

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CCH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
DOUTORADO EM HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS:  
CULTURAS E PODERES

ALEX SILVA COSTA

***“NOS QUI CUM EO FUIMUS”***: representação e memória do milagre dos estigmas de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas “oficiais” e “não oficiais” (séculos XIII e XIV)

SÃO LUÍS  
2023

**ALEX SILVA COSTA**

***“NOS QUI CUM EO FUIMUS”*: representação e memória do milagre dos estigmas de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas “oficiais” e “não oficiais” (séculos XIII e XIV)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (PPGHIS-UFMA), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor.

Área de Concentração: História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes

Linha de Pesquisa: Linguagens, Religiosidades e Cultura.

**SÃO LUÍS  
2023**

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo (a) autor (a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Costa, Alex Silva.

NOS QUI CUM EO FUIMUS: representação e memória do milagre dos estigmas de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas oficiais e não oficiais séculos XIII e XIV / Alex Silva Costa. - 2023.  
249 f.

Orientador (a): Marcus Vinícius de Abreu Baccega. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

1. Estigmas. 2. Francisco de Assis. 3. Frei Leão. 4. Memória. I. Baccega, Marcus Vinícius de Abreu. II. Título.

**ALEX SILVA COSTA**

**“NOS QUI CUM EO FUIMUS”**: representação e memória do milagre dos estigmas de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas “oficiais” e “não oficiais” (séculos XIII e XIV)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (PPGHIS-UFMA), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor.

Área de Concentração: História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes

Linha de Pesquisa: Linguagens, Religiosidades e Cultura.

Aprovada em \_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Marcus Baccega - Orientador (UFMA)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Angelita Marques Visalli (UEL)  
Examinadora externa

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi (USP)  
Examinadora externa

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Veronica Aparecida Silveira Aguiar (UNIR)  
Examinadora externa

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Adriana Maria de Souza Zierer (UFMA)  
Examinadora interna

---

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos (UFMA) (Suplente)  
Examinador interno

Dedicada a minha mãe, Iraneide Silva Costa pela realização do seu sonho, e aos meus filhos Francesco de Jesus e Franz de Deus, pelo futuro deles.

## AGRADECIMENTOS

Não poderia começar sem antes agradecer a Deus Pai, criador de tudo que existe fora do nada, de todas as coisas visíveis e invisíveis. Sem sua divina intercessão jamais ultrapassaria as barreiras enfrentadas durante o percurso da escrita desta Tese. Ele é capaz de renovar esperanças, testar nossos limites, nos fortalecer pela fé, sem Deus nada teria feito.

Ao meu querido e estimado orientador, Prof. Dr. Marcus Baccega (UFMA), um ser que apareceu de forma especial em minha vida, cativou-me por seu grandioso coração acolhedor. Um jesuíta que nos faz lembrar São Francisco, não só por seu modo de ser, mas pelo que fala enquanto humano imagem e semelhança. Não seria exagero dizer dele, o pensamento de Santo Agostinho, que quanto mais nos aproximamos do divino, mais ele toma de conta do nosso ser, assim, mais humanos nos tornamos.

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Adriana Zierer (UEMA), minha madrinha de alma e coração, nascemos no mesmo dia, nossa cor preferida é o verde, somos medievalistas e iniciamos na UEMA. A parceria e orientação acadêmica são de longa data, nunca deixou de se preocupar um só dia com seus estimados alunos e alunas. Estou aqui por ela, por mim, pelo *Mnemosyne*, pelo *Brathair*, sem toda essa rede e suporte não chegaria tão longe. Tentar achar palavras que louvem a gradiosidade de sua pessoa é desafiador, mas creio que Zierer sempre me trouxe tranquilidade, esperança, superação, por isso, termino com gratidão.

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Angelita Visalli (UEL), orientadora de minha Dissertação e desde então, eterna amiga e referência acadêmica. Não posso silenciar seu acompanhamento na pesquisa, todas as suas contribuições ao longo do tempo foram fundamentais para o aprimoramento da minha escrita franciscana. Um ser verdadeiramente angelical, uma pessoa que cuida sem pretensões e cansaço, ela não guarda os Franciscos somente em sua casa, leva-os consigo para todos os lugares que sua alma repousa. Não se pode negligenciar o cuidado dedicado aos animais, os felinos são companhias que a revigoram, percebeu como nosso santo que eles são filhos do Criador, nossos irmãos e irmãs, merecem atenção e carinho, e quem ama cuida.

Às avaliadoras da Tese, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi (USP) e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Veronica Aparecida Silveira Aguiar (UNIR), por terem aceitado o convite para a avaliação do presente trabalho acadêmico. Tenho muita sorte de tê-las como avaliadoras, as considero grandes referências dos estudos franciscanos. Saibam que suas produções acadêmicas são muito valorosas a mim, e que há tempos me inspiram a continuar na área.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (PPGHIS-UFMA) - História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes, por sua organização e empenho em oferecer um serviço a contento para nossa sociedade, por lutar por nós em tempos de imensas dificuldades para a área da pesquisa e educação no Brasil.

Aos docentes do PPGHIS-UFMA que colaboraram com o desenvolvimento desta pesquisa, em especial, ao Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos (UFMA), Prof. Dr. Victor Coelho (UFMA), Prof. Dr. Josenildo de Jesus Pereira e ao Prof. Dr. César Castro (UFMA).

Também não poderia deixar de agradecer a companhia valorosa dos discentes da primeira turma do Doutorado em História e Conexões Atlânticas: Cultura e Poderes da UFMA, fazer parte deste momento ímpar de aprofundamento acadêmico para o Estado do Maranhão foi muito importante, assim, externo meu carinho ao Marcelo Araújo, Elisângela Morais, Yuri Mateus, Dayse Marinho, Pedrina Nunes, Cláudia Silva, Arlindyane da Silveira, Marcos Melo, Nivaldo Germano, Wagner Cabral, Manoel de Jesus Barros Martins.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela Bolsa de pesquisa na modalidade Doutorado do Programa Demanda Social (DS). A mesma foi fundamental para o avanço da pesquisa com suporte e auxílio financeiro. Por meio dela, conseguimos investir e focar no desenvolvimento do trabalho acadêmico. Sua existência é vital, porque ser pesquisador em nosso país sem incentivos ainda é um imenso desafio.

Ao meu grupo de pesquisa *Brathair/MA* pelas longas produções acadêmicas e Eventos científicos realizados, nosso legado é muito importante para que se quebre a barreira do preconceito sobre a importância do ensino da História Medieval no Maranhão. Meus sinceros agradecimentos aos seus membros, em especial, a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Solange Pereira Oliveira (UEMA), Doutoranda Bianca Messias (UEMA), Doutoranda Natasha Alhadeff (UFMA), Doutoranda Elisângela Morais (UFMA) e a Prof.<sup>a</sup> Ma. Polyana Muniz (UEMA).

Agradecimentos eternos a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Júlia Constança (UEMA), por ter me ensinado a ser um pesquisador, iniciei com ela e não a deixarei mais, por favor, não se esqueça de seu filho. Sempre lhe deixei aflita em nossas pesquisas pelo excesso de capricho, no entanto, as vitórias foram muitas e se deixamos nossos nomes marcados em nossa instituição foi porque soubemos caminhar juntos, estávamos sempre colocando Deus à frente de nossos problemas.

Queria externar minha gratidão aos professores que até hoje me ajudam a caminhar pelas veredas da História, sem eles seria impossível ser o historiador de hoje, sentimentos verdadeiros de agradecimentos a Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Elizabeth Abrantes (UEMA), Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sandra

Regina dos Santos (UEMA), Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Helidacy Corrêa (UEMA). Também expresso meu carinho especial pelos meus amigos docentes formadores, Prof. Dr. Alan Kardec Gomes Pachêco Filho (UEMA), Prof. Dr. Carlos Alberto Ximendes (UEMA), Prof. Dr. José Henrique de Paula Borralho (UEMA), Prof. Dr. Marcelo Cheche Galves (UEMA).

Ao casal de historiadores Prof. Dr. Flávio Pereira Costa Júnior e Doutoranda Susy Nathia que são amigos e conselheiros de longa jornada acadêmica, a preciosa companhia e diálogos fortaleceram a existência deste produto final, vida longa ao amor dos dois.

Ao super amigo historiador, Prof. Dr. Manoel de Jesus Barros Martins (UFMA) pela amizade sincera, pela Baixada maranhense, por seus conselhos e por sua luta por uma universidade socialmente inclusiva e assistencial que atenda a todos e todas sem distinção.

À Doutoranda Elisângela Morais (UFMA), por ser a maior parceria no Doutorado, auxiliou-me nas dificuldades com uma gentileza peculiar, sua amizade e carisma fez esse processo ser menos exaustivo, por isso, não posso esquecer uma amiga tão cheia de dádiva.

Aos familiares, que por mais complicados que sejam, fazem parte de nós, e por isso devem está comigo tanto nas derrotas quanto nas vitórias. Dessa forma, sou muito grato a minha mãe, Iraneide Silva Costa, por todo empenho em levar essa história educacional aos extremos, não desitiu nunca de ver seus filhos formados, como professora ficou a vida inteira dizendo que só se vence estudando, externava isso porque não tínhamos o sangue azul. A ela, meus mais siceros agradecimentos, principalmente por ter gerado dois doutores ao Maranhão. Também agradeço a meu pai pelo dom da vida e por suas constantes orações. A minha irmã e comadre, Méssia Fernanda Silva Costa que há tempos me ajuda como pode, sempre auxiliando meus investimentos acadêmicos e artísticos, um grande abraço de agradecimento. E por fim, ao meu irmão e comprade, Felix Silva Costa, um grande acadêmico, de alma leve e tranquila, de boa amizade, que possa triunfar ainda mais com sua família.

Ao meu padrinho, Frei Wilton Alves Rocha (OFM Conv), que de forma especial apresentou-me a face humana de São Francisco e seus estigmas. Além de ser um amável pai, ele é a gênese deste trabalho acadêmico, aprendi tanto sobre o santo com sua pessoa que desde então, Francisco de Assis habita em mim, tal como Paulo falou de Cristo.

Ao meu santo intercessor São Francisco de Assis, por seu exemplo humano de tornar-se divino, nossa conexão é divina, desde a infância envolvo-me com sua santidade. Que possa trazer em mim os seus carismas e que consiga ajudar o próximo de todas as formas, seguindo

o seu exemplo. Ao São Boaventura por sua intelectualidade, por seu cristocentrismo místico. Obrigado por interceder por este trabalho, e por manter vivo este sonho de criança.

Por fim, agradeço imensamente ao meu núcleo familiar, a minha esposa Fabíola de Deus, também historiadora, por todo esforço empregado para que eu continuasse estudando e ganhado pouco para o sustento do nosso lar. Ela merece mais palavras, mais o rito não permite que sejam tantas, mas dizer “amo-te” significa tudo que não fora dito. Enfim, aos meus estimados Franciscos, o italiano (Francesco de Jesus) e o alemão (Franz de Deus), a eles o meu devoto coração, a presença deles revigora minha alma e alegra o meu ser, por eles nunca pensei em desisti. Quando se tem compromisso com o que se ama, não tememos os empecilhos apresentados, ao contrário, os enfrentamos com fé e sabedoria. E que Deus e São Francisco nos mantenham firmes e felizes ao longo da História.

Sua vida gloriosa faz brilhar a santidade dos santos antigos com uma luz mais clara. Provamos isso por seu amor à paixão de Jesus Cristo e a sua cruz. De fato, o pai venerável foi marcado nas cinco partes do corpo pelo sinal da paixão e da cruz, como se tivesse sido pregado na cruz com o Filho de Deus. Este sacramento é grande e indica a grandeza de seu particular amor. Mas acreditamos que existia nesse fato um plano oculto, um mistério escondido, que só Deus conhece e que ao próprio santo só foi revelado em parte. Por isso, não adianta insistir muito em elogios, porque seu louvor vem daquele que é louvor de todas as coisas, fonte de toda glória e que concede os prêmios da luz (*IC*, 1997, p. 243).

## ABREVIATURAS E SIGLAS

*AP- O Anônimo Perusino*

*Csd - Le considerazioni sulle stimmate*

*CEI - Carta de Frei Elias*

*LM - Legenda Maior*

*Lm - Legenda Menor*

*LP- Legenda Perusina*

*3S - Legenda dos Três Companheiros*

*Sp - O Espelho da Perfeição*

*1C - Vita Prima*

*2C - Vita Secunda*

*3C - Tratado dos Milagres*

*Test - Testamento de São Francisco*

*Itinerarium - Itinerario del alma a Dio*

*1Rg- Regra Não Bulada*

*2Rg- Regra Bulada*

## RESUMO

A presente Tese analisa a representação do milagre dos estigmas de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas “oficiais” e “não oficiais” dos séculos XIII e XIV, dentre elas, a *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)* de Tomás de Celano, a *Legenda Maior (LM)* de Boaventura no primeiro momento. Depois trabalha com a análise da *Legenda dos Três Companheiros (3S)* de autoria dos Freis Leão, Rufino e Ângelo; *Espelho da Perfeição (SP)* atribuída a Frei Leão; a *Legenda Perusina (LP)*, e os *I Fioretti (Fior)*, em especial, o item intitulado *Le considerazioni sulle stimmate (Csd)*. Analisamos como a estigmatização do santo fora apresentada nas narrativas hagiográficas, e estudamos o posicionamento dos escritores sobre o tema. Identificamos diferenças na descrição e importância dada aos *stigmata* em relação ao material hagiográfico “oficial”, por exemplo. Nas *Le considerazioni sulle stimmate (Csd)* a trajetória dos estigmas de Francisco de Assis é apresentada de forma peculiar, com episódios divergentes dos contidos nas hagiografias franciscanas “oficiais”. A obra é extensa e relata um percurso que vai desde a angariação do Monte Alverne até a realização de milagres por intermédio dos *stigmata*, algo inédito em seu roteiro. Pretendemos também evidenciar a disputa mnemônica do milagre dos estigmas compilado sob a óptica dos companheiros próximos a Francisco de Assis, ou seja, os que compõem o grupo “*nos qui cum eo fuimus*”. Ele apresenta uma interpretação diferente da visão oficial dos textos hagiográficos tutelados pela Igreja. E mais, as obras revelam a importância da atuação de personagens antes negligenciadas no material hagiográfico “oficial”, como Frei Leão.

**Palavras-chaves:** Memória. Estigmas. Francisco de Assis. Frei Leão

## ABSTRACT

This Thesis analyzes the representation of the miracle of the stigmata of Francis of Assisi in the “official” and “unofficial” Franciscan hagiographies of the 13th and 14th centuries, among them, the *Vita Prima (1C)* and *Vita Secunda (2C)* of Thomas of Celano, the *Legenda Maior (LM)* of Boaventura in the first moment. Then he works with the analysis of *the Legenda dos Três Companheiros (3S)* written by Friars Leão, Rufino and Ângelo; *Mirror of Perfection (SP)* attributed to Frei Leão; the *Legenda Perusina (LP)*, and the *I Fioretti (Fior)*, in particular, the item entitled *Le considerazioni sulle stimmate (Csd)*. We analyzed how the stigmatization of the saint was presented in hagiographic narratives, and we studied the writers' position on the topic. We identified differences in the description and importance given to stigmata in relation to “official” hagiographic material, for example. In *Le considerazioni sulle stimmate (Csd)* the trajectory of the stigmata of Francis of Assisi is presented in a peculiar way, with episodes that differ from those contained in the “official” Franciscan hagiographies. The work is extensive and recounts a journey that goes from the raising of Monte Alverne to the performance of miracles through the *stigmata*, something unprecedented in his itinerary. We also intend to highlight the mnemonic dispute of the miracle of the *stigmata* compiled from the perspective of companions close to Francis of Assisi, that is, those who make up the group “*nos qui cum eo fuimus*”. He presents a different interpretation of the official view of the hagiographic texts protected by the Church. What's more, the works reveal the importance of the performance of characters previously neglected in “official” hagiographic material, such as Frei Leão.

**Keywords:** Memory. Stigmata. Francisco de Assis. Friar Leo.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	15
<b>CAPÍTULO 1 – A SANTIDADE DE FRANCISCO E O MEDIEVO</b> .....	30
1.1 A relevância do milagre dos estigmas para a espiritualidade medieval .....	39
1.2 Francisco de Assis e o medievo .....	48
1.3 Francisco de Assis e o trabalho manual, a ociosidade do Irmão Mosca .....	60
<b>CAPÍTULO 2 - TOMÁS DE CELANO E OS ESTIGMAS DE FRANCISCO</b> .....	72
2.1 O itinerário da conformidade de Tomás de Celano.....	78
2.2 Ações mnemônicas do itinerário da conformidade .....	100
2.3 Tomás de Celano e a estigmatização.....	110
<b>CAPÍTULO 3 - A MÍSTICA DE BOAVENTURA E A CRUZ DE FRANCISCO</b> .....	122
3.1 A <i>Legenda Maior (LM)</i> e a imposição de um modelo único .....	125
3.2 O itinerário místico de Boaventura .....	131
<b>CAPÍTULO 4 - A ESTIGMATIZAÇÃO DE FRANCISCO NAS HAGIOGRAFIAS “NÃO OFICIAIS”</b> .....	155
4.1 O milagre dos estigmas e o paralelo entre Tomás de Celano e a <i>Legenda dos três companheiros (3S)</i> .....	160
4.2 O <i>Anônimo Perusino (AP)</i> e o “prêmio” de Francisco de Assis .....	168
<b>CAPÍTULO 5 – O OFUSCAMENTO DE FREI LEÃO E OS ESTIGMAS</b> .....	170
5.1 A invisibilização de Frei Leão .....	188
5.2 A estigmatização na <i>Legenda Perusina (LP)</i> e no <i>Espelho da Perfeição (SP)</i> , duas hagiografias “leoninas” .....	194
<b>CAPÍTULO 6 - A MEMÓRIA LEONINA NAS <i>LE CONSIDERAZIONI SULLE STIMMATE (CSD)</i></b> .....	201
6.1 Frei Leão e o movimento espiritual.....	219
6.2 O lugar de Frei Leão.....	224
<b>7. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	239
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	245

## INTRODUÇÃO

A presente Tese é resultado de uma longa pesquisa acadêmica que teve início na graduação em História Licenciatura da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) no ano de 2010 por meio do Laboratório de História Antiga e Medieval da UEMA – *Mnemosyne*. Trabalhávamos inicialmente com a *Fundação da Ordo Fratrum Minorum (O.F.M) no século XIII*, analisando a intencionalidade da narrativa de São Boaventura na *Legenda Maior (LM)* de 1263. Essa obra continha narrativas acolhedoras da instituição Igreja em relação à *Fraternitas* franciscana. A questão é que historicamente houve conflitos em sua criação, e todo o encontro de Francisco de Assis junto a Cúria romana não teria sido nada fácil, ou seja, ao contrário da apresentação favorável e iluminada do encontro descrita por Boaventura, identificamos que a visita do santo e seus companheiros ao Papa Inocêncio III (1198-1216) teria sido cheia de dificuldades e conflitos, e mais, a priori o santo pensou em *Fraternitas* e não em *Ordo*. A orientação da pesquisa estava a cargo da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Adriana Zierer (UEMA), no entanto, encontramos outro evento histórico que nos chamou muita atenção, o milagre dos estigmas, e então efetivamos uma mudança no tema da pesquisa e elaboramos um novo título: *A estigmatização de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas (séculos XIII e XIV)*. Na ocasião, debatíamos acerca da concepção do milagre deífico ocorrido hagiograficamente no ano de 1224 no Monte Alverne na região da Úmbria. Analisamos como o acontecimento místico dos estigmas fez Francisco de Assis ser considerado um *alter Christus* na terra, segundo Boaventura. A pesquisa então se ampliou nas fontes e documentações de pesquisa, precisávamos enfrentar novos desafios acadêmicos. Então, ao término da graduação em História Licenciatura (UEMA) fizemos em 2013 a seleção para o Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina (PPGHS-UEL).

No mestrado em História Social da Universidade Estadual de Londrina (UEL), turma de 2014, deu-se continuidade à pesquisa com a dissertação intitulada: *O “Espelho de Cristo”*: a representação cristológica da estigmatização de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas (séculos XIII e XIV). O trabalho foi orientado pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Angelita Marques Visalli (UEL), e teve como objetivo analisar a representação do milagre da estigmatização de Francisco de Assis em cada uma das hagiografias franciscanas escritas nos séculos XIII e XIV. Identificamos como a estigmatização é apresentada na particularidade de cada narrativa hagiográfica, e estudamos a construção do milagre nas obras, ou melhor, em cada obra. No caso, verificamos que há diferenças tanto na descrição quanto no grau de importância

conferido ao milagre dos estigmas, encontramos uma variedade grande entre o discurso hagiográfico “oficial” em comparação ao “não oficial”. Assim, evidenciamos por meio do confronto dos textos o grau de preocupação dado aos estigmas do santo em cada material analisado. Por exemplo, temos narrativas elevando o santo a uma categoria de identificação até então, inatingível, o de “Segundo Cristo” por causa das milagrosas chagas corporais. Essa identificação fortaleceu o desenvolvimento da Ordem dos Frades Menores, o culto ao santo e a descrição de milagres por meio dos estigmas para conferir legitimidade às chagas de Francisco de Assis. Além disso, a pesquisa foi financiada com bolsa de Mestrado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Em 2019, adentrou-se no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (PPGHIS-UFMA) no nível de Doutorado, com a pesquisa “*Nos qui cum eo fuimus*”: representação e memória do milagre dos estigmas de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas “não oficiais” (séculos XIII e XIV). Aqui, temos como orientador o Prof. Dr. Marcus Baccega (UFMA), docente permanente do PPGHIS-UFMA. A pesquisa foi financiada com bolsa de Doutorado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Na Dissertação não conseguimos aprofundar as narrativas hagiográficas “não oficiais” sobre o milagre dos estigmas corporais de Francisco de Assis, então neste nível nos propomos a analisar a representação do milagre dos estigmas nas hagiografias franciscanas “não oficiais” escritas a partir do século XIII. Para identificar o tratamento dado aos *stigmata* do santo, que expressariam uma semelhança corporal de Francisco de Assis com a figura do Cristo crucificado para alguns hagiógrafos. Além disso, identificamos um jogo de memórias silenciadas, apagamentos, ressignificações, e no caso, nos enpenhamos fortemente em analisar melhor o milagre dos estigmas sobre o aspecto interpretativo de pessoas próximas ao santo de Assis, dentre elas, e especialmente Frei Leão.

Iniciaremos primeiramente, informando que nosso estudo foi construído a partir das bases da “Nova História”. Dessa forma, nossa escrita está baseada nessa nova abordagem histórica, surgida no século XX com o advento da *École des Annales* em 1929, a partir do pensamento renovador de Marc Bloch (2001), para quem a História não deveria ser atrelada somente aos grandes fatos históricos, ao herói, aos grandes acontecimentos, a datação exacerbada, ao dogma da verdade, etc. Por meio dessa inovação nos estudos históricos, tivemos com toda propriedade uma revolução no fazer histórico. O movimento historiográfico requeria uma ciência histórica que nos levasse a compreensão do fato histórico e não a sua mera reprodução, ao exercício de uma História crítica e reflexiva da realidade sociocultural

em paridade com outras áreas de conhecimento do campo das ciências humanas, tais como a antropologia e sociologia. A História teria seu campo de atuação e abordagem ampliadas. Nesse sentido, é que o jargão de que “Tudo é História” foi adotado. E apesar das críticas construtivas de François Dosse (1992) em relação ao “esfacelamento da História” a ampliação das abordagens em relação ao método foi importante para a renovação historiográfica.

Com a nova mudança de abordagem historiográfica, a produção histórica não seria feita somente de “cima para baixo”. Pelo contrário, foram crescentes as pesquisas sob a perspectiva invertida, houve análises em vários aspectos, com respaldo inclusive da micro-história em nomes como Carlo Ginzburg e Giovanni Levi tentando entender grandes extensões de pesquisa a partir de pequenos *locus* e pessoas sem grandes status social. Em tempo, o que era tido como fato histórico insignificante passa a ter sentido na narrativa histórica, porque através de uma abordagem mais ampla, ligada as outras ciências humanas, entre elas, a Psicologia, a Antropologia, a Sociologia, abrir-se-ia espaço para uma ciência globalizante que veria os acontecimentos sob vários pontos de vista e critérios. Além disso, o uso de variadas fontes de pesquisa, como documentos escritos, entrevistas orais, depoimentos audiovisuais, imagens, dentre outros, são materiais históricos que com o advento da reflexão da *École des Annales* alargou as possibilidades de métodos e técnicas de pesquisa e sua interdisciplinaridade com outras ciências das humanidades. Feitas as devidas considerações, iniciaremos nossa abordagem histórica sobre a concepção e importância do milagre dos estigmas de Francisco de Assis nas variadas hagiografias franciscanas dos séculos XIII e XIV.

A XI Estação da *Via Crucis* da Igreja Católica narra o momento exato no qual Jesus é pregado na Cruz, o rito faz memória à crucificação do Cristo, a mesma é descrita pelos quatro evangelistas, Marcos, Mateus, Lucas e João. Assim, cada evangelista tem sua versão sobre o acontecimento: Levaram-no “ao lugar chamado Gólgota, que se traduz por lugar da Caveira. E era a hora terceira, e o crucificaram. E por cima dele estava escrita a sua acusação: O Rei dos Judeus. E crucificaram com ele dois salteadores, um à sua direita, e outro à esquerda” (Mc 15, 22-27). No mesmo sentido, o evangelista Lucas afirma que quando chegaram ao lugar “chamado a Caveira, ali o crucificaram, e aos malfeitores, um à direita e outro à esquerda. E dizia Jesus: Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem. Por cima dele, estava um título, escrito em letras gregas, romanas, e hebraicas: Este é o Rei dos Judeus” (Lc, 23, 33-38). E Mateus assevera, ainda, que “havendo-o crucificado, repartiram suas vestes, para que se cumprisse as palavras do profeta: Repartiram entre si as minhas vestes, e sobre a minha túnica lançaram sortes. Por cima da sua cabeça estava escrito: Este é Jesus, o Rei dos Judeus” (Mt

27, 33-37). E, por fim, João alega que Jesus, levando com ele às costas a sua cruz, saiu para o “lugar chamado Caveira, que em hebraico se chama Gólgota, onde o crucificaram, e com ele outros dois, um de cada lado, e Jesus no meio. E Pilatos escreveu também um título, e pô-lo em cima da cruz; e nele estava escrito: Jesus Nazareno, o Rei dos Judeus” (Jo 19, 17-19). Percebe-se que os evangelistas relatam, no seu conjunto, o local, a presença de outros dois condenados ao lado de Jesus, as últimas palavras do momento, ambos afirmam que Jesus Cristo foi crucificado. Por outro lado, não dão detalhes de como se deu a crucificação: não afirmam os locais exatos da penetração dos “pregos” no corpo de Jesus, não dizem se foram nas mãos ou nos pulsos, nos calcanhares ou sobre a parte superior dos pés.

Contudo, os estigmas da crucificação são representados iconograficamente em sua maioria, na palma das mãos e na parte superior dos pés, somando quatro chagas provenientes da pregação na cruz. Porém, a chaga do lado, feita por uma lança, é narrada apenas pelo evangelista João, o qual afirma ser testemunha ocular do fato; relatou que os soldados foram até a Jesus, e vendo-o já morto, “não lhe quebraram as pernas. Contudo, um dos soldados lhe furou o lado com uma lança, e logo saiu sangue e água. E aquele que o viu testemunhou, e o seu testemunho é verdadeiro; e sabe que é verdade o que diz, para que também vós o creiais” (Jo 19, 33-35). Séculos depois, em 1224, Francisco de Assis receberia no Monte Alverne, segundo hagiografias, estas cinco chagas semelhantes às de Cristo que o transformaram no “novo crucificado” medieval. O milagre das chagas seria assim, o grau máximo de similitude entre Francisco de Assis e o Cristo Jesus. Para as narrativas hagiográficas franciscanas, o santo de Assis portava em seu corpo as cinco chagas (mãos, pés e lado) da crucificação do filho de Deus de forma mística, alcançadas não por meio de um instrumento físico, mas por obra da ação do divino. Esse seria um novo e singular milagre que fazia de Francisco de Assis imagem e semelhança do Cristo crucificado, segundo relatos hagiográficos.

Entre 1181/1882, nasce Giovanni di Pietro de Bernardone, em Assis, uma cidade localizada na região da Úmbria. A mãe, Mônica (Pica) tinha origem nobre de Provença<sup>1</sup> e seu pai, Pietro Bernardone, era um rico mercador de tecidos<sup>2</sup>. O pequeno Giovanni ficou mais conhecido como Francisco de Assis, fundador da *Ordo Fratrum Minorum* (Ordem dos Frades Menores) que, no dinâmico século XIII, se expandiu rapidamente pela Europa e pelo mundo. O santo de Assis é considerado uma personagem icônica desse período medieval pela

<sup>1</sup> Cf.: SABATIER, Paul. *Vida de São Francisco de Assis*. Tradução: Frei Orlando A. Bernadi, OFM/ Frei Vitório Macuzzuco. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, IFAN, 2006.

<sup>2</sup> Cf.: LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Tradução: Marcos de Castro. 8ªed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

profundidade de sua historicidade. A qual é fruto do seu modo de vida e atuação social, onde defendia preceitos inexoráveis ao *Evangelium*, que a ele era um manual para a vida, o livro sagrado deveria ser seguido também por seus irmãos. Além disso, deve-se destacar que as ações do legado de Francisco de Assis potencializaram uma profunda reflexão sobre o sentido da prática religiosa na espiritualidade da cristandade medieval ocidental. Francisco de Assis viveu em um período histórico marcado por guerras, epidemias, a Igreja estava em crise, com muitos conflitos internos e externos. Foi em meio a esse contexto social e religioso do final do século XII e início do XIII que Francisco de Assis assumiu um estilo de vida cristã que a priori não era totalmente novo, mas que modificou profundamente não só a sua figura humana e espiritual, mas o pensamento e a estrutura religiosa da Igreja medieval.

Em 1224, na solidão montanhosa do Monte Alverne, próximo à festa da Exaltação da Santa Cruz, comemorada no dia 14 do mês de setembro<sup>3</sup>, acontece o milagre dos estigmas de Francisco de Assis, segundo Tomás de Celano. Esse último foi o primeiro hagiógrafo que realizou a primeira narrativa hagiográfica sobre os estigmas. No caso, é relatado que Francisco de Assis encontrava-se isolado no Monte Alverne em um retiro espiritual em honra a São Miguel Arcanjo, quando repentinamente recebeu a aparição de um Serafim alado, com a visão, o santo teria ficado tão confuso ao ponto de não compreender o significado do evento: “sua inteligência, não tinha chegado a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado pela visão, quando, em suas mãos e pés começaram a aparecer, como vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos”<sup>4</sup> (IC, 1997, p. 246). Atentemo-nos ao fato de Tomás de Celano ser o primeiro hagiógrafo a descrever o local do acontecimento do milagre (Monte Alverne), a visão do Serafim alado e as características físicas das cinco chagas. No entanto, a primeira referência sobre os estigmas é a *Carta encíclica* de Frei Elias<sup>5</sup> publicada em 1226 para relatar a morte de Francisco de Assis e revelar os *stigmata* à comunidade eclesiástica e aos fiéis em geral, como um “novo e estupendo milagre”. Assim, Francisco de Assis, por meio do milagre dos estigmas transformou-se no primeiro santo estigmatizado da História.

<sup>3</sup> A tradição da festa da Exaltação da Santa Cruz é remetida ao século IV quando se a fez a exposição da Santa Cruz na Igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém. Para Sabatier, a festa no “século XIII era celebrada com um entusiasmo e zelo bem naturais, como uma solenidade que se poderia se qualificar de festa padroeira da cruzada” (SABATIER, 2006, p. 312).

<sup>4</sup> “Cumque liquido ex ea intellectu aliquid non perciperet et multum eius cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat crucifixum”. *Vita Prima* (IC). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>5</sup> Na ocasião ocupava o cargo de Vigário Geral da Ordem.

Para Tomás de Celano, a estigmatização de Francisco de Assis é o exemplo de maior similitude entre Francisco e Cristo, por isso o apresenta como o “novo crucificado”. Nesse viés, o hagiógrafo o considera um “novo Cristo”, pois, segundo ele, Francisco de Assis: “possuía Jesus de muitos modos: levava sempre Jesus no coração, Jesus na boca, Jesus nos ouvidos, Jesus nos olhos, Jesus nas mãos, Jesus em todos os outros membros”<sup>6</sup> (*IC*, 1997, p. 263). Para Boaventura, o hagiógrafo oficial da Ordem dos Frades Menores, Francisco de Assis por meio dos sagrados estigmas, tornou-se *Speculum Christi*. Ele considerava como prova irrefutável dessa atribuição ao santo: “o selo que fez dele a imagem do Deus vivo, isto é, do Cristo crucificado, o selo impresso em seu corpo, não por uma força natural nem por algum recurso humano, mas pelo poder admirável do Espírito do Deus vivo”<sup>7</sup> (*LM*, 1997, p. 462). Dessa forma, Boaventura “era convento che Francesco fosse un secondo Cristo e l’angelo del sesto sigilo, come non esita a ritenere che la sua esistenza fosse davvero realizzata sotto il segno dell’evangelo e della ‘sequela Christi’” (MANSELLI, 2004, p. 111)<sup>8</sup>. Para Boaventura, a estigmatização é o maior símbolo da identificação cristológica de Francisco de Assis, uma semelhança física produzida pelo próprio Cristo no corpo do santo, uma concessão das dores e chagas da Paixão de Cristo.

Para Miccoli, Francisco vive efetivamente uma experiência religiosa profunda e essencial, que não tem ligações e referências na tradição eclesiástica de seu tempo. Isso foi percebido mais ou menos obscuramente tanto pelos contemporâneos como pelos pósteros: “espressava-o com toda a evidência a definição dele como *novus homo*, que anuncia a identificação com o Cristo (Francisco como *alter Christus*), para além das euforias da Ordem ou das referências exigidas por uma teologia da história por demais complexa e refinada” (MICCOLI, 2004, p. 50-51). Não é por acaso que as narrativas hagiográficas sobre o milagre dos estigmas impulsionaram o debate em torno da veracidade da estigmatização e da representação cristológica do santo no medievo, uma vez que Francisco de Assis assemelhou-se fisicamente ao filho de Deus. Além disso, as “hagiografias franciscanas”<sup>9</sup> tidas como

<sup>6</sup> “Multa illi utique cum Iesu, Iesum in corde, Iesum in ore, Iesum in auribus, Iesum in oculis, Iesum in manibus, Iesum in reliquis membris semper portabat”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>7</sup> “signaculum similitudinis Dei viventis, Christi videlicet crucifixi, quod in corpore ipsius fuit impressum, non per naturae virtutem vel ingenium artis, sed potius per admirandam potentiam Spiritus Dei vivi”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>8</sup> “estava convencido de que Francisco era um segundo Cristo, o anjo do sexto selo, ele não hesita em concluir que a sua existência foi efetivamente realizada sob o signo do Evangelho e da *sequela Christi*” (MANSELLI, 2004, p. 111, tradução nossa).

<sup>9</sup> Classificamos como “hagiografias franciscanas”, o conjunto de hagiografias com características biográficas escritas a partir do século XIII sobre Francisco de Assis.

“oficiais”<sup>10</sup>, as obras escritas por Tomás de Celano, a *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)*; e as de Boaventura, *Legenda Maior (LM)* e *Legenda Menor (Lm)*, destacam a estigmatização como um elemento legitimador da personificação cristológica de Francisco de Assis, dando grande notoriedade ao milagre das chagas. Em contrapartida, outras, tidas como “não oficiais”<sup>11</sup> como o *Espelho da Perfeição (Sp)*, atribuída a Frei Leão; e a *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, atribuída aos Freis Leão, Rufino e Ângelo, destacam a estigmatização de Francisco de Assis de maneira divergente e com novos elementos. A abordagem ao tema não é intensa ao longo do conteúdo hagiográfico, por isso, apresenta-se com mais discrição.

