isenção de dízimos.[135]

---

[132] BOLTON, op. cit., p. 68.
[133] Ibid., p. 72.
[134] Ibid., 73-74.
[135] Ibid., p. 74.

Já a Ordem Terceira de casais laicos recebeu aprovação papal quanto ao seu modo de vida, mas, até por não proferirem os votos e não estarem regidos por uma regra, não foram aceitos na Igreja como religiosos. O pioneirismo deste ramo encontrava-se, segundo Bolton, na permissão papal "extraordinariamente liberal de pregar". Todos os domingos, em lugares apropriados, esses Humilhados "versados na fé e peritos na religião" podiam pregar desde que ignorassem questões teológicas e se limitassem apenas às exortações à vida cristã. Embora ainda se fizesse necessária a licença de um bispo para que um leigo pudesse pregar, Inocêncio ordenou expressamente aos bispos que não a recusassem.[136]

A concessão extraordinária do papado de Inocêncio III aos Humilhados não se limitou ao grupo lombardo. Os *proposita* foram um dos instrumentos da política papal inocentina, voltada, entre outros aspectos, para a aproximação entre a Igreja hierárquica e os grupos apostólicos que demandavam reconhecimento. Nos mesmos moldes da comissão estabelecida para o exame dos Humilhados, o papa nomeou comissões constituídas normalmente por três homens provenientes das ordens regulares e seculares. Enquanto decorriam as indagações, os bispos eram advertidos de que suspendessem as penalidades impostas a estes grupos e de que dessem proteção aos seus bens e propriedades. Concedeu-se, em termos precisos e sob licença episcopal, autorização para pregar e, sempre que conveniente, colocava-se um grupo sob a jurisdição de alguma espécie de regra. Com isso foram reconhecidos comunidades e grupos de pregadores leigos que seguiam o sentido da pobreza voluntária. Pela similaridade na atuação e na forma de vida, devem ser considerados os precursores dos frades mendicantes.[137]

Antes de adentrar na temática das Ordens Mendicantes e mais especificamente em Francisco de Assis, devo mencionar outro mecanismo para a centralização da autoridade do Papado na cristandade durante a Idade Média central, diretamente relacionado também aos Franciscanos. Se novos agentes passaram a reivindicar maior altivez na vivência prática da vida cristã, e novos grupos tiveram seu modo de vida aprovado ou foram reconhecidos como ordem, esses fatores inevitavelmente também transformariam os perfis dos candidatos a santo. A Cúria romana, sob a liderança de Inocêncio III, viu a oportunidade para implantação de novos métodos de reconhecimento da santidade associados a uma figura com soberania e exclusividade na decisão: o próprio papa.

Como alertado por André Vauchez, já nos séculos XI e XII, é possível identificar a cobrança da necessidade de inquéritos sobre milagres em uma série de documentos pontifícios. De toda maneira, a análise desses procedimentos não deve superestimar o seu rigor. No século

[136] BOLTON, op. cit., p. 74-75.
[137] Ibid., p. 115-116.

XII, os papas já confiavam a bispos e a legados a tarefa de conduzir os inquéritos, mas estes consistiam apenas na leitura da *Vita* do candidato e na escuta das testemunhas dos milagres.[138]

O direito do papado ao reconhecimento do sagrado permitia-lhe controlar a natureza e o conteúdo das devoções em relação às quais exigia aprovação. A santidade oficial tradicionalmente esteve associada à validação do culto por parte da autoridade episcopal local e a transladação das relíquias para um altar. A instauração da canonização, ou seja, um processo jurídico para as causas de santidade cultuáveis em toda a cristandade, demonstrou como se mostrou efetiva a política de centralização da autoridade papal ao longo de todo o processo da Reforma, discutido ao longo do capítulo.

O primeiro processo de canonização realizado por Inocêncio III foi o de Homobono de Cremona, em 1199. Homobono era um leigo casado, um mercador cuja vida tinha sido um modelo de devoção e a sua reputação de piedade rapidamente conduziu à atribuição de vários milagres.[139] Na visão de Brenda Bolton, o êxito alcançado pelo bispo Sicard, promotor da causa e hagiógrafo de Homobono, na obtenção da canonização representou a fase inicial de um movimento para fomentar a santidade laica. Permitiu que Inocêncio III desse uma formulação mais coerente e uma difusão mais ampla aos princípios jurídicos do inquérito para a canonização. Ademais, deu também uma ênfase completamente nova na importância da virtude para a avaliação da santidade. O interesse especial deste caso reside no fato de que, pela primeira vez, um papa equiparou a importância da vida e das obras de um santo aos seus milagres.[140]

Homobono é o primeiro de uma série de santos que será julgado a partir da premissa papal em equiparar por bula as virtudes e os milagres de um santo.[141] Mas ele apenas deu início a um processo. Embora as atas do processo de canonização de Francisco de Assis tenham se perdido, como se verá no capítulo seguinte, é possível deduzir pelas outras documentações que o frade teve suas virtudes e milagres investigados por ocasião da tentativa de canonização.

Considerações parciais

A discussão acima complementou a reflexão iniciada no capítulo anterior sobre as transformações sociais em curso ao longo da Idade Média Central. Se o foco do primeiro capítulo foi demonstrar as dinâmicas urbanas em um cenário de disputa de autoridade entre

---

[138] VAUCHEZ, André. **Sainthood in the later Middle Ages**. Cambridge University Press, 2005. p. 33-34.
[139] BOLTON, op. cit., p. 120-121.
[140] Ibid., p. 121-122.
[141] Para um estudo minucioso sobre os processos de canonização abertos ao longo do século XIII, incluindo quadros com as principais informações sobre as causas, cf. VAUCHEZ, 2005. p. 252ss.

Império e Papado, o presente capítulo esmiuçou as raízes da tensão e os diferentes projetos que cada instituição tinha para a sua atuação. Se novos agentes urbanos como os *milites*, cônsules e podestades negociaram com o Papado e o Império o apoio em troca de autonomia administrativa para as cidades, nada menos o fizeram os leigos em geral, que almejavam maior participação ativa na vivência e interpretação da fé cristã.

A palavra-chave para a integração dos dois capítulos é autonomia. Assim, como as forças papais precisaram ceder privilégios às autoridades citadinas para o reconhecimento da primazia romana, o projeto da reforma eclesiástica em curso precisava se adaptar aos anseios leigos por maior autonomia. Os agentes comunais e os novos movimentos apostólicos, como os Valdenses, Cátaros, Pobres Católicos e os Humilhados, tinham em comum a reivindicação por maior altivez, seja no controle dos recursos oriundos da atividade comercial, seja na participação da vida cristã.

A vida nas comunas e os projetos de reforma estão estreitamente conectados. As transformações materiais nos meios urbanos indicaram para determinados grupos de leigos, diretamente impactados por essas mudanças, que a vida espiritual não estaria imune à metamorfose social. Entre esses grupos urbanos está a Ordem dos Frades Menores, idealizada por Francisco, na Assis comunal do alvorecer do *Duecento*.

CAPÍTULO 3
FRANCISCO DE ASSIS E OS FRANCISCANOS NA ASSIS COMUNAL NO ÂMBITO DA REFORMA DA IGREJA ROMANA

Parte I – Francisco na casa paterna

Este capítulo é a justificativa da escrita dos dois anteriores. Ele tem como objetivo relacionar a vida de Francisco de Assis e o surgimento da Ordem dos Frades Menores à conjuntura social na passagem do século XII para o XIII na Península Itálica. Tanto o movimento comunal, abordado no capítulo inicial, como o movimento reformista, com as suas facetas internas e externas à Igreja Romana têm relação direta com o frade assisense. Os vínculos serão demonstrados a seguir. É também neste capítulo que será apresentada a documentação selecionada para análise nesta monografia, tarefa a ser realizada no capítulo final.

Antes de iniciarmos propriamente a discussão sobre os vínculos entre Francisco e o seu tempo/espaço é importante estabelecer o referencial conceitual que se fará fundamental daqui para frente: o conceito de *Hagiografia*, nos moldes concebidos por Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. Silva afirma que o termo é utilizado desde o século XVII para designar textos que têm como temática central os santos e seu culto. Compõem este gênero textual as vidas, os tratados, os milagres, as transladações, os relatos espirituais e até o estudo crítico dos diferentes aspectos ligados à veneração.[142] A *Vida de Santo*, portanto, é um tipo de documentação que pode ser enquadrado na categoria de "hagiografia". Mas para além disso, segundo a historiadora, *Hagiografia* também pode ser entendido como uma forma de se aproximar da documentação, um olhar crítico e histórico para as relações ali contidas. Definido o que entendo por *Hagiografia* e *Vida de Santo*, prossigo com a contextualização.

Conforme destacado por Raoul Manselli, na segunda metade do século XII, Assis fazia parte do então Ducado imperial de Espoleto. Desempenhava um papel importante no controle das estradas que partiam de Foligno e levavam a Perúgia e Espoleto. Sua posição era considerada estratégica por constituir-se como o ponto geográfico imperial limítrofe com a Perúgia. Perúgia, assim como grande parte da Úmbria, se encontrava sob influência papal. Portanto Assis e o Ducado de Espoleto como um todo representavam um reduto da autoridade imperial na região central da península.[143]

---

[142] SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Introdução. In:___(Org.). **Hagiografia e História**: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central. Rio de Janeiro: HP Comunicações, 2008, p. 7.
[143] MANSELLI, Raoul. **São Francisco**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 30.

A principal autoridade local era Conrado de Lützelhardt, nomeado duque de Espoleto pelo imperador Frederico Barba-Ruiva. Essa autoridade, entretanto, não se fazia válida na prática, pois Manselli relata os motins enfrentados por Conrado em decorrência da desaprovação da sua administração, submissa aos interesses imperiais.[144]

Com a eleição de Inocêncio III ao Papado, em 1198, o povoado de Assis se rebela contra o Ducado, se alia momentaneamente a Inocêncio e expulsa a administração imperial, passando a integrar-se aos territórios pontifícios. Estava inaugurada então a fase comunal da cidade de Assis. A já comentada expansão territorial da política papal de Inocêncio III, contudo, naufragou em Assis, em virtude da negativa do povoado em se submeter a outra autoridade estrangeira. A ausência de autoridade reconhecida, seja ela papal ou imperial, culminou em uma série de lutas internas entre a nobreza rural, inconformada com o processo de urbanização da economia, e os chamados *minores*, ou seja, os não nobres e que almejavam algum tipo de ascensão a partir da nova conjuntura citadina. Ao mesmo tempo em que os conflitos internos se desenrolavam, o antagonismo com Perúgia se acentuou. Os nobres assisenses encontraram na cidade vizinha apoio e uma possibilidade de refúgio durante as tensões intramuros.[145] Em um dos embates entre as cidades vizinhas, por volta de 1202, Francisco foi feito prisioneiro e recuperou a liberdade cerca de um ano depois, provavelmente após pagamento feito pelo pai.[146]

Francisco nasceu, entre 1181 e 1182, em uma família abastada de Assis. As posses da família eram decorrentes da atividade mercantil. Praticamente nada se sabe sobre a mãe que se chamava Pica.[147] O pai Pedro Bernadone é descrito como o provedor da família e um comerciante que conseguiu seus bens em viagens de negócios, principalmente ao Reino da França. Era um mercador de tecidos de luxo, que teve um outro filho além de Francisco, Ângelo. A riqueza de Pedro Bernadone e a sua bem-sucedida ocupação são estimadas a partir dos documentos do século XIII que atestam, após a morte do mercador, os bens à disposição de Ângelo e posteriormente dos seus netos.[148]

A influência de Pedro Bernadone sobre Francisco pode ser vista no fato de que as fontes indicam que Francisco sabia cantar em francês, provavelmente um aprendizado advindo do pai.[149] O próprio nome de Francisco pode ter relação com a experiência de Bernadone no território francês. Teria recebido o nome de João, mas no momento do batismo foi mudado para

---

[144] MANSELLI, op. cit., p. 31.
[145] Ibid.
[146] Ibid., p. 32.
[147] FRUGONI, Chiara. **Vida de um homem**: Francisco de Assis. São Paulo: Cia das Letras, 2011. p. 17.
[148] MANSELLI, op. cit., p. 38.
[149] Ibid., p. 39.

Francisco, como uma forma de auspício, ao ligar o nome do filho ao principal lugar onde exercia o comércio ou seria ainda um agradecimento pelos bons negócios ocorridos além-mar.[150] Outra hipótese, dessa vez levantada por Jacques Le Goff, diz que Francisco recebeu essa alcunha em sua juventude, em virtude de sua paixão pela língua francesa.[151]

Os conhecimentos sobre a formação de Francisco têm como referência os seus escritos e deduções a partir de suas circunstâncias familiares. O historiador Victor Camacho alerta para a possibilidade do ensino informal de cálculo a Francisco, técnica ligada ao mundo dos negócios, visando a administração futura dos negócios da família. Quanto ao latim, é possível que tenha aprendido algumas noções na escola episcopal de Assis, porém, o domínio sobre a língua era rudimentar quando comparado ao de um clérigo. Os estudos mais específicos sobre o vocabulário adotado nos escritos indicam que Francisco alternava frequentemente o uso do latim e da língua vulgar, a última a mais utilizada no cotidiano.[152] A rudimentariedade também vale para o francês, pois teria um conhecimento prático, ligado ao mundo dos negócios e das canções.[153] Já sobre os conhecimentos bíblicos e as citações feitas ao longo de seus escritos, como o acesso às Escrituras no século XIII, não se dava de forma ampla entre os leigos, e o conhecimento do santo sobre a Bíblia teria ocorrido após a sua conversão. As citações bíblicas seriam resultado de um contato frequente com membros da alta hierarquia eclesiástica mais do que uma leitura sistemática das Escrituras.[154]

A juventude chega para Francisco e com ele o ímpeto em se tornar cavaleiro. O ideal de vida cavaleiresca era conhecido por Francisco. Cortes rivalizavam na organização de torneios e corridas de lanças. Os mais ilustres trovadores[155] franceses como Raimbaud de Vaqueiras, Pierre Vidal, Bernard de Ventadour, Peirol d'Auvergne vagueavam pelas cortes da península exaltando canções de gesta, os *fabliaux*[156] e *sirventeses* da Provença.[157] O conhecimento dessas histórias provavelmente chegou ao jovem Francisco em decorrência dos ensinamentos do seu

---

[150] MANSELLI, op. cit., p. 40-41.
[151] LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 58-59.
[152] CAMACHO, V. M. **A pregação na escrita hagiográfica minorítica de inícios do século XIII**: um estudo comparativo. 2015. 229p. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. p. 76.
[153] MANSELLI, op. cit., p. 41.
[154] Ibid.
[155] *Trouvère* é o termo que designava o poeta ou o compositor de contos narrativos e romances de cavalaria das cortes do norte da França. Cf. MACEDO, José Rivair. O real e o imaginário nos fabliaux medievais. **Revista Tempo** (UFF), v. 9, n. 17, p. 9-32, 2004. p. 2, nota 4. Disponível em: https://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/joserivair004.pdf. Acesso em: 14 mai. 2019.
[156] Enquanto as canções de gesta se restringem às ações memoráveis de guerreiros gloriosos e grandes batalhas, os *fabliaux* são compostos por episódios rotineiros e transcorrem nas casas, ruas e praças. Cf. MACEDO, *op. cit*., p. 4.
[157] JOERGENSEN, Johannes. **São Francisco de Assis**. São Paulo: Cultor de Livros, 2016. p. 22.

pai da língua provençal. Como se verá, o desejo de se tornar cavaleiro, provavelmente a partir desses contos e canções que lhe foram transmitidas oralmente, está relacionado ao início da conversão de Francisco.

Os confrontos entre Perúgia e Assis[158] e o tempo que passou na cidade perusina como prisioneiro a princípio não arrefeceram o ânimo de Francisco em se tornar cavaleiro. Pelo contrário, logo depois de se recuperar de uma enfermidade, Francisco mostrou-se disposto a viajar para a Apúlia, acompanhado por um nobre, com a intenção de obter o ordenamento cavaleiresço.[159] Neste momento é necessário que se faça uma breve elipse para que se compreenda a estreita relação entre a conversão de Francisco e a questão da sucessão no trono do Reino da Sicília na passagem do século XII para o XIII.

Parte II – Francisco de Assis e o conde Gualtério III de Brienne

O envolvimento de Francisco com a região da Apúlia está relacionado à figura do conde francês Gualtério III de Brienne. Com a morte do Imperador Henrique VI, em 28 de setembro de 1197, sua esposa Constança, imperatriz e rainha da Sicília, coroa rei da Sicília seu filho Frederico Rogério aos 3 anos de idade e assume o papel de regente. Constança, porém, morre pouco mais de um ano depois. O isolamento político e a falta de respaldo por parte dos príncipes germânicos fez com que ela, antes de morrer, confiasse ao papa Inocêncio III a tutela do herdeiro do trono, o futuro Frederico II. Marcovaldo, um dos chefes do exército do falecido imperador, defendia, por outro lado, o direito exclusivo à tutela do jovem príncipe e ao reinado regente, com base em um testamento de Henrique VI.[160]

A guerra desenrolou-se na Sicília com as forças papais sendo derrotadas nos embates iniciais. O quadro mudou apenas quando Inocêncio III recorreu ao apoio de Gualtério III de Brienne. O conde de Brienne era então casado com Elvira, uma das filhas sobreviventes de Tancredo da Sicília, rei normando da Sicília que antecedeu a dinastia dos Staufen no reino, iniciada com o casamento entre a rainha Constança e Henrique VI em 1194.[161]

Acusados de conspiração contra o rei pouco tempo depois da coroação, os parentes de Tancredo e seus partidários rapidamente foram desligados do trono siciliano. Todos os acusados

---

[158] Discutidos na página 44.
[159] CAMACHO, op. cit., p. 77.
[160] JOERGENSEN, op. cit., p. 36.
[161] PANARELLI, Francesco. Guglielmo III d'altavilla, re di Sicilia. In: **Dizionario Biografico degli Italiani**. v. 60, 2003. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielmo-iii-d-altavilla-re-di-sicilia_(Dizionario-Biografico)/. Acesso em: 06 mai. 2019.

de conspiração foram enviados a terras germânicas. Guilherme III, o único herdeiro homem vivo de Tancredo, foi feito prisioneiro no castelo de Hohenems e morreu pouco tempo depois.[162]

Somente a esposa Sibila e suas três filhas teriam escapado ilesas. Sob a proteção de Inocêncio III fugiram para o mosteiro alsaciano de Hohenberg. Elvira, a filha mais velha de Tancredo casa-se com Gualtério III, entre a Páscoa de 1199 e 1200. Após o casamento, ele requere diante do papa — então postulante a regente do Reino da Sicília em função da tutela sobre Frederico — o condado de Lecce e o principado de Taranto. Henrique VI os havia cedido a Guilherme III e à sua mãe Sibila, em 1194, mas foram retomados semanas depois após as acusações de conspiração.[163]

Mesmo sabendo dos perigos que uma aliança com os herdeiros de Tancredo poderia ocasionar aos direitos do pupilo Frederico no reino siciliano, o papa decidiu, juntamente com cardeais e outros conselheiros, reconhecer as reivindicações de Gualtério e sua esposa concedendo o condado de Lecce e o principado de Taranto. Em troca Gualtério prestou juramento de lealdade e combatentes para lutar contra Marcovaldo de Annweiler, Diopoldo de Vohburg, Oddo de Laviano e os demais correligionários da causa imperial. Reconheceu a legitimidade do reinado de Frederico e prometeu não se rebelar.[164]

A decisão de Inocêncio a favor do genro de Tancredo provocou oposição no reino liderada pelo chanceler Walter de Pagliara, a figura dominante na corte de Palermo e chanceler do reino da Sicília durante o reinado de Henrique VI. Para reagir à política do papa, o chanceler se aliou ao velho adversário Marcovaldo e deixou-lhe o governo da Sicília para organizar a resistência no continente contra Brienne. A união com Walter de Pagliara e o controle de Palermo assegurava a Marcovaldo a tutela de Frederico e a regência do reino. O rei regente arquitetava um casamento aragonês para Frederico da Suábia quando morreu em setembro de 1202. O projeto foi abandonado em seguida quando a tutela do jovem foi retomada por Inocêncio III e a sua estadia mudou de Palermo para Roma, onde recebeu a sua educação formal.[165]

Gualtério III morreu em 1205, em meio a conflitos com os imperiais e rebeliões de cidades recém-conquistadas pelo conde francês. Todavia, antes de morrer, as sucessivas vitórias militares do conde francês fizeram com que a sua fama militar se espalhasse, principalmente

---

[162] PANARELLI, op.cit.
[163] KAMP, Norbert. Brienne, Gualtieri di. In: **Dizionario Biografico degli Italiani**. v. 14, 1972. Disponível em:http://www.treccani.it/enciclopedia/gualtieri-di-brienne_res-f4326cac-87e8-11dc-8e9d-0016357eee51_(Dizionario-Biografico). Acesso em: 06 mai. 2019.
[164] *Ibid*.
[165] KAMP, op. cit.

entre os jovens que pretendiam se tornar cavaleiros. Os jovens nobres e os plebeus abastados da cidade de Assis, assim como de outras cidades da península, viram em Gualtério uma figura na qual se espelhar. Um deles pegou em armas e partiu para a Apúlia para se encontrar com o conde. Francisco, ao tomar conhecimento desse fato, decide acompanhar o jovem que iria levá-lo até o conde, para que em breve fosse ordenado cavaleiro.[166] Desiste da empreitada no caminho. A sua conversão estava em curso.