Essas hagiografias primeiramente são nossos principais objetos de estudos, porque são de fundamental importância para a compreensão da intencionalidade dos discursos formativos que demonstram por meio da escrita a representação cristológica de Francisco de Assis durante o período medieval, em especial, nos séculos XIII e XIV. Por meio de seus redatores, e das funções sociais e religiosas que ocupavam no período estudado, analisamos as objetividades da produção dos discursos hagiográficos. Nesse sentido, cremos que a produção de um discurso é, “ao mesmo tempo, controlado, selecionado, organizado e redistribuído por um certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (FOUCAULT, 2004, p. 8-9). Por isso devemos ficar atentos em relação aos discursos e intencionalidades de cada escrita hagiográfica. Refletir as circunstâncias de sua produção, e nos indagarmos sobre sua encomenda, quem era o hagiógrafo, a mando de quem a escreve e para quem escreve, e com qual objetivo. Assim, devemos entender que todo o sistema dos crivos que analisa a sequência das representações para fazê-la oscilar, para detê-la, “desenvolvê-la, e reparti-la num quadro permanente, todas essas querelas constituídas pelas palavras e pelo discurso, pelos caracteres e pela classificação, pelas equivalências são agora abolidas a ponto de ser difícil reencontrar a maneira como esse conjunto pôde funcionar” (FOUCAULT, 2007. p. 418). Por isso, compreendemos os perigos das intencionalidades dos discursos, - “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que

---

<sup>10</sup> Segundo Manselli, são as detentoras de caráter de oficialidade por serem encomendadas e obedecerem às exigências oficiais da Igreja, em particular da própria Ordem. São essas: As *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)* de Tomas de Célano; e as obras de Boaventura, *Legenda Maior (LM)* e *Legenda Menor (Lm)*.

<sup>11</sup> Quanto às obras “não oficiais”, Raoul Manselli as apresenta divididas em dois subgrupos: “fontes sistematicamente ordenadas” e “não ordenadas”. As primeiras constituem-se de obras anônimas que partiram de um plano de organização do material recolhido, escrito e oral. Desse grupo fazem parte a *Legenda dos Três Companheiros (3C)*, o *Anônimo Perusino (AP)* e o *Espelho da Perfeição (SP)*. A *Legenda Perusina (LP)* faz parte do segundo grupo, das “não ordenadas”.

o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 2004, p. 10).

A temática da estigmatização não é objeto novo nos estudos franciscanos medievais, no entanto, nossa abordagem se propõe a estudar a temática do milagre dos estigmas de Francisco de Assis nas hagiografias “oficiais” e “não oficiais” de forma a ampliar as diferentes visões e formas de abordagens sobre o tema, por meio das hagiografias e demais documentações franciscanas do período medieval como as *Compilation*, de forma específica, as *Le considerazioni sulle stimmate (Csd)*. Nesse sentido, procuramos compreender a estigmatização por meio de diferentes narrativas sobre um mesmo fato histórico, a singularidade do objeto nos abrem caminhos para interpretar diferentes enredos direcionados. Pois cremos, que “no cotidiano, nas narrativas de ficção e nas narrativas de história, o modelo de inteligibilidade mais fundamental é o da imputação causal singular, isto é, aquele que compreende os fatos como causa ou consequência de outros” (CHARTIER, 2011, p. 356). Concordamos com Chartier (1990) ao afirmar que é a presença do passado no presente que o torna cognoscível, assim, os agentes históricos e os historiadores partilham um campo de práticas e de experiências suficientemente comum para que, malgrado as discontinuidades e as diferenças do objeto histórico, o conhecimento dos primeiros pelos segundos seja possível. Nesse sentido, temos consciência que nossa investigação histórica sobre o tema da estigmatização de Francisco de Assis tende a ampliar as diferentes visões historiográficas sobre a interpretação do caso em análise, de forma a aflorar o olhar e os debates construídos sobre o tema da estigmatização do santo nos estudos franciscanos medievais.

Em todo caso, analisaremos neste estudo, o tratamento dado ao milagre dos estigmas nas variadas “hagiografias franciscanas” escritas nos séculos XIII e XIV para destacarmos o grau de importância dado a estigmatização em cada obra. Nesse sentido, procurou-se entender a apresentação do milagre em cada material hagiográfico, como foi construído e qual sentido lhe foi atribuído. As “hagiografias franciscanas” estudadas foram a *Vita Prima (1C)*, escrita em 1228/1229, a *Vita Secunda (2C)* de 1247, o *Tratado dos Milagres (3C)*, todas de autoria de Tomás de Celano; *Legenda Maior (LM)* de 1263 e *Legenda Menor (Lm)* compostas por Boaventura; a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* atribuída a Frei Leão, Rufino e Ângelo; *Espelho da Perfeição (SP)*, atribuída a Frei Leão. Além da *Legenda Perusina (LP)*, *Anônimo*

*Perusino (AP)*. Utilizaremos, também, neste estudo a obra *I Fioretti (Fior)*<sup>12</sup>, em especial, o item intitulado *Le considerazioni sulle stimmate (Csd)*<sup>13</sup>.

A *Vita Prima (1C)*, de 1228/1229, foi composta a pedido do Papa Gregório IX para a canonização do santo em 1228. Tomás de Celano era “famoso pela elegância de seu estilo” (LE GOFF, 2007, p. 55). Por ser escolhido para redigi-la, é considerado seu primeiro biógrafo oficial. Foi “escrita num estilo atraente, e em boa partes das vezes poético, seu livro respira uma admiração comovente para com seu herói” (SABATIER, 2006, p. 56). Uma das maiores tarefas do hagiógrafo foi a de apresentar um novo santo à comunidade cristã, detentor de um novo milagre, os estigmas, e fundador de uma nova Ordem, a dos Frades Menores.

A *Vita Secunda (2C)*, de 1247, também foi redigida por Tomás de Celano, no entanto, teve a colaboração de vários outros testemunhos e de documentos novos que foram enviados a pedido do então Ministro Geral da Ordem, Crescêncio de Iesi, por meio do Capítulo Geral da Ordem de 1244, ocorrido em Gênova. Nesse Capítulo foi determinado que se apresentassem novos fatos sobre a vida de Francisco de Assis para ser usados na composição de uma nova vida do santo. A *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, “datada de 11 de agosto de 1246” (SABATIER, 2006, p. 69). Foi “composta e enviada pelos companheiros Frei Leão, Frei Ângelo e Frei Rufino que eram amigos próximos de Francisco de Assis” (SILVEIRA, 1997, p. 31-32). Nesse sentido, forma-se uma evidência de que a tal *Legenda* teria sido utilizada para composição da *Vita Secunda (2C)*. Para Sabatier um estudo mais atento mostraria que a segunda obra de Tomás de Celano, “tem por fonte principal a *Legenda dos Três Companheiros*, que os compiladores, recompõem, algumas vezes, completando certos detalhes; o mais das vezes, praticando verdadeiros cortes” (SABATIER, 2006, p. 69).

Em *Tratado dos Milagres (3C)*, o Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores de 1247 a 1257, João de Parma, pediu a Tomás de Celano que completasse a biografia anterior, *Vita Secunda (C)*, foi “solicitado que escrevesse sobre os milagres de Francisco de Assis. Após a conclusão da obra, o autor a chamou de *Tratado dos Milagres*; contém 19 capítulos e 198 parágrafos, e teria sido composta entre 1250/1253” (SILVEIRA, 1997, p. 23).

A *Legenda Maior (LM)* fora confiada em 1260, no Capítulo Geral da Ordem, realizado em Narbone, a Boaventura (1257-1274), que na época, ocupava o cargo de Ministro Geral da

---

<sup>12</sup> Compilação de episódios de tradição oral redigidos no século XIV que remonta aos companheiros de Francisco de Assis.

<sup>13</sup> Este item aparece inserido desde o começo na compilação dos *I Fioretti (Fio)*, a nós é importante seu uso, por apresentar especificamente em seu conteúdo a estigmatização de Francisco de Assis.

Ordem dos Frades Menores. A obra ficara pronta em 1263 e, três anos depois, o mesmo Ministro Geral tomou a decisão de tornar sua obra a única “biografia oficial” de Francisco de Assis. E para garantir o grande teor de “oficialidade”, “determinou que as obras posteriores escritas sobre o santo fossem destruídas, medida que não foi concluída por inteiro” (LE GOFF, 2007, p. 52). A *Legenda Menor (Lm)*, também escrita por Boaventura, somente para uso litúrgico, é mais sintética, usada principalmente em festas e ocasiões especiais da Ordem pelos Frades, a nós é importante porque foi uma escrita de manuseio direcionada aos clérigos. Ainda mais que sob a o ponto de vista de Zumthor (1993), de toda palavra não é só Palavra. Essas Legendas se encaixam também no âmbito da palavra-força; uma palavra mais fixada, enriquecida por seu próprio fundo, arquivo sonoro de massas que, em sua imensa maioria, ignoram a escrita e são ainda mentalmente inaptas a participar de outros modos de comunicação que não o verbal, inaptas - por isso mesmo- a racionalizar suas modalidades de ação, “a palavra-força nós é útil porque tem seus portadores privilegiados: velhos, pregadores, chefes, santos e, de maneira pouco diferente, os poetas; ela tem seus lugares privilegiados: a corte, o quarto das damas, a praça da cidade, a borda dos poços, a encruzilhada da igreja” (ZUMTHOR, 1993, p. 75).

A *Legenda dos Três Companheiros (3S)* faz parte das obras “não oficiais”, nessa divisão é a única que apresenta a data de sua composição com precisão, “Datada em Greccio, a 11 de agosto do ano do Senhor de 1246”<sup>14</sup> (3S, 1997, p. 647). Fora redigida por companheiros próximos a Francisco de Assis, que fizeram parte do movimento franciscano primitivo, são eles: Frei Leão, Frei Ângelo e Frei Rufino; alegam que seus relatos são “fatos que diretamente testemunhamos”<sup>15</sup> (3S, 1997, p. 646). Além disso, a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* afirma que na confecção da epístola eles procuraram outros testemunhos para acrescentar na obra, que conseguiram saber de novos fatos por intermédio de alguns irmãos, em especial: “de Frei Felipe, visitador das Pobres Damas, de Frei Iluminado de Arce, de Frei Masseo de Marignano e de Frei João, companheiro do venerável pai Frei Egídio, que veio a conhecer muitas destas coisas do próprio Frei Egídio e também do Frei Bernardo”<sup>16</sup>

<sup>14</sup> “Data in loco Grecii, tertio idus augusti anno Domini millesimo ducentésimo quadragésimo sexto”. *Legenda dos três Companheiros (3S)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>15</sup> “ipsius quae per nos vidimus”. *Legenda dos três Companheiros (3S)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>16</sup> “per fratrem Philippum visitatorem pauperum dominarum, fratrem Illuminatum de Arce, fratrem Masseum de Marignano, et fratrem Iohannem socium venerabilis patris fratris Egidii qui plura de his habuit ab eodem sancto fratre Egidio, et sanctae memoriae fratre Bernardo”. *Legenda dos três Companheiros (3S)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

(3S, 1997, p. 646). Esse último é destacado como primeiro companheiro de Francisco de Assis. A origem da obra está no cumprimento da determinação do então Ministro Geral da Ordem, Crescêncio de Iesi, no qual, por meio do Capítulo Geral de Gênova, realizado no ano de 1244, ordenou que fossem enviados novos fatos concernentes à vida de Francisco de Assis. A estrutura da obra, “narra o nascimento, destaca muito sua conversão e o movimento primitivo. Os dois últimos capítulos apresentam a morte e a canonização de Francisco de Assis, por ser bem raso, há a desconfiança de terem sido acrescentados junto a *Legenda*” (SABATIER, 1997, p. 62-63).

O *Espelho da Perfeição (SP)* “apresenta problemas com relação a sua datação” (VISALLI, 2003, p. 27). Primeiramente foi “publicada e descoberta no final do século XIX por Paul Sabatier, em 1898, que atribuiu sua autoria a Frei Leão” (SILVEIRA, 1997, p. 37). Provavelmente, foi composta na “segunda metade do século XIV, se assemelha à *Legenda Perusina* e, como ela, apresenta as expressões *nos qui cum eo fuimus*” (VISALLI, 1997, p. 27). Além disso, observa-se que as expressões acima destacadas, são “frequentes nas obras que tem a participação de Frei Leão” (SILVEIRA, 1997, p. 39).

A *Legenda Perusina (LP)*, manuscrito foi “encontrado em 1926 pelo franciscano Delorme na biblioteca comunal de Perusa” (SILVEIRA, 1997, p. 36). Apresenta caráter episódico e não segue em si, uma estrutura biográfica. É um documento redigido entre os séculos XIII e XIV, sem data precisa. Também “é recheada das expressões *nos qui cum eo fuimus*, e apesar de ter sido encontrado em Perusa, sua procedência é de Assis” (VISALLI, 2003, p. 27-28). Ganhou também, “ao longo do tempo, várias denominações, *Legenda Antiga, As Flores dos Três Companheiros, Escritos de Leão, Rufino e Angelo, Companheiros de São Francisco de Assis, Compilação Assisiense*” (SILVEIRA, 1997, p. 36).

O *Anônimo Perusino (AP)* recebeu essa denominação “por nela não se mencionar o autor e por ter sido encontrada na biblioteca dos frades menores conventuais de Perusa” (SILVEIRA, 1997, p. 35). É “semelhante à *Legenda dos Três Companheiros*, sua data é de difícil definição” (VISALLI, 2003, p. 27). No entanto, é “creditada ao século XIII” (SILVEIRA, 1997, p. 35). Embora seu “conteúdo seja sintético, descreve a vida de Francisco de Assis do nascimento à morte” (SILVEIRA, 1997, p. 35). Podendo, dessa forma, ser considerada uma biografia franciscana.

Os *I Fioretti (Fior)*, “compilação de escritos redigidos em italiano do século XIV” (SILVEIRA, 1997, p. 43), são textos que possuem grande popularidade, e podem ter sido

“redigidos em fins do século XIV. Foram extraídas com retoques da coleção dos *Atos de São Francisco e de Seus companheiros*, iniciada ao fim do século XIII e finalizada no começo do século XIV” (SILVEIRA, 1997, p. 43). Segundo Silveira as *Le considerazioni sulle stimmate (Csd)* aparecem desde o início juntas aos *Fioretti*. E “inspiram-se também nos *Atos de São Francisco e de Seus companheiros* e nas tradições do Monte Alverne” (SILVEIRA, 1997, p. 43). Além disso, os “*Fioretti* fazem parte de uma tradição oral que parte dos discípulos de Francisco de Assis, Leão, Maseo, Egídio, passando através dos discípulos destes, até chegar ao compilador do século XIV” (SILVEIRA, 1997, p. 43).

Neste estudo, além de usarmos a documentação hagiográfica em latim, também usamos o conjunto de hagiografias da coletânea de escritos de Francisco de Assis, de biografias, crônicas e outros testemunhos do século XIII, que se referiram a Francisco de Assis. Haja vista, que no oitavo centenário do nascimento de Francisco de Assis (1981/1982), publicaram-se em vários países uma coleção dessas fontes. A edição e tradução utilizada neste estudo são baseadas na última edição crítica dos “Escritos de S. Francisco”, da autoria de Frei Caetano Esser (O.F.M.), publicada em duas formas diversas: a primeira, com aparato crítico completo e com explicações em alemão, e a segunda em formato menor, com aparato crítico reduzido e com explicações em latim. São elas: Kajetan Esser, (O.F.M.), *Die Opuscula des Hl. Franziskus von Assisi. Neue textkriti Edition. Grottaferrata (Roma), 1976. Coleção Spicilegium Bonaventurianum, XIII, e: Opuscula Sancti Francisci Assisiensis. Denuo editit iuxta códices mss. Caetanus Esser, (O.F.M.), Grottaferrata (Roma), 1978. Coleção Bibliotheca Franciscana Ascetica Mediti Aevi, Tom. XII. Além disso, em estudo sobre as traduções brasileiras, afirma-se, que “segundo a análise constata-se a maior formalidade da tradução Vozes. O tradutor opta- várias vezes- por vocábulos que exigem do leitor um bom conhecimento do português e de sua origem latina” (BALANCIN, 2008, p. 112).*

Por trabalharmos com materiais hagiográficos, é necessário esclarecermos que o termo *hagiografia* – relativo às palavras gregas: *hagios*: santo, *grafia*: escrita–, se remete a textos que relatam a vida dos santos, visões, revelações etc. A hagiografia é um gênero literário que no século XII, chamava-se também *hagiologia* ou *hagiológica*. Esse “gênero literário privilegia as encarnações humanas do sagrado e ambiciona torná-las exemplares para o resto da humanidade” (DOSSE, 2009, p. 137). Além disso, em 1905, o Pe. Delehaye, na obra *Les legendes hagiographiques*, afirmou que, “a hagiografia privilegia os atores do sagrado (os santos) e visa à edificação (uma ‘exemplaridade’): será necessário, pois, reservar este nome a todo monumento escrito inspirado pelo culto dos santos, e destinado a promovê-lo”

(CERTEAU, 2011, p. 289). Dessa forma, sabe-se que durante o período medieval, os textos hagiográficos, “eram importantes veículos para a propagação de concepções teológicas, modelos de comportamento, padrões morais e valores” (SILVA, 2012, p. 1). Nesse sentido, e de acordo com as informações de que dispõem, os hagiógrafos elencam suas preferências em suas narrativas hagiográficas, nesse caso, percebe-se que determinados aspectos ganham mais importância que outros. Por esse viés, a hagiografia, “acaba privilegiando claramente tudo o que possa tornar-se pedagogicamente eficaz para seus leitores, edificando seu espírito, ensinando e apelando para sua vontade, orientando e disciplinando seus comportamentos” (MICCOLI, 2004, p. 204-205). Dessa forma, entendemos que o gênero hagiográfico concebe esquemas na construção dos textos, classifica episódios e acontecimentos a serem narrados de acordo com códigos preestabelecidos.

Em todo caso, sabe-se que há interferências na elaboração de narrativas, nos materiais e documentos informativos que foram consultados para a produção de uma escrita hagiográfica. Ao presente estudo, entender essa construção é deveras importante, porque hagiógrafos, artistas e instituições ligadas a Igreja potencializaram, ao longo do medievo, tanto na escrita hagiográfica quanto nas representações iconográficas, o valor simbólico da estigmatização do santo. O milagre dos estigmas seria o estágio máximo da personificação de Francisco de Assis na figura de Jesus Cristo. O santo se assemelharia fisicamente ao Cristo por meio das chagas, fato que provocou inquietações e acusações apoteóticas. Essa identificação corporal potencializou as transformações que o santo causou na religião, na sociedade e no imaginário medieval, tanto por meio da escrita, como da iconografia. Assim, a representação cristológica da estigmatização de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas dos séculos XIII e XIV constitui-se como nosso objeto de estudo fundamental.

No primeiro capítulo, analisaremos a atuação de Francisco de Assis e de seu movimento religioso, debatendo seu modo de vida e a importância de sua ordem mendicante para a Igreja. Empenhamos-nos em apresentar um estudo sobre a peculiaridade da santidade de Francisco de Assis durante o período medieval, nos prontificamos a entender suas concepções religiosas, desde o processo de sua conversão até o ápice da estigmatização. Esclarecemos porque os *stigmata* são nosso vetor principal, é por meio do milagre dos estigmas que nos desbruçamos a entender os seus sentidos, as reverberações sociais e os personagens envolvidos. Por isso, iniciamos pelo santo e suas ações, para depois compreendermos as motivações que imprimiram mudanças de postura, adaptações institucionais e silenciamentos.

No segundo capítulo, iniciamos a análise da documentação hagiográfica das obras *Vita Prima (1C)*, *Vita Secunda (2C)* e o *Tratado dos Milagres (3C)* de Tomás de Celano. Identificamos os elementos narrativos aplicados por Tomás de Celano para qualificar Francisco de Assis como *Novus Christus* devido ao milagre dos estigmas. Além de apresentarmos a construção do itinerário da conformidade de Tomás de Celano.

No terceiro capítulo, analisamos a estrutura do pensamento místico (6-7) de Boaventura, contruído primeiramente no *Itinerarium mentis in Deum (Itinerarium)* de 1259 e adequado posteriormente em 1263 na *Legenda Maior (LM)*, para apresentar o itinerário místico do milagre dos estigmas, idealizado a partir das revelações da cruz que Francisco de Assis teve durante sua vida até a consumação do milagre das chagas em seu corpo.

No quarto capítulo, analisamos o grau de tratamento concedido aos estigmas nas hagiografias franciscanas “não oficiais”. Utilizam-se as narrativas das obras: *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, *Legenda Perusina (LP)*, *Anônimo Perusino (AP)*, *Espelho da Perfeição (SP)*. Além disso, consideramos como cada uma dessas hagiografias evidenciou o milagre dos estigmas de Francisco de Assis, e de que maneira essas diferentes formas de abordagens acirraram a disputa mnemônica em torno da figura do santo. Analisamos em cada hagiografia, os elementos ausentes e as testemunhas presentes na estigmatização, com o intuito de evidenciar as divergências nas informações sobre o milagre dos estigmas por meio da composição de cada material hagiográfico e sua variação temporal.

No quinto capítulo, procuramos conhecer um pouco mais sobre a figura de Frei Leão e sua importância para o desenvolvimento do movimento franciscano no *post mortem* de Francisco de Assis em 1226. Ele em vida detinha a confiança e a estima do santo, era seu fiel escudeiro, conhecedor de suas vontades futuras. Também guardava consigo objetos deixados pelo santo que cumpriam funções de proteção espiritual. Ao mesmo tempo, teve que ser controlado, vigiado e até silenciado no material hagiográfico “oficial”, por isso nos dispomos a pesquisar os motivos que fizeram Frei Leão ser considerado uma figura ameaçadora para os frades franciscanos pertencentes a ala Conventual do movimento franciscano.

No sexto e último capítulo trazemos uma abordagem diferenciada sobre o milagre dos estigmas em *Le Considerazioni Sulle Stimmate (CSD)*, o material é complexo, apresenta novos fatos, além de trazer novas personagens em relação a outras documentações sobre os estigmas e preocupa-se em dar voz a elas. Entre elas, destacamos o papel assumido por Frei Leão, onde o mesmo é apresentado de forma divergente do material hagiográfico “oficial”.

Aqui ele tem função definida, ações concretas e direcionadas, sua participação nos fatos é ativa. Prontificamos-nos então, a entender os motivos que dão essa atenção toda à figura de Frei Leão na referida documentação. Para isso, estudamos detalhadamente as narrativas da obra com o intuito de compreender o lugar da memória lenonina.

## CAPÍTULO 1 - A SANTIDADE DE FRANCISCO E O MEDIEVO

A santidade de Francisco de Assis nos leva a refletir que a permanência de sua memória no tempo histórico carrega em si espectros cristológicos de realidades passadas, reverberadas no futuro. A forma como desenvolveu sua santidade, o elevou a um patamar de divisor de águas do período medieval. Por isso, nos aplicaremos em fazer um exercício reflexivo sobre a santidade de um santo peculiar, em específico, a de São Francisco de Assis no século XIII e XIV. Ele carregava uma *novitas* em seu corpo santo, os cinco estigmas semelhantes ao da crucificação de Jesus Cristo, e havia sido o fundador de uma nova ordem religiosa. Embora esse a princípio não tenha sido o seu desejo (criar ou fundar uma Ordem), as consequências de seu sucesso o levaram a aceitar a regularização definitiva da *Ordo Fratrum Minorum (O.F.M)* ainda em vida com a *Regula Bullata* em 1223. Entretanto, como já fora abordado, antes do surgimento da *fraternitas* franciscana houve enfrentamentos entre a Igreja e os movimentos heréticos, o projeto de Francisco de Assis também ficou sob vigilância, seu crescimento vertiginoso fora observado e controlado, mas depois acabou acolhido pela própria instituição Igreja por meio das Regras.

Faz-se necessário primeiramente entendermos o que é um santo? Efetivamente, o “santo é um homem através do qual se estabelece um contato entre o céu e a terra. O dia do seu aniversário comemora o seu nascimento ao lado de Deus, para além da morte, e é a festa crista por excelência dado que renova o sacrifício salutar do único medianeiro” (VAUCHEZ, 1989, p. 212). Além disso, destacamos que a santidade não é exclusiva do período medieval, é anterior a ele, e mesmo que nesse tempo tenha se desenvolvido de forma notável, ratificamos que, “quem inventou o culto dos santos não foi a Idade Média e arriscar-nos-íamos a não compreender nada deste aspecto essencial do cristianismo posterior ao ano mil, se não se tivesse em conta a herança dos primeiros séculos” (VAUCHEZ, 1989, p. 212). Isso é de veras importante para a nossa questão, e afirmamos desde já que a santidade faz parte do desenvolvimento de um processo histórico que conta com heranças da Antiguidade e se fortalece por meio do culto aos mártires na Alta Idade Média. Entretanto, não entraremos nesse mérito, em específico, porque nosso propósito é o de destacar que a partir do século XI haverá uma nova forma de se aproximar de Deus por meio da prática do *Evangelium*.

Em todo caso, deve-se saber que o modelo de vida empregado por Francisco de Assis no início do século XIII não é uma criação nunca antes vista, ao contrário, modelos

semelhantes haviam sido criados. Entretanto, não se quer dizer que estamos questionando a autenticidade da *fraternitas* franciscana, seu caráter revolucionário e convertivo na sociedade medieval. No entanto, vejamos que antes do empreendimento franciscano já havia repercussões na sociedade medieval do modelo “seguir nu a Cristo nu”, por exemplo, foi uma “fórmula que inspirou pregadores itinerantes como S. Joao Gualberto, em Itália (morto em 1073) ou Robert d’Arbrissel, em Franca (morto em 1116), significava, de facto, viver na renúncia e na ascese, dedicar-se ao serviço dos pobres e dos leprosos, reabilitar as prostitutas” (VAUCHEZ, 1989, p. 219). Assim, o modelo “seguir nu a Cristo nu” constituiu-se em um novo estado de espírito que fora notável para o período de transformação medieval em questão. De certa forma, o sucesso alcançado por Francisco de Assis é devido não só a sua obediência a Igreja, mas também a peculiaridade de sua santidade, e o que ela representou a seus seguidores e a sociedade cristã medieval do século XIII em diante.

Em todo caso, ratificamos que tecnicamente apresentamos no início da pesquisa um pouco do ambiente histórico no qual Francisco de Assis esteve presente, e nos empenharemos agora, a tecer alguns pontos de vista sobre a vida do santo medieval. Focando principalmente no diferencial de sua santidade, que reside em sua busca pela conformidade com o filho de Deus, o Cristo. O objeto de sua busca, a *imitatio Christi*, chegou a um nível espetacular de identificação, o santo teria a angariado um sublime prêmio celestial ainda em vida, que teria sido o milagre dos sagrados estigmas em 1224 no Monte Alverne, na região da Toscana.

Francisco de Assis nasce no fim do século XII, no ano de 1181/1882, onde muitas contestações à Igreja eram feitas por sua acumulação de terras, pela riqueza extrema, e conduta religiosa de muitos clérigos. O processo de conversão de Francisco de Assis se dá após uma longa doença que o teria acometido por volta de 1204, tal doença segundo as hagiografias não teria um diagnóstico preciso, é apenas relatada. Francisco de Assis tinha o sonho de se tornar cavaleiro, homem de armas, esse desejo estará no seu processo de conversão como uma forma de comunicação. Esse longo processo se dá entre 1204/1205 quando o jovem Francisco de Assis vai à guerra da Apúlia, no sul, mas volta após ter a visão e mensagem de Espoleto. Nosso primeiro hagiógrafo, Tomás de Celano, nos afirma que o santo estava então mudado, “mas de mentalidade e não exteriormente, por isso não quis ir mais para a Apúlia e procurou orientar sua vontade pela vontade de Deus. Por isso, subtraiu-se aos poucos do bulício do mundo e dos negócios, querendo imitar Jesus Cristo em seu interior”<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> “Immutatus quoque, sed mente non corpore, ire in Apuliam iam recusat, et voluntatem suam studet dirigere ad divinam. Sicque parumper a saeculari tumultu se subtrahens et negotio, studet in interiore homine recondere

(*IC*, 1997, p. 183). Vemos aqui um processo de conversão interior, onde suas atitudes sofrem alterações, fazem referências ao mundo de festas que frequentava o jovem Francisco de Assis, ambiente que começará a ser deixado de lado para atender a um chamado divino.

Em relação ao sonho das armas do jovem Francisco de Assis temos relatado que o santo, “teve a visão de um esplêndido palácio, em que viu toda sorte de armamentos e uma noiva belíssima. Foi chamado no sonho por seu próprio nome de Francisco e obteve a promessa de todas essas coisas. Tentou, por isso ir à Apúlia, para entrar no exército”<sup>18</sup> (*2C*, 1997, p. 290). Nesse caso, o sonho das armas foi interpretado por Francisco de Assis como uma confirmação de que alcançaria sucesso como cavaleiro, fato que não acontece, porque como vimos acima após o episódio em Espoleto há uma mudança interior a qual fará com que a transformação espiritual do santo ganhe consistência.

Em 1205, temos a importante mensagem do crucifixo de São Damião, relatada por Tomás de Celano somente na *Vita Secunda* (*2C*) e que marca os primeiros passos para a construção do itinerário da conformidade, ao qual, Francisco de Assis buscou conformar-se extremamente com Jesus Cristo por meio da *imitatio Christi* e da prática do *Evangelium*. Para o hagiógrafo, o encontro de Francisco de Assis com o Crucifixo de São Damião é um momento sublime de conexão divina entre ambos, porque a imagem do Cristo crucificado teria se comunicado com Francisco de Assis pelos lábios da própria imagem. Além disso, Tomás de Celano aborda que a mensagem do crucificado teria influenciado para sempre a vida apostólica do santo, porque a imagem do Cristo crucificado projetou na mente e no coração de Francisco de Assis uma estigmatização interior, que seria externada, futuramente, em seu corpo pelo milagre dos estigmas do Monte Alverne. Por isso, Francisco de Assis, depois da mensagem do crucifixo de São Damião buscou conformar-se extremamente com o Cristo crucificado por meio de práticas e ações mnemônicas. O ápice dessa conformidade se dá por meio do inédito milagre os estigmas corporais em 1224. O santo iniciará primeiramente pela mudança de vida, por sua conversão interior. Depois, temos o início do conflito com o pai Pietro Bernardone que desejava ao filho sua substituição nos negócios da família. O genitor do santo era um próspero mercador de tecidos da região, tido como um homem ambicioso, e não estava se contentando com a mudança do filho. Dentre várias coisas

---

Iesum Christum”. *Vita Prima*(*1C*) - 6. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>18</sup> “Nam palatium speciosum sibi mox in visione ostenditur, in quo varios apparatus armorum et sponsam pulcherrimam cernit. Tentat itaque pro capessenda militia in Apuliam ire”. *Vita Secunda* (*2C*) - 2. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

que lhe incomodaram, estava a doação de tecidos e de uma porção de dinheiro que Francisco de Assis fizera aos pobres em sua ausência.

Chegamos então em 1206, este ano que em específico, é de turbulência espiritual, mas também de confirmação para o santo, porque há a audiência pública com o Bispo de Assis, Dom Guido II. Para Boaventura: “Não contente em ter recuperado seu dinheiro, tratou de fazer com que Francisco fosse levado até ao bispo da diocese, onde ele deveria renunciar a toda a sua herança e devolver-lhe tudo que tinha”<sup>19</sup> (*LM*, 1997, p. 471).

Tomás de Celano nos afirma sobre o caso, que achado, pois o dinheiro, Francisco de Assis que se tornou um “desprezador por excelência dos bens terrenos, ávidos demais das riquezas celestes, tinha jogado a uma janela como lixo, acalmou-se um bocado o furor do pai irado. A recuperação do dinheiro foi como um refrigério para a sede de sua avareza”<sup>20</sup> (*IC*, 1997, p. 186).

No entanto, temos questionamentos sobre os relatos hagiográficos quanto à vontade de Francisco de Assis de se encontrar com o Bispo, seria uma imposição do pai, um ato extremo de desespero ou uma audiência por hora marcada? Para Boaventura, Francisco de Assis: “No seu autêntico amor a pobreza, Francisco nada opunha a essa cerimônia e se apresenta de boa mente diante do bispo”<sup>21</sup> (*LM*, 1997, p. 471).

Para Tomás de Celano, o pai, “Apresentou-o depois ao bispo da cidade, para que, renunciando em suas mãos a própria herança, devolvesse tudo que possuía. Francisco não se recusou, e até se apressou alegremente a fazer o que lhe pediam”<sup>22</sup> (*IC*, 1997, p. 187). Outra situação é a exposição do corpo nu de Francisco de Assis na cena, pois Boaventura afirma que o santo sem esperar e hesitar, sem aguardar qualquer ordem nem pedir qualquer explicação, tira imediatamente todas as suas vestes e as entrega ao pai.

---

<sup>19</sup> “Tentabat deinde pater carnis filium gratiae pecunia iam nudatum ducere coram episcopo civitatis, ut in ipsius manibus facultatibus renuntiaret paternis et omnia redderet quae habebat”. *Legenda Maior (LM)–II*, 4. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>20</sup> “Acquievit tandem sacerdos de mora illius, sed timore parentum pecuniam non recepit, quam verus pecuniarum contemptor in quamdam fenestram proiciens, de ipsa velut de pulvere curat”. *Vita Prima (IC) - 9*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>21</sup> “Ad quod faciendum se promptum exhibuit verus paupertatis amator, perveniensque coram episcopo”. *Legenda Maior (LM)–II*, 4. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>22</sup> “Ducit eum deinde coram episcopo civitatis, ut ipsius manibus omnibus eius renuntians facultatibus, omnia redderet quae habebat. Quod non solum ipse non renuit, sed et multum gaudens prompto animo acceleravit facere postulata”. *Vita Prima (IC) -14*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Todos virão então que, sob as vestes finas, o homem de Deus levava um cilício. Despiu mesmo os calções, em seu fervor e entusiasmo, e ficou nu diante de todos. Então disse ao pai: “Até agora chamei-te meu pai, mas de agora em diante posso dizer sem qualquer reserva: Pai nosso que estais no céu, pois foi a ele que confiei meu tesouro e nele depositei minha fé”<sup>23</sup> (*LM*, 1997, p. 471).

Os relatos hagiográficos também afirmam que o Bispo acolheu Francisco de Assis em sua decisão e o protegeu com sua capa, trazendo o santo para uma atitude de aceitação da Igreja por sua nova forma de vida. Assim, o santo faz em seu ato de despojamento e entrega ao pai celestial, a retirada de sua vinculação ao pai carnal por causa da renúncia de sua herança terrena. Toda essa questão marca o que entendemos como conversão definitiva de Francisco de Assis. Por isso, entende-se o ato do Bispo de Assis de envolver o santo em sua capa, como confirmação espiritual da busca do santo por respostas aos contatos divinos que havia recebido anteriormente. Assim, a confirmação para a busca de viver para Cristo e como ele, se consolida em Francisco de Assis por meio do episódio do despojamento diante do Bispo de Assis, Dom Guido II.

Ainda em 1206, Francisco de Assis empenha-se no cuidado aos leprosos, veste-se de eremita, volta-se aos trabalhos manuais e começa a reconstruir a capela de São Damião. Aqui há um ambiente prático do modo de vida da *fraternitas* franciscana, onde os frades se dedicavam a cuidar dos doentes e à prática de trabalhos manuais. Ambas, eram ações comuns na fraternidade que iriam vir a diminuir, de certa forma, e em certa medida com o crescimento massivo de novos adeptos ao movimento religioso. Tal afirmativa, ao mesmo tempo se apresenta de forma reflexiva, porque depende demasiadamente das configurações futuras dos dois ramos franciscanos a serem construídos, ou seja, a dos conventuais (há um atenuamento dessas ações) ou dos espirituais (ações vistas como primordiais para a edificação espiritual).

Além disso, é possivelmente em 1208 que há uma mudança profunda e definidora da forma de vida a ser seguida por Francisco de Assis e seus companheiros. Ela se encontra exposta no capítulo 3 da *Legenda Maior (LM)* a qual fala sobre a fundação da Ordem e aprovação da Regra, Boaventura descreve de maneira alegórica e mística qual deveria ser o modo de vida da Ordem dos Frades, e teria se iniciado quando o santo assistia a uma missa:

---

<sup>23</sup> “Inventus est autem tunc vir Dei cilicium habere ad carnem sub vestibus delicatis. Insuper ex admirando fervore spiritu ebrius, reiectis etiam femoralibus, totus coram omnibus denudatur, dicens ad patrem: ‘Usque nunc vocavi te patrem in terris, amodo autem secure dicere possum: Pater noster, qui es in caelis (Mat 6,9), apud quem omnem thesaurum reposui et omnem spei fiduciam collocavi’”. *Legenda Maior (LM)–II*, 4. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

O Evangelho falava da missão dos discípulos que Cristo envia a pregar ensinando-lhes a maneira evangélica de viver: não levar ouro nem prata, nem dinheiro no cinto, nem sacola para o caminho, nem duas túnicas, nem sapatos, nem bastão. Compreendeu imediatamente o sentido da passagem e, em seu amor pela pobreza apostólica, reteve essas palavras firmemente na memória e exclamou: “É isso o que desejo ardentemente; é a isso que aspiro com todas as veras”. Repele do coração toda preocupação terrena e já não pensa em nada mais senão na maneira como haveria de pôr em execução aquela celestial doutrina para se conformar perfeitamente ao gênero de vida observado pelos apóstolos<sup>24</sup> (LM, 1997, p. 474).

Francisco de Assis então incentivado pelas palavras do Cristo aos seus discípulos teria decidido ter o mesmo modo de vida em cumprimento às palavras do santo Evangelho. Colocar em prática o *Evangelium* de forma literal será uma de suas singularidades diante de outros santos. Viver o Evangelho em sua totalidade além de ser, em Francisco de Assis, uma atitude de obediência às palavras do Cristo, é uma via de conformidade com o filho de Deus. Dessa forma, vivenciava seu ideal mimético, que é o de aplicação do modo de vida do Cristo de forma unilateral. Além disso, Francisco de Assis decide estender esse modo de vida aos seus companheiros como uma meta espiritual, seria a adoção de uma nova conduta de vida para quem quisesse acompanhá-lo. Ao acompanharmos os relatos hagiográficos de Boaventura encontraremos a descrição do referido desejo de Francisco de Assis.

Começou Francisco [...] a prática da perfeição evangélica e a convidar os outros a que abraçassem os salutares rigores da penitência. Em todas as pregações anunciava a paz, saudando o povo no início dos sermões com estas palavras: “O Senhor vos dê a paz”. Alguns sentiram-se impulsionados à penitência pelo seu exemplo [...] O primeiro deles foi o venerável Bernardo que [...] mereceu ser o primogênito do santo Pai Francisco, primeiro no tempo e primeiro na santidade. Ao ouvi-lo, o servo de Deus sentiu um grande conforto espiritual<sup>25</sup> (LM, 1997, p. 475).

<sup>24</sup> “Dum enim die quodam Missam de Apostolis devotus audiret, perlectum est Evangelium illud, in quo Christus discipulis ad praedicandum mittendis formam tribuit evangelicam in vivendo, ne videlicet possideant aurum vel argentum, nec in zonis pecuniam, nec peram in via, neque duas tunicas habeant, nec calceamenta deferant, neque virgam (cfr. Mat 10,9-10)”. *Legenda Maior (LM) – III, 1*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>25</sup> “Coepit ex hoc vir Dei divino instinctu evangelicae perfectionis aemulator existere et ad poenitentiam ceteros invitare. Erant autem ipsius eloquia non inania nec risu digna, sed virtute Spiritus sancti plena (cfr. Luc 4,1); erant medullas cordis penetrantia, ut in vehementem stuporem audientes converterent. In omni praedicatione sua pacem annuntians dicendo: ‘Dominus det vobis pacem!’, populum in sermonis exordio salutabat. Hanc quippe salutationem, Domino revelante, didicerat, sicut ipse postmodum testabatur. Unde factum est ut iuxta sermonem propheticum et ipse spiritu prophetarum afflatus, annuntiaret pacem, praedicaret salutem (cfr. Is 52,7) ac salutaribus monitis foederaret plurimos verae paci, qui discordes a Christo, prius exstiterant a salute longinqui. Innotesciente itaque apud multos viri Dei tam doctrinae simplicis veritate quam vitae, coeperunt ipsius exemplo viri quidam ad poenitentiam animari et eidem, reiectis omnibus (cfr. Luc 5,11.28), habitu vitaeque

No sentido hagiográfico, esse teria sido o momento ao qual teria se iniciado a pregação itinerante, no qual Francisco de Assis e seus companheiros estavam sempre nas estradas, pregando nas cidades e nas aldeias. Ia de Roma a Verona, mas, sobretudo à região da Úmbria e Marcas. Para Le Goff, quando eles eram oito, Francisco de Assis os despachava sempre dois a dois, como Cristo fez com os apóstolos (Mc 6,7; Lc 1,1): “Ele mesmo e seu companheiro vão ao vale de Rieti, de onde Francisco volta com novos recrutas, entre os quais Frei Ângelo que, com Frei Leão e Frei Rufino, formará a equipe dos ‘três companheiros’” (LE GOFF, 2007, p. 70). Fora isso, além do crescimento da *fraternitas*, encontramos ainda no material hagiográfico de Boaventura de Bagnoregio o sentido missionário ao qual Francisco de Assis desejou seguir com os seus companheiros.

O bom Pai reuniu em torno de si todos os seus filhos e lhes falou longamente no reino de Deus, do desprezo do mundo, da necessidade de renunciar a própria vontade e mortificar o próprio corpo e lhes revelou a intenção de enviá-los às quatro partes do mundo. “Ide, dizia o bem aventurado Pai a seus filhos, anunciai a paz a todos os homens; pregai-lhes a penitência para a remissão dos pecados; sede pacientes na tribulação, solícitos na oração, sofridos na adversidade, ativos e constantes no trabalho; modestos nas palavras, sérios em vossos costumes e agradecidos ao receber benefícios. Sabei que, em recompensa de tudo isso, vos está prometido um reino que não terá fim”<sup>26</sup> (LM, 1997, p. 477- 478).

Percebemos que Francisco de Assis envia os seus seguidores em missão pelos quatro cantos do mundo, pedindo-lhes que anunciassem a paz e o Evangelho, que pregassem a penitência para a remissão dos pecados, que fossem pacientes e humildes, vivessem o mandamento da santa obediência. No entanto, esse modo e modelo de vida franciscana não agradava a todas as pessoas da região, o que gerou muitos conflitos com o segmento dos

---

coiungi; quorum primus exstitit venerabilis vir Bernardus, qui vocationis divinae particeps (cfr. Heb 3,1) factus, Patris beati primogenitus esse promeruit, tam prioritare temporis quam privilegio sanctitatis. Hic enim, servi Christi sanctitate comperta, ipsius exemplo disponens perfecte contemnere mundum, ab eodem, qualiter id perficeret, consilium requisivit. Quo audito, Dei famulus pro primae proles conceptu sancti Spiritus consolatione repletus: ‘A Deo est, inquit, hoc consilium requirendum’”. *Legenda Maior (LM)–III*, 2-3. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>26</sup> “Tunc pius pater omnes ad se filios convocavit et plura eis de regno Dei, de contemptu mundi, de abnegatione propriae voluntatis corporisque castigatione pronuntians, propositum suum de mittendo illos in quatuor partes orbis aperuit. Iam enim sterilis et paupercula simplicitas sancti patris pepererat (1Re 2,5; Gal 4,19) septem et desiderabat universitatem fidelium, ad poenitentiae lamenta vocatam, Christo Domino parturire. ‘Ite, inquit dulcis pater ad filios, annuntiantes hominibus pacem, praedicate poenitentiam in remissionem peccatorum (cfr. Mar 1,4). Estote in tribulationibus patientes, in orationibus vigiles, in laboribus strenui, in sermonibus modesti, in moribus graves et in beneficiis grati, quia pro his omnibus regnum vobis praeparatur aeternum’” *Legenda Maior (LM)–III*, 7. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

nobres e comerciantes, dentre outros. Que viam seus filhos deixarem suas casas para irem ao encontro de Francisco de Assis e seu modo de vida. Além disso, as autoridades eclesiásticas temiam o grande sucesso do empreendimento franciscano, o que resultou em ataques contra os frades, isto entristeceu Francisco de Assis e fora um dos motivos que o levou até Roma para pedir a bênção e autorização do seu modo de vida ao Sumo Pontífice romano.

Para Miccoli, Francisco não deixa de perceber- e são muitos os indícios que o dão a entender- que são pesadas e graves as deficiências na vida da Igreja e da sociedade de seu tempo: “Mas não se propõe outra coisa, senão recompor-através de sua ‘vida’ e da vida dos seus- um sinal e uma referência: porque qualquer outro projeto, de alguma forma, teria implicado em ser presupor lógicas diferentes e estranhas à logica da cruz” (MICCOLI, 2004, p. 104-105). Ao mesmo tempo, Francisco de Assis queria ter a aprovação do Papa Inocêncio III (1198-1216), uma permissão, queria ser obediente e não um contestador da autoridade máxima da Igreja, este fato é característico em Francisco de Assis, e o distingue claramente dos reformadores de sua época. E mais, só quando o número de discípulos chega a doze, em semelhança com os doze de Cristo é que ele resolve de fato ir até Papa, fazendo assim, estaria o santo seguindo o exemplo de Cristo, colocando em prática a *imitatio Christi*.

Segundo Le Goff, quando Francisco consegue submeter o texto de sua “Regra” a Inocêncio III (1198-1216), o papa se mostra espantado com a severidade dela. O Evangelho integral, que loucura! Mas o cardeal de São Paulo acha um argumento bom para comover o pontífice, um argumento religioso e político simultaneamente: “Se rejeitarmos o pedido desse pobre sob tal pretexto, isso não será afirmar que o Evangelho é impraticável e blasfemar contra Cristo, seu autor?” (LE GOFF, 2007, p. 71). Boaventura descreve na *Legenda Maior (LM)* uma passagem fundamental para a aceitação de Inocêncio III (1198-1216).

Mas entre estes encontrava-se um homem venerável , o cardeal João de São Paulo, bispo de Sabina [...] disse ao Sumo pontífice e a seus irmãos cardeais: “Este pobre pede apenas que lhe seja aprovada uma forma de vida evangélica. Se portanto rejeitarmos seu pedido como difícil em demasia e estranho, tenhamos cuidado em não ofender dessa forma o evangelho. De fato se alguém se dissesse que na observância da perfeição evangélica e no voto de praticá-la existe algo de estranho ou de irracional, ou impossível, é réu de blasfêmia contra Cristo, autor do evangelho”. Diante dessas razões, o sucessor de Pedro voltou-se para o pobre de Cristo e lhe disse: “Meu filho, faze uma oração fervorosa a cristo para que por seu intermédio nos mostre a

sua vontade. Assim que a tivermos conhecido com maior clareza, poderemos atender com mais segurança aos teus pedidos”<sup>27</sup> (LM, 1997, p. 480).

Como foi relatado acima, Inocêncio III (1198-1216), abalado, mas não convencido, contenta-se em dizer a Francisco de Assis: “Meu filho vá rezar para que Deus nos manifeste sua vontade, quando a conhecermos, poderemos responder-te com toda a segurança”. Para Le Goff (2007, p. 74), esse novo adiamento é proveitoso para Francisco e seus aliados, e Deus manifesta sua vontade. Inocêncio III teve um sonho: viu a basílica de Latrão inclinar-se como se fosse desabar. Um religioso “pequeno e feio” a sustentou em suas costas e a impediu de ir abaixo. O homem de seu sonho só poderia ser Francisco de Assis. Ele salvaria a Igreja. Por isso, “Inocêncio III aprovou o texto que Francisco lhe submetia. Mas o fez cercado-se de muitas precauções. Deu apenas uma aprovação verbal, nada por escrito. Impôs aos frades que obedecessem a Francisco, e a Francisco que promettesse obediência aos papas” (LE GOFF, 2007, p. 74). O sonho também é descrito por Boaventura em sua hagiografia de 1263:

Tivera, aliás, pouco tempo antes uma visão em que o Espírito de Deus lhe mostrara a missão a que Francisco estava destinado. De fato, vira em sonho a basílica do Latrão prestes a ruir e um homem pobrezinho, pequeno e de aspecto desprezível, a sustentava com os ombros para não cair. E concluiu o Pontífice: ‘Este é, na verdade, aquele que com seu exemplo e doutrina há de sustentar a santa Igreja de Deus’. Concedeu-lhe, pois o que pedia. Prometendo-lhe conceder muito mais para o futuro. Aprovou também a Regra e deu-lhe a missão de ir por todo o mundo pregar a penitência. Mandou igualmente impor tonsuras em todos os leigos companheiros de Francisco para lhes permitir pregar a palavra de Deus sem empecilhos<sup>28</sup> (LM, 1997, p. 481).

<sup>27</sup> “Aderat autem inter cardinales vir venerandus, dominus Ioannes de Sancto Paulo, episcopus Sabinensis, omnis sanctitatis amator et adiutor pauperum Christi; qui divino Spiritu inflammatus, Summo Pontifici dixit et fratribus suis: ‘Si petitionem pauperis huius tamquam nimis arduam novamque refellimus, cum petat confirmari sibi formam evangelicae vitae, cavendum est nobis, ne in Christi Evangelium offendamus. Nam si quis intra evangelicae perfectionis observantiam et votum ipsius dicat contineri aliquid novum aut irrationabile vel impossibile ad servandum, contra Christum, Evangelii auctorem, blasphemare convincitur’. Quibus propositis successor Apostoli Petri, conversus ad pauperem Christi, dixit: ‘Ora, fili, ad Christum, ut suam nobis per te voluntatem ostendat, qua certius cognita, tuis piis desideriis securius annuamus’”. *Legenda Maior (LM)–III, 9*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>28</sup> “Sed et visionem, quem tunc temporis e caelo perceperat, in hoc viro fore complendam, Spiritu divino suggerente, firmavit. Videbat namque in somnis, ut retulit, Lateranensem basilicam fore proximam iam ruinae, quem quidam homo pauperculus, modicus et despectus (cfr. Is 16,14; 53,3), proprio dorso submisso, ne caderet, sustentabat. ‘Vere’, inquit, ‘hic ille est, qui opere et doctrina Christi sustentabit Ecclesiam’. Inde praecipua devotione repletus, petitioni eius se per omnia inclinavit ac Christi famulum speciali semper amore dilexit. Proinde postulata concessit et adhuc concedere plura promisit. Approbavit regulam, dedit de poenitentia praedicanda mandatum et laicis fratribus omnibus, qui servum Dei fuerant comitati, fecit coronas parvulas fieri, ut verbum Dei (cfr. Luc 11,28) libere praedicarent”. *Legenda Maior (LM)–III, 10*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Para Le Goff, Inocêncio III autorizou-os apenas a pregar, ou melhor, a dirigir exortações morais ao povo, “Ide, meus irmãos”, teria dito, segundo Tomás de Celano, “abençoando-os, ide com o Senhor e que Ele vos inspire, pregai a todos a penitência. Quando o Senhor todo-poderoso vos multiplicar em número e em graça, voltai alegremente a mim e vos concederei mais favores e vos confiarei, com uma confiança maior, maiores missões” (LE GOFF, 2007, p. 74.). Há certa vantagem com relação à imposição da tonsura aos companheiros do santo, porque ela transformava-os em clérigos, quer dizer, subtraía-os à jurisdição dos príncipes, colocando-os sob a da Igreja. Logo após a aprovação verbal do papa, Francisco de Assis e seus companheiros ativam ainda mais as obras de misericórdia, o cuidado aos leprosos, a mendicância, e cresce consideravelmente a pregação itinerante. Isso se deu com sucesso porque de certo modo estavam agora protegidos pela Igreja. Daí em diante o movimento crescerá de maneira rápida e os adeptos não serão apenas daquela região em comum, França, Alemanha serão lugares da presença franciscana. A questão final é que esse crescimento exponencial trouxe problemas proporcionais ao seu desenvolvimento, e foi por isso que Francisco de Assis teve dificuldades em administrá-los, tanto que o surgimento de uma Regra parecia iminente juntamente com a oficialização de uma nova Ordem religiosa. Aqui então, está a questão limite entre o desejado pelo santo e o arregimentado pela Igreja, a questão final é que a *Fraternitas* começa a dar lugar a *Ordo Fratrum Minorum (O.F.M)*.

### **1.1 A relevância do milagre dos estigmas para a espiritualidade medieval**

Para compreender melhor a importância do milagre dos estigmas para os franciscanos no medievo, saibamos que desde o século XI, segundo Duby, alimentou-se intensamente uma reflexão espiritual sobre a pessoa de Cristo, onde se meditou bastante a natureza humana do filho de Deus, sua encarnação, sua vida terrena, os sofrimentos de sua paixão e sua derradeira crucificação. Para Duby, redentor, o Cristo, o foi pelas dores que suportou incomensurável na própria medida da sua divindade. A reflexão sobre o Evangelho e todos os exercícios espirituais, sustentados por todos os artifícios do teatro, os sermões dos grandes pregadores, determinou a valorização progressiva da dor na cultura europeia. Nesse contexto religioso, que “o cristão – por força de uma atmosfera religiosa onde o Cristo tem uma posição central nesta espiritualidade – fez emergir uma reflexão onde a imitação de Cristo lhe foi proposta.

Ela o convidava a identificar-se ao Salvador, e especialmente aos seus sofrimentos corporais” (DUBY, 2011, p. 194).

Para André Vauchez, esse novo modelo de santidade, onde se tem uma vida e um modelo de comportamento que se baseiam na pobreza e na renúncia. Seria uma forma de exemplificar, a analogia que visa tornar o homem semelhante ao Cristo, “que não tinha onde descansar a cabeça”, a piedosa vítima do Calvário. Para o autor, O “poverello” de Assis, é quem mais longe levou esse esforço de atualização da mensagem evangélica na vida terrena, “chegando ao ponto de reproduzir na carne a Paixão de Cristo. A sua vida é a expressão acabada da nova concepção de santidade, fruto de uma vivência íntima e de um amor que tentava descobrir em todos os homens, e sobretudo nos mais deserdados, a face de Deus” (VAUCHEZ, 1989, p. 220).

Por outro lado, é importante falarmos sobre o respaldo da conexão entre o franciscanismo e o evangelismo que caracteriza os movimentos religiosos do período medieval. Até porque, “Francisco de Assis levou ao extremo a identificação com Jesus” (LE GOFF, 2010, p. 201). O milagre dos estigmas foi um evento que trouxe grande repercussão religiosa para o período, isso se justifica porque, “o próprio Francisco foi o primeiro a receber a impressão das marcas da crucificação em seu corpo, tornando-se não somente um religioso que se inspira, mas aquele que imita e presentifica o Cristo” (VISALLI, 2013, p. 86). E mais, tal elemento identitário é dotado de duplo caráter, humano e espiritual. Primeiro porque nenhum humano antes fora agraciado com tal dádiva, segundo, que o acontecimento místico e transcendental só seria possível em um humano preenchido do divino, em um ser digno de merecimento. Nesse sentido, os estigmas do santo funcionaram como dispositivo legitimador do modo de vida religioso, uma confirmação de sua similitude por Cristo no fim de sua caminhada terrestre. Exatamente, porque Francisco de Assis alcançou o mais alto degrau espiritual de semelhança com o Cristo, o da identificação corporal do sacrifício da cruz.

Para André Vauchez, Francisco de Assis, a partir de sua conversão, esforçou-se por “seguir o Cristo nu”. Com ele, pela primeira vez na história do cristianismo, a vida religiosa “deixa de ser concebida como uma contemplação do mistério de Deus e passa a ser concebida antes como uma imitação de Cristo ou, melhor ainda, como a busca de uma conformidade sempre mais estreita com o seu exemplo e a sua pessoa” (VAUCHEZ, 1994, p. 254). Os presentes fatos são muito importantes porque evidenciam que além de Francisco de Assis ser o primeiro a se identificar corporalmente com Cristo por meio dos estigmas, é aquele que também traz em si, segundo as hagiografias “oficiais”, o filho de Deus em sua alma e seu

coração. Este duplo fato, teria elevando o santo de Assis a categoria de “segundo Cristo”. Para Manselli (2004), os estigmas devem ser observados como o coágulo, ponto de referência obrigatório a partir do qual partiram duas interpretações de Francisco, que dizem respeito, ao mesmo tempo, a uma figura histórica e ao movimento que ele deu origem:

[...] *la prima di Francesco alter Christus, secondo Cristo, e la seconda di Francesco como l'angelo del sesto sigilo, di cui disse l'Apocalisse che vola "habens signum Dei vivi", avendo il segno del Dio vivo, appunto le stimmate. Queste due interpretazione, che i francescani diffusero, esposero ed esaltarono nella loro predicazione relativa al loro fondatoree che il contemporanei accettarono, senza sollevare la benché mínima difficoltà (solo tardi vi fu chi, pochissimi, mise in dubbio le stimmate), ebbero conseguenze significative su due piani completamente diversi, ai quali dobbiamo qui accennare proprio perché ebbero la loro influenza sulla storia dell'Ordine e sul suo processo d'inserimento nella realtà concreta della Chiesa* (MANSELLI, 2004, p. 48-49)<sup>29</sup>.

O extremo da identificação cristológica de Francisco de Assis trouxe tensões a Igreja, o milagre do santo demorou a ser oficializado pela Instituição. Somente a partir de 1237, temos o milagre reconhecido por meio de Gregório IX e suas bulas. Assim, cremos que Tomás de Celano na *Vita Secunda (2C)* de 1247 teria usado atribuições cristológicas de formas mais seguras e confiantes. Isso porque a Igreja já tinha um posicionamento oficial para o fato: “Entre 11 de abril de 1237, quando são enviadas as três primeiras bulas em que Gregório IX confirma a veracidade dos estigmas (uma delas é endereçada precisamente aos priores e aos provinciais dominicanos), e o ano de 1291, nove bulas se dirigem contra os cétricos” (FRUGONI, 2011, p. 131). Por outro lado, o milagre dos estigmas estava presente antes de 1237 na hagiografia *Vita Prima (1C)* de Tomás de Celano que fora encomendada pela Igreja para a festa de canonização do santo, em 1228.

A *Vita Prima (1C)*, de Tomás de Celano, é a primeira a descrever o milagre dos estigmas em uma estrutura hagiográfica, capaz de detalhar o ano, o local e como o mesmo

<sup>29</sup> “[...] a primeira de Francisco alter Christus, segundo Cristo, e o segundo de Francisco como o anjo do sexto selo, de quem o Apocalipse dizia que voa ‘habens signum Dei vivi’, tendo o sinal do Deus vivo, precisamente os estigmas. Estas duas interpretações, que os franciscanos difundiram, expuseram e exaltaram nas suas pregações relativas ao seu fundador e que os seus contemporâneos aceitaram, sem levantar a menor dificuldade (só mais tarde houve quem, muito poucos, questionassem as simplificações), tiveram consequências significativas sobre dois níveis completamente distintos, que devemos mencionar aqui justamente porque tiveram sua influência na história da Ordem e no seu processo de inserção na realidade concreta da Igreja” (MANSELLI, 2004, p. 48-49, tradução nossa).

aconteceu. Além disso, o fato de Francisco de Assis trazer em si materializado a “cruz de Cristo”, é algo impactante para a instituição e para muitos fiéis que viam o fato como uma ousadia extrema, a existência de um “novo Cristo” em pleno crescimento social e econômico medieval, com a singularidade corporal da Paixão. Essa interpretação de Tomás de Celano corrobora o pensamento de que: “Cada santo ou santa dignos desse nome procurou em vida, se não identificar-se com a pessoa do filho de Deus, pelo menos, aproximar-se ao máximo dessa norma absoluta” (VAUCHEZ, 1989, p. 211). Por isso, destacamos na pesquisa que o modelo de santidade a qual foi atribuído a Francisco de Assis corresponde a consagrados códigos hagiográficos nos quais, “as vidas de santos e as coletâneas de milagres visam adaptar os servidores de Deus a modelos que correspondem a categorias reconhecidas da perfeição cristã — mártires, virgens, confessores, etc. — e, para além disso, à figura de Cristo” (VAUCHEZ, 1989, p. 211).

E mais, durante todo o tempo em que o milagre dos estigmas ainda não havia sido reconhecido de forma oficial pela Igreja, houve um aumento considerável na quantidade de milagres operados por intermédio dos estigmas do santo, temos exemplos em vários momentos, tanto com o santo em vida quanto no *post mortem*. Em um dos milagres é narrado que um dia os frades na hora da refeição, guardaram a água com que Francisco de Assis lavou as mãos. À tarde também, pediram que os deixassem lavar-lhes os pés, sem dizerem o motivo. Daí a dádiva acontece, os frades entregaram a água das abluções do santo para um homem aspergir com ela os seus animais, como se fosse água benta. O seus animais encontravam-se doentes: “Deste modo aspergiu os boi que jaziam quase mortos, e os que ainda andavam de pé. Imediatamente os animais começaram a dar sinais de saúde, por graça de Deus e mérito do bem-aventurado Francisco. O santo trazia já os estigmas nas mãos, nos pés e no lado”<sup>30</sup> (LP, 1997, p. 788).

Além disso, depois da morte do santo aparecem milagres que tentam sanar as dúvidas quanto à existência dos estigmas corporais, não fora fácil para alguns acreditar em estupendo milagre, o fato de assemelhar-se fisicamente a Cristo por meio de uma ação divina, rendera os mais variados questionamentos. Por isso, a existência de narrativas milagrosas que ofertavam creditação ao milagre dos estigmas foram importantes para propagar a veracidade dos mesmos a comunidade de fiéis. Na próxima narrativa milagrosa temos o questionamento de

---

<sup>30</sup> “et ille apportavit, et quasi aquam benedictam aspersit super boves, qui iacebant quasi mortui, et super omnes alios. Et statim per gratiam Domini et meritis beati Francisci liberati sunt omnes, in illo tempore habebat beatus Franciscus cicatrices in manibus et pedibus et latere”. *Legenda Perusina (LP)* -57. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

um frade menor, que apesar de ter uma vida íntegra, duvidava dos sagrados estigmas por não racionalizar o mesmo, a ele o milagre parecia totalmente contrário às leis da natureza. E, além disso, jamais havia se verificado coisa igual nos séculos anteriores, observemos a visão:

Certa noite, cansado de tantas ansiedades e dividido entre a razão vacilante e a imaginação provocadora e temerária, entra em sua cela. São Francisco lhe aparece durante o sono, com os pés cobertos de lama, e lhe fala com humilde rudeza e paciente cólera: “Que são esses conflitos em tua alma, que são todas essas dúvidas indignas? ‘Olha minhas mãos’ (Jo 20,25)! e repara em meus pés!” Ele via perfeitamente as mãos perfuradas, mas nos pés a lama impedia-o de ver os estigmas. “Tira a lama de meus pés, disse o santo, e ‘reconhece o lugar dos cravos’ (Jo 20,25)!” E o irmão, em seu sonho, tomou os pés do santo, limpou-lhes a lama e, com suas próprias mãos, apalpou os cravos. Ao acordar, chorou e mediante confissão pública, recobrou a limpeza de sua alma, que a lama de suas dúvidas, por assim dizer, havia manchado<sup>31</sup> (3C, 1997, p. 456).

Há na narrativa dessa visão milagrosa uma referência direta a dúvida que Tomé, um dos doze apóstolos, teve em relação à ressurreição de Jesus. O Cristo apresenta ao discípulo suas chagas: “E Jesus disse a Tomé: Coloque o seu dedo aqui; veja as minhas mãos. Estenda a mão e coloque-a no meu lado. Pare de duvidar e creia. Disse-lhe Tomé: Senhor meu e Deus meu! Então Jesus lhe disse: Porque me viu, você creu? Felizes os que não viram e creram” (Jo 20, 27-29). No caso do frade, é o próprio Francisco de Assis estigmatizado que apresenta ao incrédulo as suas chagas, a intenção é também sanar dúvidas. Além disso, quanto mais testemunhos tivessem a favor das chagas, elas mais consistência teriam, não é por acaso que Tomás de Celano defende também a origem divina das chagas: “Quem ousaria inventar e sustentar que Deus, e somente Deus, não foi a causa e o artífice dos estigmas e de todo seu cortejo de milagres?”<sup>32</sup> (3C, 1997, p. 458). De todo modo, essas narrativas milagrosas sobre os estigmas do santo tentam de várias formas, conferir legitimidade à *novitas* das chagas de Francisco de Assis, e pretendem sanar as dúvidas de sua origem, relatar como surgiram, e ratificar que foram obra de uma intervenção divina, não humana.

<sup>31</sup> “Quodam sero fatigatus hac lucta, cubiculum intrat, debilem secum perferens rationem, rigidam magis proterviam phantasiae. Apparuit dormienti sanctus Franciscus pedibus lutulentis, humiliter durus et patienter iratus. Et “quae sunt” ait, ‘ista in te conflictationum certamina? Quae dubitationum sordes? Vide manus meas (cfr. Ioa 20,27) et pedes meos!’ Cumque ille manus videret confixas, lutulentorum pedum stigmata non videbat. ‘Remove’, inquit, “lutum a pedibus meis et cognosce loca clavorum (cfr. Ioa 20,25)! Apprehendens ille sancti pedes, lutum sibi videtur abstergere, locaque clavorum manibus contrectare (cfr. I Ioa 1,1). Continuo, ut evigilat frater, lacrimis irrigatur, et priores affectus quodammodo lutulentos publica confessione detergit”. 3C-10. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>32</sup> “Quis igitur ad ista non stupeat, quis quod de stigmatibus praedicatur aliud quem totum fuisse divinum confingat?”. 3C-13. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Por outro lado, há em Francisco de Assis fatos contraditórios para a própria Igreja, porque ao mesmo tempo, “o santo é portador de uma mensagem que, de um lado, corresponde às aspirações de seu tempo (a insistência sobre a Encarnação e Imitação de Cristo), mas cujo radicalismo evangélico é, em parte, inassimilável pela Igreja” (BASCHET, 2006, p. 210). Para Vauchez (1989), houve grande número de cristãos, clérigos e leigos que viram na vida de Francisco o sinal do advento dos “novos tempos”. Assim, aos olhos dos seus contemporâneos, o santo surgiu não como um simples sustentáculo das instituições religiosas, mas como um reformador e até algo mais, como renovador da antiga santidade cristã. Porque ele, aliando-se “a mensagem evangélica, dava início a uma nova e última etapa na história da salvação. Por outro lado, no interior da Ordem dos Frades Menores, houve quem não hesitasse em classificar como ‘segundo Cristo’ aquele que recebeu na sua própria carne os estigmas” (VAUCHEZ, 1989, p. 227). Além disso, a interpretação dos estigmas derivada do Apocalipse, vinda da concepção de Boaventura, “*ha avuto come effetto immediato la proiezione di Francesco e del suo Ordine su di un piano provvidenziale, previsto addirittura nella Sacra Scrittura come momento determinante della storia della salvezza e della storia della Chiesa*” (MANSELLI, 2004, p. 49)<sup>33</sup>. Por outro lado, Magalhães afirma que a partir da ótica das mentalidades, temos toda uma religiosidade primitiva embasada pela veneração da pobreza – “a *Domina Paupertas* que São Francisco de Assis tomara por esposa – a qual passa a figurar como forma histórica de justificação às críticas contra a Igreja. Condenam-se a propriedade, a riqueza, a burocracia e a hierarquia, contrárias por definição ao Ensino Evangélico” (MAGALHÃES, 1998, p. 219).

Além disso, o sentido profundo da opção *pauperista* de Francisco de Assis é fundada no tema *Christum sequi*, em que a pobreza e a obediência são as notas de seu itinerário de encarnação, que se conclui com a cruz. Assim, temos que o caminho percorrido pelo santo foi “uma nova estrada que, não por acaso, teve para ele os sofrimentos da cruz como ponto de chegada. O fato dele logo ter-se se identificado como o *homo novus*, como o *alter Christus*, é claro indício que já seus contemporâneos o haviam percebido claramente” (MICCOLI, 2004, p. 41). Todos os fatos acima analisados revelam a complexidade simbólica e religiosa do milagre dos estigmas corporais de Francisco de Assis para o período medieval. Principalmente se pensarmos no fato do santo ser tido como solução para os problemas religiosos e contestatórios da Igreja no período medieval. Algo necessariamente difícil de ser

---

<sup>33</sup> “teve o efeito imediato de projetar Francisco e a sua Ordem num plano providencial, previsto até na Sagrada Escritura como momento determinante da história da salvação e da história da Igreja” (MANSELLI, 2004, p. 49, tradução nossa).

assimilado por inteiro sem manifestar dúvidas, então, até que ponto o santo teria alcançado essa dimensão de redentor da Igreja? Sabemos, no entanto, que a singularidade do milagre dos estigmas de Francisco de Assis fortaleceu o discurso apologético de que o santo fora um “salvador” da Igreja em crise. Ser uma representação mimética e possuir sinais corporais semelhantes ao de Jesus Cristo não era coisa livre de sentido, ao contrário. Visto de forma positiva pelo movimento franciscano, os estigmas corporais de Francisco de Assis reforçaram e legitimaram ainda mais a Ordem dos Frades Menores, uma vez que a mesma tinha como fundador um humano à imagem e semelhança de Cristo.

Para Le Goff, Francisco de Assis andava pelas cidades medievais, no florescimento da civilização urbana, combinando uma nova prática da pobreza, à margem da Igreja, mas sem cair na heresia, difundindo um apostolado voltado para a nova sociedade cristã. Além disso, “foi modelo de um novo tipo de santidade centrado sobre o Cristo a ponto de se identificar com ele como o primeiro homem a receber os estigmas, foi uma das personagens mais impressionantes de seu tempo e, até hoje, da história medieval” (LE GOFF, 2007, p. 9). Para Duby, no primeiro quartel do século XIII, Francisco de Assis recebe os estigmas na grande época da expansão da nova devoção. Já no primeiro quartel do século XV, há a brusca difusão de duas imagens oferecidas à contemplação dos fiéis, a imagem do homem sofredor e a imagem da *Pietà*. A “dor se encontrava, a partir de então, deliberadamente colocada à frente da cena. Ora, a atenção da qual o corpo sofredor de Jesus era objeto se transferiu naturalmente para outros corpos sofredores, os dos pobres, os representantes do Cristo entre os homens” (DUBY, 2011, p. 194). Em seus estudos, Visalli afirma que François Boespflug, estudioso das imagens de Deus, usa a data de 1224<sup>34</sup> como referência para identificar o período em que se apresenta uma das principais tendências quanto à figuração divina, aquela que enfatiza o aspecto humano de Deus. Destaca que Boespflug chama a atenção para dois fatores: “primeiramente, o caráter prodigioso ou miraculoso da impressão dos estigmas, que inaugura uma imagem *acheiropoiete*<sup>35</sup> no próprio corpo do religioso. Feito inédito que posteriormente se repetirá. Segundo dados do autor, a partir de então, foram registrados 350 estigmatizados” (BOESPFLUG apud VISALLI, 2013, p. 95). Para Dalarun, o santo representa, sem dúvida, o maior grau de caridade que o próprio cristianismo é capaz de alcançar, ao mesmo tempo como a participação mais íntima no sofrimento humano que Cristo testemunhou na sua crucificação: “*Les stigmates constatés sur son corps après sa mort, et qui donnaient l’image d’un homme*

<sup>34</sup> “Nessa data, segundo as referências hagiográficas, Francisco de Assis recebeu seus estigmas, um fato inédito na história do cristianismo, cheio de significados e consequências” (VISALLI, 2013, p. 95).