Parte III - Os Frades Menores, uma Ordem Mendicante

As duas principais Ordens Mendicantes fundadas no início do século XIII são a Ordem dos Frades Pregadores, cuja liderança é atribuída a Domingos de Gusmão, e a Ordem dos Frades Menores, idealizada por Francisco de Assis, o personagem-alvo da pesquisa. As reflexões de Brenda Bolton fundamentaram a maior parte das informações contidas no capítulo anterior, mas no que tange aos mendicantes, principalmente aos *minoritas*, deparo-me com uma divergência fundamental entre o pensamento da autora e as conclusões a que esta monografia quer demonstrar.

Essas Ordens tinham como ideais, segundo a historiadora, "uma vida que combinasse pobreza evangélica, amor caritativo e proselitismo itinerante no mundo", elementos que como se viu não eram invenções de Francisco de Assis e Domingos de Gusmão. No entanto, ao comentar sobre o lugar dos mendicantes na Reforma do século XII, Bolton faz uso da expressão problemática "uma evolução gradual da espiritualidade" ao compará-los com monges e cônegos, pois passou-se de um "de um ideal puramente ascético de perfeição cristã para uma devoção nova à humanidade de Cristo".[167] Uma das metas deste capítulo é justamente demonstrar a inconsistência no estabelecimento da distinção historiográfica entre os ditos "movimentos apostólicos" — como os Católicos Pobres e os Humilhados — e a ordem mendicante dos Frades Menores. Ao menos no que se refere à espiritualidade desses grupos. Pelo contrário, acredito que a análise desses grupos marginalizados acusados de heresia

[166] Raoul Manselli e Johannes JOERGENSEN divergem quanto a relação de Gualtério III e Francisco. O primeiro refere-se a Gualtério como um mercenário que organiza uma expedição à Apúlia, a mando do sumo pontífice, e convoca entre eles o conde "Gentil", ao qual, esse sim, Francisco queria se unir. Já o segundo afirma que os hagiógrafos de Francisco não conheciam o nome de Gualtério III de Brienne, pois dizem que Francisco se preparava para partir para a região sob o comando de um certo "*Gentilis*" (Legenda dos Três Companheiros). Não há como saber ao certo se designam por este termo uma pessoa chamada "Gentil" ou se referem simplesmente a um nobre. Assim como Joergensen, defendo a segunda versão. Cf. MANSELLI, *op. cit*., p. 53-54 e JOERGENSEN, *op. cit*., p. 37, nota 16.
[167] BOLTON, op.cit., p. 77-78.

demonstrou que eles são tão próximos no seu modo de vida aos Frades Menores quanto as outras ordens mendicantes.[168]

As Ordens Mendicantes, embora aceitassem uma regra como uma forma de regulamentar a vida comunitária e ascética, tal como os monges, não optavam pela fuga do mundo. Seus membros eram denominados frades, e viviam em meio aos fiéis para pregar pela palavra e pelo exemplo. Seguindo o ideal de pobreza, humildade e penitência, atuavam combatendo heresias, por meio do trabalho intelectual e da pregação. Tais ordens dedicaram-se, em fins do período da Idade Média Central, sobretudo à salvação das almas. Os frades mendicantes empreendiam a atividade pastoral adaptada aos espaços urbanos, agindo em um meio que até então o clero secular tinha intervenção majoritária.[169]

Esse talvez seja o diferencial dos mendicantes em relação aos grupos prévios. A adaptação da sua atuação pastoral ao meio urbano. A presença deles afetava o espaço da cidade, a caridade comunitária, a prática política e a espiritualidade. Também trouxe mudanças notáveis na vida religiosa das mulheres, pelo menos entre uma elite espiritual. Os frades cooperaram no monitoramento da ortodoxia doutrinária, uma das principais preocupações da Igreja Romana do século XIII.[170] Os conventos mendicantes dominaram as dinâmicas das novas cidades. Sua localização geralmente era em áreas de crescimento mercantil e populacional, que os aproximou geograficamente aos grupos dominantes nas comunas. Os frades patrocinaram confraternidades e estabeleceram as ordens terceiras, o que afastou os locais das antigas associações religiosas da comuna. Nas cidades pequenas, as fundações mendicantes literalmente ofuscaram o antigo centro de culto.[171]

Acompanho Bolton quando a historiadora faz questão de ressaltar os elementos apropriados de experiências e grupos religiosos prévios a Francisco e Domingos. Estes mendicantes puderam agregar valores do monasticismo tradicional ao movimento sem desintegrá-lo, como a ação e a contemplação, a estabilidade e a peregrinação, o eremitismo e o cenobitismo. Além disso, a partir do exemplo dos Católicos Pobres e dos Humilhados, foi possível constatar a experiência de integração à Igreja de grupos de pregadores itinerantes que viviam da mendicidade. O último grupo já havia demonstrado uma forma de contemplar grupos bem distintos da sociedade para o seu interior, o que foi replicado posteriormente pelos Frades

---

[168] Apesar do menor alcance no número de membros, outras ordens no século XIII foram enquadradas como mendicantes, além dos Frades Pregadores e Menores. Para maiores informações sobre elas, cf. ANDREWS, Frances. **The Other Friars**. The Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages. Woodbridge: The Boydell Press, 2006.
[169] BASCHET, Jérôme. op. cit., p. 213.
[170] THOMPSON, op. cit., p. 419.
[171] Ibid., p. 422.

Menores com a divisão da Ordem em ramos primário (frades celibatários), secundários (mulheres enclausuradas) e terciários (leigos aos quais o celibato não era exigido).[172] Retornemos então para um olhar mais específico sobre Francisco e os *minoritas*.

Francisco comparecera perante Inocêncio III, por volta de 1209, procurando aprovação para o seu modo de vida, estando, todavia relutante em aceitar uma regra tradicional. Como seus aliados, obtivera já o apoio do bispo Guido de Assis, por cujo intermédio teve acesso ao cardeal João Colonna. Pelas circunstâncias, Inocêncio não tomou uma decisão imediata. Permitiu que o movimento continuasse mediante duas condições. A primeira era de que ele e os seus companheiros fossem tonsurados, como os clérigos, uma identificação que autorizava a livre pregação em todas as dioceses, *a licentia praedicandi ubique*. A segunda condição, vital, resolvia a questão da liderança de acordo com as exigências da Cúria, quando Francisco prometeu ser "em todas as coisas obediente à Santa Sé" e os seus companheiros lhe prometeram obediência.[173]

Ao papa foi apresentado um documento. A chamada Proto-Regra ou Regra Primitiva. O texto original da Proto-Regra foi perdido. Segundo a historiografia, o texto da primeira "regra" foi escrito para seus primeiros companheiros, era curto e simples, compunha-se essencialmente de algumas passagens do Evangelho, de modo singelo, não comportava nenhum aspecto jurídico.[174] Sigo a opinião de André Vauchez de que o texto não significou uma regra, mas um simples programa de vida (*propositum*), destituído de valor jurídico porque não havia sido promulgado pela Cúria pontifícia junto a uma bula.[175] Ou seja, a exigência por escrito das intenções de prática da fé cristã fez-se necessária aos franciscanos, embora o estabelecimento de uma comissão para avaliação das práticas, a princípio não.

A Regra oficial da Ordem, ou seja, a Regra Bulada, foi aprovada apenas em 1223. Neste ínterim houve a mudança de Papa – Inocêncio III por Honório III – e duas mudanças no comando geral da Ordem – Francisco foi substituído por Pedro Cattani que foi sucedido por Elias no cargo de Ministro Geral. Isso evidencia mais um ponto de concordância desta monografia com as afirmativas de Brenda Bolton. A historiadora defende a separação entre Francisco e a Ordem dos Frades Menores. Ela diz que "se Francisco foi de facto o fundador de

---

[172] BOLTON, op. cit., p. 78.
[173] Ibid., p. 79-80.
[174] AGUIAR, Veronica Aparecida Silveira. Francisco pós Francisco: As interpretações dos Papas e espirituais Franciscanos sobre a Norma. Dossiê "Diversidades culturais: desafios e saberes na interdisciplinaridade". **Revista Labirinto**. Ano XI, nº 15, dezembro de 2011. Disponível em: http://www.periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/viewFile/988/1052. Acesso em: 05 jan. 2020.
[175] VAUCHEZ, André. **Francis of Assisi**: The Life and Afterlife of a Medieval Saint. New Haven: Yale University Press, 2012, p. 103.

uma ordem, foi um fundador altamente relutante". [176] O reconhecimento papal da Ordem exigiu organização, administração, posse de bens e alojamento permanente, aspectos alheios aos aparentes ideais de Francisco contidos nas documentações.

Similar é o raciocínio de Victor Camacho, quando afirma que os princípios de simplicidade e humildade encontrados na Regra não Bulada (1221) e na Regra Bulada começaram a entrar em atrito com as diretrizes impostas pela instituição eclesiástica. Já no século XII com o III Concílio do Latrão e de forma mais incisiva no IV Concílio de Latrão, em 1215, a formação teológica de quem pregasse passou a ser exigida, o que demandava a instrução formal dos frades. Logo, para que os frades desempenhassem esta atividade como era imposto pelo Papado, foi necessária a flexibilização dos princípios da humildade e da simplicidade da pregação com a necessidade de formação intelectual dos religiosos.[177]

Parte IV - Canonização do *Poverello* e a *Vita Prima Sancti Francisci*

Como foi visto até o momento, as Ordens Mendicantes tornaram-se grandes aliadas da política centralizadora do Papado, a partir do atendimento pastoral estabelecido nos meios urbanos e o monitoramento dos grupos considerados heterodoxos. Roberto Paciocco, sobre os mendicantes, afirma que a posição privilegiada desses grupos junto à Cúria Romana, somada à visão apostólica que defendiam, colaboraram para a tendência à universalização do culto aos santos.[178]

Contudo os mendicantes por si só não configuraram a política de canonização papal do século XIII. Eles fizeram parte de um projeto que contemplou outros agentes e instituições. De um ponto de vista romano e centralista, as canonizações dos santos foram avaliadas e empregadas como meios pastorais, ou seja, a canonização foi pensada a partir da abrangência e do tipo de público fiel que ela poderia atender. Outra função foi a de normatizar devoções e cultos. Elas colaboraram para trazer homogeneidade e identidade às instituições eclesiásticas - incluindo aqui às novas ordens religiosas - grupos sociais leigos e até mesmo cidades inteiras.[179]

Vale reforçar como essas ordens atuaram contra os ditos *inimici Ecclesie* e como o projeto anti-herético encabeçado por Roma dificultava a distinção entre os grupos. A disputa pelo reconhecimento máximo da autoridade por meio da definição da ortodoxia fez com que

[176] BOLTON, op. cit., p. 83-84.
[177] CAMACHO, op. cit., p. 74.
[178] PACIOCCO, Roberto. **Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas (1198-1302)**. Assisi: Porziuncola, 2006, p. 19.
[179] Ibid., p. 289.

qualquer oposição às autoridades eclesiásticas pudesse ser encarada como heresia.[180] Desta forma, os santos canonizados do século XIII, segundo Paciocco, reverberaram as aspirações romanas pela renovação da cristandade. Especialmente com Gregório IX e Inocêncio IV, as canonizações foram configuradas como ferramentas operacionais de vocação salvífico-universalista para a realização de tal renovação.[181] A canonização de Francisco de Assis, portanto, pioneira neste tipo de configuração, serviria como um modelo para a implantação deste caráter universalista.

Agora mais especificamente sobre a canonização dos Frades Menores, Victor Camacho argumenta que para além do fomento à pregação e à penitência sacramental, fez-se necessário um incentivo à devoção popular desses santos, seja por parte do Papado ou ainda das lideranças da Ordem. Este projeto, segundo o historiador, seria composto por algumas etapas como a escrita da *vita* (vida do santo), o culto às relíquias, imagens e santuários.[182] No caso de Francisco, a escrita da vita foi bem-sucedida com Tomás de Celano escrevendo a *Vita Prima Sancti Francisci* entre 1228-1229. Já o culto às relíquias, imagens e ao santuário foi solucionado com a inauguração da Basílica de São Francisco em Assis no ano de 1230.[183]

Victor Camacho recorreu a Fernando Uribe Escobar para as informações mais sistematizadas sobre Tomás de Celano. O hagiógrafo de Francisco de Assis nasceu provavelmente entre 1185 e 1190. O religioso pertencia a uma família de nobres que exercia domínio senhorial na cidade de Celano de Márscia, na região de Abruzos. Considerando as posses familiares, provavelmente estudou em uma escola episcopal, onde obteve o letramento.[184]

A primeira notícia certa sobre sua vida remonta ao ano de 1215. É narrado na *Vita Prima* que, neste momento, homens letrados e nobres ingressaram no movimento logo após o regresso de Francisco da Espanha, dentre os quais ele mesmo. Com a autoria do documento sendo um consenso historiográfico, pôde-se concluir que o hagiógrafo que atribui a sua entrada na Ordem em 1215 era de fato Celano. Depois de sua entrada, como é narrado na *Crônica de Frei Jordão de Jano*, o mesmo teria feito parte da segunda expedição missionária em regiões germânicas,

---

[180] PACIOCCO, op. cit., p. 291.
[181] Ibid., p. 289.
[182] CAMACHO, op. cit., p. 124-125.
[183] Para maiores informações sobre o acréscimo de imagens e as transformações da arquitetura no interior da Basílica de São Francisco ao longo de todo o século XIII e início do XIV, cf. ROBSON, Janet. The Changing Imagery of Saint Francis in the Basilica of San Francesco in Assisi. In: KENNEDY, Trinita (Ed.). **Sanctity Pictured**: The Art of the Dominican and Franciscan Orders in Renaissance Italy. Nashville: Frist Center for the Visual Arts, 2014, p. 19-31.
[184] URIBE ESCOBAR, 1999 apud CAMACHO, 2015, p. 132-133. Cf. URIBE ESCOBAR, Fernando. **Introducción a las hagiografias de San Francisco y Santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)**. Murcia: Editorial Espigas, 1999. p. 66-70.

que foi enviada pouco depois do capítulo geral de Pentecostes, em 1221. O frade celanese exerceu a função de custódio na região de Rin, que compreendia os conventos de Worms, Colônia, Espira e Maguncia no Sacro Império Romano Germânico. Tomás também teria regressado para a Itália em finais de 1224, uma vez que descreve com riqueza de detalhes os últimos anos da vida de Francisco.[185]

Francisco foi canonizado em Assis no dia 16 de julho de 1228 e seu culto foi aprovado e oficializado com a emissão da bula *Mira Circa Nos*. O autor da legenda deve ter estado presente na cerimônia de canonização, já que o episódio também é narrado minuciosamente. Considerando que já havia exercido cargos relevantes dentro da Ordem e que fosse letrado, é possível que tenha participado dos procedimentos burocráticos para o reconhecimento da santidade do *Poverello*.[186] Como a hipótese mais aceita é que o frade teria sido indicado pelo próprio Gregório IX quando este ordenou a redação da *vita*. Logo, possivelmente, Tomás teve contato prévio com a Cúria Romana.

No códice 3817 da Biblioteca Nacional de Paris, consta o dia 25 de fevereiro de 1229 como a data de término da escrita do códice, momento em que foi aprovada pelo Papa Gregório IX. Não se sabe o local exato de sua redação, contudo há um consenso que o frade estava em Assis no ano de 1230, por ocasião da transladação dos restos mortais de Francisco para a nova basílica. Sendo assim, Assis é o possível local em que a Vida I foi redigida.[187]

Com relação à transmissão desta legenda, assim como todas aquelas redigidas até o ano de 1266, a mesma foi influenciada pelo decreto do capítulo geral de Paris durante o generalato de Boaventura de Bagnorégio. O então ministro-geral ordenou a destruição de todas as hagiografias que narrassem a vida do fundador até aquele momento para que fossem substituídas pela *Legenda Maior*, escrita pelo próprio Boaventura. Desta forma, assim como outras hagiografias elaboradas após a canonização de Francisco até aquele momento, a Vida I foi proibida e paulatinamente acabou caindo no esquecimento. A obra só viria a ser resgatada a partir de manuscritos encontrados em outros institutos desvinculados da Ordem dos Frades Menores, o que demonstra a efetividade do decreto de 1266. A legenda teve ampla difusão em ambientes monásticos, uma vez que se tem notícia de mais de vinte códices que contém a obra na íntegra ou parcialmente. A obra só foi publicada pela primeira vez no século XVIII, por volta de 1786, na *Acta Sanctorum* pelos bolandistas da Companhia de Jesus, a partir do trabalho de

[185] CAMACHO, op. cit., p. 132.
[186] Ibid., p. 133.
[187] Ibid.

Constanzo Suyskens. Ele se baseou em um manuscrito datado do século XIII do mosteiro cisterciense de Longpont, em Soissons, na França, que se perdeu.[188]

A primeira edição das fontes franciscanas publicadas no Brasil foi feita pela Editora Vozes, organizada pelos frades Ildefonso Silveira e Orlando Reis. Ela foi uma tradução da edição crítica da *Analecta Franciscana*, que teve como base o manuscrito de Barcelona. A *Analecta* foi reconstruída a partir de vinte manuscritos, sendo oito deles encontrados em mosteiros cistercienses, três em beneditinos e somente dois em conventos franciscanos.[189] É justamente a nona edição deste material, que contém uma edição em português da *Vita Prima Sancti Francisci*, a selecionada como o documento de análise desta monografia.[190] Já a versão bilíngue, utilizada em complemento à edição mencionada tanto para a tradução em português quanto para o latim, está disponível online no site do Centro Franciscano de Espiritualidade, ligado à Província dos Capuchinhos de São Paulo (PROCASP).[191]

A *Vita Prima*, referenciada usualmente como 1Cel, pelo fato de que a Celano é atribuída a autoria de outras vidas de santo *minoritas*, está dividida em cinco partes: o prólogo; o primeiro livro que narra a juventude de Francisco na casa dos pais até 1224 (30 capítulos); o segundo livro que narra os acontecimentos entre 1224 e 1226, isto é, os últimos dois anos de vida do hagiografado (10 capítulos); o terceiro livro dividido em duas partes que narram a canonização e os milagres pós-morte do santo; e por fim o epílogo da obra.

Considerações parciais

Apresentados os vínculos entre Francisco e a Ordem dos Frades Menores com as circunstâncias sociais de seu tempo, foram nomeados os agentes que de alguma maneira colaboraram para o surgimento do grupo investigado. Nos dois capítulos anteriores, foram indicados de forma genérica nomes de papas e imperadores em disputa, sem que necessariamente as conexões a Francisco e seus companheiros fossem feitas.