<sup>35</sup> (não feita por mão humana).

*vraiment crucifié, étaient déjà perceptibles dans la vie même de François pour ses contemporains qui ne les avaient pourtant ni vus ni connus*” (DALARUN, 2002, p. 30-31).<sup>36</sup>

Diante disso, cremos que as observações desses autores são importantes, porque fortalecem a interpretação que a estigmatização de Francisco de Assis no século XIII foi um marco na devoção e representação dos sofrimentos humanos de Cristo para fiéis, artistas e Igreja. Além disso, durante o século XIII e XIV muito se insistiu no paralelo hagiográfico Francisco–Cristo, onde os estigmas os ligavam de forma profunda pela representação corporal, a analogia era tão prolixa que muitas narrativas não economizavam palavras em defender que Francisco e Cristo estavam imbricados, vejamos:

A um outro frade de vida muito louvável, suspenso em oração naquela noite e naquela hora, o glorioso pai apareceu vestido com uma dalmática cor de púrpura, acompanhado de uma multidão de pessoas. Muitos, que saíam dessa multidão, disseram ao frade: “Ó frade, será que esse é o Cristo?” Ele respondia: “É ele mesmo”. Mas outros também perguntavam: “Mas não é São Francisco?” O frade também dizia que era ele mesmo. E de fato, tanto para o frade como para todo aquele povo, dava a impressão de que Cristo e São Francisco eram uma só pessoa. Os verdadeiros inteligentes não vão achar temerária essa afirmação, porque aquele que adere a Deus torna-se um só espírito com ele, e o próprio Deus vai ser um só em todos no futuro<sup>37</sup> (2C, 1997, p. 443).

A narrativa acima relata a aparição de Francisco de Assis a um frade quando o santo já estava morto e glorificado. O espanto do frade está na identificação de quem se apresentava naquele momento, se era Cristo ou Francisco. A construção hagiográfica de Tomás de Celano tem uma certeza, a de que “eram uma só pessoa”. E mais, observamos que ao longo de todo o trabalho hagiógrafo de Tomás de Celano teremos discursos apologéticos partícipes do itinerário da conformidade, com o objetivo de sanar dúvidas e enaltecer a identificação cristológica de Francisco de Assis pela impressão dos sagrados estigmas.

<sup>36</sup> “Os estigmas constatados em seu corpo após a sua morte, e que davam a imagem de um homem verdadeiramente crucificado, já eram perceptíveis na própria vida de Francisco pelos seus contemporâneos que não os tinham visto nem conhecido” (DALARUN, 2002, p. 30-31, tradução nossa).

<sup>37</sup> “Alteri fratri vitae laudabilis, tunc temporis orationi suspenso, nocte illa et hora, gloriosus pater pupurea dalmatica vestitus apparuit, quem turba hominum innumera sequebatur. A qua se plurimi sequestrantes, dixerunt ad fratrem: ‘Nonne hic est Christus (cfr. Ioa 7,26), o frater?’. Et ille dicebat: ‘Ipse est’ (cfr. Mat 26,48). Alii vero iterum perquirebant dicentes: ‘Nonne hic est sanctus Franciscus?’. Frater ipsum esse similiter respondebat. Videbatur revera fratri et omnium comitantium turbae quod Christi et beati Francisci una persona foret. Quod a sane intelligentibus nequaquam temerarium iudicatur, cum qui adhaeret Deo, unus spiritus (cfr. 1Cor 6,17) fit cum ipso, et ipse Deus omnia in omnibus (cfr. 1Cor 12,6) sit futurus”. *Vita Secunda (2C)*-219. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

De fato, que poderia ser negado àquele que, pela impressão dos sagrados estigmas, tornou-se uma cópia daquele que, igual ao Pai, senta-se à direita de sua majestade nas alturas, esplendor da glória e figura da substância de Deus, realizando a purificação dos pecados? Como não será atendido aquele que, configurado à morte de Jesus Cristo pela sociedade em seus padecimentos, reapresenta as sagradas chagas das mãos, dos pés e do lado?<sup>38</sup> (IC, 1997, p. 267).

Diante do exposto ao longo do texto, analisamos que a partir do século XI a Igreja se viu pressionada a refletir seus preceitos cristãos e a atitude de seus membros. Houve então, uma série de ações contestatórias que a Igreja classificou como heresia. A busca pelo ideal mimético de Cristo e seus discípulos ocupava espaço e preocupava a Cúria romana. Em meio à atmosfera de desenvolvimento urbano, econômico e social do século XIII, surge Francisco de Assis e sua fraternidade que, apesar de sofrer retaliações sociais no início e interferências eclesiásticas, fora acolhida pela Igreja e acabou se institucionalizando. Dessa forma, a Igreja beneficiou-se por aceitar um estilo de vida religiosa que supria a necessidade dos críticos que reprovavam a postura cristã da maioria do clero. Para Baouventura foi o verdadeiro amor de Cristo que transformara o amante na própria imagem do amado. Nesse sentido, o hagiógrafo nos afirma que quando, “Francisco desceu do monte trazendo em si a imagem do Crucificado, não porém esculpida em tábuas de pedra ou de madeira por mão de algum artífice, mas marcada em sua carne pelo dedo do Deus vivo”<sup>39</sup> (LM, 1997, p. 559).

Creemos, que é nesse contexto histórico que o milagre dos estigmas potencializa sua importância, porque precisamente, as chagas corporais de Francisco de Assis em conformidade com seu modo de vida religioso e pregação, fortaleceram discursos hagiográficos que o apresentaram a comunidade cristã medieval como *alter Christus*, um segundo Cristo. Temos muitas narrativas que procuram afirmar tal condição: “Ardua ele em

<sup>38</sup> “Revera quid illi poterit denegari, in cuius sacrorum stigmatum pressura forma resultat illius, qui coequalis Patris existens, sedet ad dexteram maiestatis in excelsis, splendor gloriae et figura substantiae Dei, purgationem faciens peccatorum (cfr. Heb 1,3)? Quidni exaudiatur, qui configuratus morti Christi Iesu in societate passionum eius (cfr. Phip 3,10), manuum, pedum atque lateris sacra vulnera repraesentat?”. *Vita Prima (IC)-119*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>39</sup> “descendit angelicus vir Franciscus de monte, secum ferens Crucifixi effigiem, non in tabulis lapideis vel ligneis manu figuratam artificis, sed in carnis membris descriptam digito Dei (cfr. Mat 17,9; Ex 31,18) vivi. *Legenda Maior (LM) XIII-5*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

seráfico amor a Deus e àquele que por extremos de caridade quis ser crucificado”<sup>40</sup> (3S, 1997, p. 694). Para Manselli, a crença de que Francisco de Assis era *alter Christus* teve antes de tudo importância do ponto de vista devocional, porque lhe conferiu imediatamente uma preeminência, sem comparação, em comparação com todos os outros fundadores de ordens que o precederam, “*attribuendo, di riflesso, una rilevanza all’Ordine da lui creato, quale nessun altro aveva; ma specialmente perché venne suggerendo la ricerca dei punti di contatto fra la vitade Cristo e di Francesco, modello l’uno, copia fedelissima l’altro*” (MANSELLI, 2004, p. 49)<sup>41</sup>. De todo modo, identificamos que existe uma variedade de discursos hagiográficos que pretendem legitimar a identificação do santo com o filho de Deus. Entretanto, a identificação não seria somente escatológica em sua mensagem de renovação, de mudança interior e exterior, mas pretendia ser corporal, por causa da impressão das chagas da crucificação de Jesus Cristo no corpo de Francisco de Assis no retiro espiritual do Alverne.

Para além da Igreja, ou dos problemas institucionais da mesma, há Francisco de Assis que, mesmo se mostrando obediente, soube criticar e demonstrar, por meio de seu modo de vida, o que estava distante do *Evangelium* de Cristo. Dessa forma, o exemplo de sua atuação religiosa e política é um marco na espiritualidade medieval porque soube reivindicar sem exigir, o santo teve a primazia de emitir um discurso por meio de seu modo de vida, onde contestava atitudes nefandas praticadas pela Igreja sem se dirigir formalmente contra a instituição. Em suma, identificamos que a santidade de Francisco de Assis era fundamentada nos princípios *sequi vestigia Christi, vita apostolorum*. O santo seguiu o modelo de vida, “seguir nu a Cristo nu” de forma literal, nem na morte esqueceu-se de referenciar a Cristo, pediu que o colocassem nu sobre a terra nua, pois veio do pó e no pó haveria de se tornar, só que aquele corpo carregava os estigmas da crucificação semelhantes ao do filho de Deus.

## 1.2 Francisco de Assis e o medievo

A atuação de Francisco de Assis no medievo, a gênese do seu modelo de vida, e a posição da Igreja com relação aos movimentos surgidos no período medieval demonstram o

---

<sup>40</sup> “Cum enim seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum et in illum qui caritate nimia crucifigi voluit, transformaretur dulcedine compassiva”. 3S-69. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>41</sup> “atribuindo, por reflexo, uma relevância para a Ordem que ele criou, que ninguém mais tinha; mas sobretudo porque passou a sugerir a busca de pontos de contato entre as vidas de Cristo e de Francisco, um modelo, a outra cópia fidelíssima” (MANSELLI, 2004, p. 49, tradução nossa ).

jogo de interesses que houve por meio da Cúria romana ao incorporar em seu organismo interno o movimento franciscano. Manifestações a favor de uma conduta cristã baseada na prática do *Evangelium* de Cristo não eram novas, contudo, muitas nos séculos XI, XII e XIII, foram denominadas de movimentos heréticos. Nesse sentido, pretende-se localizar Francisco de Assis, seu modo de vida penitente e evangélico, assim como, a importância da atuação de sua ordem mendicante para a Igreja. Esplanaremos um pouco o ambiente histórico ao qual Francisco de Assis estava presente e abordaremos alguns pontos-chaves da vida do santo. Teremos ainda como foco principal o diferencial de sua santidade que reside na busca pela conformidade com o Cristo, as ações promovidas por ele para alcançar tal objetivo teriam seu ápice em um resultado espetacular, a angariação de um grande prêmio celestial ainda em vida, o milagre dos sagrados estigmas em 1224 no Monte Alverne na região da Toscana.

A partir de finais do século XI, “o modo de vida dos beneditinos foi objeto de severas críticas e os espíritos mais exigentes procuraram outras vias de santificação e, em especial, a vida eremítica, que conheceu então um desenvolvimento notável” (VAUCHEZ, 1989, p. 218). Em todo caso, o que estava em voga então, era a modificação da natureza da santidade que estaria em evidência naquele momento porque deixaria então, de ser fruto de uma “contemplação do mistério infinito de um Deus de facto diferente do homem e quase inacessível, para se tornar uma imitação de Cristo ‘imagem visível do Deus invisível’ que é feita passo a passo para, um dia, se ascender à eternidade bendita” (VAUCHEZ, 1989, p. 218). O modelo de vida adotado no século XIII por Francisco de Assis e seus companheiros era oriundo de modelos de santidade praticados desde o século XI que enfrentavam problemas de aceitação por meio da Igreja porque se entregavam a *imatatio Christi* de forma plena.

Para Baschet, nos séculos XI e XIII, não é apenas a igreja de pedra que muda<sup>42</sup>, mas também a igreja como instituição. Assim, “a criação das ordens mendicantes é um dos aspectos mais marcantes dessas transformações. Para começar, evocar-se-á a figura de São Francisco, personagem ao mesmo tempo singular e revelador das tensões de seu século” (BASCHET, 2006, p. 207). Nesse sentido, a experiência humana e espiritual de Francisco de Assis estava em consonância com os conflitos sociais e religiosos da realidade de seu tempo histórico. Para Le Goff, há no projeto de Francisco de Assis, sobretudo, o desejo de considerar “a sociedade como um conjunto de categorias não hierarquizadas de um ponto de vista espiritual e, reverência feita ao mundo eclesiástico, todas iguais no plano da salvação ou, se se quer achar privilegiados neste caso, a vantagem fica com os desfavorecidos aqui na terra” (LE

---

<sup>42</sup> Mudanças referentes ao desenvolvimento de construções góticas

GOFF, 2007, p. 147). Dessa forma, há em Francisco de Assis o desejo de englobar em seu movimento, todos os membros da sociedade medieval independente de sua categoria e gênero social<sup>43</sup>, sem exceções na sociedade tripartida: *laboratores, oratores e bellatores*. Assim, segundo Le Goff, entre “o único mundo celeste hierarquizado e a multiplicidade social de um mundo terrestre desordenado, Francisco sonha instaurar como mediadora a sociedade franciscana, cuja estruturação deve ser a negação e a conversão da desordem celeste” (LE GOFF, 2007, p. 149).

Le Goff afirma ainda que o século XIII das cidades, dos mercadores, das universidades e das literaturas vernáculas sofreu, também, a ação de religiosos de um tipo novo: as ordens mendicantes, principalmente as dos Dominicanos e dos Franciscanos. Para ele, estas ordens religiosas não eram constituídas de monges que viviam na solidão coletiva, mas de regulares que viviam em comunidades no meio das pessoas das cidades. E mais, afirma que o sucesso das ordens mendicantes que se deu pela pregação e pela prática litúrgica, “deveu-se a implantação de um cristianismo novo em que o interesse pelos leigos era maior e onde a preocupação de adaptar, tanto os clérigos como os leigos, ao progresso da cristandade europeia era dominante e foi de grande eficácia” (LE GOFF, 2010, p. 198).

Em contraposição à atuação religiosa no ambiente urbano, estava o modo de vida beneditina que durante a Idade Média, segundo Desbonnets, não era baseado no Evangelho, mas sim na passagem dos *Atos dos apóstolos*: “A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava sua propriedade o que possuía. Tudo entre eles era comum...” (At 4, 32). Segundo o autor, esse texto era aceito para descrever a vida da Igreja primitiva como a haviam levado os apóstolos e seus discípulos: e que se chama de *vita apostolica*. E nesse sentido, temos que, “a grande discussão, nesta época, era saber se os cônegos regulares, cujo desenvolvimento foi rápido no século XII, têm o direito de fazer parte desta *vita apostolica*, o que acabou sendo admitido, não obstante algumas concessões” (DESBONNETS, 1987, p. 29). Temos ainda, que o aprofundamento das diferenças entre o “estado de coisas vigente e o passado cristão estimula a busca da *vita apostolica*, condensada no ideal da *imitatio Christi*: postula-se o resgate do cristianismo primitivo, fundamentando o

---

<sup>43</sup> Segundo Le Goff, “a doutrina franciscana assegura a salvação para qualquer ordem, qualquer sexo e qualquer idade. De modo que, no primeiro caso, o termo está empregado fora de qualquer referência ideológica. No segundo, se bem que designe, contrariamente ao uso do próprio São Francisco, qualquer categoria social, está, no espírito do próprio São Francisco, associado às noções de idade e de sexo que lhe atenuam o alcance ideológico” (LE GOFF, 2007, p. 148).

novo estilo de vida na pobreza evangélica e tendo como espelho São Francisco de Assis” (MAGALHÃES, 1998, p. 219).

Dentro desse contexto histórico, elementos como o exercício da pregação e a vida itinerante, o não exercício de poder, a pobreza no sentido de falta de posses e de bens (“só o necessário para viver”), precariedade (o “não ser do mundo” contraposto ao “estar em paz com o mundo”) são os traços característicos de uma vida e de uma proposta que se resumem “nas fórmulas usais de *pauper Christi, sequi vestigia Christi, vita apostolorum*: um distintivo amplamente generalizado e difundido naqueles decênios, que, naquele contexto, porém assume uma carga forte e diretamente contestatória da realidade eclesiástica existente” (MICCOLI, 2004, p. 12). Além disso, é significativo que em textos hagiográficos, destinados a propor modelos e estilos exemplares de vida religiosa, apareça uma atitude diferente, no qual faz, “a *conversatio inter paupers*, da vida levada entre os pobres, em total assemelhação, a seu modo de ser, o terreno privilegiado para realizar integralmente a mensagem cristã” (MICCOLI, 2004, p. 28). Nesse caso, observamos que Francisco de Assis, no fim do século XII, “colocou em prática uma postura religiosa na qual ele e seus companheiros não queriam ser alçados ao topo da hierarquia como os padres e monges o eram na civilização rural, simples e calma do século XI” (DUBY, 1998, p. 33). Nesse sentido, foi seguindo princípios que almejavam a *vita apostolorum* que Francisco de Assis fez que sua própria prática religiosa ganhasse corpo e campo religioso. Dessa forma, o movimento espiritual franciscano foi se consolidando em meio a movimentos antecessores, que também desejavam uma *vita apostolorum*, mas que esbarravam nos entraves e nas desconfianças da Igreja.

Ao mesmo tempo, a postura religiosa de Francisco de Assis não era totalmente nova, a não ser, “porque nunca havia sido assumida como tal, pela Igreja oficial. Mas podem ser encontrados precursores, como por exemplo, alguns pregadores itinerantes do século XII, ou ainda, Etienne de Muret, o fundador da Ordem de Grandmont” (DESBONNETS, 1987, p. 29-30). Por isso, em relação à experiência religiosa do movimento franciscano deve-se atentar ao fato de que a Igreja o absorveu e o moldou na medida do possível, impondo-lhe com o passar dos tempos “regras” e restrições para poder adequá-lo a ambos os interessados, o movimento franciscano e a Igreja. Além disso, a postura religiosa adotada por Francisco de Assis e seus companheiros se diferenciava dos movimentos beneditinos religiosos justamente por estar inserida em um contexto urbano de transformação e evolução, onde as cidades cresciam economicamente e demograficamente. E o fato de aplicarem sua vivência religiosa nesse ambiente social os levou a um resultado expressivo frente à clausura dos monges beneditinos.

Apesar disso, “Francisco de Assis seguia uma tradição cristã e sintetizava as aspirações dos movimentos religiosos anteriores, mantendo uma fidelidade total à Igreja” (VAUCHEZ, 1995, p. 142).

Ao analisamos o contexto histórico de atuação do santo, identificamos que antes de Francisco de Assis e seus companheiros receberem em Roma a bênção e a aprovação verbal do Papa Inocêncio III (1198-1216) em 1209, verificamos que outros movimentos religiosos anteriores ao do santo, que assumiram posições contestatórias sobre os dogmas da Igreja, foram classificados no que se denominou de “heresia”. Entretanto, qual seria então o sentido etmológico da palavra em questão? Encontramos primeiramente que o vocabulário da heresia “[*haíresis*] provém de um verbo grego que se traduz por ‘tomar’, ‘segurar’ e, por isso, ‘escolher, eleger, se inclinar a’; os *hairesitikoí* são, pois, em primeiro lugar, os ‘adeptos’ de uma doutrina, de uma corrente de pensamento, de uma escola filosófica, médica ou jurídica” (DUBOIS, 2009, p. 40). E mais, ao aprofundar o deslocamento do sentido da palavra para uma atuação em conjunto, o mesmo autor afirma que por extensão, “uma *haíresis* remete ao grupo de pessoas que aderem aos princípios de uma mesma doutrina. Esse sentido clássico do termo heresia é encontrado nas obras do filósofo cristão Justino” (DUBOIS, 2009, p. 41). Magalhães (1998), afirma a etmologia do termo heresia, (do grego *haíresis* = escolha). Escolha de uma via alternativa dentro das circunscrições da fé. Assim, em uma sociedade unitarista e por excelência cristã, a exclusão da Igreja significa a própria marginalização social. Temos então, “Heresia/escolha, no sentido de ruptura com o consenso, implica ruptura, em última instância, com a própria comunidade de origem, que é o lugar da ortodoxia. Heresia, porém, significa, efetivamente, ruptura social, porém jamais ruptura doutrinária” (MAGALHÃES, 1998, p. 221).

Para Zumthor, a heresia mal se distingue do que se denominava, desde Étienne Delaruelle, a “religião popular”, que seria outro cristianismo misturado de sobrevivências animistas, pouco distinto, em suas fronteiras, da bruxaria, esta também de tradição oral, coexistindo não sem conflito nem influências recíprocas com as doutrinas e as práticas sacerdotais. Para o autor, somente estas últimas - constituindo a Igreja institucionalizada - reivindicavam a autoridade de uma Escrita depositária da palavra divina, assim:

Os ensinamentos e os rituais da “religião popular” se transmitiam da boca ao ouvido. A voz se identificava ao Espírito vivo, sequestrado pela escrita. A verdade se ligava ao poder vocal dos que sabiam, perpetuava-se só por seus

discursos; retalhos do Evangelho aprendidos de cor, lembranças de histórias santas, elementos dissociados do Credo e do Decálogo, afogados num conjunto móbil de lendas, de fábulas, de receitas, de relatos hagiográficos (ZUMTHOR, 1993, p. 79).

Outra situação que preocupava, era a manutenção da “unidade religiosa” dentro da Igreja, e com a proliferação de grupos contestatórios, a ordem estava ameaçada. Para Biget, no mundo feudal, a Igreja assegurava a coesão, a regulação e a unidade da sociedade. Havia um avanço considerável da cristianização e uma forte ascendência dos clérigos sobre os laicos; mutações institucionais profundas asseguram à Igreja um papel essencial na relação dos fiéis com Deus, com os santos, com os mortos; práticas e exigências desenvolvem-se, no tocante aos sacramentos, assim como o casamento ou à penitência e também ao pagamento de dízimos. Essa evolução entrou em conflito com os hábitos e suscita resistências; por outro lado, com o desenvolvimento econômico aparecem nas cidades, meios instruídos e providos de movimentos religiosos novos. Com o surgimento, nesse contexto de grupos contestatórios que voltam contra a Igreja o Evangelho como modelo de vida, cujo apelo atual era devido aos “gregorianos”, a “unidade religiosa” da sociedade se encontrava ameaçada. Para manter então a “unidade religiosa”, a “Igreja a defende por meio de afirmações doutrinárias vigorosas e de um esforço considerável para isolar os dissidentes da comunidade. O discurso dos clérigos faz, então, surgir a heresia. Ela é evocada com força no segundo concílio de Latrão, em 1139” (BIGET, 2009, p. 235-236).

Para Miccoli, o problema do desenvolvimento das heresias medievais foi, por décadas, uma *crux* interpretativa. Desde o século XI, as heresias parecem desaparecer nos “tumultuosos e fecundos anos da reforma gregoriana, reaparecem, depois, na primeira metade do século XII, vigorosas e muito perigosas no fim, empenhando a Igreja numa luta duríssima e sangrenta que só no decorrer do século XIII conseguirá impor-se totalmente” (MICCOLI, 2004, p. 31). Para Moore, o herege era aquele que dividia a comunidade e outorgava a si mesmo, “o privilégio de escolher como lhe convinha por quais Escrituras ele se deixaria guiar, em vez de aceitar como fundamento de sua fé que todas se constituíam em autoridade e, por consequência, deviam ser conciliadas com a ajuda e a direção dos Pais da Igreja” (MOORE, 2009, p. 280). Além disso, temos que a grande proliferação de grupos heréticos entre os séculos XII e XIII, exigiu uma resposta da Igreja, e a fez tomar medidas, com o intuito de conter, o que era tido como ameaça aos dogmas defendidos pela instituição. Assim, “l’eretico veniva condannato al bando, che, nel secolo XII, aveva conseguenze ben più mas

gravi e pensante di quel che oggi si protrebbe ritenere, equivalendo a quello che, in termini moderni, si direbbe una morte civile” (MANSELLI, 2004, p. 19). Desde o século XI, a Igreja inquietava-se com a proliferação de grupos heréticos que, com os valdenses e, sobretudo os cátaros, representaram uma das ameaças mais sérias, a qual combateu valendo-se da palavra.

Temos ainda que perante a heresia, a norma é representada pelo dogma, ou seja, “pelos artigos intangíveis da fé, a autoridade das Escrituras, o direito canônico, o exercício da justiça eclesiástica e secular, todas essas coisas se desenvolvendo ou se reforçando nessa época, em grande parte, justamente, para fazer frente à heresia” (SCHMITT, 2006, p. 144). Pois, *“della rivolta contro le istituzioni esistenti o della fuga asociale del mondo, e s’indirizza invece a una grande opera di rinnovamento spirituale dall’interno della società laica ed ecclesiastica, a um’opera in cui i contenuti religiosi e civili sono strettamente connessi”* (MENESTÒ, 2011, p. 42).<sup>44</sup> Essa atmosfera conflitante da heresia, Francisco de Assis e seu grupo religioso atravessou e superou de modo particular, principalmente devido à incorporação do preceito da obediência irrestrita à Igreja em sua Ordem dos Frades Menores (O.F.M). Entretanto, o valoroso pilar da obediência franciscana não pode ser confundido com silenciamento, ou seja, não se pode falar que há passividade do santo de Assis, que não há reclamações diante das mazelas existentes na Igreja. Ao contrário, ao colocar a prática do *Evangelium* como *modus operandi* ele e seus frades ensinaram de forma empírica que muita coisa havia se distanciado e se equivocado durante o desenvolvimento histórico da Igreja.

Sobre a questão da aprovação verbal dada a Francisco de Assis e seus companheiros em Roma, Grundmann afirma que a Curia estava basicamente decisiva, pois apesar das *“trattative prudenti e piene di reserve con Francesco, a dare la sua approvazione a questa comunità di poveri predicatori itinerante, sebbene in questo caso non si recasse danno immediato all’eresia, né si trattasse della riconciliazione di eretici con la Chiesa”* (GRUNDMANN, 1980, p. 118)<sup>45</sup>. Havia também conflitos de legitimidade entre membros de ordens mendicantes e clérigos sobre quem deveria promover o discurso evangelístico aos fiéis. Em certo nível, se fosse capturado o nível do discurso do clero aos simples fiéis, estes poderiam apresentar dificuldades de assimilação e compreensão. Nesse caso, se afirma que o *“clero parrocchiale con questi a contatto più immediato non era in grado, come ci viene*

<sup>44</sup> “a revolta contra as instituições existentes e a fuga social do mundo, se dirigi a uma grande obra de renovação espiritual dentro da sociedade secular e eclesiástica, uma obra em que os conteúdos civis e religiosos estão estreitamente relacionados” (MENESTÒ, 2011, p. 42, tradução nossa).

<sup>45</sup> “negociações cautelosas e cheia de reservas com Francisco, para dar a aprovação a estes pobres pregadores itinerantes da comunidade, embora o caso deles não se tratasse de imediato sobre a heresia, e nem se tratava da reconciliação de hereges com a Igreja” (GRUNDMANN de 1980, p. 118, tradução nossa).

*assicurato da più parte parti, di tenere il confronto con i missionari dell'eresia, espertissimi nella conoscenza del Nuovo Testamento ed assai abili nel servirsene ai propri fini*" (MANSELLI, 2004, p. 19-20)<sup>46</sup>. Nesse sentido, o projeto de vida Francisco de Assis ganha uma caracterização especial, que o difere de projetos que caíram na querela da heresia, pois como falado anteriormente mostrou-se obediente e aliado à Igreja.

De todo modo, não era interesse de Francisco de Assis constestar os dogmas da fé, muito menos questionar a doutrina, os sacramentos e a autoridade da Igreja, pelo contrário, em sua visita ao Papa Inocêncio III (1198-1216), o santo e seus companheiros buscavam a permissão do Sumo Pontífice para continuar com seu modo de vida religioso, itinerante, de pregação e penitente, com o objetivo de solucionar os variados conflitos sociais existentes entre eles e os poderosos de Assis. Dessa forma, a proximidade entre os mendicantes e a grande gama de fiéis iletrados, camponeses e trabalhadores de ofício, dentre outros, foi um catalisador da promoção da vida religiosa referenciada no *Evangelium*. Além disso, a utilização da língua vulgar foi responsável por estabelecer um contato mais próximo entre os frades e os indivíduos que viviam naquela realidade social medieval. Bakhtin em seus estudos sobre a cultura popular no medievo afirma que havia uma fronteira que dividia as duas culturas, a popular e a oficial, passava diretamente, em uma das suas partes, pela linha divisória das duas línguas: a língua vulgar e o latim. A língua popular, ao englobar todas as esferas da ideologia e ao expulsar desse domínio o latim, veicula os pontos de vista novos, as formas novas de pensamento (a mesma ambivalência), as apreciações novas.

[...] Pois essa língua era a da vida, do trabalho material e do cotidiano, a língua dos gêneros "inferiores" (fabliaux, farsas, "pregões de Paris", etc., na sua maioria cômicos); ela era enfim a língua da linguagem livre da praça pública (obviamente, a língua popular não era única, ela compreendia as esferas oficiais da linguagem), enquanto que o latim era a língua da Idade Média oficial (BAKHTIN, 1987, p. 410-411).

Além da importante utilização da língua vulgar, temos também a atuação dos franciscanos no meio leigo como elemento de êxito durante certo tempo à ordem mendicante de Francisco de Assis. Foram eles que levaram inicialmente à população as doutrinas e interpretações do movimento franciscano primitivo. Assim, a *Fraternitas* de Francisco de

---

<sup>46</sup> "clero paroquial em contato mais imediato com os féis não era tão capaz, como é assegurado por várias partes de peças, de manter o confronto contra os missionários da heresia, peritos no conhecimento do Novo Testamento e muito hábeis em usá-lo para seus fins próprios" (MANSELLI, 2004, p. 19-20, tradução nossa).

Assis teve seu empreendimento consolidado, o seu modelo de vida colheu rapidamente os frutos e em pouco tempo surgiram novas demandas e metas espirituais inovadoras capazes de promover reflexões sobre a dinâmica da fé na sociedade medieval.

Para Macedo, as heresias – interpretações divergentes daquilo explicitamente determinado pela Igreja – coexistiram com a instituição religiosa oficial desde o princípio da Idade Média. Expressavam a rebeldia religiosa e a dissidência, quanto certo inconformismo social e político. Os movimentos heréticos os quais se proliferaram a partir do século XI eram compostos por leigos de ambos os sexos que desejavam participar de modo mais intenso da vida religiosa. Afirma que “os leigos identificavam na pobreza e no ascetismo a via de contato com a experiência cristã genuína, e ao mesmo tempo criticavam a Igreja devido a seu enriquecimento material, sua corrupção e distanciamento dos princípios da vida apostólica” (MACEDO, 2002, p. 48). Em nosso caso, o impressionante é a constatação do fato de que Francisco de Assis e seus companheiros tiveram a capacidade de manter vivo seu movimento religioso em meio a uma atmosfera propícia à heresia, apesar de haver um sistema de vigilância e controle montado pela Igreja, tanto que houve a inserção na Ordem de um representante direto da Cúria romana, o Cardeal Hugolino de Anagni, Bispo de Óstia.

Para além, Francisco de Assis empenhava-se notadamente em aplicar uma mensagem cristã acessível, não é à toa, utilizava a língua vulgar, e mesmo que o santo não tivesse formação de clérigo, seu vocabulário apresentava-se de forma compreensível a quem o encontrasse. Além disso, no século XIII, período de surgimento das ordens mendicantes, a saber, a franciscana e a dominicana, houve uma reformulação na postura da Igreja em relação à aceitação ou não de atitudes e discursos próximos aos utilizados por movimentos heréticos. Dessa forma, percebemos que os movimentos aos quais aceitaram se moldar a tutela da Igreja sobreviveram à atuação da contensão herética, ao reverem muitos de seus posicionamentos contestatórios. Por isso, sabiamente foram vigiados e ficaram sob a proteção da cúria romana. Entretanto, sabemos que havia um longo processo anterior ao movimento franciscano de perseguição à heresia, a questão aqui, é saber até que ponto a *Fraternitas* de Francisco de Assis foi colocada em dúvida pela poderosa cúria romana com o seu surgimento.

Duby afirma que a Igreja triunfante do século XIII consegue estender sua dominação sobre o que na verdade, não era senão uma manifestação menos renitente da contestação herética, a pregação de Francisco de Assis. Assim, era-lhe necessário, para encarar essas proposições de perfeição, alterar sensivelmente sua própria organização, teria sensivelmente que eliminar, abrandar, reprimir, refluir o que reconhecia como irredutível no contexto do

franciscanismo, ou seja, “acolher o que podia assimilar e introduzir para reforçar os eixos de suas estruturas materiais e espirituais; mas no fim das contas chega, mesmo lamentando, a remodelar a própria figura de Francisco e sua mensagem, a domesticá-las” (DUBY, 1988, p. 134). Isso significa que para não correr o risco de ter seu projeto de vida religioso ceifado pela instituição Igreja, Francisco de Assis teve que negociar, e certamente cedeu em muitos aspectos. Além disso, foi orientado e aceitou construir uma *Regula* para sua *fraternitas*, uma ação burocrática de teor administrativo que foi crucial para a manutenção da expansão do modelo religioso franciscano sob a proteção da Igreja. Entretanto, temos como consequência de tal ação, a descaracterização de muitos aspectos primitivos do empreendimento franciscano em suas adaptações ao longo do tempo histórico.

Para Franco Júnior, as novas manifestações espirituais que forçavam a Igreja a rever certos conceitos eram produto da cultura intermediária, tanto as que ficaram na ortodoxia (cistercienses, franciscanos, dominicanos) quanto as que caíram na heresia (*cátaros*, *valdenses*, *fraticelli*). Entre elas havia um ponto em comum, o fato de que todas baseavam-se “na pobreza e na penitência, como forma de criticar o enriquecimento e a institucionalização da Igreja. No entanto, aquelas que não desejavam afastar-se da ortodoxia com o tempo viam-se influenciadas pelo mesmo enriquecimento e institucionalização” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 106). Nesse sentido, a crítica à institucionalização da Igreja era reforçada pelo modo de vida mendicante e pela defesa do trabalho manual dos integrantes do movimento franciscano primitivo, em especial, os frades da *fraternitas*. Além disso, “incomodava o fato de estarem trabalhando com suas mãos como os primeiros discípulos de Cristo, evidenciava os defeitos da Igreja institucionalizada” (DUBY, 1998, p. 38). Assim, a valorização do trabalho manual no ambiente franciscano não deixou de ser uma crítica indireta à instituição.

Para Magalhães, em termos práticos, a conventualização viria, naturalmente, a extinguir essa dinâmica e a matizar as diferenças. Uma vez que o convento não era, em sua origem, uma unidade produtiva de fundamento agrícola e não determinava um enraizamento essencial à terra, as distinções tenderam a dar lugar a outras hierarquias. Afirma-nos ainda que, “uma delas dizia respeito à vocação intelectual rapidamente surgida na comunidade, mas também à demanda pela sacerdotalização no interior da Ordem. A nova dinâmica acabaria por efetivar uma situação bastante similar àquela das ordens monásticas” (MAGALHÃES, 2019, p. 77). E mais, como o passar dos tempos a própria Igreja por meio das Regras atenuará essa condição, sendo a promoção do trabalho manual, um dos pontos-chaves dos debates surgidos entre os grupos rivalizantes, Espirituais e Conventuais nos séculos XIII e XIV. Por outro lado,

se havia a concepção que as ordens religiosas tradicionais impunham que cada monge não possuísse nada a título individual, mas aceitavam as doações feitas à instituição, as ordens mendicantes, preocupadas em dar sentido ao ideal de pobreza, recusam essa opção. Assim, “uma ala dos frades franciscanos moderados utiliza a teoria no qual os bens recebidos por elas são propriedades do Papa e que a ordem tem apenas o seu uso, o que os franciscanos espirituais não deixam de denunciar como uma ficção hipócrita” (BASCHET, 2006, p. 212-213).

Na própria *Vita Prima (IC)* Tomás de Celano, um material “oficial”, encontramos uma reclamação por parte de Francisco de Assis quanto às inovações na Ordem e a falta dos trabalhos aplicados nos primeiros tempos. O hagiógrafo afirma que o santo sofria porque muitos haviam esquecido a simplicidade antiga por causa de suas novas invenções. Por isso, “lamentava aqueles que em outros tempos tinham procurado com ardor as coisas superiores e tinham descido depois para o que é íntimo e vól, e andavam errantes por causa de suas ações frívolas e vãs, pelo campo da liberdade vazia, deixando de lado as alegrias verdadeiras”<sup>47</sup> (*IC*, 1997, p. 254-255). Essa situação evidencia decerto modo o conflito existente na Ordem dos Menores entre os franciscanos Espirituais e Conventuais, onde os primeiros reivindicavam a pobreza extrema como uma forma de vida e de se unir a Deus colocando em prática o Evangelho e o ideal pauperístico. Enquanto os Conventuais, uma ala moderada dos franciscanos entendia a pobreza como virtude de elevação mística, uma forma de exegese espiritual. Atentavam para o fato de a pobreza extrema exigir muito do corpo, e ao se distanciar dela, os conventuais podiam justificar que a pobreza em Francisco de Assis era objeto de transcendência espiritual, uma particularidade característica de sua santidade.

Para Miccoli, no projeto original de Francisco de Assis, a mendicância e a esmola constituíam exclusivamente um meio de igualar-se, até o fundo, aos humildes e aos rejeitados. Por isso, toda a propaganda da Ordem dos Frades Menores afirmará, “apelando mais uma vez para os textos da espiritualidade patrística e monástica que os menores eram considerados ‘perfeitos’, porque haviam escolhido a pobreza voluntária” (MICCOLI, 2004, p. 314). Dessa forma, essa nova prática religiosa tornou-se um forte preceito cristão, pois suas bases estavam fincadas no Evangelho. Seria por tais motivos que a criação das ordens mendicantes,

---

<sup>47</sup> “Dolebat quosdam prima opera (cfr. Apoc 2,5) reliquisse, et novis adinventionibus pristinam oblitos esse simplicitatem. Propterea lamentabatur eos qui quandoque magis superioribus toto desiderio intendebant, ad infima et vilia descendisse, et per frivola et inania in campo vacuae libertatis, relictis veris gaudiis, discurrere et vagare”. *Vita Prima (IC)-104*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

“impressionou a sociedade medieval por ações voltadas para a prática da humildade e da pobreza, que levava seus membros a mendigar os próprios meios de subsistência, em especial, a ordem fundada por Francisco de Assis” (LE GOFF, 2010, p. 198).

Além disso, segundo Mollat a constatação da pobreza enquanto realidade social indelével fez o pauperismo tornar-se importante para os mendicantes, e os mendicantes para a sociedade medieval, justamente pelo fato de que tanto para Francisco de Assis quanto para Domingos de Gusmão, “o pobre é um ser vivo, a pobreza é um fato concreto. Assim, eles não aderem a uma noção, mas desejam partilhar em gênero de vida; e essa pobreza real, foram buscá-la no lugar onde ela encontra um novo território: na cidade” (MOLLAT, 1989, p. 115). Destaca-se ainda, que a grande atuação nos centros urbanos medievais contribuiu para que as ordens mendicantes, em especial a ordem franciscana, ganhasse então um caráter espetacular de expansão, “porque as cidades tornaram-se aos mendicantes, os centros essenciais da pregação e de suas atividades. Os franciscanos, todavia, prolongam essa atividade nos caminhos por onde passam como itinerantes e retirando-se em ermidas nas montanhas” (LE GOFF, 2010, p. 200). Esse fato, de certa forma, fez os franciscanos duplicarem sua atuação, porque o caráter missionário atuou no sentido da expansão dos trabalhos e preceitos religiosos de forma mais rápida. Da mesma forma, tornaram-se mais propensos aos perigos da incompreensão da atuação religiosa dos franciscanos, principalmente por parte de muitos clérigos que viam o trabalho itinerante de pregação dos frades com ressalvas e desconfianças.

Em suma, temos que o sucesso alcançado pelo movimento religioso mendicante de Francisco de Assis no dinâmico século XIII, se deu em virtude de suas práticas e vivências espirituais, onde o cuidado aos leprosos, a vida de pobreza e a renúncia de bens materiais, por exemplo, foram ações religiosas baseadas nas palavras do santo *Evangelium*. Nem por isso, a questão da pobreza deixou de tornar-se alvo de polêmicas entre os frades franciscanos no decorrer dos séculos XIII e XIV. A questão maior crucial desse embate, é que para Francisco de Assis a pobreza era uma via de conformidade com o Cristo, uma forma de aproximar-se do filho de Deus, um modo de vida a ser seguido de forma plena. Em contrapartida, outros frades que faziam parte do movimento franciscano moderado, a saber, os do ramo conventual, entendiam a pobreza como uma virtude, onde a recusa de bens materiais e a vida sem posses, e acumulações, era uma vertente de entendimento espiritual. Por outro lado, para o ramo dos espirituais, os primeiros estavam equivocados porque estavam em contraposição à pobreza extrema e austera como uma prática religiosa de aproximação com o sagrado, e dessa forma, estavam longe do modo de vida experimentado pelo Cristo.

### 1. 3 Francisco de Assis e o trabalho manual, a ociosidade do Irmão Mosca

Tecnicamente podemos destacar variados fundamentos que compunham a forma de vida dos frades franciscanos. Ao mesmo tempo, há elementos que muitas vezes foram definidos pelos espirituais como modelos autênticos, que não caberiam atenuações. Em virtude disso, optamos por trazer o debate sobre a questão da ociosidade e do trabalho manual na Ordem dos Frades Menores durante os séculos XIII e XIV para entendermos melhor o contexto vivido por Francisco de Assis. Assim, a forma como o santo pensou as atividades laborais muitas vezes foi reivindicada por “aqueles que conviveram com ele” como um ideal de vida a ser reproduzido pelos adeptos do movimento franciscano sem atenuações.

Vejamos primeiramente a narrativa sobre o “Irmão Mosca” na *Legenda Perusina (LP)*, a qual afirma que no início da Ordem, quando os frades habitavam em Rivotorto, havia ali um, que rezava pouco e, por vergonha, nunca ia pedir esmola, mas comia bem. A questão é que o bem-aventurado Francisco, preocupado com o comportamento deste irmão, teria sido advertido pelo Espírito Santo de que se tratava de homem carnal. Então o santo falou-lhe: “Vai-te embora, irmão mosca, porque tu queres comer o fruto do trabalho dos frades e ficas ocioso no jardim de Deus, como o irmão zangão que não colhe nada, não trabalha e vive à custa das canseiras das diligentes abelhas. Voltou o frade para o mundo”<sup>48</sup> (*LP*, 1997, p. 793). A narrativa ainda termina dizendo que o frade por ser carnal, nem sequer pediu perdão.

No *Espelho da Perfeição (SP)* há uma narrativa hagiográfica muito semelhante a que foi apresentada acima, afirma que os fatos aconteceram nos primórdios da Ordem, relata também que foi em Rivotorto, próximo de Assis. E eis que surge a figura do frade que rezava pouco, não trabalhava, e não queria ir esmolar, mas que comia em demasia. Da mesma forma, Francisco de Assis foi inspirado pelo Espírito Santo a admoestar o homem carnal e lhe disse:

“Segue teu caminho, irmão mosca, porque queres te alimentar do trabalho de teus irmãos e ficar ocioso na vinha do Senhor. És como o zangão ocioso e estéril que nada produz, porque não trabalha e, contudo, se nutre do trabalho e do ganho das laboriosas abelhas”. Ouvida esta repressão, aquele frade

---

<sup>48</sup> “Vade viam tuam, frater musca, quoniam vis comedere laborem fratrum tuorum, et vis esse otiosus in opere (cfr. 1Cor 15,58) Dei, sicut frater apun, qui non vult lucrari et laborare et comedit laborem et lucrum bonarum apum”. *Legenda Pesusina (LP)* - 62. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

voltou para casa; e como era carnal, não implorou misericórdia, nem a obteve<sup>49</sup> (SP, 1997, p. 873-874).

Francisco de Assis em seus poucos escritos, no próprio *Testamentum* e em versões de relatos hagiográficos sempre teve aversão à ociosidade e denominava de forma crítica os frades que não se empenhavam ao trabalho manual e a mendicância de “Irmão Mosca”. Justamente por estes se satisfazerem dos trabalhos dos outros frades e não produzirem nada na comunidade por seu sedentarismo. Na maioria das hagiografias franciscanas, seja ela “oficial” ou “não oficial”, encontramos muitos relatos que afirmam que Francisco de Assis ao avistar, “algum ocioso e vagabundo, desses que pretendem viver às expensas do suor dos outros, chamava-o de ‘Irmão Mosca’, porque este, nada fazendo de bom e usando mal dos benefícios recebidos, chega a se converter em objeto de abominação para todos”<sup>50</sup> (LM, 1997, p. 494).

Primeiramente cabe salientar que o termo “trabalho” aqui empregado não possui a mesma conotação usada atualmente, simplesmente, porque pensar desta forma seria ocorrer em anacronismo conceitual. Além disso, a concepção moderna de trabalho desenvolvida após a revolução industrial alcança um sentido totalmente diferente do utilizado durante o período feudal, e em nosso caso especificamente, a concepção de trabalho está voltada para a ascese espiritual, o que faria os frades se afastarem da ociosidade por meio da realização de trabalhos manuais que edificassem sua alma para a realização das obras de Deus. Desbonnets afirma que a palavra empregada por Francisco para designar o trabalho: *laboritium*, não se encontra “nos dicionários do latim medieval, senão em referência a textos franciscanos. Trata-se, provavelmente, do decalque de um italianismo, ainda hoje em uso, ‘lavoraccio’, que significa, ou ‘trabalho penoso’ ou ‘trabalho diário ajustado’, mais comumente do tipo agrícola” (DESBONNETS, 1987, p.37). Dessa forma, ao tomarmos com segurança o sentido do “trabalho” empregado no nosso caso, conseguimos identificar a especificidade de sua realização, e de sua recomendação por parte de Francisco de Assis juntos os membros de sua *fraternitas*, ou seja, sua utilização como via de aproximação ao sagrado atende a uma

<sup>49</sup> “Vade viam tuam, frater musca, quoniam vis comedere laborem fratrum tuorum, et esse otiosus in opere Dei, sicut apis otiosus et sterilis qui non lucratur, et non laborat, et comedis laborem et lucrum bonarum apum”. Et sic ille ivit viam suam, et quia carnalis erat, non petiit misericordiam nec invenit. *Speculum perfectionis* (SP)–24. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>50</sup> “Si quem vero cernebat otiosum et vagum aliorum velle manducare labores, fratrem muscam nominandum censebat, eo quod talis nihil boni faciens, sed benefacta inficiens, vilem et abominabilem se omnibus reddat”. *Legenda Maior* (LM)- V,6. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

demanda espiritual que se distancia do sentido de atividade penosa e cansativa, e se consubstancia em uma fortificação da alma para a realização do reino de Deus.

No contexto das hagiografias franciscanas, Francisco de Assis tece admoestações em relação à figura do “Irmão Mosca”. Indivíduo que ele considera desprezível para sua fraternidade, isto, porque a figura não teria nada a acrescentar, pelo contrário, apenas se utilizaria das benesses dos trabalhos dos outros frades. Afirmamos novamente, que as admoestações em relação ao “Irmão Mosca” estão contidas no conjunto hagiográfico franciscano medieval. Cabe lembrar que no grupo “oficial” o material escrito se apresenta de forma ordenada e foram produzidos sob o filtro da Igreja para que estivessem com o sentido alinhado. Enquanto que no conjunto “não oficial” encontram-se as não ordenadas, que não fazem parte do contexto de produção direcionada da Igreja, eram obras criticadas inclusive por membros da Ordem que faziam parte da ala conventual. Além disso, esse material hagiográfico foi alvo de ataques destrutivos por parte de Boaventura de Bagnoregio enquanto Ministro-Geral da Ordem (1257-1274). Assim, ao ocupar um lugar de decisão com sua autoridade de Ministro, Boaventura pôde exercer sua influência sobre o que deveria ser lido e escrito sobre Francisco de Assis. E por mais que o plano de cancelamento em massa das hagiografias franciscanas anteriores a escrita por ele em 1263 não tenha sido um sucesso total, muito se destruiu, e tal atitude deixou cicatrizes históricas difíceis de serem esquecidas pelos estudiosos do movimento franciscano medieval.

Francisco de Assis teve uma vida voltada para a prática do *Evangelium* e buscava a todo custo sua semelhança por meio da imitação do Cristo. Sua identificação com o filho de Deus não seria somente corporal, seria escatológico em sua mensagem de renovação, de mudança, entre estas, podemos destacar a questão da pobreza amplamente discutida. A questão é que para alguns frades a pobreza era uma virtude, para Francisco de Assis um modo de vida. Cristo nasceu pobre, e se fez pobre materialmente, e como o objetivo do santo era seguir os passos do filho de Deus, o mesmo não se regozijava de bens materiais, pregava a doação, a fraternidade, o cuidado aos leprosos, ações que o *poverello* fez questão de cumprilas inexoravelmente, pois queria seguir a mensagem do Cristo e colocá-la em prática.

Durante o seu longo processo de conversão Francisco de Assis despojou-se para pobreza com o intuito de encontrar-se a si mesmo, e para isso, renunciou a tudo, principalmente aos prazeres mundanos e à vaidade. Além disso, houve um processo de finhamento de seu narcisismo, tanto que ficou nu diante de todos na audiência com o bispo de Assis Dom Guido II, depois desse episódio não carregaria consigo nada de valor material,

passa a cuidar dos leprosos, mendigar o pão. Reconhece assim, que o Cristo crucificado se fez pobre e que por meio da pauperidade se encontraria no caminho de Deus. Muito se diz que o sucesso de sua atitude cristã deveu-se a sua personalidade, e mais, Francisco de Assis ao ter a graça de receber em seu corpo os sagrados estigmas do Cristo Crucificado legitimou sua caminhada de *imitatio Christi*, que o levou a ser chamado de *alter Christus*, o que revela ainda mais sua semelhança com o filho de Deus, só que desta vez, por vestígios corporais.

Na *Vita Prima (IC)* escrita em 1228/1229 por Tomás de Celano encontramos uma designação específica para apresentar Francisco de Assis a toda comunidade cristã, no caso, é a condição *novitas*; novo santo, nova ordem religiosa, novo milagre inaudito (os estigmas). No plano de apresentação da obra hagiográfica encontramos também essa condição perante os trabalhos desenvolvidos pelos frades, a *novitas*, no caso, se faz presente na postura religiosa diante dos trabalhos manuais. Apresentamos então por meio da escrita hagiografia de Tomás de Celano a descrição de como deveria ser a conduta dos frades em relação a suas atividades: “Durante o dia, os que sabiam trabalhavam com as próprias mãos, visitavam as casas dos leprosos, ou outros lugares honestos, servindo a todos com humildade e devoção”<sup>51</sup> (*IC*, 1997, p. 207).

A *Legenda Perusina (LP)* traz uma advertência aos frades para que se afastem de conversas ociosas por meio do emprego do trabalho manual, porque um passatempo tão danoso prejudicaria o serviço no Reino de Deus. A narrativa nos diz que quando Francisco estava em Santa Maria da Porciúncula, costumava, depois da refeição, dedicar-se diariamente a algum trabalho manual com seus frades; porque temia, por si e pelos seus, perder o benefício da oração, alcançado com a ajuda do Senhor, em conversas inúteis e ociosas. Para “evitar essa espécie de conversas, eis o que determinou para todos cumprirem: ‘Se um frade, quer em tempo livre quer no trabalho com os outros, se der a conversas ociosas e inúteis, seja obrigado a recitar o pai-nosso com os Louvores de Deus, antes e depois da oração’”<sup>52</sup> (*LP*, 1997, p. 807). De certa forma, entendemos que essas atividades recomendadas pelo santo, estão baseadas nos princípios que regem os próprios ideais que pensou para os franciscanos.

<sup>51</sup> “Diebus vero manibus propriis qui noverant laborabant, existentes in domibus leprosorum, vel in aliis locis honestis, servientes omnibus humiliter et devote”. *Vita Prima (IC)*–39. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>52</sup> “[...] ad evitandum lapsum verborum otiosorum (cfr. Mat 12,36) vel inutilium, talia ordinavit et a fratribus observanda mandavit: ‘Si quis fratrum, vacans vel operans aliquid inter fratres verbum aliquod otiosum (cfr. Mat 12,36) protulerit vel inutile, teneatur semel dicere Pater noster, laudando Deum in principio et in fine ipsius orationis’”. *Legenda Perusina (LP)* - 78. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Para Francisco de Assis, nada deve, portanto, ser feito por obrigação, assim, a edificação da alma passa pela realização de atividades que vão de encontro aos ensinamentos de Cristo.

Além disso, encontramos também reprimendas em relação a excessos cometidos pelos frades, ou seja, havia um limite para que nada afetasse o crescimento espiritual, e mais que isso, é comum encontrarmos admoestações para combater excessos praticados pelos frades: “Se alguma vez a abundância de comida ou de bebida, como pode acontecer, perturbava sua sobriedade, ou pelo cansaço do caminho passavam além da necessidade absoluta, mortificavam-se duramente com uma abstinência de muitos dias”<sup>53</sup> (IC, 1997, p. 208). Na *Legenda Perusina (LP)*, Francisco de Assis utiliza a figura do “Irmão Corpo” para adomestar os possíveis excessos que os frades não poderiam ter para com o corpo. A narrativa afirma que no comer, no dormir, e outras necessidades do corpo, deve o servo de Deus ser discreto, para que o irmão Corpo não recalitre, dizendo:

“Não consigo manter-me de pé, nem dedicar-me à oração por muito tempo, nem manter a alegria nas minhas tribulações, nem fazer outras boas obras, porque tu não me dás o que necessito!” Se, ao contrário, o servo de Deus provê com discrição às necessidades do seu corpo, guardando a justa medida, e todavia o irmão Corpo se mostra preguiçoso, negligente ou sonolento na oração, nas vigílias ou outras boas obras espirituais, deve então castigá-lo, como a animal viciado e preguiçoso, que quer comer mas se recusa a trabalhar e a levar a sua carga<sup>54</sup> (LP, 1997, p. 827).

A mortificação por meio da abstinência serve para a purgação do excesso cometido, dessa forma, o “Irmão Corpo” não poderia ter privilégios, de gula ou de sonolência excessiva, também não podia mostra-se inativo, nem se render a ociosidade. Assism, nada poderia está aquém dos limites pensados pelo próprio santo, para provar sua luta contra o “Irmão Corpo”, ele mesmo, fez consigo diversas reprimendas corporais em público por ter realizado atitudes que considerou privilegiada, e por mais que estas não fossem tão graves aos olhos de uns, ele não se deixava duvidar. Tal qual fez em um episódio da *Legenda Perusina (LP)* em que

<sup>53</sup> “Si quando ciborum copia vel potus, ut assolet, eorum sobrietas turbaretur, vel itineris lassitudine necessitatis metas vel in modico pertransirent, multorum dierum abstinentia se acerbissime cruciabant”. *Vida Prima (IC)*–40. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>54</sup> “Ego non possum stare erectus et insistere orationi, nec in tribulationibus meis letari et alia bona opera operari, pro eo quod michi non satisfacis”. Item dicebat, quod si servus Dei suo corpori cum discretione satisfacit satis bono modo et honeste sicut poterit, et frater corpus, in oratione et vigiliis et aliis bonis operibus anime vellet esse pigrum, negligens vel somnolentum, quod ipsum castigare debet tamquam malum et pigrum armentum, quia vult comedere et non vult lucrari, nec honus portare”. *Legenda Perusina (LP)*-96. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

passou a noite doente, e pela manhã mesmo com o corpo febril, mandou reunir o povo na praça para pregar. Após a pregação ordenou a Frei Pedro Cattani que lhe obedecesse e não se opusesse a seus pedidos. Francisco então tirou a túnica e mandou que Frei Pedro Cattani o levasse, em calções, de corda ao pescoço, para o meio do povo. Então Frei Pedro Cattani, conforme prometera, e lhe foi ordenado, lavado em lágrimas executou o pedido. Quando o santo chegou nu e arrastado com a corda ao pescoço na praça onde tinha pregado, falou: “Pensais que eu sou santo, como pensam também aqueles que, a meu exemplo, deixaram o mundo e entraram na Ordem, e seguem a vida dos frades. Pois bem, aqui confesso diante de Deus e de vós todos, que durante a minha doença, fui alimentado a carne e molho de carne”<sup>55</sup> (LP, 2007, p. 770). Não abordaremos aqui, o aspecto lúdico e teatral da cena narrada, mas chamaremos atenção para a questão da mortificação do corpo, de usá-lo como instrumento de penitência, a relação de Francisco de Assis com o “Irmão Corpo” era tão profunda que deveria merecer um estudo à parte. O santo o castiga, o vê como um fardo pesado, como seu pior inimigo, mas ao mesmo tempo, os estigmas de Cristo em seu corpo lhe santificam.

Na *Vita Secunda* (2C) de 1247, de Tomás de Celano, encontramos um discurso hagiográfico atribuído a Francisco de Assis que afirma sua desconfiança e desgosto para com os preguiçosos no seio de sua *fraternitas*. Chamava-os primeiramente de túbios, os frades que não se ocupavam habitualmente com nenhum trabalho, que deviam ser vomitados da boca de Deus. Diz que não admitia que nenhum frade ocioso ficasse diante dele sem o corrigir com palavras mordazes. Além disso, o santo é apresentado na hagiografia como exemplo de perfeição, pois, “estava sempre ocupado e trabalhava com as próprias mãos, sem deixar que se perdesse nada do valioso dom do tempo. Disse uma vez: ‘Quero que meus frades trabalhem e estejam sempre ocupados, e que aprendam algum ofício aqueles que não o souberem’”<sup>56</sup> (2C, 1997, p. 401).

De forma divergente, há uma passagem em Boaventura que apresenta a mesma questão de forma destoada: “Ele não dava muita importância ao trabalho manual a não ser para evitar a ociosidade” (*Epist. de III Quaest*, §9). Aqui, vemos a intenção de desestimular o trabalho manual, o ligando a um fato não espiritual, assim, esse abrandamento coincide com a

<sup>55</sup> “Vos creditis me esse sanctum hominem et alii, qui meo exemplo seculum derelinquunt, et intrant Religionem fratrum et vitam. Sed Deo et vobis confiteor, quoniam in ista mea infirmitate comedi carnem et brodium carniarum conditum”. *Legenda Perusina* (LP)-39. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>56</sup> “et operabatur manibus (cfr. 1Cor 4,12) suis, nihil permittens effluere de optimo temporis dono. Dixit autem aliquando: ‘Volo omnes fratres meos laborare et exercitari, et eos qui nesciunt, aliquas artes addiscere’”. *Vita Secunda* (2C)-161. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

interpretação dos conventuais sobre a questão, cujo Boaventura (1257-1274) era Ministro-Geral na época dos calorosos debates sobre a conduta dos frades depois da morte do santo.

Seguimos, contudo, para a importante descrição da figura do “Irmão Mosca” nas páginas da *Vita Secunda (2C)* de Tomás de Celano. O interessante é que sua descrição também é feita por meio de uma admoestação do próprio Francisco de Assis a um frade de índole duvidável, na reprimenda o santo não deixa dúvidas sobre sua repulsa para com pessoas que querem apenas usar do trabalho dos outros para benefício próprio. No caso, ele apresenta o esquema que havia um frade que nunca ia esmolar, mas que era assíduo à mesa:

Vendo que era comilão, participava dos frutos, mas não dos trabalhos, disse-lhe uma vez o santo: “Segue teu caminho irmão mosca, porque queres comer o suor de teus irmãos e ficar ocioso no trabalho de Deus. Pareces com o irmão zangão, que não ajuda as abelhas a trabalhar mas quer comer o mel por primeiro”. Quando este homem carnal viu que sua glotoneria tinha sido descoberta, voltou para o mundo, que nunca tinha deixado. Saiu da Ordem<sup>57</sup> (2C, 1997, p. 342).

Para Francisco de Assis, segundo o relato hagiográfico, há de imediato uma atitude de desprezo para com a ociosidade, e apesar de usar a figura do frade preguiçoso para atacar, não é sua glotoneria que visa estancar, mais que isso, pretende combater o exemplo dos que nada produzem para Deus, dos que só esperam para se satisfazer, sujeitos assim, devem ser ignorados por nada contribuir. Reis nos traz uma informação importante sobre o clima da região ao afirmar que no calor, “as moscas são bastante incômodas aos pobres trabalhadores, sujos e suados. É bem compreensível a aversão de São Francisco por este inseto” (REIS, 1997, p. 342). Por outro viés interpretativo, Boaventura faz um contraponto entre o “Irmão Mosca” e o “Irmão Burro” enfatizando a ociosidade do primeiro e valorizando a figura do segundo como modelo ideal a ser seguido pelos frades. De todo, precebe-se que a intenção do referido hagiógrafo era dar destaque ao distanciamento que os frades deveriam ter da preguiça, pelo fato desta ser uma sentina de maus pensamentos, assim, só a disciplina de atividades laborais poderia dominar a carne preguiçosa.

---

<sup>57</sup> “Quem sanctus attendens ventris amicum, fructus participem, laboris expertem (cfr. Heb 5,13), sic semel intulit ei: ‘Vade viam tuam, frater musca, quoniam vis comedere sudorem fratrum tuorum et esse otiosus in opere Dei (cfr. 1Cor 15,58). Similis es fratri aponi qui laborem apum non sustinens, mella vult comedere primus’. Deprehensam carnalis homo suam ingluviem noscens, mundum quem nondum dereliquerat repetit. Exivit namque religionem”. *Vita Secunda (2C)*- 75. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Por isso chamava o corpo de “Irmão Burro, indicando assim que é necessário carregá-lo de trabalho e de fardos, puni-lo com chicotadas e ser sustentado com alimento ordinário e escasso. Por isso quando via algum ocioso e vagabundo, desses que pretendem viver às expensas do suor dos outros, chamava-o de “Irmão Mosca”, porque este, nada fazendo de bom e usando mal dos benefícios recebidos, chega a se converter em objeto de abominação para todos<sup>58</sup> ( *LM*, 1997, p. 494).

Chamamos atenção para a importância do caso do “Irmão Burro” para a concepção edificadora franciscana, precisamos falar da notoriedade conferida aos símbolos na cultura popular durante o período medieval. Nesse sentido, Bakhtin nos afirma que o asno é um dos símbolos mais antigos e mais vivos do “baixo” material e corporal. No caso, ele comportaria “ao mesmo tempo um valor degradante (morte) e regenerador. Basta lembrar Apuleio e seu *Asno de ouro*, os mimos de asnos que encontramos na Antiguidade e, finalmente, a figura do asno, símbolo do princípio material e corporal nas lendas de São Francisco de Assis” (BAKHTIN, 1987, p. 67).

Encontramos ainda em o *Espelho da Perfeição (SP)* que o seráfico Pai (Francisco de Assis) afirmava que os frades indolentes, que não se aplicavam a algum trabalho com humildade e simplicidade, seriam rejeitados prontamente pela boca do Senhor. Por isso, nenhum ocioso podia comparecer diante dele, sem logo ser repreendido com palavras mordazes. Contudo, mais uma vez, veremos o santo ser lançado como modelo perfeito a ser seguido pelos futuros frades, esse modelo personificado de admoestação sobre o trabalho manual serve para afirmar posicionamento perante os descasos: “Com efeito, sendo ele modelo de toda a perfeição, trabalhava humildemente com suas mãos (cf. 1Ts 4,11), não consentindo que nada se perdesse do precioso dom do tempo”<sup>59</sup> (*SP*, 1997, p. 929). Além disso, o santo dizia que “o lucro e a recompensa pelo trabalho não deviam estar à disposição de quem trabalhou, mas do guardião ou da comunidade”<sup>60</sup> (*SP*, 1997, p. 929). Essa atitude de deixar a cargo de terceiros a recompensa pelo trabalho empregado facilitaria a não

<sup>58</sup> “Unde corpus suum fratrem asinum appellabat, tamquam laboriosis supponendum oneribus, crebris caedendum flagellis et vili pabulo sustentandum. Si quem vero cernebat otiosum et vagum aliorum velle manducare labores, fratrem muscam nominandum censebat, eo quod talis nihil boni faciens, sed benefacta inficiens, vilem et abominabilem se omnibus reddat”. *Legenda Maior (LM)* –V,6. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>59</sup> “Siquidem ipse omnis perfectionis exemplar, *manibus suis*” (cfr. 1The 4,11). *Espelho da Perfeição (SP)* – 75. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>60</sup> “Lucrum vero et mercedem de labore non laborantis, sed guardiani vel familiae arbitrio committendum esse dicebat”. *Espelho da Perfeição (SP)* – 75. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

acumulação de dinheiro e de bens materiais por parte dos frades, o que contribuiria substancialmente para que os desejos do santo de não possuir posses fossem atendidos.

Não menos importante, apresentamos uma admoestação atribuída a Francisco de Assis que lembra o que foi dito pelo santo em seu *Testamentum*, e apesar de não ser nosso objetivo aqui entrar especificamente nestes detalhes, o texto nos leva a crer que as palavras descritas em o *Espelho da Perfeição (SP)* tiveram no mínimo inspiração no *Testamentum*, pois dizia: “Quero que todos os meus frades trabalhem e se exercitem humildemente em boas obras, para sermos menos pesados para as pessoas e para que o coração ou a língua não vagueiem na ociosidade; os que não sabem trabalhar, aprendam”<sup>61</sup> (*SP*, 1997, p. 929). Podemos pensar que as admoestações vindas do santo aos frades ainda em vida em relação à ociosidade e ao trabalho manual influenciaram discursos hagiográficos que pretendiam intenção fazer uma retomada da *vita apostólica*. Encontramos discursos nesse sentido, que vão de encontro com as palavras do *Testamentum*, onde afirmou que trabalhava com as próprias mãos e ainda queria trabalhar: “E quero firmemente que todos os outros irmãos se ocupem num trabalho honesto. E os que não souberem trabalhar o aprendam, não por interesse de receber o salário do trabalho mas por causa do bom exemplo e para afastar a ociosidade” (*Test*, 1997, p. 168). De modo semelhante encontramos na *Legenda Maior (LM)* de 1263, escrita por Boaventura de Bagnoregio a admoestação ao trabalho com referencial no *Testamentum* de Francisco de Assis, em relação ao trabalho o santo expressava: “Quero que meus irmãos trabalhem e se ocupem em algum trabalho honesto, para que não se entreguem à ociosidade venham a cair por palavra ou pensamento em algo que é ilícito ou pecaminoso”<sup>62</sup> (*LM*, 1997, p. 495). A recomendação ao trabalho com conotações semelhantes às de cima pode ser encontrada na *Regra Bulada (2Rg)* de 1223: “Os irmãos, aos quais o Senhor deu a graça de trabalhar, trabalhem com fidelidade e devoção, de maneira que afugentem o ócio, inimigo da alma e não percam o espírito de oração e piedade”<sup>63</sup> (*2Rg*, 1997, p. 135).

---

<sup>61</sup> “Volo omnes fratres meos laborare et exercitari humiliter in operibus bonis, ut minus simus hominibus onerosi, et ne cor aut lingua in otio evagetur; qui vero nihil sciunt operari, addiscant”. *Espelho da Perfeição (SP)* – 75. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>62</sup> “Propter quod dixit aliquando: ‘Volo fratres meos laborare et exercitari, ne otio dediti, per illicita corde aut lingua vagentur’”. (*LM*)–V,6. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>63</sup> “Fratres illi, quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote, ita quod, excluso otio animae inimico, sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguant”. *IRg* - 5. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Para Le Goff (2007), a atitude de São Boaventura de impor a *Legenda Maior* como única Vida canônica, faz parte de um complexo sistema de decisões que pretende pôr fim às divisões internas, facilitada por certa insensibilidade da época em relação à objetividade científica, mas que manifesta um desprezo pela autenticidade ainda mais curioso, porque São Francisco tinha proclamado um respeito pela letra e pelo espírito dos textos autênticos, basta observarem em seu Testamento: “O Ministro-Geral e todos os outros ministros e os custódios estão obrigados, por obediência, a não acrescentar nada nem nada cortar destas palavras. Antes, tenham este texto sempre consigo junto com a Regra, leiam também estas palavras” (LE GOFF, 2007, p. 52). Paul Sabatier (2006), também nos afirma que Boaventura de Bagnoregio se prontificou a escrever uma espécie de biografia oficial ou canônica. E de certo modo, ele o conseguiu bem. Justamente porque boa parte dos relatos, já conhecidos, foi incluída em sua compilação, mas não sem introduzir, por vezes, deformações profundas. Assim, “não haverá surpresa em vê-lo passar por alto, com mais moderação que Celano na Primeira Vida, a respeito da juventude de Francisco, mas é lamentável vê-lo adornar e materializar alguns dos mais belos traços das lendas anteriores” (SABATIER, 2006, p. 75). Giovanni Miccoli (2004) afirma que entre os escritos de Francisco de Assis, o Testamento ocupa lugar especial, porque seria o único que nos aparece como relato, apresentação e, “sumário de sua experiência religiosa global, da conversão à iminência da morte. Só este fato bastaria para legitimar que se parta dele, quando se quer identificara consciência subjetiva que Francisco teve de seu itinerário e de sua obra” (MICCOLI, 2004, p. 52). Além disso, temos que as considerações e admoestações sobre o trabalho manual funcionam como remédio à ociosidade, e estão na querela da conduta dos frades menores e no modo de vida a ser seguido por eles, logo após a morte do santo em 1226.

Para Magalhães (2019), o *labor* franciscano acabava por identificar-se ao *labor manuum*, o que suporia uma relação com o *otium* – esse seria evitado somente na medida em que a mendicância se apresentasse em estreita conexão com o trabalho, e de forma nenhuma sob sua exclusão. Destaca que a narrativa consensual aponta para os pedidos de esmolas para encher as lâmpadas da igreja de S.Damião, quando Francisco trabalhava em sua restauração. Nesse sentido, afirma que a mendicância, princípio fundamental da pobreza franciscana – aspecto da própria definição das duas ordens criadas sob um mesmo contexto, a saber a de “São Francisco de Assis e a de São Domingos de Gusmão, suporia, portanto, primariamente, a realização do trabalho. Haveria uma relação de identificação entre o operário e o mendicante,

assim como uma relação de complementaridade entre o trabalho e a esmola” (MAGALHÃES, 2019, p. 77).

Mesmo com todo esse contexto, vale a pena lembrar que ainda em vida Francisco de Assis estava a par de muitos desses conflitos internos, diversas foram as dissidências ao longo dos tempos e a divisão em grupos contrários ficou evidente na segunda metade de século XIII e início do século XIV. Além disso, a disputa entre Conventuais e Espirituais será ainda mais acirrada com a morte do santo em prol do uso de sua memória. As interpretações pelo modo de viver de Francisco de Assis em sua *fraternitas* passam a ser sustentada pelos Espirituais com severidade e até excessos interpretativos, por isso, os mesmo criticavam os abrandamentos do modo vida e os investimentos aos estudos dos Conventuais. Para Le Goff, o Testamento, é um texto capital: “Francisco quis fazer dele um complemento da Regra e dar-lhe do mesmo modo força de lei na Ordem, o que o papa Gregório IX apressou-se a anular a partir de 1230 com a bula *Quo elongati*” (LE GOFF, 2007, p. 97). A questão principal é que para alguns, Francisco de Assis seria um ápice a ser atingido, um modelo perfeito de pobreza e trabalho, enquanto que outros frades poderiam entender apenas como uma virtude não como uma obrigação, os comentários foram diversos, e até o *Testamentum* sofreu contestações e interpretações, coisa que o santo havia proibido no texto. Le Goff sustenta que o *Testamentum* logo foi deixado de lado por autoridades Conventuais, como Boaventura, ou seja, “se deixou de levar em contas as palavras do santo” (LE GOFF, p. 53). Assim a batalha interpretativa estava lançada, e mais uma vez nota-se que o ensinamento vivido por uns podem ser totalmente discrepantes dos ensinamentos deixados pelo seu tutor, no caso, o santo de Assis.