Aos nomes destacados anteriormente, como os de Frederico Barba-Ruiva, Henrique VI, Frederico II, Inocêncio III e Gregório IX, juntaram-se outros como os de Marcovaldo de Annweiler, Walter de Pagliara, Gualtério III de Brienne, Tomás de Celano, Elias de Cortona, Guido II de Assis, João Colonna e, indubitavelmente, Pedro Bernardone. Todos esses atores,

---

[188] CAMACHO, op. cit., p. 135-136.
[189] Ibid., p. 136.
[190] 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. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
[191]. TOMÁS DE CELANO. Vida 1 (1Cel). Edição bilíngue latim-português. Disponível online em: http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/index.php?option=com_fontes&view=leitura&id=1763&parent_id=1760. Acesso em: 19 dez. 2018.

mais ou menos diretamente, tiveram sua responsabilidade na trajetória do filho de mercador de tecidos de luxo que abdicou dos bens paternos para pregar a vida comunitária em pobreza voluntária.

Como discutido no tópico que inicia essa monografia, a experiência de santidade em si não é alcançável, apenas a memória mantida sobre ela. Se a experiência da santidade de Francisco não é alcançável, faz-se necessário o recurso a uma documentação que emita um tipo de memória que remeta a essa experiência. É justamente o estudo sobre uma memória, a primeira construção literária da santidade de Francisco, que será feito no capítulo seguinte. A *Vita Prima Sancti Francisci* é a primeira vida de santo, o primeiro relato organizado sobre a vida, a conduta, os milagres em vida e pós-morte e da canonização de Francisco de Assis. Ela será o objeto de análise do capítulo seguinte.

Capítulo 4

A construção literária da santidade de Francisco de Assis

O presente capítulo tem por objetivo analisar a construção da santidade de Francisco de Assis na *Vita Prima Sancti Francisci*. Para isso, optei por agrupar certos elementos presentes na vida de santo que de alguma maneira pudessem qualificar de positiva ou negativamente determinada atitude, hábito ou período. A metodologia aplicada à documentação esteve fundamentada em etapas de pesquisa construídas por Laurence Bardin no seu livro *Análise de Conteúdo.*[192]

As diferentes fases da análise de conteúdo para Bardin organizam-se em torno de etapas sequenciais. A primeira delas é a *pré-análise*, que corresponde a fase da organização propriamente dita. Em suma é um período de intuições, cujos objetivos são tornar operacionais e sistemáticas as ideias iniciais e conduzir a um esquema preciso para o desenvolvimento das operações posteriores.[193]

Segundo Bardin, geralmente nesta primeira fase, para que as etapas posteriores sejam bem cumpridas, três importantes passos devem ser alcançados: a escolha dos documentos a serem submetidos à análise, a formulação das hipóteses e dos objetivos e a elaboração de indicadores que fundamentem a interpretação final.[194]

Como regra do método, a escolha dos documentos depende dos objetivos, ou, inversamente, o objetivo só é possível em função dos documentos disponíveis.[195] Assim como estabeleceu para a relação documentos/objetivos, Bardin, diz que os indicadores serão construídos em função das hipóteses, ou, pelo contrário, as hipóteses serão criadas na presença de certos índices.[196] Se os documentos forem considerados uma manifestação que contém índices que a análise vai destacar, o trabalho preparatório será o da escolha destes – em função das hipóteses, caso elas estejam determinadas – e sua organização sistemática em indicadores. Como exemplo, o índice pode ser a menção explícita de um tema em uma mensagem. Se o pressuposto quantitativo dos índices for respeitado, se o tema possui tanto mais importância para o locutor quanto mais frequentemente é repetido, o indicador correspondente será a frequência deste tema de maneira relativa ou absoluta, em relação a outros. Na visão de Laurece Bardin, uma vez escolhidos os índices, procede-se a construção de indicadores precisos e seguros. Além disso, desde a pré-análise devem ser determinadas operações de recorte do texto

---

[192] BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**: edição revista e actualizada. 5 ed. Lisboa: Edições 70, 2009.
[193] Ibid., p. 121.
[194] Ibid.
[195] Ibid.
[196] Ibid.

em unidades comparáveis de categorização para análise temática e de modalidade de codificação para o registro dos dados.[197]

Na relação hipóteses/indicadores para a pesquisa, não foi possível pensar em uma relação de interdependência, pois a escolha pelos índices selecionados foi pensada posteriormente à elaboração da hipótese. A cronologia das etapas de pesquisa não seguiu estritamente o percurso homogêneo sugerido pela autora. Os índices eram conhecidos apenas parcialmente na pré-análise. Até então, a única definição era a busca de informações que remetessem a uma caracterização da santidade de Francisco na documentação. Eles se tornaram concretos a partir da seleção e organização dos indicadores na segunda etapa da análise de conteúdo.

Na segunda etapa da Análise de Conteúdo, se as diferentes operações da pré-análise forem convenientemente concluídas, *a exploração do material* não é mais do que a aplicação sistemática das decisões tomadas. Esta fase consiste essencialmente em operações de codificação, decomposição ou enumeração, em função de regras previamente formuladas.[198]

Citando Holsti, Bardin considera a *codificação* um processo pelo qual os dados brutos são transformados sistematicamente e agregados em unidades, as quais permitem uma descrição de certas características pertinentes ao conteúdo.[199]

Tendo essa definição em consideração, a codificação dos dados da pesquisa esteve centrada no recorte das chamadas *unidades de registro*. É a unidade de significação a codificar e corresponde ao segmento de conteúdo tido como base. O recorte das unidades de registro pode ser executado a nível semântico, pelos temas por exemplo, ou ainda a um nível aparentemente linguístico, como a "palavra" ou a "frase".[200] Os dois casos pautaram a codificação dos dados da pesquisa. Como recorte semântico, foram selecionados os trechos nos quais identifiquei uma qualificação a Francisco, embora um recorte linguístico se fizesse necessário, limitando-os à unidade básica de sentido, na maioria dos casos uma palavra, expressão ou frase.

Outra operação da exploração do material pela Análise de Conteúdo estabelece certas normas para diferenciar o que se quantifica – as unidades de registro – das regras de enumeração – o modo de contagem. Uma dessas direciona o pesquisador nos casos nos quais é necessário realizar ponderações de caráter qualitativo nas frequências, o que Bardin chamou de direção.

---

[197] BARDIN, op. cit., p. 126.
[198] Ibid., p. 127.
[199] HOLSTI, 1969 apud BARDIN, 1976, p. 129. Cf. HOLSTI, O. R. **Content analysis for the social sciences and humanities**. Boston: Adisson-Wesley, 1969, p. 94.
[200] BARDIN, op. cit., p. 130.

Como exemplo, ela cita classificações positivas, negativas, ou neutras às unidades de registro.[201]

Ao longo da exploração do material, os dados foram agrupados visando a categorização e a quantificação. A classificação por categorias e a contagem frequencial das unidades esteve associada ao interesse nas palavras, frases ou expressões que atribuíssem sentidos positivos ou negativos a Francisco. Portanto não foram categorias previamente definidas que direcionaram os recortes. Pelo contrário, os recortes da documentação possibilitaram a classificação em categorias temáticas. A esses recortes textuais, chamei-os de "*adjetivações*" por terem como característica comum a função adjetiva.

As adjetivações a Francisco estão divididas em quatro categorias: primeiramente serão listadas aquelas atribuições de sentido encontradas na *Vita Prima* antes da sua conversão e, na sequência, serão listadas as atribuições de sentido durante a sua conversão. Entre as adjetivações do processo de conversão de Francisco e aquelas pós-conversão, haverá uma categoria extra, a de indumentária. O intuito desta divisão foi demonstrar as mudanças na forma de apresentação de Francisco antes, durante e depois de se tornar frade. Nesse processo, observam-se mudanças nas formas do hagiógrafo se referir às virtudes e defeitos do santo, assim como transformações na aparência.

Especificamente sobre a categoria de análise indumentária, a análise dos trechos se mostrou importante, pois às vestimentas de Francisco ao longo da hagiografia são atribuídos sentidos positivos ou negativos, de acordo com o período da vida do qual fazia referência. As vestimentas de Francisco se mostraram elementos significativos na construção da sua santidade na *Vita Prima*, como se verá adiante.

Nas três categorias de análise de adjetivações, I, II e IV, o foco no recorte esteve voltado para os termos que atribuíssem virtudes ou defeitos a Francisco e não nas narrativas em si. Sempre que fosse possível recortar exclusivamente os termos, sem a perda do sentido atribuído pelo hagiógrafo, isto foi feito em detrimento do registro da narrativa completa.

Em outros casos, todavia, o recorte isolado da expressão adjetiva como unidade de registro poderia dificultar a compreensão do sentido que Celano quisesse transmitir ao seu leitor. Nestas situações, recorri ao que Bardin chama de *unidade de contexto*. A unidade de contexto é a unidade de compreensão que codifica a unidade de registro e corresponde ao segmento da mensagem, cujas dimensões — superiores às da unidade de registro — facilitam a significação exata do registro.[202] Nas unidades de registro em que foi necessário recorrer a

[201] BARDIN, op. cit., p. 137.
[202] Ibid., p. 133.

segmentos maiores da mensagem ou a frases completas para compreender o sentido da expressão adjetiva ali localizada, o recurso à unidade de contexto se fez presente.

Na primeira coluna, chamada *Tradução*, estão as adjetivações na documentação traduzida para o português.[203] Dentro dessa coluna, há ainda caixas numéricas identificando a unidade, facilitando a referência posterior no momento da análise. Na segunda coluna, chamada *Texto Latino*, está o trecho em latim correspondente à tradução anterior. Por fim, a última coluna, *Localização*, aponta em qual seção da hagiografia estão os recortes correspondentes. A seção do trecho na hagiografia foi indicada logo após a expressão "1Cel". Exemplo: Seção 1 equivale a 1Cel 1.

Categoria de análise I: adjetivações pré-conversão

PRÉ-CONVERSÃO – VIDA MUNDANA		
TRADUÇÃO	**TEXTO LATINO**	**LOCALIZAÇÃO**
1 Desde os primeiros anos foi criado pelos pais com arrogância, ao sabor das vaidades do mundo. Imitou-lhes por muito tempo a via mesquinha e os costumes e tornou-se ainda mais arrogante e vaidoso	*qui a primaevo aetatis suae anno a parentibus secundum saeculi vanitatem nutritus est insolenter et ipsorum miseram vitam diu imitatus et mores, vanior ipse atque insolentior est effectus*	1Cel 1
2 Superou os jovens da sua idade nas vaidades e se apresentava mais generosamente como um incitador para o mal e um rival em tolices	*Immo super omnes coaetaneos suos vanitatibus male proficiens, incentor malorum et aemulator stultitiae abundantius exsistebat*	1Cel 2
3 Muito rico, mas não avarento, antes pródigo; não acumulador, mas gastador; negociante cauteloso, mas esbanjador fútil. Mas também era um homem que agia com humanidade, muito jeitoso e afável	*quia praedives erat, non avarus sed prodigus, non accumulator pecuniae sed substantiae dissipator, cautus negotiator sed vanissimus dispensator; homo tamen humanius agens, habilis et affabilis multum*	1Cel 2
4 Deste modo, reunindo uma tropa de inimigos, altaneiro e magnânimo avançava, caminhando pelas praças de Babilônia	*sicque constipatus agminibus iniquorum, sublimis et magnanimus incedebat, iter agens per medium Babyloniae platearum*	1Cel 2

[203] Os trechos codificados, majoritariamente, correspondem à transcrição exata da edição em português utilizada. No entanto, em alguns casos foram observados sentidos mais adequados a certas palavras do que aqueles presentes na edição em português. As alterações foram realizadas com base nos significados encontrados na plataforma *Logeion*. Esta plataforma, vinculada à Universidade de Chicago, reúne uma série de dicionários de latim e grego, entre eles o *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, editado por Richard Ashdowne, e a versão atualizada do *Dictionnaire Latin-Français*, publicado pela primeira vez por Félix Gaffiot em 1934. A plataforma pode ser encontrada online em https://logeion.uchicago.edu/lexidium. Acesso em: 20 dez. 2019.

5 Efervescia no pecado com paixão juvenil, arrastado pelas paixões da idade e incapaz de controlar- se	*cum adhuc vir iste iuvenili calore in peccatis fervesceret, et lubrica aetas ad explenda iuvenilia iura ipsum impelleret insolenter*	1Cel 3

Foram encontradas ao todo cinco passagens da *Vita Sancti Francisci* para caracterizar a forma pela qual Celano pretendeu descrever Francisco pré-conversão. Como dito anteriormente, as unidades de registro e contexto não tinham como objetivo enumerar acontecimentos e episódios em si. Os cinco recortes foram selecionados com base nas atribuições de virtudes ou defeitos feitos diretamente à figura de Francisco. Como o hagiógrafo não mencionou terceiros no momento da escrita desses trechos, todos foram considerados como atribuições de sentido assumidas pelo próprio hagiógrafo.

Considerando a estrutura da documentação e a localização das adjetivações ao longo do texto é possível afirmar que o hagiógrafo dedica três seções da hagiografia para abordar quem era Francisco pré-conversão (1Cel 1-3). Nessas três seções, apenas em cinco momentos alguma atribuição de sentido é feita.

Nesta primeira categoria, todas as unidades de registro precisaram ser expandidas para a compreensão precisa do sentido. A unidade de contexto número 1 (U.C 1) pode ser dividida em duas sentenças: a primeira se inicia em "desde os primeiros anos" e termina em "vaidades do mundo". A segunda, por conseguinte, começa em "imitou-lhes por muito tempo" e acaba em "mais arrogante e vaidoso". Nenhuma das duas sentenças visa enaltecer Francisco. Palavras como "arrogância"/ "arrogante" (*insolenter / insolentior)*, "vaidades" / "vaidoso" (*vanitatem / vanior)* são chaves para a compreender a crítica de Celano ao comportamento atribuído a Francisco no período.

Dessa vez em sentença única, a U.C 2 continua a criticar o período de Francisco na casa paterna. As expressões-chave para a classificação do recorte são: "vaidades"[204]/ "incitador para o mal" / "rival em tolices"[205] (*vanitatibus / incentor malorum / aemulator stultitiae*).

Novamente em duas sentenças, a U.C 3 é mais enfática no que até então era mencionado de maneira genérica. Talvez por esse motivo esteja dividida em uma série de virtudes e defeitos intercalados atribuídos a Francisco. A primeira sentença é composta integralmente por expressões-chave conflitantes: rico/pródigo (*praedives/ prodigus)*; não acumulador[206]/gastador

[204] A edição em português utilizada opta por traduzir a palavra latina "*vanitatibus*" como "frivolidades".
[205] A edição em português utilizada opta por traduzir a palavra latina "*stultitiae*" como "loucuras".
[206] A edição em português utilizada opta pela expressão "não ávido por dinheiro" para traduzir a latina "*non accumulator"*.

(*non accumulator/ dissipator)*; negociante cauteloso[207]/ esbanjador fútil[208] *(cautus negotiator /vanissimus dispensator).* A segunda sentença, por sua vez, ameniza ainda mais as críticas ao estabelecer uma série de qualidades já visíveis no jovem Francisco: "agia com humanidade, muito jeitoso e afável" (*humanius agens, habilis et affabilis multum).*

A quarta U.C da pré-conversão volta a atacar comportamentos de Francisco e mais uma vez, assim como na U.C 2, afirma que o comportamento de Francisco se destacava como uma liderança negativa: "reunindo uma tropa de inimigos, altaneiro e magnânimo avançava"[209] (*constipatus agminibus iniquorum sublimis et magnanimus incedebat*).

Encerrando a primeira categoria das adjetivações está a última unidade de contexto, a 5. Aqui um novo teor das críticas é mostrado. A desaprovação está voltada para a falta de autocontrole às "paixões juvenis", tidas como sentimentos irrelevantes e levianos: "efervescia no pecado com paixão juvenil"[210] (*iuvenili calore in peccatis fervesceret*) / arrastado pelas paixões da idade (*lubrica aetas ad explenda iuvenilia*) / "incapaz de controlar- se" (*ipsum impelleret insolenter*).

Conclui-se que das cinco adjetivações levantadas na hagiografia de Tomás de Celano, as de número 1, 2, 4 e 5 correspondem a atribuições exclusivamente negativas, enquanto a de n° 3 é neutra, pois apresenta em sua estrutura afirmações virtuosas e problemáticas sobre o comportamento de Francisco na casa paterna. As adjetivações negativas a Francisco corresponderam desta forma a 80% do total analisado. Portanto, o período de Francisco na casa paterna pode ser sintetizado como uma vida mundana, na visão do hagiógrafo.

Categoria de análise II: adjetivações durante o processo de conversão

É na seção 1Cel 3 que, pela primeira vez, é mencionada uma mudança comportamental de Francisco. Esse processo com certa duração teria se iniciado a partir de um longo período enfermo, no qual após recobrar parte da saúde teria se apoiado em um bastão e começado a andar pelos lugares sem reconhecer seus encantos (1Cel 3-4). É dito que a partir desse momento teria passado a "desprezar as coisas que antes tinha admirado e amado".[211]

Nesse período de transição que marca a sua conversão, entretanto, Francisco é descrito como alguém que não abandonou imediatamente os prazeres terrenos. O episódio em que

[207] A edição em português utilizada opta por traduzir a palavra latina "*cautus"* como "esperto".
[208] A edição em português utilizada opta por traduzir a palavra latina "*vanissimus"* como "insensato".
[209] A edição em português utilizada opta pela expressão "cercado por bandos de maus, adiantava-se altaneiro e magnânimo".
[210] A edição em português opta por traduzir a palavra latina "*fervesceret*" como "vivia".
[211] 1Cel 4. [...] e*t in contemptu quodam habere, quae prius in admiratione habuerat et amore.*

Celano exemplifica essas atitudes é a marcha à Apúlia. Francisco acompanharia um nobre de Assis até a região, onde participaria de uma empreitada bélica não especificada, "prometendo a si mesmo o máximo da glória mundana e da vaidade".[212] Acabou por desistir da viagem após uma visão noturna.[213] Raoul Manselli consulta outras *vitae* posteriores sobre Francisco para afirmar que o santo chegou a partir e na altura de Espoleto não se sentiu bem, teve a visão e voltou para casa adoentado.[214] Por falta de acesso aos testemunhos da época ou por opção deliberada, Celano não oferece maiores detalhes sobre o episódio. Celano, a Ordem e o Papado, os grupos envolvidos na produção da hagiografia, poderiam não estar interessados em dar maiores detalhes sobre a ida de Francisco para um embate físico, por se tratar de um ímpeto bélico não relacionado aos ideais que marcariam a santidade de Francisco posteriormente. Vale lembrar que o período como prisioneiro em Perúgia também não é mencionado.

Abaixo estão listadas as adjetivações levantadas do processo de conversão de Francisco de Assis.

PROCESSO DE CONVERSÃO – A RESISTÊNCIA INICIAL ATÉ A CONVERSÃO PLENA		
TRADUÇÃO	**TEXTO LATINO**	**LOCALIZAÇÃO**
1 Leviano e não pouco audaz	*levis animo erat et non modicum audax*	1Cel 4
2 Ambicioso de glória	*gloriae cupidus*	1Cel 5
3 Pareceu-lhe ver a casa toda cheia de armas: selas, escudos, lanças e outros aparatos. Muito alegre, admirava-se em silêncio, pensando no que seria aquilo	*Videbatur ei namque domum suam totam habere plenam militaribus armis, sellis scilicet, clipeis, lanceis et caeteris apparatibus; gaudensque plurimum, quid hoc esset, secum tacitus mirabatur.*	1Cel 5
4 Outro Davi	*alter David*	1Cel 5
5-6 Soldado / Novo soldado de Cristo	*Militi / novus Christi miles*	1Cel 5; 1Cel 9
7 Como um negociante prudente, escondeu aos olhos dos enganadores a pérola encontrada [Jesus Cristo]	*Abscondit velut prudens negotiator margaritam inventam oculis illusorum*	1Cel 6

[212] 1Cel 4. [...] *de gloria saeculi et vanitate facturum adhuc maxima se promittit.*
[213] 1Cel 5.
[214] MANSELLI, op. cit., p. 55.