Além disso, quando nos propomos a estudar os discursos hagiográficos proferidos pela personagem Francisco de Assis, encontramos imensas dificuldades em relação à autenticidade de suas falas, para o historiador, esse exercício é fundamental para a análise da escrita da história e seus sentidos. Assim, devemos pensar que tudo pode acontecer quando nos deparamos com a emissão do discurso, uma vez que ele é forjado para atender há diversos interesses, seja dos redatores ou de seus encomendadores. Há uma intencionalidade na escrita histórica que serve para revelar as sombras do objeto projetado, nem sempre enxergamos o objeto inicialmente, por isso *a priori* são os espectros, depois o exercício do olhar por meio da observação nos permite o encontro com o protótipo idealizado.

No nosso caso em questão, são as palavras atribuídas a Francisco de Assis por meio do *corpus* documental hagiográfico que estão em análise, justamente por encontramos diversos autores e contextos de criação das produções. O enunciado atribuído ao santo de Assis por

hora legítima interesses de uns e contraia o de outros. A verdade de suas palavras não pode ser alcançada em sua totalidade, justamente porque não temos como reproduzir uma cópia fiel do que foi dito ou recomendado, e principalmente, não podemos confirmar palavras não autorizadas. Em todo caso, temos a escrita, que apesar de ter suas nuances criativas e armadilhas de produção, nos oferece um testemunho físico do passado a ser debatido. No nosso caso, referimo-nos ao *Testamentum* de Francisco de Assis, cuja autenticidade de suas palavras foram estudadas e detectadas como fidedignas de sua personalidade e espiritualidade.

Em suma, nos dedicamos a entender a concepção de trabalho sob o prisma de Francisco de Assis, analisando os discursos sobre o “Irmão Mosca” contidos nas hagiografias franciscanas “oficiais” e “não oficiais”. Além disso, fizemos um pequeno contraponto com o *Testamento* do santo e com a *Regra Bulada* de 1223. Esclarecemos ainda que tivemos como objetivo, compreender as diversas interpretações sobre a ociosidade e o trabalho manual dentro do movimento franciscano no século XIII e XIV. Analisamos as disparidades de afirmações atribuídas a Francisco de Assis em relação à necessidade do trabalho manual para a edificação espiritual dos frades, com isso, a descrição negativa da figura do “Irmão Mosca” ganha uma funcionalidade pedagógica de conduta para os frades. Por isso, partimos ao encontro de diversos documentos por acreditarmos que temos que analisar os dois grupos hagiográficos conflitantes sem deixar de lado as palavras do santo de Assis.

De todo modo, nosso desafio aqui foi debater e confrontar os discursos hagiográficos atribuídos a Francisco de Assis sobre sua repulsa à figura do “Irmão Mosca”. Assim, a admoestação que tece aos seus frades sobre essa personagem indigesta serve de ensinamento para que no futuro, um elemento detentor das características do mesmo não seja recebido e aceito no seio da comunidade de irmãos. Por isso que o “Irmão Mosca” tornou-se uma referência a não ser seguida, o santo orienta dessa maneira, os frades a zelarem pelo trabalho manual e a se afastarem da ociosidade mundana. Assim, combatê-lo dentro da Ordem dos Frades Menores será uma tarefa a ser seguida continuamente para que ninguém se utilize do trabalho dos outros sem ter contribuído com os demais.

## CAPÍTULO 2 - TOMÁS DE CELANO E OS ESTIGMAS DE FRANCISCO

Neste capítulo, abordaremos a construção do itinerário da conformidade de Tomás de Celano para analisarmos a representação da similitude entre Francisco de Assis e Jesus Cristo, que alcança o seu maior estágio com o milagre dos estigmas no Monte Alverne, em 1224. A análise acontecerá por meio das obras *Vita Prima (1C)*, *Vita Secunda (2C)* e *Tratado dos Milagres (3C)* de Tomás de Celano. Frade franciscano natural de Celano, região dos Abruzos. Além disso, nós utilizamos as obras citadas acima, em específico, por apresentarem o milagre dos estigmas de Francisco de Assis como o cume central do itinerário da conformidade.

Tomás de Celano teria sido admitido na Ordem dos Frades Menores por concessão do próprio Francisco de Assis, por volta de 1215, quando o santo teria retornado da Espanha. Desbonnets afirma que em 1223 tornou-se “custódio” e “vigário provincial”. E, em 1226, ano da morte de Francisco, estava em Assis ou perto de Assis, pois afirma ter visto os estigmas<sup>64</sup>. O conheceu pessoalmente, foi convidado a colaborar no desenvolvimento da Ordem dos Menores por meio do serviço missionário, foi um escritor da Ordem. Segundo Desbonnets foi “acusado de ser apenas o porta-voz de uma certa ‘verdade oficial’, querida pelo Papa, e esta acusação está, em parte, fundamentada. Mas, nesta altura. Tomás de Celano está, sobretudo, preocupado com o presente e o futuro de uma Ordem, que está engajada ao serviço da Igreja” (DESBONNETS, 1987, p. 153-154). Como justificativa à acusação de que transmitiu a versão da Igreja sobre Francisco de Assis, está o fato de que Tomás de Celano foi o escolhido pela Igreja a ser o primeiro biógrafo oficial de Francisco de Assis. Dessa forma, sua escrita foi creditada ao aval da Igreja e, por isso, foi moldada aos interesses de seus encomendadores.

A *Vita Prima* foi aprovada em 1229 e escrita em 1228 por Tomás de Celano. Foi encomendada pelo então vigário geral da Ordem dos Frades Menores Frei Elias de Cortona e pelo Papa Gregório IX, o ex-cardeal Hugolino de Anagni, bispo de Óstia que antes da morte do santo era protetor dos Frades Menores. Por escrever a mando da Igreja e com a perspectiva de fortalecer o desenvolvimento da Ordem dos Menores por meio da atuação de Francisco de Assis, seu fundador, Tomás de Celano constrói uma hagiografia onde a perspectiva de apresentar um novo santo, para a comunidade cristã e para uma nova Ordem é desafiadora. Além disso, uma das intenções da narrativa hagiográfica era apresentar um milagre novo e singular: o dos estigmas da crucificação de Cristo no corpo de Francisco de Assis. Em virtude

---

<sup>64</sup> “Cf.: *Tratado dos Milagres (3C)*, 5”.

disso, podemos observar que o tema central na obra, é a extraordinária renovação da vida cristã operada por Francisco de Assis: *novus*, *novitas*, “inovar”, “renovar” são termos que aparecem em múltiplas e repetidas combinações na urdidura de suas frases. Assim, é “uma ‘*novitas*’ de anúncio e de conversão que se realiza através de uma ‘nova Ordem’, mas seguindo o ‘costume antigo’, uma novidade que tem uma resposta para todos os homens e para todas as necessidades” (MICCOLI, 2004, p. 235).

Para Dalarun, a *Vita Prima (IC)* de Tomás de Celano, teria sido a primeira de várias eliminações de fatos da vida de Francisco de Assis, devido à passagem do tempo, e a oportunidade de mudança, alguns fatos começaram a serem omitidos com as memórias pessoais de Tomás de Celano, as intervenções de Elias e de Gregório IX. Assim, o autor afirma que há um bloco de desaparecimento no qual:

*Sont effacés les quelques traces de conflits internes à l'Ordre, du mauvais accueil parfois fait aux frères, tandis que nombre des plus doux souvenirs de la fraternité primitive s'évanouissent. La jeunesse de François est prudemment oubliée, avec ses péchés d'alors, comme aussi ses doutes, ses hésitations, ses fantaisies, ses sermons de bateleur devant Honorius III, une grande part de ce qui concerne l'amour du Poverello pour les créatures* (DALARUM, 2002, p. 243)<sup>65</sup>.

Nesse sentido, Frugoni também afirma que Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)* omitiu muito da vida do santo, pois começa a relatar os fatos somente por volta dos 25 anos de Francisco de Assis, próximo de sua conversão. O mesmo não narrou uma vida completa, mas apenas sua segunda metade, a do jovem homem preparando-se para se tornar santo. Assim, “nada sabemos sobre o menino e o rapaz: podemos recolher aqui e ali alguns detalhes que o autor, ou depois dele, outros autores nos deixaram; conseguimos entrever o pequeno morador de Assis em alguns traços, em certas escolhas e atitudes mentais do santo adulto” (FRUGONI, 2011, p. 16). Por outro lado, Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)* oferece “referências, indicações e traços de uma vivência atormentada e difícil. Nesta multiplicidade de registros estão a força de seu testemunho histórico e de sua sabedoria-queria dizer de sua lealdade- de biógrafo e de escritor” (MICCOLI, 2004, p. 249). A habilidade de escritor faz da

---

<sup>65</sup> São apagados os vestígios de conflitos internos da Ordem, a má recepção feita aos irmãos doentes, muitas das mais doces lembranças da fraternidade primitiva desaparecem. A juventude de Francisco prudentemente esquecida com os seus pecados, em seguida, assim como as suas dúvidas, suas hesitações, suas fantasias, o malabarismo de seu sermão diante de Honório III, uma grande parte a respeito do amor do *Poverello* pelas criaturas (DALARUN, 2002, p.243, tradução nossa).

obra de Tomás de Celano um verdadeiro atrativo poético e hagiográfico, a isso, deve-se somar o fato de que sua escrita corresponde a parâmetros de seu tempo, não pode ser vista com moldes biográficos modernos, sendo, também, uma hagiografia que possui funcionalidades específicas, como edificar e louvar uma vida exemplar e de virtudes. Nesse viés, devemos considerar também que a *Vita Prima (1C)* é “escrita num estilo atraente, em boas partes das vezes poético, seu livro respira uma admiração comovente para com seu herói; esse testemunho se impõe imediatamente como sincero e verdadeiro” (SABATIER, 2006, p. 56). Por isso, apesar de seus cortes e omissões, que por sinal são frequentes em uma escrita hagiográfica que tem função formalista também, a *Vita Prima (1C)* possui muito valor ao apresentar a vida de conformidade entre Francisco de Assis e Jesus Cristo, o que, a nós, constitui como nosso principal objeto de análise neste capítulo.

Passados 16 anos desde a canonização de Francisco de Assis em 1228, a Ordem dos Frades Menores estava tomada por conflitos internos, onde os grupos Rigoristas e Conventuais seguiam preceitos diferentes do movimento franciscano primitivo. Nesse sentido, Tomás de Celano reclama que muitos frades haviam se afastado dos pensamentos do santo: “Lembra-te, pai, de todos os teus filhos, pois tu que és santo sabes quantos andam afastados de teus passos, no meio de intricados perigos”<sup>66</sup> (2C, 1997, p. 446). Por isso, admoesta os frades a resistirem às mudanças do desenvolvimento da Ordem, suas divisões e inovações, e que não esqueçam o referencial cristológico; “Que seja infundido sobre eles o espírito da graça e da oração, para terem a verdadeira humildade que tiveste, para observarem a pobreza que tiveste, para merecerem o amor com que sempre amaste o Cristo crucificado”<sup>67</sup> (2C, 1997, p. 446). Além disso, a grande proliferação de textos sobre o santo havia aumentado, e junto com eles, várias interpretações de como colocar em prática o que foi pensado inicialmente por Francisco de Assis e seus companheiros. Como agravante, a Ordem dos Frades Menores também passava por um forte processo de institucionalização e clericalização pela Igreja, este fato fez os frades com o passar dos tempos se dedicarem aos estudos e assumirem funções burocráticas na Igreja e dentro da Ordem dos Frades Menores.

---

<sup>66</sup> “Recordare universitatis filiorum tuorum, pater, qui inexplicabilibus vexati periculis, quantum a remotis tua vestigia insequantur (cfr. Gen 33,14), tu sanctissime, perfecte cognoscis”. *Vita Secunda (2C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>67</sup> “Infundi super eos spiritum gratiae et precum (cfr. Zac 12,10) impetra, pro vera humilitate habenda quam habuisti, pro servanda paupertate quam tenuisti, pro merenda caritate qua Christum crucifixum (cfr. 1Cor 1,23) semper amasti”. *Vita Secunda (2C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Em meio ao contexto acima, surge o Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores de 1244, onde se tomou a decisão de redigir uma nova vida sobre Francisco de Assis, com o objetivo de conter novas formulações e acrescentar novos episódios e acontecimentos sobre a vida do santo. Por isso, quando Tomás de Celano escreve a *Vita Secunda (2C)* em 1247, relembra aos seus contemporâneos às ações vividas por Francisco de Assis em torno de 1209. Para isso, o hagiógrafo utiliza o plural em suas construções para informar que utilizou testemunhos oculares e de pessoas de setores sociais variados.

**Queremos contar** e explicar diligentemente **qual foi a vontade boa, agradável e perfeita do santo pai** tanto em relação a si mesmo como aos seus, em toda a prática da disciplina celeste e no esforço de perfeição, que sempre teve para com Deus em seus afetos e para com os homens em seus exemplos. - Apresentamos também alguns milagres, de acordo com a oportunidade. - **Descrevemos os fatos** em estilo simples e chão, para, se possível, **satisfazer os mais atrasados e agradar também aos estudiosos**<sup>68</sup>(2C, 1997, p. 287, grifo nosso).

Em síntese, a *Vita Secunda (2C)* foi escrita em 1247, pelo frade Tomás de Celano, por decisão do Capítulo Geral de 1244 e a mando do então Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores, Frei Crescêncio de Iesi. O hagiógrafo deseja, inclusive na obra, proteção divina ao então Ministro Geral para poder superar as adversidades existentes na Ordem, pois descreve: “Pedimos agora humildemente, diante da clemência da Majestade eterna, pelo servo de Cristo, nosso ministro, sucessor de tua santa humildade, êmulo verdadeiro da pobreza, que tem o solícito cuidado de tuas ovelhas com doce afeto por amor do teu Cristo”<sup>69</sup> (2C, 1997, p. 446). Por outro lado, a nova hagiografia apresenta relatos que não teriam chegado ao conhecimento de Tomás de Celano quando este escreveu a *Vita Prima (1C)*, em 1228. Dessa forma, no novo texto é evidente que o hagiógrafo contou com a ajuda de terceiros, pois houve o envio de documentos por ordem do Capítulo Geral de 1244, relatando novos episódios de testemunhas oculares que eram próximas a figura de Francisco de Assis.

<sup>68</sup> “Dehime vero exprimere intendimus el vigilantia studio declarare, quae sanctissimi patris tam in se quam in suis fuerit **volutas bona, beneplacens et perfecta**, in omni exercitio disciplinae eaelestis et summae perfectionis studio, quod semper habuit apud Deum in sacris affectibus et apud homines in exemplis. – Miracula quaedam interseruntur, prout se ponendi opportunitas offert. – Exili proinde studio et mediocri, quae occurrunt describimus, eupientes tardioribus morem genere et etiam studiosis placere, si possumus”. *Vita Secunda (2C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>69</sup> “Ecce, iam prosternimus humilitatis precamina coram clementia Maiestatis aeternae pro Christi famulo, Ministro nostro, successore tuae sanctae humilitatis, et verae paupertatis aemulatore, qui ovium tuarum sollicitam gerit curam affectu dulci pro caritate Christi tui”. *Vita Secunda (2C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Miccoli afirma que da grande coleta de materiais promovida pelo Capítulo Geral de Gênova, de 1244, originou-se a compilação da *Legenda dos Três Companheiros (3S)* e a redação da *Vita Secunda (2C)*. A última, confiada a Tomás de Celano com o encargo de usar essas novas e importantes contribuições, está irremediavelmente distante das condições e dos termos que, vinte anos antes, ainda estavam frescos na memória de seus seguidores mais próximos. Dessa forma, “as memórias extraordinárias e edificantes da vida de quem já parecia um *alter Christus* ficam em geral fora do contexto real de situações, problemas, contraposições, ânsias e questões que aos poucos os haviam determinado e produzido” (MICCOLI, 2004, p. 251). Isto pode ser constatado ainda pelas ausências e omissões de fatos importantes acontecidos entre Francisco de Assis e seus companheiros. Nesse sentido, Barone afirma que a *Vida II*, escrita depois do Capítulo de Génova (1244), pediu a todos os frades que enviassem material para a plena disponibilidade de vida, virtudes e milagres de Francisco de Assis, “*continua a tacere un’eventuale benedizione a Bernardo, mentre è noto che Tomaso da Celano há utilizzato parte del materiale che frate Leone e i suoi compagni avrebbero inviato al ministro generale, obedecendo al suo invicto*” (BARONE, 1992, p. 79)<sup>70</sup>.

Miccoli afirma que Tomás de Celano adotou como solução, para o vasto material que teve acesso, o esquema de um Francisco *speculum virtutum*, para o qual qualquer episódio se tornava a ilustração de um aspecto de uma ou muitas virtudes, seguindo associações de ordem moral e não histórica. Assim, as novidades se centraram mais nas virtudes de Francisco de Assis e menos no vivido entre os frades da fraternidade franciscana primitiva. Evangelho, pobreza, obediência, humildade, todos os conceitos-chaves da experiência original do santo continuam presentes na obra, mas desenhados num contexto, que já não se encontra na “*conversatio inter pauperes* o próprio lugar privilegiado de expressão e de verificação, mas para assumir os problemas da vida e da organização da Ordem no quadro da instituição eclesíastica como suas referências primárias” (MICCOLI, 2004, p. 254). Para Vauchez, os problemas internos da Ordem colocaram variações nos textos porque os autores testemunhavam a partir de seus interesses, e pelos existentes na Ordem. Por isso, são bem visíveis as variações nas duas primeiras biografias oficiais de Tomás de Celano. No caso, Vauchez afirma que enquanto na primeira, o irmão Elias de Cortona, comanditário da obra, com o Papa Gregório IX ocupa um lugar de destaque e é apresentado sob uma luz favorável, “pois a sua ação e as suas relações com S. Francisco são evocadas em termos nitidamente

---

<sup>70</sup> “permanece em silêncio qualquer bênção para Bernardo, enquanto sabe-se que Tomás de Celano tinha utilizado parte do material que o irmão Leão e seus companheiros teriam enviado ao ministro geral, obedecendo a seu convite” (BARONE, 1992, p. 79, tradução nossa).

mais discretos na segunda; visto que, esta personagem contestada fora obrigada a abandonar a direção da ordem e reuniu-se ao imperador Frederico II em luta contra o Papado” (VAUCHEZ, 1994, p. 246-247).

Para Sabatier, a *Vita Secunda* (2C) reflete bem as novas circunstâncias religiosas do momento da escrita. A questão da pobreza abrange tudo, a luta entre os dois partidos da Ordem se revela em cada página; os colaboradores desejam que os feitos contados seja uma “lição indireta para os relaxados, aos quais se opõem os espirituais, pois, os Papas haviam comentado a Regra em seu sentido lato; eles, por sua vez irão comentá-la em seu sentido ao mesmo tempo literal e espiritual, através das ações e das palavras de seu próprio autor” (SABATIER, 2006, p. 70). Além disso, temos a influência da posição social de Tomás de Celano em sua escrita hagiográfica. Pásztor afirma que Tomás de Celano não pertencia ao grupo dos primeiros companheiros do santo, distinguindo-se, de fato, bastante deles, pois era sacerdote e homem de cultura. E mesmo não querendo entrar no mérito pessoal da vida e do trabalho de franciscano de Tomás de Celano, Pásztor destaca a preocupação das interpretações que o hagiógrafo oferece de *fraternitas*. É um tema particular porque Tomás de Celano ocupa três períodos diferentes da história do franciscanismo: entre 1229/1230, 1246/1247 e 1250/1253 então temos três leituras do movimento franciscano em três momentos históricos diferentes. Além disso, há uma variedade de comitentes: um Papa, Gregório IX- dois Ministros Gerais, que representam diferentes abordagens de governo: Crescenzo de Iesi e João de Parma (encomendou o *Tratado dos Milagres*), assim:

*Non emerge così dalle sue opere un quadro della fraternità, ma se ne delineano tre immagini differenti, che non possono essere riunite, nè una può integrare l'altra, non solo a causa del graduale aumento d'età dell'autore e, in conseguenza, del mutamento delle sue vedute, ma per l'evoluzione dello stesso francescanesimo, che varia - a distanza di anni sempre più lontani -, il ricordo della figura e del significato del fondatore* (PÀSZTOR, 1992, p. 83)<sup>71</sup>.

Em meio ao que foi apresentado sobre a obra hagiográfica de Tomás de Celano, podemos destacar que os acréscimos e as omissões em suas diferentes hagiografias são frutos

---

<sup>71</sup> “Não é tão evidente em suas obras um quadro da fraternidade, mas ele destacou três imagens diferentes, que não podem ser recolhidos nem podem se complementar mutuamente, não só por causa do aumento gradual da idade do autor e, em consequência, da mudança no seu ponto de vista, mas por causa da evolução interna do próprio Franciscanismo, que varia - a distância de anos sempre mais longe- a memória da figura e do significado do fundador” (PÀSZTOR, 1992, p. 83, tradução nossa).

das mudanças administrativas da Ordem dos Menores (as obras tinha encomendadores diferentes e estes por sua vez, detinham interesses divergentes) ao longo do tempo histórico da escrita, das disputas internas entre os membros da Ordem que se dividiam entre Espirituais e Conventuais, da crescente clericalização e institucionalização da Ordem, dentre outros fatores. Além disso, esses fatos colaboraram para o surgimento da disputa mnemônica em torno da personagem Francisco de Assis, a disputa gerou várias facetas de uma mesma pessoa e de suas ações, o que traz uma variedade ainda maior de fatos e interpretações.

Ao presente estudo, a escrita de Tomás de Celano é bastante importante e singular, porque foi o primeiro a construir o relato hagiográfico do milagre dos estigmas de Francisco de Assis no Monte Alverne, em 1224, e o milagre narrado por ele traz um si uma estrutura que é o apogeu do caminho da conformidade entre Francisco de Assis e o Cristo Crucificado. Esta conformidade trará, ao longo tempo, várias divergências entre membros da própria Ordem Franciscana e Igreja, entre alguns Dominicanos que não reconhecem as chagas, entre a população também há incrédulos sobre o fato. Tudo isso, gerou muita polêmica, e em meios a conflitos, uma memória coletiva oficial da Igreja, promoveu uma versão oficial sobre o assunto, a de que Francisco de Assis era um *alter Christus*. Nesse sentido, analisaremos a *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)* de Tomás de Celano, para entender a representação cristológica do santo de Assis, analisaremos como o itinerário da conformidade de Francisco de Assis pelo Cristo reforçou o apogeu da estigmatização do santo. Apresentaremos vários episódios construídos por Tomás de Celano que evidenciam as referências cristológicas de Francisco de Assis, uma vida voltada para o Cristo, chegando ao ponto máximo de identificar-se corporalmente com o filho de Deus, por meio das chagas do Monte Alverne.

## **2.1 O itinerário da conformidade de Tomás de Celano**

Em nossas pesquisas, identificamos que a construção do itinerário da conformidade de Tomás de Celano se inicia com o “sonho das armas” de Francisco de Assis, que ocorreu antes do santo ir guerrear na Apúlia, por volta de 1204 e 1205. E embora a mensagem do crucifixo de São Damião, de 1205, seja o primeiro contato pessoal de Francisco de Assis com o Cristo, e por isso, o mais significativo entre ambos no início da conversão do santo, consideramos que Tomás de Celano inicia o seu itinerário da conformidade a partir do “sonho das armas”

porque a relação está expressa nas narrativas de forma clara. E, para comprovar esta hipótese, analisaremos as narrativas hagiográficas da *Vita Prima (1C)* e da *Vita Secunda (2C)*.

Entre 1202/1203, Francisco de Assis ficou preso por quase um ano, em Perusa, depois ter sido feito prisioneiro na batalha de *Collestrada*, na guerra entre Perusa e Assis. Por volta de 1204 ou 1205, o santo tentou ir à guerra na Apúlia com um cidadão nobre da cidade de Assis chamado Gauthier de Brienne. Para a *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, Francisco de Assis “quis ir com ele, para ser feito cavaleiro, mandou confeccionar roupas de tecidos preciosíssimos”<sup>72</sup> (3S, 1997, p. 649). Após esse acontecimento é que está localizado o “sonho das armas”, tido por Francisco de Assis antes de ir à Apúlia.

Primeiramente, vejamos que, na *Vita Prima (1C)*, Tomás de Celano narra que Francisco de Assis após receber o convite para ir guerrear na Apúlia teria pensando que a sorte havia lhe batido à porta e que seu desejo de ser um nobre cavaleiro seria realizado, por isso decidiu armar-se militarmente para ir à luta. No entanto, próximo a sua partida teve um sonho, no qual: “Pareceu-lhe ver sua casa toda cheia de armas: selas, escudos, lanças e outras armaduras. Muito alegre admirava-se em silêncio, pensando no que seria aquilo. Não estava acostumado a ver essas coisas em sua casa, mas apenas pilhas de fazendas para vender”<sup>73</sup> (1C, 1997, p. 182). Além disso, Francisco de Assis teria escutado uma voz a qual afirmava que, “lhe foi dito que todas aquelas armas seriam suas e de seus soldados”<sup>74</sup> (1C, 1997, p. 182). Por outro lado, percebemos que Tomás de Celano, na *Vita Secunda (2C)* de 1247, repete a estrutura da narrativa do “sonho das armas”, mas em contrapartida, acrescenta a presença de uma nova personagem, uma “noiva”. Afirma que antes de ir à Apúlia, o santo teve de fato, pouco depois, “a visão de um esplêndido palácio, em que viu toda sorte de armamentos e uma noiva belíssima. Foi chamado no sonho por seu próprio nome de Francisco e obteve a promessa de todas essas coisas. Tentou, por isso ir à Apúlia, para entrar no exército”<sup>75</sup> (2C, 1997, p. 290). Em análise, verificamos que Tomás de Celano, na *Vita Prima (1C)*, considerou que, após o “sonho das armas”, o santo teve suas atenções voltadas para a imitação do Cristo.

<sup>72</sup> “ad eundum cum illo aspirat, et ut a quodam comite Gentili nomine miles fiat, pannos pro posse praeparat pretiosos”. (3S). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>73</sup> “Videbatur ei namque domum suam totam habere plenam militaribus armis, sellis scilicet, clipeis, lanceis et caeteris apparatus; gaudensque plurimum, quid hoc esset, secum tacitus mirabatur. Non enim consueverat talia in domo sua videre, sed potius pannorum cumulos ad vendendum” *Vita Prima (1C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>74</sup> “responsum est ei, omnia haec arma sua fore militumque suorum”. *Vita Prima (1C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>75</sup> “Nam palatium speciosum sibi mox in visione ostenditur, in quo varios apparatus armorum et sponsam pulcherrimam cernit. Tentat itaque pro capessenda militia in Apuliam ire”. *Vita Secunda (2C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Por isso, o hagiógrafo afirma que o santo passou primeiramente por uma mudança interior: “Já mudado, mas de mentalidade e não exteriormente, por isso não quis ir mais para a Apúlia e **procurou orientar sua vontade pela vontade de Deus**. Por isso, subtraiu-se aos poucos do bulício do mundo e dos negócios, **querendo imitar Jesus Cristo em seu interior**”<sup>76</sup> (*IC*, 1997, p. 183, grifo nosso).

Chamamos a atenção dos trechos acima porque consideramos que é pelo “sonho das armas” que Tomás de Celano inicia o itinerário da conformidade entre Francisco de Assis e o Cristo. Além disso, foi o “sonho das armas” que lhe conferiu um novo sentido à vida, interiormente era outra pessoa e resolve, então, seguir os passos de Jesus Cristo, o tendo como principal referencial de vida. Em outro sentido, o “sonho das armas” provoca a conversão espiritual de Francisco de Assis. Além disso, Tomás de Celano destaca que foi, também, o “sonho das armas” que motivou o santo a encaminhar-se para a pobreza voluntária em troca de sua salvação, pois afirma: “como um negociante prudente, escondeu aos olhos dos iludidos a pérola encontrada e, ocultamente, procurou vender tudo para poder adquiri-la”<sup>77</sup> (*IC*, 1997, p. 183).

Nesse sentido, ressaltamos que o despojamento de bens materiais, uma vida sem posses, de doação, era uma via no qual o santo acreditava estar em conformidade com o Cristo, pois colocava em prática o princípio *sequi vestigia Christi*. Além disso, o “sonho das armas” é relatado em outras hagiografias, só que com diferenças nos detalhes das armas, como no caso da *Legenda Maior (LM)* de Boaventura, de 1263, a qual descreve que os armamentos possuíam a cruz de Cristo: “Naquela noite, enquanto dormia, Deus em sua bondade mostrou-lhe em visão magnífica um grande palácio de armas que levavam a cruz de Cristo marcada nos braços”<sup>78</sup> (*LM*, 1997, p. 466). Só que neste caso, em específico, o uso da cruz está ligado à composição do itinerário místico de Boaventura<sup>79</sup>.

Em 1205, acontecem dois fatos importantes no processo de conversão definitiva de Francisco de Assis: o primeiro é a “mensagem do crucifixo de São Damião”, no qual o santo

<sup>76</sup> “Immutatus quoque, sed mente non corpore, ire in Apuliam iam recusat, et voluntatem suam studet dirigere ad divinam. Sicque parumper a saeculari tumultu se subtrahens et negotio, studet in interiore homine recondere Iesum Christum”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>77</sup> “Abscondit velut prudens negotiator margaritam inventam oculis illusorum, et occulte nititur eam, venditis omnibus (cfr. Mat 13,46), comparare”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>78</sup> “Nocte vero sequenti, cum se sopori dedisset, palatium speciosum et magnum cum militaribus armis crucis Christi signaculo insignitis clementia sibi divina monstravit”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>79</sup> O itinerário místico de Boaventura será estudado no Capítulo 3.

faz um contato pessoal com uma imagem de estilo românica do Cristo crucificado; e o outro é o “despojamento diante do Bispo”. Na ocasião, Francisco de Assis se desfez de suas vestes em um ato que marca a renúncia de sua herança paterna e sua vida evangelística. Esse último fato aconteceu em meio a uma audiência pública diante do Bispo Dom Guido II, de Assis. Primeiramente, informamos que a *Vita Prima (1C)*, de Tomás de Celano, não relata a “mensagem do crucifixo de São Damião”, apenas descreve o encontro de Francisco de Assis com as ruínas da Igreja de São Damião e a entrega do dinheiro, que o santo teria levado como oferta material para ajudar a pequena igreja. O dinheiro teria sido adquirido por meio da venda de seu cavalo em Foligno e de “ricas peças” do estabelecimento comercial de seu pai:

Vindo na direção de Assis, encontrou à beira do caminho uma igreja erguida a muito tempo em honra de São Damião e agora ameaçando ruína por muita antiguidade. Chegando a ela, o novo soldado de Cristo, comovido por tão urgente necessidade, entrou cheio de temor e de reverência. Encontrando lá um sacerdote pobre, beijou suas mãos consagradas cheio de fé, deu-lhe o dinheiro que levava e contou-lhe ordenadamente seu propósito. O sacerdote ficou espantado e, admirando aquela incrível e repentina conversão, recusou-se a acreditar no que ouvia. Com medo de ser enganado, não quis aceitar o dinheiro oferecido<sup>80</sup> (*1C*, 1997, p. 185).

Deste caso, percebemos que Tomás de Celano prefere se centrar na conversão interior do santo, classificando Francisco de Assis como “o novo soldado de Cristo”, no entanto, as novas atitudes do santo causam estranhamento ao sacerdote. Posteriormente a esse episódio, Francisco de Assis é perseguido pelo pai após ter descoberto seus feitos; retido pelo mesmo como prisioneiro e libertado depois pela mãe. Esses fatos ocorrem em torno do ano de 1205 e, para a *Vita Prima (1C)*, marcam a despedida de Francisco de Assis de sua vida mundana. Além disso, a mudança de vida faz o santo seguir de maneira definitiva os passos de Cristo sem hesitação, ação que é importante para o desenvolvimento do itinerário da conformidade desenvolvido por Tomás de Celano. Apesar disso, o hagiógrafo é o primeiro a descrever a importantíssima “mensagem do crucifixo de São Damião”, que aparece inicialmente na *Vita Secunda (2C)*, de 1247. Para ele, o encontro de Francisco de Assis com o Crucifixo de São

---

<sup>80</sup> “Cumque versus civitatem Assisii remearet, repperit iuxta viam quandam ecclesiam, quae in honorem sancti Damiani fuerat antiquitus fabricata, sed casum proximum ex vetustate nimia minabatur. Ad quam novus **Christi miles** adveniens, pietate tantae necessitatis commotus, cum timore ac reverentia introivit. Et invento illic quodam paupere sacerdote, magnaque cum fide osculatis eius manibus sacris, pecuniam ei obtulit quam portabat, et propositum suum **per ordinem** enarravit. Obstupefactus sacerdos et, ultram quam credi potest, subitam rerum conversionem admirans, quae audiebat credere recusavit. Et quia putabat iludi sibi, noluit apud se oblatam pecuniam retinere” *Vita Prima (1C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Damião é um momento sublime de conexão divina entre ambos porque a imagem do Cristo crucificado teria se comunicado com Francisco de Assis pelos lábios da própria imagem. Além disso, Tomás de Celano aborda que a mensagem do crucificado teria influenciado para sempre a vida apostólica do santo, porque a imagem do Cristo crucificado projetou na mente e no coração de Francisco de Assis uma estigmatização interior, que seria externada, futuramente, em seu corpo pelo milagre dos estigmas do Monte Alverne. Por isso, Francisco de Assis, depois da “mensagem do crucifixo de São Damião”, buscou conformar-se extremamente com o Cristo crucificado por meio de práticas e ações mnemônicas.

Já inteiramente mudado de coração, e quase mudado no corpo, andava um dia pelos arredores da Igreja de São Damião, abandonada e quase em ruínas. Levado pelo Espírito, entrou para rezar e se ajoelhou devotamente. Tocado por uma sensação que era nova para ele, sentiu-se diferente do que tinha entrado. Pouco depois, coisa inaudita, **a imagem do Crucificado mexeu os lábios e falou com ele**. Chamando-o pelo nome, disse: “Francisco, vai e repara minha casa que, como vês, está toda destruída”. A tremer, Francisco espantou-se não pouco e ficou fora de si com o que ouviu. Tratou de obedecer e se entregou todo a obra [...] **Desde essa época, domina-o enorme compaixão pelo Crucificado, e podemos julgar piedosamente que os estigmas da paixão desde então lhe foram gravados não no corpo mas no coração**<sup>81</sup> (2C, 1997, p. 294, grifo nosso).

Sobre o crucifixo de São Damião, podemos dizer que a imagem do Cristo ali utilizada é representada de maneira glorificada porque o crucificado apresenta-se ressuscitado, por isso, é visto com o corpo ereto sobre a cruz e não pregado na mesma. Além disso, veremos que os seus olhos estão abertos em posição de observador, como se olhasse tudo o que acontece à sua frente. Seria no caso, uma referência direta àquele que tudo enxerga e de que nada se esconde, ou seja, uma demonstração do poder de sua onipresença.