8-14 Homem de Deus, já santificado pelo propósito de ser santo / Homem de Deus / Varão de Deus	*vir Dei, qui sanctus iam sancto proposito erat / vir Dei / viri Dei / virum Dei*	1Cel 6; 1Cel 13; 1Cel 14; 1Cel 15; 1Cel 16 (3x)
15-18 Santo servo do Altíssimo / Servo de Deus	*beatus servus Altissimi / servo Dei / Dei famulus / famulus Dei /*	1Cel 8; 1Cel 10 (2x); 1Cel 11
19 Armado do sinal da santa cruz	*signo sanctae crucis se muniens*	1Cel 8
20 Tendo lá vendido como de costume tudo que levara, o feliz mercador deixou até o cavalo que montara, depois de receber o preço que valia	*Ibi ex more venditis omnibus quae portabat, caballum cui tunc insederat, felix mercator, assumpto praetio dereliquit*	1Cel 8
21 Verdadeiro desprezador das riquezas	*Verus pecuniarum contemptor*	1Cel 9
22 Novo atleta de Cristo	*novus Christi athleta*	1Cel 10
23 Louco e demente	*insanum ac dementem*	1Cel 11*
24 Filho da graça	*gratiae filius*	1Cel 13
25 Pobre	*pauperi*	1Cel 15
26-27 Sou um arauto do grande Rei / Camponês arauto de Deus	*Praeco sum magni Regis / rustice praeco Dei*	1Cel 16 (2x**)
28 Amante santo de toda humildade	*totius humilitatis sanctus amator*	1Cel 17
29 A partir de então [episódio do beijo no leproso], foi ficando cada dia mais humilde até chegar à perfeita vitória sobre si mesmo, por misericórdia do Redentor	*Exinde quoque coepit seipsum magis ac magis contemnere, quousque misericordia Redemptoris ad perfectam suimet victoriam perveniret*	1Cel 17
30 Houve um dia em que, contra seu costume, porque era muito cortês, tratou mal um pobre que lhe pedia esmola	*Nam cum die una, praeter morem suum, quia curialissimus erat, cuidam pauperi postulanti ab eo eleemosynam exprobrasset*	1Cel 17
31-33 Bem-aventurado Francisco / São Francisco	*beatus Franciscus / beati Francisci / sanctus Franciscus*	1Cel 18 (2x); 1Cel 22

34-35 Santo homem / Santo varão	*sancti viri / beatum virum*	1Cel 18 (2x)
36-38 Santo de Deus	*sanctus Dei*	1Cel 21 (2x); 1Cel 22
39 Pai santo	*pater sanctus*	1Cel 22
40 Não tinha sido um ouvinte surdo do Evangelho	*Non enim fuerat Evangelii surdus auditor*	1Cel 22

A partir da codificação dos dados, observam-se ao todo 40 unidades localizadas ao longo de 19 seções – 1Cel 4 até 1Cel 22. É claro que para montar essa configuração, o término da conversão de Francisco foi estabelecido ao fim da seção mencionada. No entanto, diferentemente da enfermidade que marca de maneira bem clara o início da transformação do futuro frade, o término da conversão pode ser considerado em vários momentos. Na próxima categoria, discutirei os critérios para essa escolha.

Diferentemente do que ocorreu no período pré-conversão de Francisco, na categoria das adjetivações da conversão algumas das unidades de registro puderam ser agrupadas, por se repetirem ao longo do texto ou possuírem significados similares. Um efeito do agrupamento foi a desassociação entre a ordem de aparição no texto e a ordem de posicionamento das unidades nas tabelas, indicada pelos números da primeira coluna. Agora, termos repetidos ou semanticamente similares foram agrupados na mesma unidade de registro, ainda que estivessem em seções distintas. O determinante para a ordenação foi a ordem crescente das seções de pelo menos um dos termos da unidade em questão. Foram os casos das unidades 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 26, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37 e 38.

Na primeira coluna dessas unidades estão as traduções para o português dos termos em latim com função adjetiva encontrados na documentação – segunda coluna. Na terceira e última estão a localização e a frequência de aparição na documentação. O número entre parêntesis e acompanhado da letra "x" representa quantas vezes ao menos um dos termos da segunda coluna aparece na seção correspondente. Em alguns casos, o hagiógrafo não se responsabiliza pela atribuição do teor da mensagem. Ele atribui à outra pessoa ou a um grupo de pessoas os sentidos ali expressos. Para a diferenciação, estes casos foram sinalizados com asterisco(s). Como exemplo, a expressão "1Cel 16 (2x**)" significa que, na seção 16 da vida, por duas vezes o texto latino, indicado na segunda coluna, foi atribuído a terceiros pelo hagiógrafo. Com o intuito

de agilizar a análise das unidades, nem todas serão comentadas e aquelas que tiverem relação entre si serão analisadas em conjunto.

As unidades 1 a 5 encontram-se contextualizadas no episódio da marcha à Apúlia, mencionado no capítulo anterior. As unidades 1, 2 e 3 são claras críticas a um Francisco que, nas palavras de Celano, "ainda não estava livre das amarras das vaidades".[215] Mesmo que a U.C 3 tenha como expressão adjetiva "muito alegre" (*gaudensque plurimum*), retrata um Francisco admirado ao ver, em visão, uma casa cheia de armas. O hagiógrafo não está, nesse caso, elogiando a forma alegre com que o homem se comporta, mas reforçando a valorização de Francisco para coisas que, na opinião do próprio hagiógrafo, não deveriam ser valorizadas. A conjuntura de guerra e o ímpeto em querer lutar nela explica o teor negativo das adjetivações iniciais do processo de conversão de Francisco.

Diferentemente das adjetivações anteriores, as unidades de registro 4 e 5 (U.R 4-5) qualificam Francisco indiretamente. Elas buscam conferir um sentido positivo ao episódio da marcha recorrendo a uma referência bíblica. Francisco é associado a Davi (*alter David*), o rei mais famoso de Israel, exaltado pelas sucessivas vitórias em guerras que consolidaram a autoridade do reino e tido pelos cristãos como antepassado de Jesus. O próprio Celano deixa claro a transformação na leitura que faz do impulso bélico de Francisco:

> É muito interessante esta menção de armas logo aqui no começo. Muito oportunamente se oferecem armas ao soldado que vai combater o forte armado e, como um outro Davi em nome do Senhor dos exércitos, há de libertar Israel do antigo opróbrio dos inimigos.[216]

Anteriormente, Celano afirmou que a empreitada de Francisco era em busca de glórias mundanas, sem mencionar necessariamente quem iria combater. A partir dessa nova passagem, Celano modifica o panorama ao afirmar figurativamente que inimigos seriam enfrentados. É importante destacar o peso dessa associação para quem lesse a legenda na íntegra, pois a cada nova referência bélica posterior feita a Francisco, a imagem de Davi viria a mente.

Outras passagens que conferem a Francisco um caráter bélico positivo são as U.R's 6 e 19.[217] Se inicialmente o belicismo de Francisco é carregado de negatividade, Celano confere a ele uma roupagem sacra ao compará-lo a Davi. A transformação em curso das referências a

---

[215] 1Cel 4. *Quia nondum solutus erat a vinculis vanitatum*. Tradução nossa. "Ainda não estava livre das cadeias das vaidades" na edição em português.

[216] 1Cel 5. *Et quidem pulchre satis primo de armis fit mentio, et opportune multum arma traduntur contra fortem armatum militi pugnaturo, ut quasi alter David in nomine Domini Dei exercituum ab inveterato inimicorum opprobio liberet Israelem.*

[217] Segundo Stanislao da Campagnola, a apresentação de Francisco de Assis como um "*Miles Christi"* é uma influência da vida de Martinho de Tours sobre Tomás de Celano. Cf CAMPAGNOLA, 1995 apud CAMACHO, 2015, p. 134. Cf. CAMPAGNOLA, Stanislao. Introduzione. In: MENESTÒ, Enrico; BUFANI, Stefano (coord). **Fontes francescani**. Assis: Edizioni Porziuncola, 1995. p. 259-269, p. 262.

Francisco é nítida. Vale lembrar ainda o peso dado ao combate aos inimigos da Igreja Romana a partir desta argumentação. Uma analogia, ainda que implícita, é estabelecida entre as forças imperiais que comandavam o Sul da Península na juventude de Francisco com os inimigos do antigo Reino de Israel. O episódio, mesmo que não pormenorizado, trata sobre a disposição de Francisco em se tornar cavaleiro e lutar, ao lado das forças de domínio papal, contra o predomínio meridional do Império.

As unidades de contexto 7 e 20 reforçam o caráter transitório desse momento e não o de uma conversão já plena, pois nesses dois momentos Celano faz referência a Francisco se utilizando dos termos "negociante prudente" (*prudens negotiator*) e "feliz mercador" (*felix mercator*). As referências a termos que remontem às origens familiares de Francisco são abandonadas após a conversão ter se completado.

A partir da U.R 8, começa uma série de adjetivações feitas a Francisco, que se repetirão por toda a hagiografia, anunciando as principais virtudes do hagiografado e as características excepcionais que o distinguia dos outros. São sinalizados os primeiros atributos de santidade, expressões que agrupadas em categorias conferem uma sistematização da santidade do religioso. O agrupamento das unidades por atributos de santidade será a proposta da categoria de análise IV. Por enquanto, a análise permanecerá detida na quantificação e no direcionamento das adjetivações da conversão.

A U.R 8, recortada da seção 1Cel 6, é a primeira aparição de uma adjetivação que relaciona a figura de Francisco a de Deus, pela expressão "homem de Deus, já santificado pelo propósito de ser santo" (*vir Dei, qui sanctus iam sancto proposito erat*). Aqui, Celano marca o início da materialização da santidade de Francisco quando a relaciona às transformações nos hábitos e na aparência do futuro frade. Diferente de outras hagiografias, que identificam no nascimento do hagiografado, ou mesmo antes, os primeiros sinais de santidade, a *Vita Prima* enfatiza em maior grau as transformações durante a conversão. Segundo o documento, Francisco não nasce com as características indicativas de santidade. Pelo contrário, a estratégia narrativa para construção da sua santidade é justamente a abdicação dos costumes mundanos que antes regravam a sua vida. "Homem de Deus", "servo de Deus", "santo de Deus", "novo atleta de Cristo" (*vir Dei / servo Dei / sanctus Dei / novus Christi athleta*), todas são adjetivações localizadas durante a conversão de Francisco que o conferem excepcionalidade, ao aproximá-lo do sagrado.

A U.R 26, "sou um arauto de Deus" (*Praeco sum magni Regis*), é um dos poucos momentos em toda a *Vita Sancti Francisci* em que foi possível localizar uma adjetivação na qual o hagiógrafo a atribui ao hagiografado. É o momento em que Francisco faz um autoelogio.

Existem outras passagens nas quais Francisco faz autorreferências, mas todas pejorativas como, por exemplo, 1Cel 26 e 1Cel 52, nas quais se autodenomina como "pecador" (*peccatori*) e "glutão" (*glutonem*) [218] respectivamente.

As unidades 29 e 30 também demonstram como o período da conversão de Francisco foi narrado como um período de mudanças paulatinas no comportamento do futuro frade. A primeira unidade foi recortada do episódio do beijo no leproso. Segundo Celano, a partir deste episódio "foi ficando cada dia mais humilde" (*coepit seipsum magis ac magis contemnere*). Entretanto, logo na sequência, ainda na mesma seção, Francisco, que "era muito bem-educado", agiu contra os seus costumes e "tratou mal um pobre que lhe pedia esmola".

Ao longo das 40 adjetivações encontradas - sejam unidades de contexto ou de registro, apenas as unidades 1, 2, 3, 7, 20, 23, 27 e 30 não foram consideradas positivas. Como mencionado no início desta categoria de análise, as unidades 1, 2 e 3 são negativas e se enquadram na conjuntura da marcha à Apúlia, no início do processo de conversão de Francisco. As unidades 7 e 20, por sua vez, embora transmitam explicitamente conteúdo positivo pelos termos "negociante prudente" e "feliz mercador", contêm um sentido negativo implícito. São feitas referências às origens mercantis da família de Francisco e consequentemente do próprio hagiografado.[219] Desta forma foram consideradas unidades neutras. As unidades 23 e 27 também foram consideradas neutras, pois o hagiógrafo atribui a terceiros os termos negativos. Na U.R 23, Francisco é chamado de "louco e demente" pelas pessoas da cidade ao verem a sua transformação física e comportamental. Já na U.R 27, Francisco é chamado de "camponês arauto de Deus", de uma forma irônica, por ladrões que o atacaram.[220] Por fim, na U.C 30, apesar de dizer que Francisco era "muito cortês"[221] (*curialissimus*) o hagiógrafo diz que ele "tratou mal um pobre que lhe pedia esmola".

Na categoria I, 80% das adjetivações foram classificadas como negativas. Coincidentemente, aqui na categoria II, das 40 adjetivações, 32 ou 80% são classificações positivas, exatamente o oposto. Constato a mudança drástica na abordagem do hagiógrafo em

---

[218] 1Cel 52. *Glutonem*. Tradução nossa. "Comilão" na edição em português.

[219] Os ofícios suscitados pelo desenvolvimento das trocas, mas que supõem a manipulação do dinheiro, na Idade Média, inspiram desconfiança e reprovação, como é o caso dos comerciantes. Com o crescimento das cidades e dos ofícios urbanos indesejados, a atuação desses grupos passou a ser legitimada dentro das escolas e universidades, em busca da coesão social. Cf. SCHIMITT, Jean-Claude A. História dos Marginais. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 268-271.

[220] Tradução da edição em português: "pobre arauto de Deus". Sobre a dualidade entre cidade e campo na Idade Média Central, Le Goff afirma que estava subentendido nas "mentalidades" que no lado da cidade (*urbs*) e de seus habitantes (*cives*) estavam a cultura, a polidez, as boas maneiras e do lado do campo (*rus*) e de seus habitantes (*rustici*), a grosseria, a incultura, a selvageria. Cf. LE GOFF, Jacques. Cidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Dir.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2002. 2v., v. 1, p. 227.

[221] A edição em português traduziu "*curialissimus*" como "muito bem-educado".

relação à figura de Francisco nos dois períodos. O período inicial da sua conversão está ainda muito relacionado ao período anterior, o que explica a aparição de características negativas. A resistência inicial de Francisco à conversão é marcada principalmente por ímpetos mundanos, que paulatinamente vão se tornando cada vez menos frequentes na escrita de Tomás de Celano, até desaparecer por completo na fase seguinte.

Categoria de análise III: a transformação da indumentária ao longo da Vida

É somente na seção 1Cel 22 que Celano faz referência ao termo "pai" para Francisco, justamente naquela que considerei a última seção a abordar Francisco durante a sua conversão. A partir daí um outro Francisco é apresentado, objeto de análise da categoria IV. O uso da palavra "pai" pela primeira vez nesta altura do texto não é acidental. O hagiógrafo pretender marcar de maneira clara o processo de maturidade pelo qual o frade passou, tido como referência para os outros companheiros de ordem, ou no sentido da documentação, os filhos de Francisco.

Esse processo de conversão foi composto por duas transformações simultâneas. Uma delas já foi demonstrada na categoria de análise anterior, ao verificar-se, por meio das adjetivações, a transformação "comportamental" de Francisco. Contudo, uma outra transformação acontece paralelamente e relacionada à mudança comportamental. É a transformação da sua aparência, o objeto de análise desta categoria. Abaixo seguem listados os trechos da *Vita Prima* que fazem algum tipo de referência às vestimentas de Francisco.

AS FASES INDUMENTÁRIAS DE FRANCISCO – DAS PEÇAS DE ESCARLATE, AOS TRAJES EREMÍTICOS, CHEGANDO AO HÁBITO DOS MENORES		
TRADUÇÃO	**TEXTO LATINO**	**LOCALIZAÇÃO**
1 Já um pouco melhor, e apoiado em um bastão, começou a andar pela casa para recuperar as forças	*Cumque iam paululum respirasset et baculo sustentatus, causa recuperandae sanitatis coepisset huc atque illuc per domicilium ambulare*	1Cel 3
2 Tendo preparado um cavalo, montou e, levando consigo peças de escarlate para vender, partiu veloz para Foligno	*praeparato equo, super eum ascendit, assumptisque secum pannis scarulaticis ad vendendum, ad civitatem quae Fulgineum vocatur, festinus devenit*	1Cel 8
3 Vestido de andrajos [trapos], ele que em outros tempos andara de escarlate, e cantando os louvores	*Iam enim cum semicinctiis involutus pergeret, qui quondam scarulaticis utebatur, et per quamdam silvam laudes Domino lingua francigena decantaret,*	1Cel 16

de Deus em francês através de um bosque, foi assaltado por ladrões	*latrones super eum subito irruerunt*	
4 Chegando a um mosteiro, passou muitos dias na cozinha como servente, vestido apenas com uma camisa[222] vil, contentando-se com um pouco de caldo. Mas ninguém teve pena dele e não conseguiu sequer alguma roupa velha. Por isso, levado não pela raiva mas pela necessidade, saiu dali e foi para a cidade de Gubbio, onde conseguiu uma túnica com um de seus antigos amigos	*Tandem ad quoddam claustrum monachorum veniens, per plures dies in sola vili camisia, quasi garcio in coquina exsistens, cupiebat vel de brodio saturari. Verum cum, omni miseratione subtracta, nullum posset vel vetustum acquirere indumentum, non motus ira sed necessitate coactus, inde progrediens devenit ad Eugubii civitatem, ubi a quodam olim amico eius sibi tuniculam acquisivit*	1Cel 16
5 No tempo em que a reformou [igreja da Porciúncula], estava no terceiro ano de sua conversão. Por essa época, usava um hábito de ermitão, cingido com uma correia, e andava com um bastão e calçado	*Factum est autem, cum iam in dictam ecclesiam reparasset, conversionis eius annus tertius agebatur. Quo in tempore quasi eremiticum ferens habitum, accinctus corrigia et baculum manu gestans, calceatis pedibus incedebat*	1Cel 21
6 Ele [sacerdote] explicou tudo e Francisco, ouvindo que os discípulos não deviam possuir ouro, prata ou dinheiro, nem levar bolsa ou sacola, nem pão, nem bastão pelo caminho, nem ter calçados ou duas túnicas, mas pregar o reino de Deus e a penitência, entusiasmou-se imediatamente no espírito de Deus	*Qui cum ei cuncta per ordinem enarrasset, audiens sanctus Franciscus Christi discipulos non debere aurum sive argentum seu pecuniam possidere, non peram, non sacculum, non panem, non virgam in via portare, non calceamenta, non duas tunicas habere, sed regnum Dei et poenitentiam praedicare, continuo exsultans in spiritu Dei*	1Cel 22
7 Tirou os calçados dos pés, deixou de lado o bordão e, contente com uma só túnica, substituiu a correia por uma corda. Preparou depois uma túnica que apresentava o sinal da cruz, para afastar com ela todas as fantasias demoníacas. Fê-la muito áspera, para crucificar a carne com os vícios e os pecados. Fê-la muito pobre e mal-acabada para de maneira alguma poder ser ambicionada pelo mundo	*Solvit protinus calceamenta de pedibus, baculum deponit e manibus et, tunica contentus, pro corrigia funiculum immutavit. Parat sibi ex tunc tunicam crucis imaginem praeferentem, ut in ea propulset omnes demoniacas phantasias: parat asperrimam, ut carnem in ea crucifigat cum vitiis et peccatis: parat denique pauperrimam et incultam et quae a mundo nullatenus valeat concupisci*	1Cel 22

[222] Tradução nossa. A tradução da edição em português é “túnica”.

8	O santo vestiu dalmática, porque era diácono[223]	*Induitur sanctus Dei leviticis ornamentis, quia levita erat*	1Cel 86

Diferentemente das categorias prévias, foi necessário recorrer a unidades de contexto que não abordassem qualidades ou defeitos imputados a Francisco. Esta categoria de análise não agrupa, portanto, as adjetivações à figura de Francisco, como o caso das outras. O foco passou a ser o levantamento de trechos que fizessem referência aos trajes do frade. Esses trechos foram encontrados basicamente durante o seu processo de conversão, o que corrobora o argumento de que durante esta fase de transição o futuro frade passou por dois processos de mudança: um dito "comportamental" e o outro "visual", isto é, da aparência. Os dois processos foram fundamentais para a consolidação da memória de santidade do *Poverello*. Uma santidade que se fizesse ouvida, constantemente rememorada pela leitura das principais passagens da vida, e outra que se fizesse vista, pela afirmação do hábito como um elemento de identidade franciscano.