Asseldonk (1989), afirma que à primeira vista descobre-se, sem dificuldade, a figura central do Cristo que domina toda a imagem, não somente por sua grande e imponente

---

<sup>81</sup> “Mutatus perfecte iam corde, in brevi mutandus et corpore, ambulat die quadam iuxta ecclesiam Sancti Damiani, quae fere diruta erat et ab omnibus de relictis. Quam eum, **spiritu ducente**, causa orationis intraret, ante crucifixum supplex et devotus prosternitur, et visitationibus pulsatus insolitus, alterum quam ingressus fuerat se invenit. Cui protinus sic affecto, quod est a **saeculis inauditum**, imago Christi crucifixi, labbis picturae deductis, colloquitur. **Vocans** enim ipsum ex **nomine**: ‘Francisce’, inquit, ‘vade, repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur’. Tremefactus Franciscus stupet nom modicum, et quasi alienus sensu efficitur in sermone. Ad obediendum se parat, totum se recolligit ad mandatum (...) Infigitur ex tunc sanctae animae Crucifixi compassionem, et ut pie putari potest, cordi eius, licet nondum carni, venerandae stigmata passionis altius imprimuntur”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

dimensão, mas também por causa da luz que sua esplêndida e branca figura difunde sobre todas as pessoas que o circundam, que estão voltadas para o Cristo na imagem. Além disso, a luz que brota do interior da imagem do Cristo destaca as fortes cores, especialmente o vermelho e o preto. Por isso, Asseldonk faz a conexão com a palavra de São João: “Eu sou a luz do mundo; quem me segue não anda nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12). Além disso, ele afirma que se observa o Cristo ereto sobre a cruz, em vez de pendurado, está com os olhos abertos olhando o mundo, e enfatiza que:

Este Cristo vivo, fonte de luz e vida, ao seu redor, já venceu a paixão e a morte. Mostra-se o Senhor da vida, glorioso em sua majestade de Filho do Pai, como cordeiro imolado e exaltado: “Quanto a mim, quando for elevado da terra, atrairei todos a mim” (Jo 12, 32). Vitorioso na paixão, no sofrimento da agonia e do abandono do Pai, na própria morte, em vez de uma coroa de espinhos, apresenta uma auréola de glória com a cruz triunfante oriental (ASSELDONK, 1989, p. 13).

No sentido acima, Asseldonk compreende que o crucifixo de São Damião possui uma interpretação joanina<sup>82</sup> presente em sua simbologia. Por exemplo, destaca que a imagem do Cristo na cruz representaria a luz do mundo, e para explicar melhor a inspiração joanina do crucifixo de São Damião, o pesquisador destaca alguns elementos doutrinários específicos:

Para São João, Cristo crucificado é o “Senhor”, o Filho do Pai, o Cordeiro pascoal, o Servo de Javé que “cumpre tudo” segundo a vontade do Pai, na força do Espírito. De fato, João não acena à agonia ou ao abandono do Senhor, dos quais falam os outros evangelistas. João quis conservar somente a majestade serena desta morte salvífica. Segundo João a “subida” do Filho ao Pai, depois da morte, e a sua entrada corpórea no céu da glória, realizam-se no próprio dia da ressurreição. Não me parece que se possa duvidar que esta “gloriosa” paixão seja descrita em grande parte também pelo Crucifixo de São Damião (ASSELDONK, 1989, p. 15-16).

Entrando no mérito do significado do encontro de Francisco de Assis com o crucifixo de São Damião, Schmitt afirma que, alterado pelo sonho ou pela visão, o mimetismo do corpo do sonhador ou visionário e da imagem miraculosa inscreve-se, com efeito, num processo histórico que revelará todo o poder de seu modelo a partir do século XII, especialmente no século XIII, quando: “a visão da imagem do crucifixo de San Damiano, garantia da conversão

---

<sup>82</sup> Referente ao Evangelho de João.

de São Francisco de Assis, responderá pela primeira vez na história a experiência última dos estigmas corporais” (SCHMITT, 2006, p. 198). Nesse sentido, a “mensagem do crucifixo de São Damião” é vista como elemento definidor para a conversão definitiva do santo, e terá correspondência com a estigmatização. Schmitt também afirma que Tomás de Celano tinha dado, ainda, outra razão no *Tractatus de miraculis*, que explica a visão do crucifixo desde os primeiros momentos da conversão, o santo teria tão fortemente impresso em sua imaginação, “a imagem das chagas de Cristo, estas, mais tarde, teriam ressurgido em seu corpo, a visão intensa do crucifixo imprimiu profundamente no ‘coração’ de Francisco a memória da Paixão do Senhor, para finalmente produzir um efeito corporal sob a forma dos estigmas” (SCHMITT, 2006, p. 360). Aqui, o encontro com a imagem do crucifixo de São Damião é entendido como uma estigmatização interior de Francisco de Assis. Situação a qual Tomás de Celano faz questão de fazer uma ponte de transferência dos estigmas do Cristo para os estigmas corporais do santo. Neste sentido, o hagiógrafo utiliza a “mensagem do crucifixo de São Damião” como um prólogo específico para o milagre dos estigmas.

Além disso, ratifica-se que o encontro de Francisco de Assis com a imagem do crucifixo de São Damião foi o primeiro contato espiritual que o santo teve com o Cristo crucificado. Nesse sentido, Asseldonk afirma o contato foi ao mesmo tempo dúbio, porque fora cheio de consolação ou alegria divina e de compaixão, isto é, uma perfeita e íntima alegria no Crucificado, uma verdadeira ferida ou êxtase de amor doloroso e jubiloso; foi em si “um amor que faz chorar e cantar ao mesmo tempo. Este é um aspecto pouco lembrado por aqueles que insistem na compaixão dolorosa de Francisco ao Crucificado. O mesmo êxtase de sofrimento e de alegria ao mesmo tempo, o Santo o viverá por ocasião da estigmatização” (ASSELDONK, 1989, p. 19).

Visalli em sua análise sobre o caso, afirma que Tomás de Celano estabelece uma relação entre a imagem do Cristo que se comunica através da imagem, e o desenvolvimento de uma sensibilidade para com o Cristo sofredor e a futura impressão dos estigmas, o que seria uma interpretação concebível na perspectiva hagiográfica, de qualquer modo, o outro hagiógrafo, “Boaventura, não somente isola o episódio da manifestação da imagem de qualquer outra referência à cruz ou a Cristo, como também apresenta o tema da estigmatização em capítulo específico, sem menção ao crucifixo de São Damião” (VISALLI, 2013, p. 96-97). E mais, ao fazermos um paralelo entre as narrativas de Tomás de Celano e Boaventura sobre o encontro de Francisco de Assis e o crucifixo de São Damião, encontramos divergências nos relatos dos dois hagiógrafos, principalmente nos de Boaventura, porque ele

muda totalmente o itinerário dos acontecimentos de Tomás de Celano. Para Boaventura, a “primeira aparição” do Cristo crucificado a Francisco de Assis se dá antes da conversão definitiva, ou seja, antes da mensagem do crucifixo de São Damião. Segundo o autor, o primeiro contato acontece após o encontro inesperado de Francisco de Assis, andado a cavalo, com um leproso, em uma planície de Assis, observe:

Certo dia, andando a cavalo na planície que se estende junto de Assis, encontrou um leproso. Foi um encontro inesperado e Francisco ficou muito horrorizado diante daquele triste quadro. Mas lembrou-se do propósito de perfeição que abraçara e da necessidade de vencer-se a si mesmo primeiro, se quisesse ser cavaleiro de Cristo. Imediatamente desceu do cavalo e correu a beijar o pobre homem. O leproso estendeu a mão para receber uma esmola. Francisco deu-lhe um dinheiro e um beijo. Montou novamente a cavalo, olhou em frente e em toda a volta, e, nada havendo que lhe impedisse a vista, todavia não viu mais o leproso<sup>83</sup> (LM, 1997, p. 467).

Para Boaventura, teria sido a partir daquele encontro místico que Francisco de Assis, “começou a frequentar os lugares solitários, propícios às lágrimas, aos gemidos inefáveis, de tal forma que suas instantes preces foram ouvidas pelo Senhor”<sup>84</sup> (LM, 1997, p. 467). Além disso, foi o encontro com o leproso que lhe proporcionou uma mudança interior, e que lhe confere uma visão do Cristo crucificado.

Um dia, ao rezar assim na solidão e totalmente absorto em Deus, **apareceu-lhe Cristo crucificado**. Diante dessa visão, “derreteu-se-lhe a alma” (Ct 5,6) e a **recordação da paixão de Cristo gravou-se-lhe tão profundamente no coração, que a partir desse instante dificilmente podia conter o pranto e deixar de suspirar quando pensava no Crucificado**. Ele mesmo confessou esse fato pouco antes de morrer. Logo compreendeu que se dirigiam a ele aquelas palavras do Evangelho: “Quem quiser vir após mim, renuncie-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me” (Mt 16, 24)<sup>85</sup> (LM, 1997, p.467, grifo nosso).

<sup>83</sup> “Quadam itaque die, d um equitaret per planitiem, quae subiacet civitati Assis i i, l leprosum quemdam habuit obvium, cuius inopinatus occurus ei non parvum incussit horrorem. Recurrens autem ad perfectionis mente iam conceptae propositum et recolens, quod se ipsum oporteret primum devincere, si vellet effici **Christi miles**, ad deosculandume eum equo lapsus occurrit. Cui cum manum quasi aliquid accepturus leprosus protenderet, pecunim cum osculo d eportavit. Statim autem equum ascendens et se circumquaque convertens, cum campus pateret undique liber, leprosum illum minime vidit. Admiratione itaque repletus et gaudio, ‘laudes coepit Domino decantar e’ devote, proponens ex hoc semper ad maiora conscendere”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>84</sup> “Solitaria proinde loca quaerebat, amica moeroribus, in quibus dum gemitibus inenarrabilibus (cfr. Rom 8,26) incessanter intenderet, post longam precum instantiam a Domino meruit exaudiri”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>85</sup> “Dum enim una dierum sic sequestratus oraret et prae nimietate fervoris totus esset absorptus in Deum, apparuit t ei Chritus Iesus veluti cruci confixus. Ad cuius conspectum **liquefacta est anima** eius, et ‘memoria

A aparição do Cristo crucificado a Francisco de Assis após o encontro com o leproso e antes do contato com a imagem de São Damião é que proporciona a estigmatização interior do santo. Fato deveras importante porque este se constitui como o primeiro contato visual entre Francisco de Assis e o Cristo crucificado. Apresentado por Boaventura como anterior à mensagem do crucifixo de São Damião. Além disso, o encontro de Francisco de Assis com o leproso significa para Boaventura uma via de aproximação com o Cristo crucificado, por isso, o santo não deixou mais de acompanhá-los.

Jamais suportara a vista dos leprosos, mesmo à distância, e sempre evitara encontrar-se com eles, mas agora, desejando alcançar o total desprezo de si mesmo, servia-os com devoção, humildade e benevolência, pois diz o profeta Isaías que **Cristo crucificado foi considerado um homem leproso e desprezado**. Visitava-lhes constantemente as casas e distribuía entre eles esmolas generosas, beijando-lhes as mãos e os lábios com profunda compaixão<sup>86</sup> (LM, 1997, p. 468, grifo nosso).

Na mensagem do crucifixo de São Damião apresentada por Boaventura encontramos diferenças de significados. Para o hagiógrafo, Francisco de Assis ouviu “uma voz que vinha da cruz”, divergente das palavras proclamadas pela “própria boca da imagem” em Tomás de Celano. Entretanto, ambos destacam que a visão do crucificado penetrou no coração de Francisco de Assis e implantou na alma do santo o desejo de conformar-se com ele, o Cristo crucificado. Por isso, o santo tratou de executar o pedido proferido da cruz imediatamente, sem muitas hesitações e reflexões sobre o significado da “restauração”.

Ao passar pela igreja de São Damião, que estava prestes a ruir de tão velha, sentiu-se atraído a entrar e rezar. **De joelhos diante do Crucificado, sentiu-se confortado imensamente em seu espírito e seus olhos se encheram de lágrimas ao contemplar a cruz**. Subitamente, ouviu uma voz que vinha da cruz e lhe falou por três vezes: **“Francisco, vai e restaura a minha casa. Vês que ela está em ruínas”**. Francisco encontrava-se sozinho na igreja e

---

passionis Christi visceribus cordis ipsius adeo impressa medullitus, ut ab illa hora, cum Christi crucifixio veniret in mentem, vix posset a lacrymis et gemitibus exterius continere, sicut ipse postmodum familiariter retulit, cum appropinquaret ad finem. Intellexit per hoc nempe vir Dei illud evangelicum sibi dici: **Si vis venire post me, abnega te ipsum et tolle crucem tuam et sequaris me!**” *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>86</sup> “Num cum prius leprosum non solum consortium, verum etiam ‘longinquum u m’ contutum vebementer horreret, iam propter Christum crucifixum, qui iuxta verbum propheticum contemptibilis **ut leprosus** apparuit, ut semetipsum plec contemneret, humilitatis et humanitatis obsequia leprosis benefica pietate praestabat. Visitabat enim frequenter domos ipsorum, liberaliter eis elemosynas erogabat et cum multo compassionis affectu manus eorum osculabatur et ora”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

ficou amedrontado ao ouvir aquela voz, mas **a força de sua mensagem penetrou profundamente em seu coração** e ele, delirando, caiu em êxtase. Por fim voltou a si e **tratou de por em execução a ordem recebida**. Concentrou todas as forças na **restauração daquela igreja material**. Mas a **igreja a qual a visão se referia** era aquela que **“Cristo resgatara com o próprio sangue”** (At 20, 28)<sup>87</sup> (LM, 1997, p. 469, grifo nosso).

No caso, em específico, da construção do itinerário da conformidade de Tomás de Celano, a mensagem recebida por meio do crucifixo de São Damião representa a gênese do caminho da “crucificação” de Francisco de Assis, o despertar para o Cristo crucificado, ou seja, o início da transformação do santo pelas marcas das chagas da dolorosa paixão de Jesus Cristo. Percebamos que isto se dá pela representação do Cristo crucificado e não exatamente pelo Cristo sem estigmas, uma vez que, pelo Cristo em si, foi iniciada no “sonho das armas”. Além disso, para Tomás de Celano, o encontro em São Damião desperta no santo o desejo em sofrer as dores da paixão, semelhante ao filho de Deus, ação que funciona como uma anunciação dos futuros estigmas corporais. Por isso, nosso primeiro hagiógrafo franciscano, ratifica que além de existir a comunicação entre ambos, há também a contemplação por parte de Francisco de Assis das chagas do Cristo na imagem do crucifixo.

Coisa admirável e inaudita em nosso tempo! Quem não se há de admirar? Quem já viu coisa parecida? Quem duvidará de que **Francisco se tenha manifestado crucificado** quando estava de partida para o céu, sabendo que mesmo quando ainda não tinha desprezado plenamente o mundo exterior **ouviu Cristo falar da cruz**, em um milagre novo e inaudito? Desde essa hora, em que o amado se dirigiu a ele, **sua alma se derreteu**. Manifestou-se pouco depois **o amor do coração pelas feridas do corpo**. Mas desde essa época foi incapaz de deixar de chorar. **Diante da paixão de Cristo, até chorava alto**. Encheu os caminhos de gemidos, e não admitia consolação alguma **lembrando-se das chagas de Cristo**<sup>88</sup> (2C, 1997, p. 294-295, grifo nosso).

<sup>87</sup> “Dum enim die quadam, **egressus ad meditandum in** agro, deambularet iuxta ecclesiam Sancti Damiani, quae ‘minabatur prae nimia vestutate’ ruinam, et in eam, instigante se spiritu, causa orationis intrasset; prostatus ante imaginem Crucifixi, nom modica fuit orando spiritus consolatione repletus. Cumque lacrymosis oculis intenderet in dominicam cruce[m], ‘voce[m] de ipsa cruce dilapsam’ ad cum corporeis audivit auribus, ter dicentem: ‘Francisce, vade et repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur!’”. Tremefactus Franciscus cum esset in ecclesia solus, stupet ad tam mirandae vocis auditum, cordeque percipiens divini virtutem eloquii, mentis alienatur excessu. In se tandem reversus ad obediendum se parat, totum se regolligit ad mandatum de material ecclesia reparanda, licet principalior intentio verdi ad tam mirandae vocis auditum, cordeque percipiens divini virtutem eloquii, mentis alienatur excessu. In se tandem reversus, ad obediendum se parat, totum se recolligit ad mandatum de materiali ecclesia reparanda, licet principalior intentior verbi ad eam ferretur, quam Christus suo sanguine acquisivit, sicut eu Spiritus sanctus edocuit, et ipse postmodum fratibus revelavit”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>88</sup> “Mira res et notris **saeculis inaudita!** Quis non stupet ad ista? Quis quandoquē similia intellexit? Quis Franciscum iam redeuntem ad patriam apparuisse dubitat crucifixum, cui, adhuc mundo plene exterius non

Tomás de Celano, na *Vita Prima (1C)*, relata que após o encontro de Francisco de Assis com as ruínas de São Damião e não com a imagem do crucifixo, o santo teria se refugiado durante um mês em uma “cova secreta”, recebendo ajuda para sua alimentação. Temia a fúria do pai: “a jejuns e lágrimas implorava clemência do Salvador, e desconfiando da própria capacidade, punha em Deus todo o seu pensamento” (1C, 1997, p. 186)<sup>89</sup>. Até que obteve coragem e caminhou em direção à cidade, seu pai o teria insultado e: “sem consideração alguma, partiu como um lobo para cima da ovelha, e olhando-o com truculência, arrastou-o com modos indignos e afrontosos para casa”<sup>90</sup> (1C, 1997, p. 187), fazendo-o, então, seu prisioneiro. Aqui, o encarceramento paterno significa, para Tomás de Celano, um momento primário de provação e tribulação entre os muitos por quais Francisco de Assis passaria em vida. Dessa forma, deveríamos entender o encarceramento do santo como superação e aprimoramento espiritual, assim como Cristo o fez diante de suas tribulações.

**Não são castigos e cadeias que vão fazer mudar a maneira de pensar ou de agir, ou afastar de Cristo aquele que aprendeu que deve se alegrar nas tribulações [...]** Nesse meio tempo, o pai estava de volta. Não o tendo encontrado, acumulando seus desatinos, acumulou uma gritaria com sua mulher. Depois, cheio de ira, correu em busca do filho, decidido a expulsá-lo da região, se não conseguisse trazê-lo de volta. Mas, como o temor de Deus é o arrimo da confiança, logo que o filho da graça viu que seu pai carnal estava chegando, veio seguro, alegre e espontaneamente ao seu encontro, dizendo claramente que, para ele, cárceres e castigos não queriam dizer nada. **Até garantiu que, por amor de Cristo, estava disposto a suportar qualquer mal**<sup>91</sup> (1C, 1997, p. 187-188, grifo nosso).

---

contempto, novo et inaudito miraculo de ligno crucis loquitur Christus? Ab ea igitur hora liquefacta est anima eius, **ul dilectus ei locutus est**. Patuit paulo post amor cordis per vulnera corporis. – Nequit ex tune propterea continere a fletu, etiam alta voce Christi passionem quasi semper coram oculis positam plangit. Replet gemitibus vias, nullam consolationem admittit recordans plagarum Christi”. *Vita Secunda (2C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>89</sup> “in ieiunio et fletu (cfr. Ioel 2,12) exorabat clementiam Salvatoris, et de sua diffidens industria, totum iactabat in Domino cogitatum (cfr. Ps 54, 23)”. *Vita Prima (1C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>90</sup> “nullaque moderatione servata, tamquam lupo ad ovem advolat et torvo ac truci vultu illum respiciens, iniecta manu, inverecunde ac inhoneste satis ad propriam domum pertraxit eum”. *Vita Prima (1C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>91</sup> “Non enim per flagella et vincula potest a mentis recta intentione declinare ac statu, nec a Christi grege abduci, cui praecipitur in tribulatione guadere (...) Revertitur interea pater, et eo non invento, peccata peccatis accumulans, ad convicia uxoris convertitur. Cucurrit deinde ad locum, fremens et perstrepens, ut si eum revocare non posset, saltem de procincia effugaret. Verum quia timor Domini fiducia fortitudinis est, ut audivit carnalem patrem gratiae filius ad se venientem, securus et laetus ultro se obtulit, libera voce clamans se pro nihilo ducere vincula et verbera eius. Insuper attestatur e pro Christi nomine gaudenter mala omnia subiturum”. *Vita Prima (1C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Logo após o episódio acima, acontece a renúncia dos bens paternos onde há o “despojamento” das vestes de Francisco de Assis diante do Bispo Dom Guido II de Assis, em uma audiência pública solicitada por Pietro de Bernadone, seu pai, para reclamar as novas atitudes do santo e a venda sem permissão dos tecidos do estabelecimento comercial da família. Deve-se destacar que antes de ter pedido a audiência pública com o Bispo, Pietro de Bernadone teria procurado os magistrados para resolver a questão. No entanto, estes enviaram um mensageiro ao santo com uma carta de intimação. Aqui, segundo Frugoni, o santo teria se utilizado de uma manobra muito hábil, ao responder que já teria se aconselhado com o Bispo, antecipando-se ao pai. A estratégia do santo consistia em defender sua nova forma de vida, pois ele, “vivia como penitente, portanto não estava mais submetido à jurisdição da comuna, e sim à Igreja. E os magistrados, para evitar problemas, aceitaram a resposta. O pai não se deu por vencido e correu ao Bispo, que mandou chamar Francisco: desta vez o rebelde obedeceu” (FRUGONI, 2011, p. 40). Além de não ter conseguido levar a questão aos magistrados, Pietro de Bernadone teve a infelicidade de presenciar, diante de Dom Guido II, a renúncia de Francisco de Assis por sua herança ao despojar-se de suas vestes diante de todos os presentes.

Diante do bispo, já não suportou demoras e nada o deteve. Nem esperou que falassem, nem ele mesmo disse nada. **Despiu-se imediatamente, jogou ao chão suas roupas e as devolveu ao pai.** Não guardou nenhuma peça de roupa, **ficou completamente nu diante de todos. O bispo** compreendendo sua atitude e admirando seu fervor e sua constância, **levantou-se e o acolheu em seus braços, envolvendo-o na capa que vestia.** Compreendeu claramente que era uma disposição divina e percebeu que os atos do homem de Deus que estava presenciando **encerravam algum mistério**<sup>92</sup> (IC, 1997, p. 189, grifo nosso).

O mistério ao qual Tomás de Celano se refere na narrativa acima é exatamente o da conversão definitiva de Francisco de Assis. Desde o ocorrido, o santo não se apegaria mais a coisas materiais e as vaidades, seguiria um novo caminho, agora seus passos estariam sob a proteção da Igreja. Visalli afirma que a nudez de Francisco de Assis no episódio do despojamento materializou publicamente o rompimento de suas preocupações e ligações com

---

<sup>92</sup> “Cunque perductus esset coram episcopo, nec moras patitur nec cunctatur de aliquo, immo nec verba exspectat nec facit sed continuo, depositis et proiectis omnibus vestimentis, restituit ea patri. Insuper et nec femoralia retinens, totus coram omnibus denudatur. Episcopus vero animum ipsius attendens, fervoremque ac gens, pallio quo indutus erat contexit eum. Intellexit aperte divinum esse consilium, et facta viri Dei quae praesentialiter viderat, cognovit mysterium continere. **Factus est** propterea deicenps **adiutor** euis, et fovens ipsum atque confortans, amplexatus est eum in **visceribus** charitatis”. *Vita Prima* (IC). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

o “mundo”, já que, “além da dramatização do abandono do ‘mundo’, das benesses materiais, da segurança familiar, a exposição do corpo nu de Francisco nos remete, ainda, ao sentido de penitência como empresa de resgate de uma pureza perdida com a ‘queda do homem’” (VISALLI, 2003, p. 104).

Para Boaventura, Francisco de Assis, ao despojar-se de suas vestes diante do Bispo Guido II na audiência de Assis, em frente ao pai e a multidão, não só renunciou a herança paterna, mas também marca, para o hagiógrafo, a conversão definitiva do santo. A novidade é que, ao traçar uma cruz no manto que recebeu de um camponês para seguir seu novo caminho, Francisco de Assis já é visto por Boaventura como um “crucificado” que ficou seminu para seguir livre o caminho de Cristo:

O bispo, que era um homem santo e muito digno, chorava de admiração ao ver os excessos a que o levava seu amor a Deus; levantou-se, abraçou-o e **envolveu-o no seu manto**, ordenando que trouxessem alguma roupa para cobri-lo. **Deram-lhe um pobre manto que pertencia a um dos camponeses a serviço do bispo**; Francisco o recebeu agradecido e, depois, havendo encontrado um pedaço de giz no caminho, **traçou uma cruz sobre o manto. Muito expressiva era semelhante veste neste homem crucificado, neste pobre seminu.** Dessa forma, **o servo do Grande Rei foi deixado nu para seguir as pegadas de seu Senhor atado nu à cruz e foi assim também que ele adotou essa cruz como emblema**, a fim de confiar sua alma ao madeiro que nos salvou e por meio dele escapar são e salvo do naufrágio do mundo<sup>93</sup> (LM, 1997, p. 471, grifo nosso).

Tomás de Celano, na *Vita Prima (IC)*, segue adiante com o itinerário da conformidade e, ao iniciar a narrativa da reconstrução da igreja em ruínas de São Damião, interpreta que a reforma se dava em cumprimento aos desejos de Cristo e não ao dos homens. Estabelecendo, dessa forma, mais uma conexão entre Francisco de Assis e o Cristo. Por isso, destaca que a primeira obra que o santo empreendeu depois que obteve total liberdade da parte de seu pai carnal, foi edificar a casa de Deus. No entanto, afirma que Francisco de Assis não tentou construí-la de novo, “consertou o que era velho, reedificou sobre eles, reservando essa prerrogativa, mesmo sem pensar, ao Cristo: ninguém pode pôr outro fundamento senão o que

<sup>93</sup> “Hoc cernens episcopus et admirans tam excedentem in vir o Dei fervorem, protinus exsurrexit et inter brachia sua illum eum fletu recolligens, uti erat ‘vir pius’ et bônus, pallio, quo erat amictus, operuit, praecepiens suis, ut aliquid sibi darent ad membra corporis contegenda. Oblatus est autem ei mantellus pauper et villis cuiusdam agricolae servientis episcopoli, quem ipse gratanter suscipiens, cum caemento quod sibi occurrit, ad modum crucis manu propria consignavit, operimentum formans ex eo crucifixi hominis et pauperis ‘seminudi’. Sic igitur servus Regis altissimi nudus relietus est, ut nudum sequeretur crucifixum ‘Dominum’, quem amabat; sic utique cruce munitus, ut animam suam ligno salutis committeret, per quod de mundi naufragio salvus exiret”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

foi posto: Cristo Jesus”<sup>94</sup> (IC, 1997, p. 192). Depois de São Damião, Francisco de Assis e seus companheiros restauraram São Pedro e, em seguida, Santa Maria dos Anjos (Porciúncula). Ainda segundo Tomás de Celano: “No tempo em que a reformou, 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”<sup>95</sup> (IC, 1997, p. 194). Tomás de Celano descreve que em Porciúncula o santo teria ouvido, durante a leitura do Evangelho, a passagem bíblica que orientaria seu modo de vida, assim, “ouvindo São Francisco 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 sua penitência”<sup>96</sup> (IC, 1997, p. 194). Francisco de Assis, então incentivado pelas palavras do Cristo aos seus discípulos, decide ter o mesmo modo de vida em cumprimento às palavras do santo Evangelho. Pôr em prática o Evangelho será uma de suas singularidades diante de outros santos. Com entusiasmo teria dito: “É isso que eu quero, isso que procuro, é isso que desejo fazer de todo coração”<sup>97</sup> (IC, 1997, p. 194). Nesse sentido, viver o *Evangelium* em sua totalidade além de ser, em Francisco de Assis, uma atitude de obediência às palavras do Cristo, é uma via de conformidade com o filho de DEUS porque vivenciava seu ideal mimético, que é o de aplicação das atitudes cristológicas.

Temos ainda sobre o caso do episódio acima, a questão da tríplice abertura aleatória do Missal, situação apresentada na *Legenda dos Três Companheiros (3C)*. No entanto, devemos considerar que a atitude utilizada pelo santo abre pretexto para o modelo *Sortes Sanctorum*, que se constitui como uma prática de religiosidade popular que comporta, “ordinariamente a escuta da missa, a oração em comum e o abrir do livro ao acaso, elementos todos que são reencontrados no episódio. A prática popular das *Sortes Sanctorum*, foi condenada por muitos concílios” (DESBONNETS, 1987, p. 22-23). Visalli, em conformidade com Desbonnets, nos afirma que Francisco de Assis vinculou o aparecimento dos seus

<sup>94</sup> “sed veterem reparat, vetustam resarcit; non fundamentum evellit, sed super illud aedificat, praerogativam, licet ignorans, semper reservans Christo: Fundamentum enim aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>95</sup> “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”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>96</sup> “[...] 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”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>97</sup> “Hoc est, inquit, quod volo, hoc est quod quaero, hoc totis medullis cordis facere concupisco”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

primeiros frades com a “revelação” que deveria viver segundo a forma do Evangelho, deixando então evidente que “ninguém” disse a ele, o santo no caso, como deveria agir. Assim, “a forma como seus primeiros discípulos deixariam o ‘mundo’ para segui-lo foi encontrada na abertura a esmo de uma página de Bíblia, confirmada por mais duas vezes pelo mesmo procedimento, atitude condizente com práticas da religiosidade popular” (VISALLI, 2003, p. 106-107). Fora isso, sabe-se que, “o homem da Idade Média era perfeitamente capaz de conciliar assistência piedosa à missa oficial e a paródia do culto oficial na praça pública” (BAKHTIN, 1987, p. 82). Além disso, foi uma leitura do Evangelho, segundo a *Vita Prima (IC)*, que levou Francisco de Assis a adotar uma túnica de eremita como vestimenta. A túnica, segundo o hagiógrafo, possuía o sinal da cruz em referência a Cristo. Destaca, ainda, que a aspereza do tecido era para mortificar a carne no sentido da penitência religiosa.

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 ser ambicionada pelo mundo. E procuro praticar com toda diligência e reverência também as outras coisas que ouvira. **Pois não era surdo ao Evangelho, antes guardava tudo louvamente de memória e tratava de executá-lo à risca**<sup>98</sup> (*IC*, 1997, p. 195, grifo nosso).

Outro episódio que compõe o itinerário da conformidade de Tomás de Celano, na *Vita Prima (IC)*, é a visita de Francisco de Assis e seus companheiros a Roma, em 1209, para pedir a aprovação de seu modo de vida ao Papa Inocêncio III (1198-1216). O hagiógrafo afirma que só quando se alcança o número de onze irmãos é que o santo decide ir a Roma pedir a aprovação de sua Regra (ele coloca regra, não modo de vida, nem fraternidade) ao Papa. Com o santo, formariam doze em referência aos doze discípulos de Cristo. Na narrativa sobre o caso, o escritor omite as questões sociais que motivaram Francisco de Assis a procurar Inocêncio III. Ao invés disso, Tomás de Celano opta por abrandar as motivações de Francisco de Assis para pedir autorização ao pontífice, apenas afirma que o santo viu que o Senhor: “aumentava a cada dia o seu número, escreveu para si e para seus irmãos, presentes e futuros, com simplicidade e com poucas palavras, uma forma e regra de vida, sendo principalmente

<sup>98</sup> “Parat sibi ex tunc tunicam crucis imaginem praeferentem, ut in ea propulset omnes daemónicas phantasias: parat asperrimam, **ut carnem** in ea **crucifigat cum vitiis** et peccatis: parat denique et incultam et quae a mundo nullatenus valeat concupisci. Caetera vero quae audierat, summa cum diligentia, summa cum reverentia facere gestiebat. Non enim fuerat Evangelii surdus auditor, sed laudabili memoriae quae audierat cuncta commendans, ad litteram diligenter implere curabat”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

expressões do santo Evangelho, pois vivê-lo perfeitamente era seu único desejo”<sup>99</sup> (*IC*, 1997, p. 200-201). E completa que: “Por esse motivo foi a Roma com todos os referidos irmãos, desejando ardentemente que o Papa Inocêncio III confirmasse o que tinha escrito”<sup>100</sup> (*IC*, 1997, p. 201). Percebe-se aqui, claramente, a intenção do hagiógrafo em fazer um parâmetro de equivalência entre a regra de vida escrita por Francisco de Assis e o que o Cristo viveu retratado no Evangelho. Nesse sentido, o objetivo do santo em Roma era pedir autorização para que ele e seus companheiros vivessem semelhantes ao Cristo e seus discípulos.

Destrinchando um pouco mais a visita de Francisco de Assis e seus companheiros a Roma, em 1209, Sabatier (2006) afirma que há um consenso entre os biógrafos sobre seu número, eram doze, compreendendo São Francisco. Para ele, a questão tomou importância quando, no século XIV, se quis encontrar uma constante conformidade entre a vida de São Francisco e a de Jesus: “Entretanto, quando se quer nomeá-los, chamando-os pelo nome, surgem dificuldades e, somente mediante de esforços exegéticos pode-se pretender conciliar os diferentes documentos” (SABATIER, 2006, p. 160). Sobre as questões sociais que teriam levado ao santo a viagem até Roma, Le Goff afirma que seriam as que envolvem o modo e modelo de vida franciscana que não estariam agradando a todas as pessoas da época. Essa forma de vida teria gerado muitos conflitos entre os nobres e comerciantes que viam seus filhos deixarem suas casas para irem ao encontro de Francisco de Assis. Por isso, as autoridades eclesiásticas, “temiam o grande sucesso do empreendimento franciscano, o que resultou em ataques contra os frades e até mortes, estes seriam fatores que teriam levado o santo até Roma para pedir a bênção e autorização do Sumo Pontífice” (LE GOFF, 2007, p. 72). Assim, se Francisco de Assis conseguisse a permissão do Sumo Pontífice para continuar com seu estilo de vida, acreditava-se que essas questões seriam amenizadas.

Na *Vita Prima* (*IC*) Tomás de Celano argumenta, de maneira simples, que quando Francisco chegou a Roma com os onze irmãos encontrou, por acaso, com Dom Guido II, o bispo de Assis, e que este teria estranhado a visita de Francisco de Assis na referida cidade. Após proferir seus intuitos, o santo teria recebido a ajuda de Guido II e do Cardeal João de São Paulo, Bispo de Sabina, vencido pela constância de Francisco de Assis: “Afinal, vencido

<sup>99</sup> “quotidie augetur numerus in idipsum (cfr. Act 2,47), scripsit sibi et fratribus suis, habitis et futuris, simpliciter et paucis verbis, vitae formam et regulam, sancti Evangelii praecipue sermonibus utens, ad cuius perfectionem solummodo inhiabat”. *Vita Prima* (*IC*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>100</sup> “Venit proinde Romam cum omnibus dictis fratribus, desiderans nimium sibi a domino Papa Innocentio tertio, quae scripserat confirmari”. *Vita Prima* (*IC*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

por sua constância, anuiu a seus rogos e procurou promover seus negócios diante do Papa”<sup>101</sup> (IC, 1997, p. 201). O Cardeal João de São Paulo havia tentando convencer Francisco de Assis a aderir a uma ordem monástica, mas o santo, além de recusar a proposta, deixou claro em sua entrevista em Roma que a princípio queria somente a aprovação da forma de vida apostólica adotada por ele e seus companheiros em um ambiente comunitário e urbano.

Segundo Tomás de Celano, na audiência com Inocêncio III (1198-1216), o Papa teria simplesmente “feito muitas exortações e admoestações, abençoou São Francisco e seus irmãos”<sup>102</sup> (IC, 1997, p. 202). Além disso, o hagiógrafo destaca que antes de conseguir a aprovação verbal, o santo havia tido uma premonição a seu favor:

Certa noite, viu-se em sonhos andando por um caminho, ao lado do qual havia uma árvore de grande porte. A árvore era bela e forte, grossa e muito alta. E aconteceu que, estando 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<sup>103</sup> (IC, 1997, p. 202).