A unidade de contexto 1 demonstra o vínculo entre o início da transformação indumentária e o da mudança comportamental. A referência ao *baculo* (báculo)[224] acontece logo após a recuperação de Francisco da enfermidade, identificado como o momento de início da sua conversão.

Separadas pelo episódio da renúncia aos bens paternos, 1Cel 13-15, as unidades 2 e 3 têm em comum a menção ao termo "*scarulaticis*" (escarlate).[225] Sobre o uso da palavra no contexto da documentação, originalmente o termo "escarlate" definia todos os panos de alto custo, tecidos com lãs preciosas, qualquer que fosse a cor. Mas sendo aqueles panos de luxo quase sempre vermelhos, durante o século XIII, acabou-se criando uma sinonímia entre o vermelho e o escarlate. "Escarlate" torna-se um adjetivo de cor, reservado aos tons de tecido vermelho mais belos e caros.[226] Logo, os "*pannis scarulaticis*", que Celano atribui a posse a

[223] Conforme destacado por Victor Camacho, das hagiografias que relatam a vida de Francisco, apenas a 1Cel diz que o santo era diácono ao invés de leigo. Portanto é improvável que ele tenha recebido algum tipo de ordenamento ou vestimenta eclesiástica. Cf. CAMACHO, op.cit., p. 89, nota 50.
[224] Outras traduções possíveis para a palavra são "bordão", "bastão", "cajado", "cetro" e "bengala".
[225] O escarlate deriva do quermes ou carmesim (na língua portuguesa). É uma substância animal derivada do corpo seco de algumas espécies de insetos coletados das folhas de várias árvores e arbustos espalhados por todo o Mediterrâneo, na maioria dos casos, variedades de carvalho. Apenas a fêmea é utilizável e deve ser pega um pouco antes de colocar os ovos. Expostos a vapores de vinagre e secas ao sol se assemelham a grãos de cereais (daí o uso da expressão *granum*). Uma vez esmagadas espalham uma pequena quantidade de suco vermelho, usado como um corante. Como muitos insetos são necessários para obter uma pequena quantidade de substância corante, o alto custo de produção do quermes faz com que o seu uso seja reservado a tecidos de luxo. Cf. PASTOUREAU, Michel. **Rosso**: storia di um colore. Milão: Ponte alle Grazie, 2016. p. 38.
[226] PASTOUREAU, op. cit., p. 90.

Francisco, são provavelmente peças de lã refinadas com a coloração vermelha. Portanto, o luxo das vestimentas é uma das características atribuídas por Celano a Francisco na pré-conversão.

As unidades 3 e 4 não são muito específicas em relação aos tipos de vestimentas e demonstram uma constante mudança de peças em um curto espaço de tempo. O hagiógrafo utilizou os termos "*semicinctiis"*, "*vili camisia*" e "*tuniculam*" para descrever três tipos de roupas. *Semicintiis* e *vili camisa* parecem estar em igualdade de condições, enquanto *tuniculam* representaria uma melhora nos trajes de Francisco.[227]

As unidades 5, 6, 7 estão relacionadas entre si. É como se correspondessem às etapas inicial, média e final de um ciclo de transformações das roupas utilizadas por Francisco. O fim das mudanças recorrentes na aparência de Francisco é também um indício do fim do seu processo de conversão.

Tomás de Celano apresenta um Francisco no início da sua conversão muito mais próximo ao eremitismo do que a vida em comunidade que consolidou o minoritismo. "Por essa época, usava um hábito de ermitão, cingido com uma correia, e andava com um bastão e calçado". Os termos "*eremiticum habitum"*, novamente "*baculum*" e "*calceatis pedibus*", são associados a figuras itinerantes como eremitas e peregrinos. O sermão ouvido por Francisco, sintetizado na unidade 6, é o passo final para o abandono dos calçados e do bastão, símbolos eremíticos na visão de quem compôs a obra. É possível, na seção 1Cel 22, portanto, observar uma hierarquização entre dois projetos de vida religiosa. De um lado, colocado como secundário, estão os calçados e o bastão representando o eremitismo e do outro, uma evolução em relação a fase anterior, o abandono dos mesmos símbolos representando a Ordem dos Frades Menores.

Com o episódio do sermão na Igreja de Santa Maria da Porciúncula, Celano determina que a santidade de Francisco se expressa também pelo seu pioneirismo na percepção da necessidade de modificar a aparência dos frades. É Francisco o primeiro frade a observar a necessária diferenciação da indumentária dos integrantes do grupo em relação aos clérigos, mas principalmente aos outros leigos. A santidade de Francisco, conforme descrito na *Vita Prima*, também estava expressa na sua aparência. Para os demais frades, o uso do hábito passou a corresponder não só a um elemento de diferenciação, como também a uma forma de identificação e resgate da memória de Francisco.

[227] O primeiro termo é o de mais difícil tradução, pois a tradução literal seria "semicinto". Parece apontar com isso que o traje precisava ser amarrado na cintura. "Avental" é justamente uma das possibilidades de tradução para o termo. Resolvi preservar a tradução "andrajos" (trapos) da edição utilizada, justamente porque a precariedade dos trajes é o que de fato fica claro na construção narrativa.

Categoria de análise IV: os atributos de santidade pós-conversão

A partir da seção 1Cel 23, Tomás de Celano apresenta um Francisco pleno em sua espiritualidade. Anteriormente a instabilidade comportamental e a constante mudança na aparência confirmam a transitoriedade das características do frade. O que se viu a partir da seção 23 é um Francisco "santificado". Como santo se diferenciava dos outros frades pela retidão das suas atitudes, pela sabedoria e pelos constantes ensinamentos, por ser o mais humilde apesar de ocupar a posição de fundador da Ordem e, por fim, por realizar ações sobre-humanas testemunhadas por seus companheiros.

Na última categoria de análise do capítulo serão listados, em ordem crescente de aparição, os atributos de santidade de Francisco de Assis. A categoria IV seguiu os critérios de seleção das adjetivações das categorias I e II. Todavia, ao invés de agrupar todas as adjetivações pós-conversão em uma única tabela, procurei agrupar as unidades encontradas em subcategorias próprias, as quais correspondem a atributos de santidade. Em algumas das subcategorias, a ordem de aparição não serviu como referencial para a ordem da listagem das unidades, pois optei pela quantidade de adjetivações contabilizadas dentro do grupo.

É importante salientar que o método de codificação das adjetivações em atributos de santidade fez com que parte das adjetivações encontradas não pudessem ser classificadas nas categorias. Com a intenção de sistematizar os principais atributos de santidade, como critério para a categorização, agrupei os trechos com sentido similar que pudessem ser localizados em mais de cinco seções distintas. Assim, agrupados nas subcategorias, a intenção era filtrar as adjetivações mais recorrentes para uma melhor categorização destes atributos. As adjetivações pós-conversão não classificadas encontram-se no apêndice ao final do trabalho.[228]

Subcategoria de análise I: atributo de santidade "Pregador e Mestre"

PREGADOR E MESTRE		
TRADUÇÃO	**TEXTO LATINO**	**LOCALIZAÇÃO**
Sua palavra era um fogo devorador que penetrava o âmago do coração e a todos enchia de admiração	*Erat verbum eius ignis ardens, penetrans intima cordis, et omnium mentes admiratione replebat.*	1Cel 23
Piedoso mestre	*pii magistri*	1Cel 45
Enchia-se de tanta eloquência que deixava admirados os ouvintes.	*tanta eloquentia replebatur, ut in admirationem converteret animos auditorum.*	1Cel 72
Homem muito eloquente	*Facundissimus homo*	1Cel 83

[228] Cf. p. 94.

Todo o seu corpo era uma língua que pregava	*de toto corpore fecerat linguam*	1Cel 97
Sua santa pregação	*sanctae praedicati*onis	1Cel 118
Um mensageiro do sumo Rei	*nuntius summi Regis*	1Cel 120

De maneira alguma a seleção das unidades de registro acima pretende indicar a importância da pregação de Francisco na construção de sua santidade com base apenas na quantificação das adjetivações. Essa observação vale para todas as subcategorias na sequência. É importante destacar que seguindo o método eleito, alguns eventos narrados, por exemplo as passagens relativas à eloquência e aos ensinamentos de Francisco aos frades, foram ignoradas por não conterem alguma expressão com função adjetiva diretamente associada a Francisco.[229] Além disso, nossa análise teve por objeto apenas a *Vita Prima Sancti Francisci*. E não é possível inferir, a partir da análise de uma única vida de Francisco, o peso que a Ordem dos Frades Menores conferia a cada uma das virtudes – e ações - de santidade encontradas.

Feitas as ressalvas, observei duas linhas de atuação de Francisco no que se refere ao trato e a disseminação falada da doutrina. A primeira delas, que classifiquei como "pregador" foram as adjetivações referentes às falas voltadas aos não frades. Em suma, qualifica a capacidade da fala pública de Francisco. A passagem mais marcante sobre essa qualidade de Francisco está na seção 1Cel 62, que trata da pregação de Francisco em Ascoli.

> No tempo em que contamos que pregou aos pássaros, andava o venerável Pai pelas cidades e povoados e, espalhando as sementes de bênção por toda parte, chegou à cidade de Ascoli. Pregou aí com todo o fervor, como costumava e, pela mão de Deus, o povo quase todo ficou tão cheio de graça e devoção para ouvi-lo e vê-lo que se atropelavam uns aos outros.[230]

Já em relação à atuação de Francisco como um "mestre", está sendo considerado o falar "privado" de Francisco, ou seja, os ensinamentos dados diretamente a seus companheiros. Uma passagem da *vita* sintetiza de que forma Francisco, ao mesmo tempo em que ensinava, estabelecia a doutrina dos Frades Menores. Diz Celano que "com todo o cuidado e solicitude, dava a seus novos filhos a nova formação, ensinando-os a trilhar com passo seguro o caminho da santa pobreza e da bem-aventurada simplicidade".[231] Segundo essa passagem, a pobreza e a simplicidade, pilares da vida espiritual proposta por Francisco, eram reforçadas diariamente

[229] Outras seções em que é possível encontrar passagens sobre o tema são: 1Cel 26.1; 1Cel 36; 1Cel 37; 1Cel 43; 1Cel 57; 1Cel 58; 1Cel 73;

[230] 1Cel 62. *In qua cum verbum Dei more solito ferventissime loqueretur, immutatione dexterae Excelsi, tanta gratia et devotione pene universus populus est repletus, ut ad audiendum et videndum eum anhelantes omnes se invicem conculcarent.*

[231] 1Cel 26. *omnique vigilantia et sollicitudine novos filios novis institutionibus informabat, sanctae paupertatis beataeque simplicitatis viam gressu indeclinabili eos edocens ambulare.*

pelos ensinamentos do santo. Vale dizer que esse tipo de instrução não tinha qualquer teor formal, já que Francisco era leigo, assim como os primeiros companheiros que o seguiram. A instrução formal dos frades representa um segundo momento da ordem, simbolizada principalmente pela conversão do clérigo Antônio de Lisboa ao minoritismo.

Conforme analisada com maior exatidão por Victor Camacho, a caracterização da prédica de Francisco de Assis na Vida I é marcada pela presença de diretrizes contidas nos cânones do III e IV Concílios de Latrão e nas regras Bulada e não Bulada da Ordem.[232] Os cânones se faziam presentes na hagiografia nas passagens sobre "a pregação no âmbito das dioceses, dos discursos anti-heréticos, de observância e prática dos sacramentos e de embate contra os sarracenos".[233] Sobre a postura e caracterização da prédica que os religiosos deveriam adotar, elas estão de acordo com as normativas da ordem quando recomendam a pregação simples e penitencial.

Subcategoria de análise II: atributo de santidade "Humilde"

Foi visto na subcategoria acima como a simplicidade da vida espiritual franciscana foi associada por Celano aos ensinamentos do frade a seus companheiros de hábito. O próprio hagiógrafo, ao fazer referência direta à virtude da humildade, atribui a ela um destaque significativo: "ó humildade, mãe amável de todas as virtudes".[234]

HUMILDE		
TRADUÇÃO	**TEXTO LATINO**	**LOCALIZAÇÃO**
Agia sempre com santa simplicidade	*Dabat semper sanctae simplicitati operam*	1Cel 44
Julgava-se um vaso perdido	*Factus erat sibi tamquam vas perditum*	1Cel 53*
Verdadeiro desprezador de si mesmo	*Verus sui contemptor omnes*	1Cel 53
Exemplo de toda bondade e humildade	*totius beneficientiae ac humilitatis exemplar*	1Cel 54
Muito humilde	*erat humillimus*	1Cel 83
Embora fosse o mais santo entre os santos, sabia estar entre os pecadores como se fosse um deles	*Sanctior inter sanctos, inter peccatores quasi unus ex illis*	1Cel 83
Amante dos pecadores	*peccatorum amator*	1Cel 83
Embora fosse perfeitíssimo entre os mais perfeitos, não o reconhecia e	*Nam cum esset perfectissimus perfectorum, perfectum abnuens, imperfectum se penitus reputabat.*	1Cel 92*

[232] CAMACHO, op. cit., p. 204.
[233] Ibid., p. 206-207.
[234] 1Cel 122. *O amabilis omnium gratiarum nutrix humilitas*.

se julgava absolutamente imperfeito.		
Homem ignorante[235] e amigo de toda verdadeira simplicidade e sinceridade	*virum idiotam et verae simplicitatis totiusque sinceritatis amicum*	1Cel 120

Dentre as unidades selecionadas[236] é importante salientar que, tendo em vista os objetivos traçados nessa monografia e para fins didáticos, simplicidade e humildade foram virtudes consideradas sinônimas e agrupadas. A humildade de Francisco era exemplificada em recorrentes situações das quais o frade fazia uma autorreferência depreciativa, como nos casos que "se julgava absolutamente imperfeito" (*imperfectum se penitus reputabat*). E "julgava-se um vaso perdido" (*Factus erat sibi tamquam vas perditum*).

Outra passagem a ser mencionada é a última unidade de registro na qual Celano chama Francisco de "homem ignorante". Nesse trecho ele reverbera a informalidade dos conhecimentos de Francisco, ao classificá-lo como um *virum idiotam* por não dominar as Escrituras como outros pregadores o fizeram. Essa essência leiga da espiritualidade de Francisco, posteriormente constituirá uma série de disputas no interior da ordem, principalmente em torno do debate sobre se o conhecimento é ou não é conflitante com o modelo de vida proposto por Francisco.[237]

Subcategoria de análise III: atributo de santidade "Pobre"

POBRE		
TRADUÇÃO	**TEXTO LATINO**	**LOCALIZAÇÃO**
Pobre	*pauperis Francisci* / *pauper Franciscus*	1Cel 55; 1Cel 76
Levava o estandarte da santa pobreza e simplicidade	*beatae paupertatis et sanctae simplicitatis insigne nobile deferebant*	1Cel 75
Pai dos pobres	*Pater pauperum* / *pauperum pater*	1Cel 76 (2x); 1Cel 117*
Pobre riquíssimo	*ditissimus pauper*	1Cel 76
Amante da pobreza	*paupertatis amator*	1Cel 117*
Pobreza altíssima	*paupertas altissima*	1Cel 122

[235] Tradução nossa. A tradução da edição utilizada em português para a expressão *virum idiotam* é "homem simples".

[236] Outras seções do documento que tratam da temática humildade são: 1Cel 38; 1Cel 40; 1Cel 50; 1Cel 95; 1Cel 122.

[237] Para maiores informações sobre o debate intelectualidade e humildade no âmbito da ordem conferir CAMACHO, V. M. **A questão da "clericalização" da Ordem dos Frades Menores na primeira metade do século XIII**. In: XVII Encontro de História da Anpuh-Rio, 2016, Nova Iguaçu. Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio. Nova Iguaçu: ANPUH RJ, 2016.

Amante dos pobres e pai de todos os indigentes	*verus amator pauperum et omnium egenorum pater*	1Cel 135

Como visto, assim como no caso da humildade, o pilar da pobreza franciscana[238] foi fincado entre os companheiros de hábito também pela pregação de Francisco. A pobreza de Francisco, além de ser vista, como constatado pela transformação da sua aparência, também era pregada. O cuidado pastoral com os pobres é uma marca da atuação de Francisco na *Vita Prima* e está refletido nas adjetivações relacionadas ao tema. Os atributos "pregador", "mestre", "humilde" e "pobre" estão interligados entre si compondo um bloco das principais características da santidade de Francisco.

Conforme analisado por Kenneth Wolf, mesmo antes da morte de Francisco, as diferenças de opinião em relação ao papel preciso da pobreza começaram a surgir internamente entre as lideranças da Ordem. Para Francisco, a busca da pobreza pela *imitatio Christi* era a pedra angular de sua religiosidade distinta. Mas do ponto de vista dos integrantes mais próximos ao papado, a pobreza deveria desempenhar um papel auxiliar ao papel pastoral imaginado para a nova ordem.[239]

As advertências explícitas deixadas no *Testamento* por Francisco atestam as transformações no âmbito da Ordem, possíveis principalmente por reinterpretações da Regra. Essas advertências estão voltadas para a proliferação de edifícios, a possível violação ao voto de pobreza e os privilégios papais, que permitiam aos frades pregar com ou sem aprovação episcopal.[240]

Após a morte de Francisco e com a publicação da bula *Quo elongati*, em 1230, por Gregório IX, o grupo de frades que visava a flexibilização da rigidez do voto de pobreza foi beneficiado. Primeiramente, a *Quo elongati* rejeitou o *Testamento*, com seu poderoso endosso da pobreza, como não obrigatório aos frades, sob a alegação de que ele havia sido emitido depois que Francisco renunciara a sua liderança na Ordem. Em segundo lugar, a bula autorizou os frades a usarem intermediários para tratar de doações e suprimentos em seu nome, de modo a não violar a carta de seu compromisso jurado com a pobreza. Além disso, estabeleceu uma distinção crucial entre *usus* e *dominium*, que permitia aos franciscanos "usarem" as coisas doadas a eles enquanto o "domínio" ou a posse sobre essas coisas permaneciam nas mãos dos benfeitores.[241]

---

[238] A temática da pobreza aparece em outras seções da *Vita Prima* além das já mencionadas na tabela, como por exemplo: 1Cel 35; 1Cel 39; 1Cel 42; 1Cel 44; 1Cel 51;
[239] WOLF, Kenneth Baxter. **The poverty of riches**: St. Francis of Assisi reconsidered. Nova York: Oxford University Press, 2003. p. 91.
[240] Ibid.
[241] Ibid., p. 92.

A Vida I, portanto, foi escrita entre a divulgação do *Testamento*, pouco antes da morte de Francisco, e a emissão da bula *Quo elongati* pelo papa Gregório IX, em 1230. O período como pôde ser visto foi marcado por disputas e acusações no interior da Ordem dos Frades Menores a respeito dos limites dos fundamentos do grupo, entre eles a pobreza.

Subcategoria de análise IV: atributo de santidade "Pai"

PAI		
TRADUÇÃO	**TEXTO LATINO**	**LOCALIZAÇÃO**
Pai / Santo pai / Bem-aventurado Pai / Beatíssimo pai / Piedoso pai / Glorioso Pai / Bondoso pai / Pai santo / Pai santíssimo / Santíssimo pai / Venerável Pai / Pai Venerável / Bem-aventurado e venerável pai / Pai digno, exemplo de toda bondade e humildade / Pai digno, abençoado pelo Altíssimo / Pai e guia / Grande pai / Santíssimo e abençoado pai / Gloriosíssimo pai / preclaro santo e glorioso pai / santíssimo e gloriosíssimo pai	*pater / Patre / patrem / sanctus pater / sancti patris / sancto patre / sanctum patrem / beatus pater / beatum patrem / beato patri / beato patre / beati patris / sanctissimi patris / santissimus pater / beatissimum patrem / beatissimi patris / beatissimus pater / Beatus igitur pater / Beatus vero pater / Beatus autem pater / Sanctum quoque patrem / pii patris / gloriosus pater / benignus pater / Benigne pater / pater sanctus / patrem sanctissimum / pater sanctissime / patris beatissimi / pater beatissimus / pater sanctus / pater sancte / venerabilis pater / pater venerabilis / beatus et venerabilis pater / digne pater / digne pater, cui benedixit Altissimus / pater et dux / tanto patre / sanctissime ac*	1CelPró 1; mensagem de início liv. I; 1Cel 24 (2x); 1Cel 26; 1Cel 30 (2x); 1Cel 37; 1Cel 41; 1Cel 42; 1Cel 43; 1Cel 45 (3x); 1Cel 47 (2x); 1Cel 48 (2x); 1Cel 49; 1Cel 50 (3x); 1Cel 54; 1Cel 55; 1Cel 58 (2x); 1Cel 60; 1Cel 61; 1Cel 62; 1Cel 63 (2x); 1Cel 65; 1Cel 68; 1Cel 69 (2x); 1Cel 70 (3x); 1Cel 74; 1Cel 76; 1Cel 78; 1Cel 80; 1Cel 83; 1Cel 87; mensagem de início liv. II; 1Cel 88 (2x); 1Cel 90; 1Cel 91; 1Cel 98; 1Cel 100 (2x); 1Cel 101; 1Cel 102 (3x); 1Cel 105 (3x); 1Cel 109(3x**); 1Cel 110 (2x); 1Cel 111 (2x); 1Cel 112; 1Cel 113 (2x); 1Cel 115; 1Cel 116 (3x); 1Cel 117 (3x***); 1Cel 118; mensagem de início liv. III; 1Cel 119; 1Cel 123; 1Cel 125; 1Cel 126; mensagem de início milagres; 1Cel 127;

	benedicte pater / patris gloriosissimi / Gloriosissimus igitur pater / gloriosi patris / sancti et gloriosi patris praeclaris / sanctissimi et gloriosissimi patris	1Cel 128; 1Cel 131; 1Cel 132; 1Cel 133; 1Cel 134; 1Cel 137; 1Cel 138; 1Cel 141; 1Cel 145 (2x); 1Cel 149; 1Cel 150; 1Cel 151 (2x)
Piedoso pastor / Pastor	*pii pastoris / pastorem*	1Cel 30; 1Cel 116

Esta virtude, a capacidade de ser uma referência aos outros filhos, é, juntamente com o atributo a seguir, um dos principais mecanismos de diferenciação entre Francisco e os outros frades. Francisco consegue se estabelecer como a liderança máxima do grupo, ainda que fosse um "irmão" assim como os outros. É tão claro o objetivo de destacar a figura de Francisco que em apenas um momento Francisco é chamado como "Frei" (*fratri Francisco*) em toda a hagiografia. Ainda assim, Celano não assume a responsabilidade da referência, como se vê:

> De fato, quando o bem-aventurado Francisco e Frei Elias moravam juntos em Foligno, certa noite apareceu em sonho a Frei Elias um sacerdote vestido de branco, de idade muito avançada e aspecto venerável, e disse: "Levanta-te, irmão, e diz a Frei Francisco que já se passaram dezoito anos desde que renunciou ao mundo e aderiu a Cristo. Permanecerá só mais dois anos nesta vida e depois, chamado pelo Senhor, seguirá o caminho de toda carne mortal".[242]

Os frades companheiros de Francisco não ocupam ao longo da *vita* os papéis de "irmãos" e "companheiros" de Francisco. Eles estão ali com a função justamente de contrastar o frade comum à excepcionalidade que foi Francisco. A obediência de Francisco não está voltada para os seus irmãos de hábito. Ao longo da hagiografia, a soberania de Francisco sobre seus companheiros de hábito é tão notória que, em apenas um momento, é mencionado que o frade aceita ordens de seus irmãos. Ainda assim, em tal ponto, doente por uma "grave enfermidade nos olhos", já havia sido substituído por Frei Elias no governo da Ordem. Celano diz:

> "Frei Elias, a quem escolhera como sua mãe e colocara como pai dos outros frades, acabou obrigando-o a aceitar o remédio pelo nome do Filho de Deus

[242] 1Cel 109. *Nam cum ipse beatus pater et frater Helias tempore quodam apud Fulgineum morarentur, nocte quadam cum se sopori dedissent, adstitit fratri Heliae sacerdos quidam albis indutus, grandaevae ac provectae aetatis, aspectu venerabilis, dicens: "Surge, frater, et dic fratri Francisco, quoniam expleti sunt decem et octo anni ex quo mundo renuntians, Christo adhaesit, et duobus tantum annis dehinc in hac vita manens viam universae carnis, vocante ipsum ad se Domino, introibit".*

> [...]. Então o santo pai acedeu de bom grado e obedeceu com humildade aos que o aconselhavam".[243]

É somente a autoridades eclesiásticas que Francisco se prostra. Primeiramente em relação ao bispo de Assis, Guido, no episódio da renúncia às vestes e à herança paterna em praça pública quando é abraçado (1Cel 15). A cena demonstra a tutela e a legitimação conferidas ao ato pela presença do bispo. Simbolicamente o ato marca a mudança na paternidade de Francisco, o qual abandonou o pai terreno para aceitar o Pai celestial, representado naquele momento pela figura de um dos seus ministros na Terra.

A autoridade eclesiástica mais destacada ao longo de toda a *Vita Prima*, mencionada recorrentemente como alguém a quem Francisco se submetia e reverenciava era o cardeal Hugolino, bispo de Óstia e futuro papa Gregório IX após a morte de Francisco.[244] Ele foi nomeado como protetor do grupo ainda pelo papa Inocêncio III. Até mesmo Inocêncio III, papa que aprovou a Ordem, é descrito como uma figura que prestou certa reverência a Francisco. Isso pode ser verificado no episódio do sonho de Francisco, que simboliza a autorização papal para a atuação pastoral dos frades.

> E aconteceu que, estando debaixo dela a admirar sua beleza e altura, o próprio santo tornou-se de repente tão alto que tocava o cimo da árvore e com suas mãos conseguia vergá-la facilmente até o chão. De fato, foi o que aconteceu quando Inocêncio III, a árvore mais alta e mais respeitável do mundo, se inclinou com tanta benignidade ao pedido e à vontade de Francisco.[245]

O destaque à figura de Francisco, em relação aos demais frades, demonstrado ao longo de todo o documento e sintetizado aqui pelo atributo de santidade "pai", paradoxalmente pode ter significado uma flexibilização dos ensinamentos do líder. Se, por um lado, ao afastá-lo do conjunto de irmãos se justifica a sua excepcionalidade de santo, também se legitima a ideia de que ele era uma exceção, logo, não deveria ser necessário viver a plenitude da sua radicalidade. Por ser vangloriado como uma figura tão fora do comum, imitá-lo ou praticar a literalidade de seus ensinamentos foi um ideal desacreditado nos anos que sucederam imediatamente a sua morte.

---

[243] 1Cel 98. *frater Helias tandem, quem loco matris elegerat sibi et aliorum fratrum fecerat pa-trem, compulit eum ut medici-nam non abhorreret, sed eam reciperet in nomine Filli Dei [...]. Sanctus pater vero tunc benigne acquievit et humiliter obtemperavit sermonibus se monentis.*

[244] As seções que abordam a relação entre Francisco e Hugolino são: 73, 74, 75, 100 e 101. Kenneth Wolf, com base na diferença entre a perspectiva de pobreza contida no *Testamento* de Francisco e na bula *Quo Elongati*, desconfia que Tomás de Celano suavizou as diferenças entre o frade e o então cardeal na escrita da 1Cel. Cf. WOLF, op. cit., p. 94.

[245] 1Cel 33. *Factum est autem dum appropinquaret ad eam, et sub ea stans eius pulchritudinem et altitudinem miraretur, subito ipse sanctus ad tantam devenit altitudinem, ut cacumen arboris tangeret, eamque manu capiens facillime inclinaret ad terras. Et revera sic actum est, cum dominus Innocentius, arbor in mundo excelsior et sublimior, eius petitioni et voluntati se tam benignissime inclinavit.*

Dentro desse cenário, os grupos mais próximos ao Papado, e que comandavam a Ordem em fins da década de 1230, encontraram uma via para a reinterpretação da regra, principalmente no tocante à pobreza. A já comentada bula *Quo elongati* de 1230, assinada pelo papa Gregório IX, é um indício de como a construção da excepcionalidade de Francisco serviu para destacá-lo dos demais, mas também para legitimar a inviabilidade de alguns dos seus preceitos mais contundentes.

Subcategoria de análise V: atributo de santidade "Taumaturgo"

A última das categorias de análise do presente capítulo, e não por coincidência a maior delas, trata de demonstrar os recursos adotados por Celano para constituir a taumaturgia de Francisco. Foram identificados ao todo oito padrões para associar a figura de Francisco a feitos excepcionais. As sete primeiras formas padronizadas dizem respeito a adjetivações que destacam essa taumaturgia. A última forma são as narrativas de milagres, sintetizadas e agrupadas em milagres em vida e pós-morte.

TAUMATURGO		
TRADUÇÃO	**TEXTO LATINO**	**LOCALIZAÇÃO**
1 Santo / São Francisco / Bem-aventurado Francisco / Santíssimo Francisco	*sanctum / sanctus / sancti / sancto / santus / Sanctus Franciscus / Sancti Francisci / Sancto Francisco / Beatus Franciscus / Beati Francisci / Beati Francisci / Sanctum Franciscum / Santo Francisco / Beatum Franciscum / Beato Francisco / S. Franciscus / S. Francisci / Franciscus sanctissimus*	Tít. Pró.; 1Cel 2 (2x)[246]; 1Cel 24 (2x); Tít. Cap. 11; 1Cel 28 (2x); 1Cel 29 (2x); 1Cel 30 (3x); 1Cel 31; 1Cel 32 (4x); 1Cel 33 (4x); 1Cel 34; 1Cel 35; Tít. Cap. 15, liv. I (2x); 1Cel 36; 1Cel 37; 1Cel 42 (2x); 1Cel 44 (2x); Tít. Cap. 17, liv. I; Tít. Cap. 18, liv. I; 1Cel 48 (2x); 1Cel 49 (2x); 1Cel 59; 1Cel 60 (2x); 1Cel 61; 1Cel 63 (4x); 1Cel 64 (2x); 1Cel 66 (2x); 1Cel 67 (2x); 1Cel 69 (5x); 1Cel 70 (3x); 1Cel 74 (2x); 1Cel 75 (2x); 1Cel 76; 1Cel 77; 1Cel 79 (5x); 1Cel 84

[246] Apesar das referências a Francisco como santo já na seção 1Cel 2, elas não fazem menção ao passado de Francisco. Celano escreve no tempo presente. Portanto, as duas menções foram consideradas como adjetivações pós-conversão e por isso estão na tabela.

		(3x); 1Cel 86; 1Cel 87; Tít. Cap. 1, liv. II; 1Cel 90 (2x); Tít. Cap. 2, liv. II; 1Cel 95; Tít. Cap. 4, liv. II; Tít. Cap. 5, liv. II; 1Cel 99; 1Cel 100 (2x); 1Cel 101 (3x); Tít. Cap. 6, liv. II; 1Cel 102; 1Cel 109 (3x); 1Cel 113 (2x); 1Cel 114; 1Cel 120; 1Cel 123 (2x); 1Cel 125; 1Cel 126; Tít. liv. III; 1Cel 129 (2x); 1Cel 130 (2x); 1Cel 133; 1Cel 135 (2x); 1Cel 136 (4x); 1Cel 138 (2x); 1Cel 139 (2x); 1Cel 140 (3x); 1Cel 141 (5x); 1Cel 142 (5x***); 1Cel 143; 1Cel 144 (2x); 1Cel 145; 1Cel 146 (6x**); 1Cel 147*; 1Cel 148 (4x***); 1Cel 150 (2x)
2 Santo de Deus / Seu Santo [de Deus]	*sanctus Dei / sanctum Dei / sancto suo / sanctum eius / sancti Dei / sancto Dei*	1Cel 24; 1Cel 27; 1Cel 28; 1Cel 31; 1Cel 36; 1Cel 37; 1Cel 50; 1Cel 55; 1Cel 61; 1Cel 62; 1Cel 65; 1Cel 73; 1Cel 74; 1Cel 78; 1Cel 85 (2x); 1Cel 86 (2x); 1Cel 95; 1Cel 105; 1Cel 123; 1Cel 128; 1Cel 142; 1Cel 143
3 Servo de Deus / Servo do Altíssimo / Santo servo de Deus / Santíssimo servo de Deus / Santo servo do Altíssimo e confirmado pelo Espírito Santo / Seu Servo [de Deus] / Servo de Cristo / Servo do Senhor / Servo e amigo do Altíssimo / Servo fiel / Santo servo	*servum Dei* / *beatissimus servus Dei / beatus servus Altissimi / beatus servus Altissimi et Sancto Spiritu confirmatus* / *Servus Dei / servum Dei Altissimi / servum suum / servo eius / Christi servus / servus Domini / servus et amicus Altissimi / fidelis servus / servo sancto / servum eius*	1Cel 36; 1Cel 55; 1Cel 56; 1Cel 58; 1Cel 66; 1Cel 69; 1Cel 78; 1Cel 86; 1Cel 89; 1Cel 94; 1Cel 95 (2x); 1Cel 100; 1Cel 112; 1Cel 135

4 Santo homem / Santo varão / Santíssimo homem / Homem santíssimo / Homem santo e amigo do Altíssimo / Homem santo e justo, muito útil e necessário à Igreja de Deus	*Sanctum virum / Sancti viri / Beati viri / Beatum virum / Beato viro / Beatus vir / Sanctissimi viri / Vir beatissimus / homo sanctus est et amicus Altissimi / sancto viro / virum sanctum et iustum, et Ecclesiae Dei necessarium et utilem valde nimis*	1CelPró 2; 1Cel 51; 1Cel 59; 1Cel 60; 1Cel 67; 1Cel 73 (2x); 1Cel 74; 1Cel 95; 1Cel 101 (3x); 1Cel 127; 1Cel 134; 1Cel 136;
5 Homem de Deus / Varão de Deus / Homem de Deus tão rico em santidade / Homem repleto do espírito de Deus	*virum Dei / vir Dei / viri Dei / homo a Deo est / virum Dei tanta praeditum sanctitate / vir, spiritu Dei plenus / vir spiritus Dei plenus*	1Cel 24 (2x*); 1Cel 31; 1Cel 44; 1Cel 65; 1Cel 66; 1Cel 71; 1Cel 78 (2x); 1Cel 80; 1Cel 93; 1Cel 136;
6 Gloriosíssimo santo / Glorioso santo / Glorioso é este santo / Precioso santo	*gloriosissimus Sanctus / gloriosus sanctus / gloriosus est iste sanctus / pretiosum sancti / gloriosi sancti*	1CelPró 2; 1Cel 43; 1Cel 111*; 1Cel 127; 1Cel 133;

A forma mais recorrente de santificar Francisco foi o simples ato de nomeá-lo santo. Sem sombra de dúvida, a palavra é a adjetivação mais recorrente adotada por Celano. Nada surpreendente por se tratar de uma hagiografia, com as motivações da escrita de um documento desta natureza.

Na unidade de registro 1 foram agrupadas todas as formas encontradas da palavra "santo", diretamente relacionada ao nome de Francisco ou isolada na frase, mas fazendo referência implícita a ele. Em suma, quando o título "santo" isoladamente fazia referência a Francisco ou antecipava seu nome formando a expressão "São Francisco", ela foi agrupada nesta unidade.

As demais unidades seguem o mesmo princípio. A segunda forma mais recorrente de santificar pela palavra "santo" foi relacioná-la à palavra "Deus" pela expressão "santo de Deus". Os registros estão agrupados na U.R 2. Na terceira unidade estão os registros feitos com base na palavra "servo", explicitando a relação de subserviência do frade para com o Senhor. As unidades 4 e 5 registraram as vezes em que a natureza humana de Francisco, ainda que santa, foi ressaltada, com base nas expressões "santo homem" e "homem de Deus". Por fim, e menos frequentes, foram contabilizadas as passagens em que a palavra "santo" foi complementada com algum adjetivo, como nos casos de "glorioso santo" e "precioso santo".

Outro recurso adotado por Celano para caracterizar a taumaturgia de Francisco foi a sacralização do corpo do santo. O corpo "santo" de Francisco, durante a vida e principalmente

após a morte, é dotado na hagiografia de capacidades extraordinárias.[247] O hagiógrafo declara que em vida "se proclamava feliz quem conseguia pelo menos tocar sua roupa"[248] e após a morte que "seu corpo morto cura corpos vivos, como em vida ele ressuscitava almas mortas".[249]

Abaixo seguem algumas das adjetivações feitas diretamente ao corpo do frade.

SANTO CORPO		
TRADUÇÃO	**TEXTO LATINO**	**LOCALIZAÇÃO**
Santo corpo / sagrado corpo / Santíssimo corpo / Corpo sagrado e dedicado ao Senhor	*sanctum corpus / sacrum corpus / sanctissimum corpus / sacrum et Deo dicatum corpus / sacri corporis / sacrum et sanctum corpus*	1Cel 88; 1Cel 116; 1Cel 118; 1Cel 126; 1Cel 127; 1Cel 136; 1Cel 149
Preciosíssimo vaso em que o tesouro celeste estava escondido	*pretiosissimum vasculum, in quo caelestis thesaurus erat absconditus*	1Cel 98
Precioso depósito / Glorioso depósito	*pretiosum depositum / gloriosum depositum*	1Cel 112; 1Cel 123
Arca em que o tesouro de virtudes supercelestes estava guardado	*arca in qua supercaelestium virtutum thesaurus latebat*	1Cel 116
Tesouro preciosíssimo	*pretiosissimus thesaurus*	1Cel 127

O caráter curativo dos corpos dos santos corresponde mais a um *topos* hagiográfico do que necessariamente a uma característica particular da santidade de Francisco. A regra em uma hagiografia é que o corpo de um santo seja capaz de curar, tanto durante a vida como após a morte do hagiografado. No entanto, essa exaltação à taumaturgia corpórea de Francisco ganha traços particulares na *Vita Prima*. Vale lembrar que a vida de santo é escrita entre a canonização e a inauguração da basílica dedicada ao *Poverello*. Ou seja, o período para a escrita da *vita* foi, em parte, simultâneo ao dedicado à construção da igreja. Como uma determinação de Gregório IX e dos demais agentes envolvidas na elaboração do documento, provavelmente foi requisitado a Celano que enfatizasse a capacidade curativa do corpo de Francisco. Em cerca de um ano

[247] O culto a relíquias remonta às perseguições do segundo e terceiro séculos. No entanto, a partir da consolidação do Cristianismo como religião oficial do Império, entre o fim do século IV e o início do V, o culto se expandiu com os mártires, considerados detentores de poder e acesso ao divino. O culto oficialmente ingressou na liturgia quando, no Segundo Concílio de Niceia, realizado em 787, foi estabelecido que para a consagração de altares seriam necessárias relíquias. Foi justamente a cerimônia de transladação das relíquias de uma pessoa até o altar o que caracterizava o reconhecimento da santidade por parte dos bispos locais. Esse procedimento de reconhecimento da santidade se tornou mais complexo entre o fim do século XII e início do XIII, quando o Papado assumiu para si a tarefa no âmbito da Igreja Romana e estabeleceu etapas a serem cumpridas dentro de um processo jurídico, conhecido como processo de canonização. Cf. BYNUM, Caroline Walker; GERSON, Paula. Body-part reliquaries and body parts in the Middle Ages. **Gesta**, Chicago, v. 36, n. 1, p. 3-7, 1997. p. 3-4.

[248] 1Cel 62. *ut felicem se pronuntiaret qui saltem vel vestimentum eius contingere potuisset*.

[249] 1Cel 121. *ut mortuum corpus viva cor-pora sanet, sicut vivens mor-tuas animas suscitabat.*

após o término da *vita*, os espólios do frade migrariam da Igreja de São Jorge para a basílica papal. Desta forma, a fama de santidade de Francisco, estando atrelada também às suas relíquias e ao local de preservação, possibilitaria um crescimento do culto e principalmente atração dos fiéis para o novo templo.

Complementando o argumento anterior, é de extrema importância compreender a relação entre o peso conferido aos poderes dos espólios de Francisco e as narrativas de milagres na hagiografia. Uma parte significativa dos feitos miraculosos de Francisco teve a presença intermediadora do corpo do santo como condição necessária para a realização, fosse em vida ou após a morte.

Os milagres de Francisco foram a estratégia mais recorrente, como na maioria das hagiografias, para exaltar a taumaturgia do santo assisense recém-canonizado. Uma análise completa dessas narrativas exigiria uma pesquisa específica que as tivessem como objeto. Portanto, apenas serão mencionados aqui majoritariamente aspectos quantitativos sobre esses milagres.

Foram ao todo encontrados 17 milagres em vida e 40 milagres pós-morte. O que mais chama a atenção sobre os milagres em vida é a construção paulatina da fama taumatúrgica de Francisco ao longo da trama. No decorrer da *Vita Prima*, a Francisco é atribuída uma série de milagres em suas andanças pelas cidades e vilarejos da Península. Ficou por último o ápice dos milagres, o que diferenciava Francisco dos outros santos, o que levou Celano a afirmar que o *Poverello* se tornou "coigual" a Cristo.[250] Conclui-se que no documento a estigmatização retrata o ápice da vida de Francisco, pois nenhum feito seria maior do que receber no corpo as chagas da paixão de Cristo.

Dos 17 milagres em vida, 14 são diretos e 3 indiretos, ou seja, ocorreram pela intermediação de objetos tocados pelo santo. Em 1 houve a multiplicação de alimento, em 1 a água é transformada em vinho, em 1 houve profecia, 1 estigmatização, 2 são conversas com animais, 2 exorcismos, 9 são curas. Em 5 dos casos, os contemplados eram grupos. Nos demais são 5 mulheres, 1 criança, 2 homens (um dos quais frade) e por 2 vezes o próprio Francisco. Em dois milagres os receptores não foram identificados. Sobre a proveniência, 1 era da Toscana, 2 não tiveram a origem informada, 3 provinham de diversas localidades, 3 do Lácio e 8 da própria Úmbria. Quanto aos locais dos milagres, 1 foi no trajeto para Ancona, 2 na Toscana, 3 no Lácio, 3 não foram especificados e 8 na Úmbria. Sobre as formas de realização, praticamente todas significaram iniciativas do santo. Deu uma ordem (1 relato), tocou a pessoa

[250] *Coaequalis*. 1Cel 119.

(1 relato), recebeu os estigmas por ação divina (1 relato), benzeu (2 relatos), fez o sinal da cruz (2 relatos), falou 2 relatos, orou (3 relatos), deu ordem (3 relatos), não são descritos os gestos (3 relatos) e tocou objetos manejados posteriormente por outros (4 relatos). A somatória dos atos é superior ao número de milagres, pois em alguns deles Francisco combinou procedimentos.

Dos 40 milagres pós-morte, foram 38 curas e 2 exorcismos. Sobre os atendidos, 9 eram crianças, 9 mulheres e 22 homens (dentre os quais um frade e sete jovens). Com relação a proveniência, 1 era da Toscana, 1 do Lácio, 1 de Molise, 5 de Marche, 12 com localizações desconhecidas e 20 da Úmbria. Quanto ao local dos milagres, 13 foram no túmulo do santo e 14 na Úmbria, embora em 28 milagres a localização não seja mencionada. Já sobre as formas de realização, 2 foram em visão, 13 no túmulo e 25 em localizações desconhecidas. Dos atos realizados pelos fiéis necessários para alcançar o milagre, são indicados: orou (1 relato), usou cilício (1 relato), comeu uma pera oferecida por Francisco (1 relato), banhou-se (1 relato), pôs sobre o olho um pano que Francisco tinha tocado (1 relato), Francisco fez-lhe um sinal da cruz (1 relato), obedeceu ao que havia lhe sido mandado em sonho (1 relato), fez promessa a Francisco (2 relatos), fez uma imagem de cera (2 relatos), invocou/suplicou o nome de Francisco (5 relatos), fez voto (13 relatos), interagiu com o túmulo (13 relatos).

Embora a divulgação da *Vita Prima* tenha consolidado a noção de simultaneidade entre a circulação dos milagres em vida de Francisco e a circulação dos milagres pós-morte, as informações contidas na hagiografia e as atas desaparecidas de um eventual processo de canonização desmentem essa informação. A composição textual dos milagres pós-morte, em tese, aconteceu entre a morte de Francisco, 03 de outubro de 1226, e a sua canonização, 16 de julho de 1228. Segundo Celano, durante a cerimônia, uma série de milagres ocorridos por intermédio do santo após a sua morte foram reunidos e lidos para conhecimento dos presentes.

> Cuidou-se então solenemente da canonização do santo, e começou a haver muitas reuniões de uma ilustre comissão de cardeais para tratar do assunto. Vieram de toda parte muitas pessoas que tinham sido livradas de seus achaques pelo santo, e uma multidão enorme de milagres começou a brilhar: foram todos examinados, discutidos, acolhidos e aprovados. [...] Todos estão unanimemente de acordo. Leem os milagres e sua veneração aumenta. Enaltecem a vida e a conversão do bem-aventurado pai com os maiores elogios.[251]

[251] 1Cel 123. *Fit interea de sancti canonizatione solemnis collatio, et super huiusmodi negotio egregia cardinalium concio saepius convocatur. Concurrunt undique multi, qui per sanctum Dei fuerant a suis cladibus liberati, et miraculorum maxima multitudo hinc inde coruscat: approbantur, verificantur, audiuntur, recipiuntur. [...]Concordant pariter, et dicunt idipsum omnes; miracula legunt et plurimum venerantur, summisque praeconiis vitam beati patris et conversationem extollunt.*

Celano, posteriormente, adentra na cerimônia propriamente dita ao afirmar que, terminado o sermão de Gregório IX, "um dos subdiáconos do senhor Papa, chamado Otaviano, leu para todos em voz bem alta os milagres do santo".[252] Ou seja, os milagres póstumos de Francisco, ao que tudo indica, tiveram uma sistematização e uma estruturação textual prévia à própria *Vita Prima*, reunidos durante o inquérito da causa de canonização ou na cerimônia propriamente dita. Logo, durante a celebração, Francisco foi integrado ao cânon romano e apresentado à *ecclesia* como um taumaturgo e não como um frade líder de uma Ordem de irmãos pobres que prestavam atendimento pastoral nos meios urbanos. O santo taumaturgo, na construção literária da santidade, sobrepôs desde o princípio o frade pobre pregador.

Abaixo segue a introdução de Celano aos milagres pós-morte de Francisco. Este trecho é o que melhor elucida como a publicação da *Vita Prima* apagou a existência prévia de um texto — ainda que possivelmente com circulação inexistente ou restrita — sobre os milagres do *Poverello*.

> Para animar nossos contemporâneos a abraçar sua devoção e para corroborar a fé dos futuros, invocamos suplicantes a graça de Nosso Senhor Jesus Cristo e transcrevemos, em forma breve mas fiel, os milagres que - como dissemos - foram lidos e anunciados ao povo na presença do senhor papa Gregório.[253]

Concluo este capítulo e me encaminho para o final desta monografia com uma última observação sobre os milagres de Francisco. Salta aos olhos que em nenhum milagre, seja em vida ou póstumo, o contemplado esteja associado ao extremo Norte da península. Daqueles identificados por Celano, nenhum local de realização de milagre, assim como nenhum local de nascimento ou estadia dos beneficiados, em todos os 57 milagres da *Vita Prima*, pertence às regiões mais setentrionais da Península, que tem como destaque a região da Lombardia. É possível imaginar que os promotores da causa de canonização e da *Vita Prima* não quisessem associar a santidade de Francisco a regiões da península nas quais a atuação dos bispos encontrasse maior resistência. Ela se dava graças a autonomia comunal mais bem estabelecida e a proliferação de correntes anticlericais e de movimentos considerados heterodoxos.

---

[252] 1Cel 125. *Completur itaque sermo fidelis et omni acceptione dignus, et unus ex subdiaconibus domini papae, nomine Octavianus, miracula sancti coram omnibus voce altissima legit.*

[253] 1Cel 127. *Iesu Christi Domini nostri suppliciter gratiam invocantes, ad excitandam praesentium amplectendam devotionem, et futurorum corroborandam fidem, miracula quae coram domino papa Gregorio, ut dictum est, perlecta sunt et populo nuntiata, Christo duce, breviter sed veraciter conscribemus.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Francisco de Assis morre no dia 03 de outubro de 1226. O líder originário dos Frades Menores já havia se retirado do comando da Ordem há seis anos por discordar das decisões tomadas por algumas das demais lideranças. Ao escrever o *Testamento*, pouco antes de morrer, Francisco advertia seus companheiros de hábito sobre eventuais reinterpretações da Regra, ocasionando uma flexibilização dos princípios determinados por ele, principalmente no que se refere à pobreza. Aos seus olhos, provavelmente detectou o que considerava desvios dos ideais de pobreza e humildade, decorrentes da rápida ascensão estrutural dos *minoritas* nos anos pós-aprovação.

O afastamento de Francisco do comando da Ordem, a princípio, não arrefeceu o desejo de tornar o líder originário um santo. O grupo, aprovado pelo Papado desde 1209, poderia ter como primeiro santo justamente o seu mentor, o símbolo máximo, aquele que conseguiu congregar a fraternidade inicial. E assim foi feito. Em 16 de julho de 1228, em sua cidade natal, Francisco foi canonizado em cerimônia presidida pelo papa Gregório IX, que nos anos de vida de Francisco era o Cardeal Hugolino, nomeado protetor da Ordem.

A canonização de Francisco atendia também aos interesses da Cúria Romana. Com ampla atuação nos meios urbanos, a marca registrada do grupo era a pregação simples e o atendimento pastoral aos mais necessitados. Em um cenário de crescimento das cidades e da concentração dos pobres involuntários nestes espaços, Francisco e seus companheiros conferiam à pobreza um sentido positivo ao pregarem sobre o Cristo Pobre. O grupo não foi desobediente à autoridade da hierarquia eclesiástica e tornou-se mais uma via para o combate aos ditos “inimigos da Igreja”.

Em virtude da canonização de Francisco de Assis, Gregório IX ordenou ao frade franciscano Tomás de Celano a escrita de um texto de caráter biográfico que exaltasse a conduta santa e os feitos extraordinários do recém alçado a santo. O resultado do trabalho de Celano, a *Vita Prima Sancti Francisci*, é tido pela historiografia como a principal referência para toda produção posterior vinculada ao *Poverello*, incluindo os outros textos de caráter biográfico e as primeiras imagens.

Sabendo a conjuntura conturbada no interior dos Frades Menores no momento de produção do texto e a presença de agentes eclesiásticos na narrativa, o questionamento principal a ser respondido na pesquisa foi de que forma é feita a caracterização da santidade de Francisco de Assis na *Vita Prima Sancti Francisci*. Como a retórica sobre a santidade é construída ao longo da narrativa e por que a santidade de Francisco recebe tal configuração? Outros

questionamentos foram suscitados na busca da resposta ao problema principal. Há aspectos da santidade mais enfatizados do que outros? É possível observar vínculos entre os atributos de santidade de Francisco, a conjuntura social do seu tempo e os agentes envolvidos na produção do texto edificante? Tendo em vista essas questões, a pesquisa tinha por objetivo relacionar a construção da santidade de Francisco de Assis na *Vita Prima Sancti Francisci* à conjuntura social na passagem do século XII para o XIII na Península Itálica. Tive como hipótese referencial que a construção da santidade literária de Francisco, a partir da escrita da *Vita Prima*, respondia aos anseios reformistas do seu tempo, ou pelo menos à parte deles.

A monografia foi estruturada em quatro capítulos. O primeiro deles tratou das transformações urbanas entre os séculos XI e XIII, com ênfase para o período comunal da Península Itálica. Em um cenário de busca por autonomia administrativa e de enfrentamento dos projetos universalistas papal e imperial, novos agentes citadinos foram atuantes na conjuntura.

Das fases comunais particionadas por Patrick Gilli, foram estudadas mais a fundo o Consulado e o regime podestadal. O descontentamento com a política administrativa dos enviados papais e imperiais para a administração das cidades resultou em conflitos que transformaram a dinâmica das cidades. Primeiramente, conselhos gestores compostos principalmente por representantes da aristocracia urbana mercantil local foram formados, os cônsules. O grupo seleto dos cônsules concentrava sobre a sua alçada a gestão urbana de uma maneira geral, mas principalmente a manutenção da paz, em um cenário de constantes conflitos entre as cidades e principados.

Mas essa representatividade conquistada por parte da elite urbana logo significou também o estopim para os questionamentos ao modelo. Novos agentes passaram a reivindicar também um lugar no conselho gestor, o que paulatinamente significou uma ampliação e diversificação dos grupos contemplados nos conselhos citadinos. As tensões intra-aristocráticas para a composição da administração citadina levaram ao surgimento do podestade, uma figura vinda de fora da cidade, que pudesse contornar os embates entre as famílias nobres, sem causar com isso maiores prejuízos à administração. Foi nesse cenário de conflitos entre cidades partidárias do Império e do Papado, entre grupos citadinos que desejavam preservar a exclusividade de privilégios enquanto outros almejavam uma ampliação, que nasce, vive e morre Francisco e seus primeiros companheiros.

O segundo capítulo discutiu os diferentes projetos de reforma espiritual no mesmo período. Em complemento ao capítulo anterior sobre as transformações sociais no período de Francisco, o capítulo esmiuçou as raízes da tensão e os diferentes projetos que Império e Papado

tinham para a sua atuação. A palavra-chave para a integração dos dois capítulos foi autonomia. Assim, como as forças papais precisaram ceder privilégios às autoridades citadinas para o reconhecimento da primazia romana, o projeto da reforma eclesiástica em curso precisava se adaptar aos anseios leigos por maior autonomia. Foi o que fizeram inicialmente alguns grupos como os Valdenses, Cátaros, Pobres Católicos e os Humilhados, que tinham em comum a reivindicação por maior altivez na vivência cristã. Não foi um período de imposição de reformas de cima para baixo, ou seja, do Papado sobre clérigos e leigos, mas sim um período de enfrentamento de diferentes projetos de reforma.

A vida nas comunas e os projetos de reforma estavam estreitamente conectados. As transformações materiais nos meios urbanos indicaram para determinados grupos de leigos, diretamente impactados por essas mudanças, que a vida espiritual não estaria imune à metamorfose social. Entre esses grupos urbanos está a Ordem dos Frades Menores, idealizada por Francisco, na Assis comunal do alvorecer do *Duecento*.

O terceiro capítulo, abordou a vida de Francisco e o surgimento dos Frades Menores. Nele foi estabelecida uma conexão entre os fenômenos discutidos nos dois primeiros capítulos e a trajetória do frade assisense até alcançar o altar da basílica papal dedicada a ele. Apresentados os vínculos entre Francisco e a Ordem dos Frades Menores com as circunstâncias sociais de seu tempo, puderam ser nomeados outros agentes que de alguma maneira colaboraram para o surgimento do grupo investigado. Os pouco conhecidos Marcovaldo de Annweiler, Walter de Pagliara, Gualtério III de Brienne e João Colonna se juntaram a Tomás de Celano, Elias de Cortona, Guido II de Assis, e, indubitavelmente, Inocêncio III, Gregório IX e Pedro Bernardone como os atores fundamentais para que Francisco se tornasse o *Poverello*.

Por fim, o capítulo final teve por objetivo caracterizar a santidade de Francisco de Assis com base na primeira hagiografia escrita sobre o santo assisense. A análise da hagiografia de Tomás de Celano demonstrou que a santidade construída na *Vita Prima* era uma reprodução da simbiose dos interesses das lideranças da Ordem dos Frades Menores e da Cúria Romana nos primeiros anos pós-morte de Francisco.

Ao longo da *Vita Prima*, como forma de identificar as técnicas textuais adotadas pelo hagiógrafo na estruturação da santidade de Francisco, optei por realizar um levantamento de fragmentos documentais. Esses fragmentos deveriam, quando reunidos, estabelecer uma racionalização das etapas e dos recursos da construção literária da santidade. Recorri majoritariamente então a palavras, expressões e trechos, com base nas descrições metodológicas do livro *Análise de Conteúdo* de Laurence Bardin, que tivessem uma função

adjetiva qualificando Francisco de Assis. Essas unidades de registro ou de contexto, pela função que ocupam na narrativa, foram nomeadas de adjetivações.

As adjetivações, organizadas por ordem de aparecimento no documento e semelhança semântica, apresentaram resultados que destacam os pilares da santidade de Francisco e de que forma o santo é apresentado ao longo do documento. A primeira categoria de análise foram as adjetivações feitas a Francisco até o momento em que a sua conversão é iniciada. Pôde se verificar que o período na casa paterna de Francisco é marcado principalmente por referências negativas a Francisco. Um momento da vida de Francisco que pode ser sintetizado como uma vida "mundana". São identificadas críticas ao modo de vida urbano e aos valores cavaleirescos. Ambos estão associados à desordem e à libertinagem.

A segunda categoria de analisou as adjetivações ao longo do seu processo de conversão. Esse momento é marcado principalmente por referências majoritariamente positivas a respeito de Francisco, mas coexistentes a menções negativas. Francisco é descrito como uma pessoa resistente inicialmente até se converter de maneira plena, o que significou mudanças comportamentais e visuais.

Desta forma, foi necessário o estabelecimento de uma terceira categoria de análise para analisar a transformação visual de Francisco ao longo da hagiografia. Diferentemente das categorias prévias, foi necessário recorrer a unidades de contexto que não abordassem qualidades ou defeitos imputados a Francisco. Esta categoria de análise não agrupou, portanto, as adjetivações à figura de Francisco, como o caso das outras. O foco passou a ser o levantamento de trechos que fizessem referência aos trajes do frade. Esses trechos foram encontrados basicamente durante o seu processo de conversão, o que corroborou o argumento de que durante esta fase de transição o futuro frade passou por dois processos de mudança: um dito "comportamental" e o outro "visual", isto é, da aparência. Os dois processos foram fundamentais para a consolidação da memória de santidade do *Poverello*. Uma santidade que se fizesse ouvida, constantemente rememorada pela leitura das principais passagens da vida, e outra que se fizesse vista, pela afirmação do hábito como um elemento de identidade franciscano. Ao abandonar as "peças de escarlate", o "calçado" e o "bastão", Francisco não só conclui o abandono material do século, como estabelece para si e seus companheiros uma identidade que os distingue dos outros: o hábito franciscano.

A última das categorias de análise, e por extensão a maior, discutiu a caracterização da santidade de Francisco pós-conversão. Nas qualificações desse recorte, fase da vida de Francisco que simboliza a união dos interesses leigos aos eclesiásticos, o santo é caracterizado como pregador, mestre, humilde, pobre, pai e taumaturgo. Entendeu-se que esses atributos de

santidade atendiam a demandas das lideranças da Ordem e do Papado, naquele momento em consonância.

Como pregador, Francisco demonstra capacidade de exortação pública, em um cenário de combate ao avanço das ditas heresias. Mesmo não tendo uma formação que o destacasse dos demais neste aspecto, a categorização do frade como um pregador é uma das facetas do enquadramento pela qual passou não só a Ordem, como também o personagem.

Como mestre, Francisco aparentava a utilização da mesma sabedoria com a qual pregava em público para ensinar seus pupilos. Mas esta posição de destaque, como detentor da sabedoria, é construída na hagiografia como conciliável a um dos pilares da Ordem: a humildade. Sendo assim, a presença da maestria de Francisco na narrativa pode ser interpretada como uma tentativa de conciliar o ensino com a preservação da humildade, em um momento pelo qual a Ordem iniciava um processo de clericalização de seus membros.

Pobreza e humildade ao longo da trama estão relacionados à maestria de Francisco sobre os demais *minoritas*. Como visto, os pilares da humildade e da pobreza franciscana foram fincados entre os companheiros de hábito pelos ensinamentos do líder. A pobreza de Francisco, além de ser vista, como constatado pela transformação da sua aparência, também era pregada. O cuidado pastoral com os pobres é uma marca da atuação de Francisco na *Vita Prima* e está refletido nas adjetivações relacionadas ao tema. É valido destacar novamente que a Vida I foi escrita entre a divulgação do *Testamento*, pouco antes da morte de Francisco, e a emissão da bula *Quo elongati* pelo papa Gregório IX, em 1230. O período foi marcado por disputas e acusações no interior da Ordem dos Frades Menores a respeito dos limites dos fundamentos do grupo, entre eles a pobreza.

Os atributos “pregador”, “mestre”, “humilde” e “pobre” não podem ser vistos isoladamente. Essas virtudes estão interligadas entre si compondo um bloco das principais características da santidade de Francisco. A humildade de Francisco precisou ser expressa não somente pelas palavras, mas também nas vestimentas. O foco à pobreza de Francisco na narrativa geralmente está associado, por exemplo, à simplicidade nas vestimentas, pertences, moradia, escassez de alimentação.

A paternidade de Francisco, entendida aqui como o reconhecimento da autoridade sobre os outros frades, é um mecanismo de diferenciação do líder em relação aos demais. Ao mesmo tempo em que o crescimento do grupo e a entrada de novos membros é estimulado, é necessário que se perpetue a superioridade do dito fundador, principalmente em uma Ordem que prega a fraternidade entre seus componentes. Chama a atenção o fato de que em apenas um momento de toda a hagiografia Francisco é chamado de irmão (*frater*).

Foi visto também que o destaque à figura de Francisco, em relação aos demais frades, paradoxalmente, pode ter significado uma flexibilização dos ensinamentos do líder. Se, por um lado, ao afastá-lo do conjunto de irmãos a sua excepcionalidade de santo foi justificada, também foi legitimada a ideia de que ele era uma exceção, logo, não deveria ser necessário viver a plenitude da sua radicalidade. Por ser vangloriado como uma figura tão fora do comum, imitá-lo ou praticar a literalidade de seus ensinamentos pode ter sido uma tarefa desacreditada nos anos que sucederam imediatamente a sua morte.

Por fim, o mecanismo de diferenciação mais recorrente utilizado por Celano foi a "taumaturgização" da santidade de Francisco. Ao caracterizar a capacidade taumatúrgica de Francisco na obra, foram identificados padrões para associar a figura de Francisco a feitos excepcionais, entre eles as narrativas de milagres, sintetizadas e agrupadas em milagres em vida e pós-morte. O hagiógrafo ao descrevê-los separa Francisco não só dos demais frades, quanto dos demais seres humanos, ao ser aproximado a Deus.

Resumindo, o santo teve como pilares da sua santidade: poderes sobrenaturais, manifestados no próprio corpo e pelos seus feitos extraordinários; a capacidade de se destacar dos outros frades e por eles tendo a sua autoridade reconhecida; a pobreza e o desapego das coisas materiais, mesmo tendo nascido em uma família com posses; a humildade, apesar das proezas que realizava e do cargo de destaque que ocupou como Ministro Geral; a capacidade de ensinar e exortar tanto o público que ouvia os seus dizeres quanto aos homens que o acompanhavam. Pode se concluir que todas essas virtudes foram interligadas no texto de Celano para serem complementares uma das outras. A humildade e a pobreza estão relacionadas por si só, mas se manifestam nos ensinamentos de Francisco. É pela fala que Francisco manifesta a sua autoridade, mas os seus gestos de humildade e o desapego aos bens cativam os fiéis e os seus seguidores. A humildade é mantida, apesar de receber os estigmas de Cristo, o desapego aos bens visto na renúncia à herança paterna em praça pública, a capacidade de se expressar e de convencimento como a pregação em Ascoli, etc.

A excepcionalidade da santidade de Francisco está justamente na separação que é feita por Celano de Francisco em relação aos outros santos, com a presença do episódio da estigmatização entre os milagres em vida. O episódio, listado como o último dos milagres em vida, retrata o ápice de Francisco, pois nenhum feito seria maior do que receber no corpo as chagas da paixão de Cristo.

Sobre os milagres pós-morte de Francisco, organizados textualmente antes da *Vita Prima*, foi salientado que em nenhum milagre, seja em vida ou póstumo, o contemplado estava associado ao extremo Norte da península. Daqueles identificados por Celano, nenhum local de

realização de milagre, assim como nenhum local de nascimento ou estadia dos beneficiados, em todos os 57 milagres da *Vita Prima*, pertencia às regiões mais setentrionais da Península. É possível imaginar que os promotores da causa de canonização e da *Vita Prima* não quisessem associar a santidade de Francisco a regiões da península nas quais a atuação dos bispos encontrasse maior resistência. Ela se dava graças a autonomia comunal mais bem estabelecida e a proliferação de correntes anticlericais e de movimentos considerados heterodoxos.

Concluo afirmando, portanto, que, durante a cerimônia de canonização, Francisco foi integrado ao cânon romano e apresentado à *ecclesia* sobretudo como um taumaturgo e não como um frade líder de uma Ordem de irmãos pobres que prestavam atendimento pastoral nos meios urbanos. O santo taumaturgo, na construção literária da santidade, sobrepôs desde o princípio o frade pobre pregador. De fato, a *Vita Prima* mostrou-se fundamental para que o santo se sobrepusesse ao frade. Parafraseando Grado Giovanni Merlo, "o santo projetou os seus caracteres sobre o frade".[254]

Em relação às possibilidades de extensão da pesquisa, um trabalho comparativo entre diferentes hagiografias de Celano, ou ainda entre hagiógrafos distintos, permitiria uma ampliação da análise. Seriam consideradas eventuais mudanças ou constâncias nas formas de caracterizar a santidade do líder minorítico ao longo do tempo e em diferentes lugares, inferindo comparações a partir dos resultados encontrados.

[254] Merlo, Grado Giovanni. **Frate Francesco**. Bolonha: Il Mulino, 2017. Edição do Kindle.

APÊNDICE

OUTRAS ADJETIVAÇÕES (PÓS-CONVERSÃO)		
TRADUÇÃO	**TEXTO LATINO**	**LOCALIZAÇÃO**
Ministro fiel e autêntico do Evangelho	*Evangelii erat minister in fide et veritate*	1Cel 7[255]
Pecador	*peccatori*	1Cel 26*
Soldado / Valente soldado / Valente soldado de Cristo / Valente soldado de Deus / Soldado veterano das batalhas de Deus	*militem* / *fortissimus miles* / *fortissimus miles Christi* / *fortissimus miles Dei / doctissimus miles in castris Dei*	1Cel 36; 1Cel 72; 1Cel 93; 1Cel 103; 1Cel 114
Uma luz nova do céu para a terra, espantando toda escuridão das trevas	*nova lux e caelo missa in terris, fugans universam tenebrarum caliginem*	1Cel 36
Brilhava como uma estrela fulgente na escuridão da noite e como a aurora que se estende sobre as trevas	*Radiabat velut stella fulgens in caligine noctis et quasi mane expansum super tenebras*	1Cel 37
Um rio caudaloso de graça celeste, derramando a chuva dos carismas, enriquecia o campo de seus corações [das pessoas que passaram a visitá-lo] com as flores das virtudes	*caelestis gratiae rivus uberrimus, charisma-tum imbribus rigans, agrum cordis ipsorum virtutum floribus exornabat*	1Cel 37
Artista egrégio	*egregius nempe artifex*	1Cel 37
Glutão	*glutonem*	1Cel 52*
Rústico, mercenário e inútil	*rusticum, mercenarium et inutilem*	1Cel 53*
Palmeira evangélica	*evangelicus palmes*	1Cel 56
Seu porto seguro era a oração, que não era curta, nem vazia ou presunçosa, mas demorada, cheia de devoção e tranquila na humildade	*Nam eius tutissimus portus erat oratio, non unius exsistens momenti, vacuave aut praesumptuosa, sed longa tempore, plena devotione, humilitate placida*	1Cel 71
Vinha escolhida que a mão do Senhor tinha plantado havia pouco neste mundo	*electam vineam quam dominica manus benignissime novam in mundo plantabat*	1Cel 74
Vida gloriosa / Conduta santa / Fama de uma vida santa	*gloriosa vita* / *conversatio sancta* / *fama beatae vitae*	1Cel 74; 1Cel 90; 1Cel 91; 1Cel 122
Como era bonito, atraente e de aspecto glorioso na inocência de sua vida, na simplicidade das palavras, na pureza do coração, no amor de Deus, na caridade	*O quam pulcher, quam splendidus, quam gloriosus apparebat in vitae innocentia, in simplicitate verborum, in puritate cordis, in dilectione Dei, in charitate*	1Cel 83

[255] Embora esteja localizado dentro do período de conversão de Francisco, aqui o tempo futuro foi utilizado para atribuir essa qualidade. Interpretei desta forma que mencionava um Francisco que não era ainda "ministro fiel e autêntico do Evangelho", mas que se tornaria.

fraterna, na obediência ardorosa, no trato afetuoso, no aspecto angelical	*fraterna, in flagranti obedientia, in concordi obsequio, in aspectu angelico*	
Tinha maneiras finas, era sereno por natureza e de trato amável, muito oportuno quando dava conselhos, sempre fiel em suas obrigações, prudente no julgar, eficaz no agir e em tudo cheio de elegância	*Dulcis in moribus, natura placidus, affabilis in sermone, commodissimus in exhortatione, fidelissimus in com-misso, providus in consilio, in negotio efficax, gratiosus in omnibus*	1Cel 83
Sereno na inteligência, delicado, sóbrio, contemplativo, constante na oração e fervoroso em todas as coisas	*Mente serenus, animo dulcis, spiritu sobrius, contemplatione suspensus, orationi assiduus et in omnibus fervens*	1Cel 83
Firme nas resoluções, equilibrado, perseverante e sempre o mesmo	*Constans proposito, virtute stabilis, gratia perseverans, et in omnibus idem*	1Cel 83
Rápido para perdoar e demorado para se irar, tinha a inteligência pronta, uma memória luminosa, era sutil ao falar, sério em suas opções e sempre simples	*Ad indulgendum velox, ad irascendum tardus, liber ingenio, memoria luculentus, subtilis in disserendo, circumspectus in eligendo et in omnibus simplex*	1Cel 83
Era rigoroso consigo mesmo, paciente com os outros, discreto com todos	*Rigidus in se, pius in aliis, discretus in omnibus*	1Cel 83
Tinha o rosto alegre e o aspecto bondoso, era diligente e incapaz de ser arrogante	*facie hilaris, vultu benignus, immunis ignaviae, insolentiae expers*	1Cel 83
Gloriosa morte	*Gloriosi obitus*	1Cel 84
Novo evangelista dos últimos tempos	*novissimo tempore novus evangelista*	1Cel 89
Um dos rios do paraíso	*unus ex paradisi fluminibus*	1Cel 89
Videira frutífera	*vitis fructifera*	1Cel 89
Fraco como qualquer um de nós	*licet fuerit similis nobis passibilis*	1Cel 90
Cheio de ardente caridade	*sed ferventissima effluens charitate*	1Cel 90
Prova evidente da doutrina salutar	*doctrinae salutaris evidentia documenta*	1Cel 90
Exemplo preclaro de todas as boas obras	*sanctorum operum exempla praecipua*	1Cel 90
Acima da glória e da honra de todos os homens	*atque supra omnium hominum gloriam et honorem*	1Cel 95
Espírito decidido, devoto e fervente	*spiritus ille promptus, spiritus ille devotus, spiritus ille fervens*	1Cel 97
Nobre espírito	*nobili spiritu*	1Cel 98
Filho devotamente submisso	*devota subiectione filius*	1Cel 100
Santa alma / Alma santíssima	*sancta anima / sanctissima illa anima*	1Cel 106; 1Cel 110
Irmão	*fratri Francisco*	1Cel 109*

Era como uma estrela do tamanho da lua e com toda a claridade do sol [a alma]	*Erat enim quasi stella quoquo modo lunae immensitatem habens, solis vero utcumque retinens claritatem*	1Cel 110
Bela como a lua, resplandecente como o sol, subindo em uma nuvem branca, brilhava com toda a glória [a alma]	*Pulchra ut luna, electa ut sol, in nube candida cum ascenderet, gloriosissime rutilabat*	1Cel 111*
Verdadeiro luzeiro do mundo, sol esplêndido que ilumina a Igreja de Cristo	*Vere mundi lucerna, sole splendidius lucens in Christi Ecclesia*	1Cel 111*
Verdadeiramente misericordioso	*vere misericors*	1Cel 111*
Coroado de glória e honra	*gloria et honore coronatus*	1Cel 119
Irradia o mundo com a luz claríssima dos milagres, e com o fulgor de um verdadeiro astro ilustra o universo inteiro	*Miraculorum luce clarissima mundum irradiat, et veri sideris fulgore totum illustrat orbem*	1Cel 119
Benefícios gloriosos	*beneficia gloriosa*	1Cel 120; 1Cel 121
Possuía, mais que todos, um coração franco e nobre	*qui super omnes cor francum et nobile gessit*	1Cel 120
Livre, liberal para com todos, que em tudo foi firme e impávido	*quam liber, quam liberalis in omnibus fuit, quam securus et impavidus in omnibus exstitit*	1Cel 120

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Veronica Aparecida Silveira. Francisco pós Francisco: As interpretações dos Papas e espirituais Franciscanos sobre a Norma. Dossiê "Diversidades culturais: desafios e saberes na interdisciplinaridade". **Revista Labirinto**. Ano XI, nº 15, dezembro de 2011. Disponível em: http://www.periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/viewFile/988/1052. Acesso em: 05 jan. 2020.

ALMEIDA, Néri de B. O Alvo da História da Igreja e a História da Igreja como Alvo: O Exemplo da Idade Média Central (Séculos XI-XIII). **Revista de estudos da religião**. n. 2, PUC-SP, p. 65-78, 2004. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_almeida.pdf. Acesso em: 27 dez. 2019.

ANDREWS, Frances. **The Other Friars**. The Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages. Woodbridge: The Boydell Press, 2006.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**: edição revista e actualizada. 5 ed. Lisboa: Edições 70, 2009.

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

BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1986.

BYNUM, Caroline Walker; GERSON, Paula. Body-part reliquaries and body parts in the Middle Ages. **Gesta**, Chicago, v. 36, n. 1, p. 3-7, 1997.

CAMACHO, V. M. **A pregação na escrita hagiográfica minorítica de inícios do século XIII**: um estudo comparativo. 2015. 229p. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

_____. **A questão da "clericalização" da Ordem dos Frades Menores na primeira metade do século XIII**. In: XVII Encontro de História da Anpuh-Rio, 2016, Nova Iguaçu. Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio. Nova Iguaçu: ANPUH RJ, 2016.

COSTA, André Arthur. **Unum ovile et unus pastor**: o poder do Papado, de Inocêncio III (1198-1216), no IV Concílio de Latrão (1215). 142p. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em História – Universidade do Sul de Santa Catarina, Tubarão, 2017.

DELOOZ, Pierre. Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, v. 13, n. 1, p. 17-43, 1962.

FRUGONI, Chiara. **Francesco e l'invenzione delle stimmate**. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto. Turin: Einaudi, 1993.

_____. **Vida de um homem**: Francisco de Assis. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (Dir.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2002. 2v., v. 2.

GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval**. Séculos XII-XIV. Campinas: Unicamp, 2011.

GREGÓRIO IX. Bula *Recolentes qualiter* de 29 de abril de 1228. Disponível em: https://mercaba.org/FICHAS/Franciscanos_net/bulas%20del%20siglo%20xiii.htm. Acesso em: 28 dez. 2019.

JOERGENSEN, Johannes. **São Francisco de Assis**. São Paulo: Cultor de Livros, 2016.

KAMP, Norbert. Brienne, Gualtieri di. In: **Dizionario Biografico degli Italiani**. v. 14, 1972. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/gualtieri-di-brienne_res-f4326cac-87e8-11dc-8e9d-0016357eee51_(Dizionario-Biografico). Acesso em: 06 mai. 2019.

LÁZARO PULIDO, Manuel. Principios educativos de la educación occidental: la Edad Media. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de janeiro, v. 23, p. 1-24, 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v23/1809-449X-rbedu-23-e230035.pdf. Acesso em: 26 dez. 2019.

LE GOFF, Jacques. Cidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Dir.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2002. 2v., v. 1.

_____. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MACEDO, José Rivair. O real e o imaginário nos fabliaux medievais. **Revista Tempo** (UFF), v. 9, n. 17, p. 9-32, 2004. Disponível em: https://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/joserivair004.pdf. Acesso em: 14 mai. 2019.

MANSELLI, Raoul. **São Francisco**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**: História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

_____. **Frate Francesco**. Bolonha: Il Mulino, 2017. Edição do Kindle.

MICCOLI, Giovanni. **Francisco**: O santo de Assis na origem dos movimentos franciscanos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

OPPO, Anna. Partidos Políticos. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. 11 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

PACIOCCO, Roberto. **Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas (1198-1302)**. Assisi: Porziuncola, 2006.

PANARELLI, Francesco. Guglielmo III d'altavilla, re di Sicilia. In: **Dizionario Biografico degli Italiani**. v. 60, 2003. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielmo-iii-d-altavilla-re-di-sicilia_(Dizionario-Biografico)/. Acesso em: 06 mai. 2019.

PASTOUREAU, Michel. **Rosso**: storia di um colore. Milão: Ponte alle Grazie, 2016.

POLONI, Alma. **Lucca nel Duecento**: uno studio sul cambiamento sociale. Pisa: Plus-Pisa University Press, 2009.

ROBSON, Janet. The Changing Imagery of Saint Francis in the Basilica of San Francesco in Assisi. In: KENNEDY, Trinita (Ed.). **Sanctity Pictured**: The Art of the Dominican and Franciscan Orders in Renaissance Italy. Nashville: Frist Center for the Visual Arts, 2014.

RUST, Leandro Duarte. Bulas inquisitoriais: ad abolendam (1184) e vergentis in senium (1199). **Revista de História**, São Paulo, n. 166, p. 134-135, 2012. Disponível em: http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/48532/52451. Acesso em: 08 dez. 2019.

_____. **A Reforma Papal (1050-1150)**: trajetórias e críticas de uma história. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

SCHIMITT, Jean-Claude A. História dos Marginais. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. Introdução. In: _____. (Org.). **Hagiografia e História**: reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central. Rio de Janeiro: HP Comunicações, 2008.

_____. A Luta entre o *Regnum et Imperium* e a Construção da *Ecclesia Universalis*: uma Análise Comparativa dos Concílios Lateranenses (1123-1215). In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira; CABRAL, Ricardo Pereira; MUNHOZ, Sidnei J. (Coord.) **Impérios na História**. Rio de janeiro: Elsevier, 2009.

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. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

SNYDER, Susan Taylor. Cathars. In: SCHAUS, Margaret C. (Ed.). **Women and gender in medieval Europe**: An encyclopedia. Nova York: Routledge, 2006.

THOMPSON, Augustine. **Cities of God**: The Religion of the Italian Communes, 1125– 1325 (University Park: Pennsylvania State University Press, 2005.

TOMÁS DE CELANO. Vida 1 (1Cel). Edição bilíngue latim-português. Disponível online em: http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/index.php?option=com_fontes&view=leitura&id=1763&parent_id=1760. Acesso em: 19 dez. 2018.

VAUCHEZ, André. **La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age**. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Rome: Ecole française de Rome, 1988. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/befar_0257-4101_1988_mon_241_1. Acesso em: 10 dez. 2019.

_____. **A Espiritualidade da Idade Média Ocidental**: (séculos VIII a XIII). Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1995.

WOLF, Kenneth Baxter. **The poverty of riches**: St. Francis of Assisi reconsidered. Nova York: Oxford University Press, 2003.

_____. **Sainthood in the later Middle Ages**. Cambridge University Press, 2005.

_____. **Francis of Assisi**: The Life and Afterlife of a Medieval Saint. New Haven: Yale University Press, 2012.