Para Sabatier, a recepção que o Papa Inocêncio III deu a Francisco de Assis, forneceu ao amigo de Dante, Giotto, o tema de uma das páginas mais surpreendentes de sua obra, onde temos: “o Papa, sentado sobre seu trono, fazendo um movimento brusco para se inclinar a Francisco, franze a testa, porque não compreende e, no entanto, sente nesse homem vil e desprezado - *vilis et despectus* - um estranho poder” (SABATIER, 2006, p. 163). No caso de Giotto, fica claro que sua interpretação é baseada na descrição de Tomás de Celano relatada acima sobre o sonho da inclinação da árvore, no qual Inocêncio III representa a árvore que foi vergada aos desejos de Francisco de Assis antes de dar o veredito final ao santo e seus onze

<sup>101</sup> “Tandem eius constantiae victus precibus acquievit, et coram domino papa studuit eius negotia de caetero promoveré”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>102</sup> “atque de plurimis exhortatus et monens eos, benedixit santo Francisco et fratribus eius”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>103</sup> “Vere **Dominus erat cum** sancto Francisco **quocumque pergebat**, eum revelationibus laetificans et beneficiis exhortans. Nam cum nocte quadam se sopori dedisset, visum est sibi per quamdam viam ambulare, iuxta quam **arbor magnae proceritatis** stabat. **Arbor** illa **pulchra et fortis**, grossa et **alta nimis**. **Factum est autem** dam **appropinquaret** ad eam, et sub ea stans **eius pulchritudinem** et autitudinem **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”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

companheiros. Na *Vita Secunda* (2C), de Tomás de Celano, a situação é enriquecida de novos detalhes, por exemplo, na ocasião em que Francisco de Assis e seus companheiros se apresentaram a Inocêncio III, este achou que seu propósito estava acima de suas forças e, e disse-lhe: “Meu filho pede a Cristo que nos manifeste sua vontade, para que possamos concordar com maior segurança com os teus piedosos propósitos”<sup>104</sup> (2C, 1997, p. 298). Além disso, segundo o hagiógrafo, Francisco de Assis estabeleceu uma conversa familiar de cunho espiritual para obter uma resposta positiva do Papa Inocêncio III (1198-1216):

“Francisco”, dirás isto ao Papa: uma mulher pobrezinha, mas bonita, morava em um deserto. Um rei se apaixonou por ela por causa de sua grande formosura, uniu-se muito feliz a ela e teve com ela filhos muitos bonitos. Quando já estavam adultos e nobremente educados, a mãe lhes disse: ‘Não vos envergonheis, meus queridos, porque sois pobres, pois sois todos filhos daquele grande rei. Ide com alegria para sua corte, e pedi-lhe tudo que precisais’ [...] O santo gostou muito da parábola e foi logo contar o oráculo sagrado ao Papa”<sup>105</sup> (2C, 1997, p. 299).

Por outro lado, Tomás de Celano, na *Vita Secunda* (2C,) interpreta essa parábola com o objetivo de estabelecer uma conexão entre Francisco de Assis e o Cristo ao elencar a pobreza do Cristo como fundamento de vida que devia ser adotado com seus companheiros. O santo, dessa forma, havia aplicado o discurso evangélico como uma prática. Seu objetivo com isso era alcançar a transcendência espiritual por meio da penitência. Por isso, Inocêncio III (1198-1216) teria reconhecido a presença de Cristo nas palavras do santo.

**Essa mulher era Francisco**, pela fecundidade de seus muitos filhos, **não pela moleza de sua vida. O deserto era o mundo, então inculto por falta de doutrina e estéril em virtudes.** A multidão bonita e **numerosa de filhos eram os frades**, em seu grande número e em todo o decoro espiritual. **O rei era o Filho de Deus**, a quem se **tornaram parecidos pela santa pobreza**, em cuja mesa real foram alimentados por terem desprezado toda vergonha das coisas vis, pois **estavam contentes com a imitação de Cristo e viviam de esmolas**, reconhecendo pelos opróbrios do mundo que ainda **haveriam**

<sup>104</sup> “Ora, fili, ad Christum, ut suam nobis per te voluntatem ostendat, qua cognita, tuis piis desiderii securius annuamus”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>105</sup> “‘Francisce’, inquit, ‘sic dices ad papam: Mulier quaedam pauperula sed formosa in quodam deserto manebat. Adamavit eam rex quidam ob maximum illius decorem; contraxit eum ea gratanter et filios ex ea venustissimos genuit. Adul iam illius et nobiliter educatos mater alloquitur: ‘Nolite’, inquit, ‘verecundari, dilecti, eo quod paupers sitis, nam illius magni regis estis filii omnes. Ad curiam eius itote gaudentes, et ab ipso vobis necessaria postulate’ [...] Laetus et gaudens sanctus efficitur de parabola, ed sacrum oraculum protinus reportat ad papam”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

**de ser bem-aventurados. O Papa ficou admirado da parábola que lhe foi contada e reconheceu que Cristo tinha falado sem dúvida naquele homem**<sup>106</sup> (2C, 1997, p. 299-300, grifo nosso).

Segundo Sabatier, vários biógrafos julgaram que, com essa parábola, Francisco de Assis quisera tranquilizar o Papa a respeito do futuro dos frades. Nesse sentido, teria sido uma resposta às preocupações do pontífice, que temia vê-los morrer de fome. Ela mostra que, apesar de sua humildade, “Francisco sabia falar claramente, e que todo seu respeito pela Igreja não o impedia de ver e de dizer, quando fosse necessário, que ele e seus irmãos eram os filhos legítimos do Evangelho, do qual os membros do clero seriam os *estranhos*” (SABATIER, 2006, p. 166). Tomás de Celano, na *Vita Secunda* (2C), continua sua hagiografia enfatizando o itinerário da conformidade quando relata que Inocêncio III, antes de proferir a aprovação verbal, teria se recordado de uma visão que tivera poucos dias antes. O papa então suspeitou, que a mesma deveria se cumprir naquele homem, que ensinado pelo Espírito Santo, poderia renovar a Igreja que há tempos passava por intensos problemas. A referida visão é exatamente o famoso sonho de Inocêncio III (1198-1216):

Tinha visto em sonhos que a basílica de Latrão estava para ruir, mas fora sustentada por um religioso, homem insignificante e desprezível, que a firmara com seu ombro para não cair. E disse: **“Na verdade este é o homem que, por sua obra e sua doutrina, haverá de sustentar a Igreja”**. Foi por isso que aquele Senhor se inclinou tão facilmente para o seu pedido. E por isso, cheio de devoção, sempre teve especial predileção pelo servo de Cristo<sup>107</sup> (2C, 1997, p. 300).

Tomás de Celano termina a questão dizendo que Inocêncio III consentiu a Francisco: “Concedeu imeditamente tudo que queria e prometeu que ainda haveria de lhe conceder mais coisas, com devoção. Com a autoridade que lhe foi concedida, o santo começou a lançar as

<sup>106</sup> “Mulier haec erat Franciscus multorum fecunditate natorum, non factorum mollitie; desertum: mundus, tempore illo incultus et sterilis doctrina virtutum: filiorum venusta et larga progenies: fratum multiplex numerus et omni **virtute decorus**: rex: Filius Dei, eui sancta paupertate consimiles eadem forma reponent, qui nutritiva **de mensa regis** omni vilitatis rubore contempto suscipiunt, cum, imitatione Christi contenti eleemosynisque viventes, per mundi **opprobria** futuros se beatos agnoscant. Miratur dominus papa propositam sibi parabolam et, indubitanter Christum locutum in hom ine recognoscit”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>107</sup> “**Viderat in somnis** Lateranensem basilicam fore proximam iam ruinae, quam quidam religiosus, homo **modicus et despectus**, proprio dorso submisso, ne caderet, sustentabat. ‘Vere’, inquit, ‘hic ille est qui opere ae doctrina Christi sustentabit Ecclesiam’. Inde dominus ille petitioni eius tam facile se inclinat; hinc, Dei devotione repletus, **Christi formulum** speciali semper dilexit amore”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

sementes das virtudes e a percorrer as cidades e vilas pregando com fervor”<sup>108</sup> (2C, 1997, p. 300). Para Le Goff, Francisco de Assis foi visto por Tomás de Celano como um religioso “pequeno e feio” no sonho em que sustentou a Igreja em suas costas e a impediu de ir abaixo. O sanro também foi visto, como aquele que impediu a Igreja de sucumbir:

Ele salvaria a Igreja. Por isso Inocência III aprovou o texto que Francisco lhe submetia. Mas o fez cercado-se de muitas precauções. Deu apenas uma aprovação verbal, nada por escrito. Impôs aos frades que obedecessem a Francisco, e a Francisco que promettesse obediência aos Papas. Sem lhes conferir as ordens maiores, mandou tonsurar todos eles, que eram leigos, e conferiu sem dúvida o diaconato a Francisco (LE GOFF, 2007, p. 74).

Temos ainda que na visita a Roma, Tomás de Celano estabeleceu uma relação de equivalência entre o santo e o Cristo para as resoluções dos problemas da aprovação verbal de Inocência III (1198-1216). As visões e parábolas que surgem tem a intenção de colocar o santo como um homem semelhante ao filho de Deus, não só pelo modo de vida evangelístico, mas pela alcinha de ser um novo salvador da Igreja, aquele que a sustentaria por sua doutrina. Nesse caso, devemos nos atentar que a construção hagiográfica de Tomás de Celano é carregada de intencionalidades, justamente porque “o que erige a palavra como palavra e a ergue acima dos gritos e dos ruídos é a proposição nela oculta” (FOUCAULT, 2007, p. 129). Por outro lado, não há dúvidas que Francisco de Assis foi um divisor de águas no medievo por conseguir sustentar uma forma de vida apostólica criticada pela Igreja antes dele e anos após ele. Para Tomás de Celano não há dúvida que se a visita ao Papa deu certo, foi porque Deus preparou o caminho para um “novo Cristo”, Francisco de Assis.

No mais, em todas as atitudes do santo se podia enxergar uma similitude e um desejo de vivência para Cristo. Dessa forma, nada escapa, nem passa despercebido diante do itinerário e da escrita de Tomás de Celano. Destaca que, na volta da viagem a Roma, antes de passar pelo vale de Espoleto e em meio às dificuldades do caminho. Francisco de Assis e os seus companheiros viviam a experiência da pobreza e praticavam a mendicância de porta em porta com o intuito, apenas, de se alimentarem. Mas quando entrarem no vale de Espoleto, os seus companheiros de viagem começaram a se preocupar com o futuro. E a respeito da ansiedade dos mesmos, afirma que a Francisco nada importava a não ser viver para Cristo,

---

<sup>108</sup> “Proinde postulata cito concessit, et his plura adhuc devotus concedere repromisit. Coepit exinde auctoritate sibi concessa virtutum semina spargere, civitates et castella circuiens (cfr. Mat 9,35) praedicare ferventius”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

“São Francisco, em assunto nenhum confiava, apenas em sua sabedoria, mas prevenia tudo com a sua santa oração, preferiu não viver apenas para si mesmo, mas para aquele que morreu por todos nós, reconhecendo que tinha sido mandado para conquistar para Deus as almas”<sup>109</sup> (IC, 1997, p. 204).

Tomás de Celano destacou ainda a expansão do movimento franciscano após a visita a Roma: “Começaram a vir a São Francisco muitas pessoas do povo, nobres e plebeus, clérigos e leigos, querendo por inspiração de Deus militar para sempre sob sua disciplina e magistério”<sup>110</sup> (IC, 1997, p. 205). Para o hagiógrafo, o santo recebia todas as pessoas que se sentiam interessadas por seu modo de vida, sem fazer escolha por categorias ou estamentos sociais. O sucesso para tantos adeptos era atribuído as qualidades do santo, “era um artista consumado que apresentava o exemplo, a Regra e os ensinamentos de acordo com os quais a Igreja de Cristo rejuvenescia”<sup>111</sup> (IC, 1997, p. 206). Nesse sentido, Tomás de Celano revigora o ideal da conformidade, ele apresenta que a sintonia de palavras e ações de Francisco de Assis configura o resultado de seu sucesso. Por isso, “A todos propunha uma norma de vida e demonstrava com garantias o caminho da salvação em todos os graus”<sup>112</sup> (IC, 1997, p. 206). Dessa forma, ao hagiógrafo fica claro, que Francisco de Assis para conseguir a salvação de almas para o reino de Deus, seguia os passos de Cristo de forma vital.

Além disso, é importante destacar que a expansão religiosa do movimento franciscano, após a aprovação verbal do Papa Inocêncio III (1198-1216), desenvolveu-se de forma impulsionadora e em pouco tempo. Nesse caso, o desenvolvimento acelerado colaborou para que o movimento religioso, que a priori não tinha pretensões expansionistas no início de sua formação, viesse a se constituir em uma nova e numerosa ordem religiosa no século XIII. E mesmo que fundar uma ordem religiosa não estivesse nas pretensões iniciais de Francisco de Assis, a expansão dos adeptos, a forma de vida apostólica e pauperística dos frades, o apoio da Igreja e o desenvolvimento urbano do movimento franciscano, dentre outros fatores.

---

<sup>109</sup> “Sed sanctus Franciscus, qui non de industria propria confidebat, sed sancta oratione omnia praeveniebat (cfr. Ps 87,14) negotia, elegit non sibi vivere soli, sed ei qui pro omnibus mortuus est (cfr. 2Cor 5,15), sciens se ad hoc missum ut Deo animas lucraretur quas diabolus conabatur auferre”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>110</sup> “Cooperunt multi de populo, nobiles et ignobiles, clerici et laici, divina inspiratione compuncti, ad sanctum Franciscum accedere, cupientes sub eius disciplina et magisterio perpetuo militare”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>111</sup> “egregius nempe artifex (cfr. Ex 38,23) ad cuius formam, regulam et doctrinam, efferendo praeconio, in utroque sexu Christi renovatur Ecclesia et trina triumphat militia salvandorum”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>112</sup> “Omnibus quoque tribuebat normam vitae ac salutis viam in omni gradu veraciter demonstrabat”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Colaboraram para que Francisco de Assis aceitasse a concepção de que era necessária a criação de uma ordem religiosa para o seu núcleo religioso.

Tomás de Celano também reforça o ideal cristológico de Francisco de Assis por meio da pregação, para ele, o santo seguia fielmente as palavras de Cristo no Evangelho e desejava que seus discípulos fizessem o mesmo. Por isso, o santo pedia a eles que, semelhantes aos discípulos de Jesus Cristo, partissem sem nada pelo caminho a fim de pregar a “boa nova a todas as nações e levar a paz”. Tomás de Celano, em relação à pregação do santo, descreve: “Sua palavra era um fogo ardente que penetrava o íntimo do coração e enchia de admiração todas as inteligências. Parecia todo transfigurado, e olhando para o céu desdenhava ver a terra”<sup>113</sup> (IC, 1997, p. 195). O santo tentou, inclusive, levar a “palavra de Deus” aos infiéis, foi em busca desse desejo que tentou chegar ao Marrocos para se martirizar, entre 1213 e 1214.

Embora fosse uma palmeira evangélica, produzindo abundantes e saborosos frutos, de modo algum esfriou seu propósito sublime do **ardentemente desejado martírio**. Passado não muito tempo **pôs-se a caminho de Marrocos, para pregar o Evangelho de Cristo ao Miramolim e a seus seguidores**. Seu entusiasmo era tanto que às vezes deixava para trás seu companheiro de viagem, apressando-se para cumprir seu propósito com verdadeira embriaguez espiritual. Mas o bom Deus lembrou-se em sua misericórdia de mim e de muitos outros, e opôs frontalmente a ele quando já tinha chegado à Espanha, impedindo-o de continuar o caminho por uma doença que o fez voltar atrás<sup>114</sup> (IC, 1997, p. 219).

Apesar de não ter conseguido o martírio, Francisco de Assis, apresentado por Tomás de Celano como o incansável soldado de Cristo, continuou percorrendo as cidades e povoados “anunciando o reino de Deus, proclamando a paz, pregando a salvação e a penitência para a remissão dos pecados, não em eloquência persuasiva da sabedoria humana, mas na doutrina e na demonstração do Espírito”<sup>115</sup> (IC, 1997, p. 204). A atividade itinerante da pregação no

<sup>113</sup> “Erat verbum eius ignis ardens (cfr. Sir 23,22), penetrans intima cordis, et omnium mentes admiratione replebat. Totus alter videbatur quam fuerat, et caelum intuens (cfr. Mar 6,41) dedignabatur respicere terram”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>114</sup> “Sed licet electissimorum fructuum evangelicus **palmes** copiam ex se producat, martyrii tamem sublime propositum et desiderium ardens in eo nullo modo frigescit. **Post non multum enim temporis** versus Marrochium iter arripuit, ut Miramamolino et complicitibus suis Christi Evangelium praedicaret. Tanto namque desiderio ferebatur, ut **peregrinationis** suae quandoque relinqueret **comitem**, et ad exsequendum propositum spiritu ebrius festinaret. Sed bonus Deus, cui meiet multorum sola benignitate placuit recordari, cum iam ivisset usque in Hispaniam, **in faciem ei restitit**, et ne ultra procederet, aegritudine intentata, eum a coepto itinere revocavit”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>115</sup> “non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in doctrina et virtute spiritus (1Cor 2,4), annuntians regnum Dei, praedicans pacem (cfr. Mat 9,35; Act 10,36), docens salutem et poenitentiam in remissionem

século XIII e XIV foi um fator crucial para o sucesso das ordens mendicantes e para o fortalecimento dos ideais de Francisco de Assis e de seus primeiros companheiros, porque a permissão para a pregação em ambientes externos ao do espaço interno da Igreja foi um elemento inovador que permitiu a conquista de vários adeptos, principalmente por utilizarem uma linguagem acessível aos seus ouvintes.

Diante do que fora apresentado até aqui, sobre a construção do itinerário da conformidade de Tomás de Celano, não podemos deixar de falar que o mesmo, sempre deixou transparecer em suas hagiografias franciscanas que Francisco de Assis trilhou desde o “sonho das armas” um projeto de vida que repetisse os passos e ensinamentos de Jesus Cristo. Para isso, o hagiógrafo narrou de diversas formas, ações mnemônicas com o intuito de reforçar em seu programa hagiográfico a *imitatio Christi* do santo de Assis.

## 2.2 Ações mnemônicas do itinerário da conformidade

Anteriormente, analisou-se que Tomás de Celan preocupou-se em narrar a conformidade de Francisco de Assis com o Cristo, desde os primeiros momentos da mudança interior (a conversão primária) do santo até a sua viagem a Roma. Depois da viagem, o hagiógrafo continua com a construção do itinerário da conformidade, a diferença é que prossegue por meio da descrição de ações mnemônicas ao longo da trajetória religiosa de Francisco de Assis, ações que fizeram dele um “espelho de Cristo” para seus frades e para a Igreja. Além disso, observando a obra hagiográfica de Tomás de Celano, percebemos que os episódios apresentados por ele têm, em suas narrativas, a pretensão de anteceder o ponto máximo de encontro entre os dois: o milagre da estigmatização. Nesse sentido, há várias narrativas anteriores ao milagre dos estigmas que apresentam o ideal de conformidade do santo, assim, destaca-se que: “O varão de Deus, Francisco, tinha aprendido a procurar não o que era seu, mas o que lhe parecesse servir melhor à salvação dos outros. Mas, acima de tudo, desejava aniquilar-se para estar com Cristo”<sup>116</sup> (IC, 1997, p. 229). Percebemos que o objetivo dessas narrativas hagiográficas foi demonstrar que as atitudes de Francisco de Assis estavam

---

peccatorum (cfr. Mar 1,4)”. *Vita Prima* (IC). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>116</sup> “Vir Dei (cfr. 1Re 9,6.10) Franciscus doctus erat non sua quaerere, sed quae aliorum saluti praecipue cerneret expedire: super omnia tamen desiderabat dissolvi, et esse cum Christo (cfr. Phip 1,23)”. *Vita Prima* (IC). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

voltadas para a seu referencial de vida, Jesus Cristo. E mais, tudo em Francisco de Assis era para satisfazer a Cristo, assim, toda atitude que não estivesse em conformidade com as realizadas pelo filho de Deus estava fora de cogitação para o santo.

Não é à toa, que o hagiógrafo destaca que o esforço maior de Francisco de Assis era manter-se livre das coisas do mundo: “Por isso, seu esforço maior era manter-se livre de todas as coisas que estão no mundo, para que seu pensamento não tivesse a serenidade perturbada por uma hora sequer de contágio com algumas dessas coisas que não passam de pó”<sup>117</sup> (*IC*, 1997, p. 229). Viver para Cristo e em Cristo era o lema de Francisco de Assis, uma inspiração semelhante à de Paulo apóstolo, que disse: “Fui crucificado com Cristo. Assim, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim. A vida que agora vivo no corpo, vivo-a pela fé no filho de Deus, que me amou e se entregou por mim” (Gálatas, 2:20). Nesse sentido, Tomás de Celano afirma que o santo, “tinha seu ninho nos buracos e sua morada eram as cavidades das muralhas. Com verdadeira devoção, recolhia-se em casas abandonadas e, todo aniquilado, residia permanentemente nas chagas do Salvador”<sup>118</sup> (*IC*, 1997, p. 229). Dessa forma, nenhuma comodidade lhe era desejada, porque já havia abandonado o conforto familiar há tempos atrás. E por isso, todas as coisas mundanas não lhe eram mais importantes porque havia se entregado unicamente a Deus e aos projetos de Cristo.

No encontro de Francisco de Assis com o leproso, Tomás de Celano, na *Vita Prima* (*IC*), relata que, no tempo de sua vida mundana, Francisco tapava o nariz só ao ver as cabanas dos leprosos a duas milhas de distância. Mas um dia, enquanto ainda vivia como secular, encontrou-se com um leproso e, superando a si mesmo, se aproximou e o beijou. Desde então, o santo por meio da humildade conseguiu vencer seus complexos interiores no que corresponde aos leprosos: “A partir de então, foi ficando cada dia mais humilde até conseguir vencer a si mesmo, por misericórdia do Redentor”<sup>119</sup> (*IC*, 1997, p. 191). Francisco de Assis, ao beijar o leproso, vence a si mesmo, o seu medo e o preconceito social, porque a lepra na sociedade medieval era vista como, “uma doença simbólica e ideológica por excelência, assim, é, antes de tudo, a lepra da alma” (LE GOFF, 1994, p. 146). Ao mesmo tempo, o santo

<sup>117</sup> “Propterea summum eius studium erat ab omnibus quae in mundo sunt (cfr. I Ioa 2,15), liber existere, ne vel ad horam contagione alicuius pulveris, mentis eius serenitas turbaretur”. *Vita Prima* (*IC*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>118</sup> “in foraminibus petrae nidificabat, et in caverna maceriae (cfr. Cant 2,14) habitatio eius. Felici certe devotione circuibat caelibes mansiones, et in vulneribus Salvatoris, exinanitus totus, diutius residebat”. *Vita Prima* (*IC*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>119</sup> “Exinde quoque coepit seipsum magis ac magis contemnere, quousque misericordia Redemptoris ad perfectam suimet victoriam perveniret”. *Vita Prima* (*IC*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

só consegue superar a todas as adversidades que representava o leproso porque ele vê Cristo na figura doente. Nesse sentido, Francisco de Assis “no beijo ao leproso, beijou o próprio Cristo, iniciando um caminho em que preferiu o ‘amargo ao doce’, o sofrimento ao prazer” (VISALLI, 2003, p. 126). Em suma, o encontro inesperado de Francisco de Assis com o leproso e a espantosa ligação física entre ambos por meio do beijo, além de simbolizar uma união com Cristo, é uma forma de ultrapassar as barreiras de seu próprio status social, porque após o sublime contato o leproso, o santo se encarregará de cuidar desses pobres desprezados.

A fidelidade de Francisco de Assis à pobreza é outro elemento de conectividade com o Cristo porque, segundo Tomás de Celano, havia uma relação de acolhimento entre a pobreza dos homens, a do Cristo e de sua mãe Maria. Afirma, sobre isso, que o santo tinha um cuidado tão intenso pelos pobres que não podia deixar de estender a mão a eles, e nunca deixava de dar seu afeto: “Qualquer carência ou penúria que visse em alguém dirigia seu pensamento em rápida conversão para Cristo. Via o filho da pobre Senhora em todos os pobres, pois o levava nu em seu coração como ela o tinha carregado em seus braços”<sup>120</sup> (2C, 1997, p. 347-348). Por ver nos pobres a figura do Cristo, o santo jamais deixaria de acolhê-los em seus braços, porque isso significaria abandonar o seu ideal mimético. Por isso, aconselhava seus discípulos a serem fiéis seguidores da santíssima pobreza, avisava-lhes que o mundo material não deveria lhe encher os olhos e nem lhes infligir à alma. E mais, que eles deveriam então, pela santíssima pobreza, mostrar conformidade com o Cristo.

Tomás de Celano para reforçar o ideal de pobreza, relata que os frades se contentavam com uma única túnica, remendada às vezes por dentro e por fora, e declara que a vestimenta, “não lhes servia enfeite mas de desprezo e pobreza, para poderem mostrar claramente que nela estavam crucificados para o mundo. Cingiam-se com uma corda e usavam calças pobres, fazendo o piedoso propósito de ficar simplesmente assim, sem ter mais nada”<sup>121</sup> (1C, 1997, p. 207). Nesse caso, Francisco de Assis quanto à utilização das túnicas fará uma grande referência a Cristo, porque desejava que o formato da túnica tivesse a forma de cruz com a adesão do capuz; a cruz, maior símbolo do cristianismo, que inflige o maligno.

---

<sup>120</sup> “Quidquid defectus, quidquid penuriae in quoquam cernebat, reduci mente ac celeri conversione regerebat in Christum. Sic filium pauperis Dominae legebat in pauperibus cunctis, nudum corde gerens quem illa nudum in manibus”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>121</sup> “nullus in ea cultus sed despectus multus et villitas apparebat, ut in ea crucifixi mundo (cfr. Gal 6,14) penitus viderentur. Fune succincti, femoralia vilia gestabant, et in his omnibus permanere, nihilque amplius habere, propositum pium habebant”. *Vita Prima* (1C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Dessa forma, a representação do formato da cruz, cumpria função protetora para a vestimenta dos frades, com o objetivo de reforçar o ideal cristológico. Assim, deviam-se utilizar as túnicas em forma de cruz para obter redenção e identificação cristológica. Não podemos deixar de enfatizar que a pobreza para Francisco de Assis era uma forma de se aproximar de Cristo, e embora tenha nascido em uma posição social diferente da do filho de Deus, ao renunciar seus bens e herança paterna, adota uma vida de pobreza material semelhante ao seu inspirador. Por isso desejou a seus primeiros e futuros companheiros uma vida pauperística, comunitária e itinerante semelhante à vivida nos *Atos dos Apóstolos*. Francisco de Assis, segundo Tomás de Celano, via no pobre a face de Cristo. Por isso, relata que o santo admoestou um companheiro por ter julgado mal um pobre doente:

Quando vês um pobre, meu irmão, tens à frente um espelho do Senhor e de sua pobre mãe. Também nos doentes debes ver as enfermidades que ele assumiu por nossa causa!”. Era assim que sempre estava em Francisco o “ramalhete de mirra”. Estava sempre olhando para a face do seu Cristo, sempre agarrado ao homem das dores, que conhecia as enfermidades<sup>122</sup> (2C, 1997, p. 348-349).

Para Mollat, a promoção do pobre no século XII é conceitual e mística. Mesmo sublimado como imagem de Cristo, o pobre em si permanece um esquecido: ele é apresentado como o instrumento da salvação do rico benfeitor. Sua fisionomia desaparece por trás da imagem do Cristo-juiz e Salvador, e seu semblante atormentado é iluminado pelo reflexo do rosto do Cristo sofredor. Assim, o pobre continua à entrada das igrejas junto com os penitentes. O pobre é eclipsado pelo rico e pelo próprio Deus, que se deseja ver nele. Na realidade, “abandonados a si próprios, os pobres muito numerosos no início do século XIII, conservam a posição dos humildes na dupla acepção do termo: a humildade com sua carga salvadora espiritual, a humilhação com o peso da depreciação social” (MOLLAT, 1989, p. 111). Vauchez (1989), afirma que a santidade mediterrânica identifica-se com um tipo de vida e um modelo de comportamento que se baseiam na pobreza e na renúncia. Trata-se, agora, de um ascetismo por analogia que visa tornar o homem semelhante a Cristo, “que não tinha onde descansar a cabeça” e a piedosa vítima do Calvário. Nesse caso, afirma que, “Francisco de Assis, morto em 1226, é certamente quem mais longe levou esse esforço de

---

<sup>122</sup> “Cum pauperem vides, o frater, speculum tibi proponitur Domini et pauperis Matris eius. In infirmis similiter, **infirmities** quas **pro nobis** assumpsit, considera!”. Eia, semper myrrhae fasciculus commorabatur Francisco, semper **respicit in faciem Christi sui**, semper **virum dolorum et scientem infirmitates** atrectat”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

atualização da mensagem evangélica na vida terrena, chegando ao ponto de reproduzir na carne a Paixão de Cristo. A sua vida é a expressão acabada da nova concepção de santidade” (VAUCHEZ, 1989, p. 220).

Francisco de Assis tinha tanto cuidado com os pobres que repreendia o julgamento deles por seus frades. Tomás de Celano afirma que o santo uma vez repreendeu um irmão porque disse uma palavra má a um pobre que pedia esmolas, julgando que talvez fosse um rico se fingindo de pobre. O santo na ocasião, teve uma dor muito grande e repreendeu com dureza o irmão, depois: “mandou que se despisse diante do pobre e, beijando-lhe os pés, pedisse desculpas. Porque costumava dizer: ‘Quem amaldiçoa um pobre injuria o próprio Cristo, de quem é sinal, pois ele se fez pobre por nós neste mundo’”<sup>123</sup> (IC, 1997, p. 233). Tomás de Celano, na *Vita Secunda* (2C), relata um episódio no qual o próprio santo faz uma advertência cênica aos frades, para que não se esquecessem que a pobreza era um dos pilares da ordem, no caso, admoestou os mesmos por meio de um simulacro:

Quando iniciaram o almoço, clamou como um verdadeiro pobre à porta: “Por amor de Deus, dai uma esmola a este peregrino pobre e doente”. Os frades responderam: “Entra, homem, pelo amor daquele que invocastes”. Entrou logo e se apresentou aos comensais. Que espanto provocou semelhante peregrino! Deram-lhe uma escudela, ele se sentou à parte, pondo o prato na cinza. E disse: “Agora estou sentado como um frade menor”. Dirigindo-se aos irmãos, disse: “Nós nos devemos deixar levar mais pela pobreza do Filho de Deus que pelas outras pessoas religiosas. Vi a mesa preparada e enfeitada, e vi que não era a de pobres que pedem esmola de porta em porta”. O fato demonstra que ele era semelhante àquele outro peregrino que ficou sozinho em Jerusalém nesse mesmo dia de Páscoa. Mas, quando falou, fez arder o coração de seus discípulos<sup>124</sup> (2C, 1997, p. 332).

Francisco de Assis, na cena, queria admoestar sobre o tratamento que os frades deveriam dar a pobreza, para que não houvesse atenuamentos por parte dos frades. Evitando

<sup>123</sup> “praecepitque ei ut se coram paupere nudaret ac, pedes eius deosculatus, veniam postularet. Aiebat namque: ‘Qui pauperi maledicit, Christo iniuriam facit, cuius portat nobile signum, qui se pro nobis fecit pauperem in hoc mundo’” *Vita Prima* (1C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>124</sup> “Illis incipientibus manducare, **clamat** verus **pauper** ad ostium: “Amore Domini Dei, **facite**”, inquit, “**eleemosynam** isti peregrino pauperi et infirmo”. Respondent fratres: “Intra huc, homo, illius amore quem invocasti”. Repente igitur ingretitur, et sese comedentibus offert. Sed quantum stuporem credis peregrinum civibus intulisse? Datur petenti scutella, et solo solus recumbens, discum ponit in cinere. “Modo sedeo”, ait, “ut frate Minor”; et ad fratres: “Magis nos **exempla**” paupertatis **Filii Dei** quam caeteros religiosos cogere debent. Mensam vidi paratam et ornatam, et pauperum ostiatim euntium non esse cognovi”. Similem hunc fuisse peregrino illi, qui **solus erat in Ierusalem** eodem die, facti series probat. **Cor nihilominus ardens in discipulis, dum loqueretur, effecit**”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

dessa forma, um distanciamento da pobreza vivida pelo Cristo. Por isso, os advertiu para a terem como uma prática, e se assim não o fizessem, estariam se distanciando não só da vivência da pobreza, mas também de Cristo. Também no relato, fica claro que o modo de vida desejado pelo santo a seus frades não era um consenso entre todos os frades, e que o afastamento de seus ideais era algo meio previsível. Dessa forma, a cena funciona como uma impugnação ao modo como os frades estavam vivenciando a pobreza.

A relação de Francisco de Assis com as criaturas foi utilizada por Tomás de Celano para destacar ações mnemônicas do itinerário da conformidade. Por isso, relata que o santo chamava todas as criaturas de irmãs, e de uma maneira especial, por ninguém experimentada, descobria os segredos do coração das criaturas, porque parecia já estar gozando a liberdade gloriosa do filho de Deus, uma vez que, em todas as criaturas, sentia a presença de Cristo: “Na certa, ó bom Jesus, ele que na terra cantava o vosso amor em todas as criaturas, agora está nos céus louvando-vos com os anjos porque sois admirável. Ninguém é capaz de compreender quanto se comovia quando pronunciava vosso nome, Senhor santo”<sup>125</sup> (*IC*, 1997, p. 237) Além disso, Francisco de Assis entendia que as criaturas eram importantes para o reino de Deus, a ele todas desempenhavam uma função no mundo material. Além disso, o santo acreditava que, através delas, se conheceria melhor o Criador, assim: “Tinha tanta caridade que se comovia não só com as pessoas que passavam necessidade, mas também com os animais, os répteis, os pássaros e as outras criaturas sensíveis e insensíveis”<sup>126</sup> (*IC*, 1997, p. 233). Por isso, Tomás de Celano relata que Francisco de Assis utiliza até os “vermes” como modelo analógico de Cristo. Afirmava que o santo: “Tinha um amor enorme até pelos vermes, por ter lido sobre o Salvador: Sou um verme e não um homem. Recolhia-os por isso no caminho e os colocava em lugar seguro, para não serem pisados pelos que passavam”<sup>127</sup> (*IC*, 1997, p. 236). Dessa forma, percebemos que o santo utilizava todas as criaturas sensíveis e insensíveis como modelo analógico de Cristo. No caso, Francisco de Assis considera que se pode encontrar o Cristo em todas as coisas, sem distinção ou privilégio.

<sup>125</sup> “Nunc in caelis, o bone Iesu, te admirabilem laudat cum angelis, qui certe in terra positus, amabilem omnibus te praedicabat creaturis. Nam supra hominum intellectum afficiebatur, cum nomen tuum, sancte Domine (cfr. Ps 8,2; Is 6,3), nominaret”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>126</sup> “Affluebat spiritu charitatis, pietatis viscera gestans, non solum erga homines necessitatem patientes verum etiam erga muta brutaque animalia, reptilia, volatilia et caeteras sensibiles et insensibiles criaturas”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>127</sup> “Circa vermiculos etiam nimio flagrabat amore, quia legerat de Salvatore dictum: Ego sum vermis et non homo (Ps 21,7). Et idcirco eos colligebat de via, in tuto recondens loco, ne transeuntium vestigiis tererentur”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Alem disso, temos uma criatura, em especial, que Francisco de Assis identificava como representação fiel do Cristo, que é o cordeiro. O santo constantemente comparava o animal ao cordeiro que fora imolado para a remissão dos pecados, ao Cristo crucificado. Para reforçar essa identificação cristológica, Tomás de Celano afirma nas narrativas hagiográficas, que dentre todos os animais Francisco de Assis tinha uma predileção aos “cordeirinhos”, pois: “a humildade de Nosso Senhor Jesus Cristo foi comparada muitas vezes na Bíblia ao cordeiro, e com muito acerto. Gostava de ver e de tratar com carinho todas as criaturas, principalmente aquelas em que podia descobrir alguma semelhança alegórica com o Filho de Deus”<sup>128</sup> (*IC*, 1997, p. 234). A preferência pelos “cordeirinhos” ocorre na presente narrativa, com a intenção de evocar a memória de Jesus Cristo, que no Evangelho é chamado de “Cordeiro de Deus”. A mesma relação continua numa ocasião em que o santo estava na Marca de Ancona, pregando a palavra de Deus, quando dirigiu-se a Ósimo com o senhor Paulo, a quem tinha constituído ministro de todos os frades naquela província:

Encontrou no campo um pastor apascentando um rebanho de cabras e bodes. No meio das cabras havia **uma ovelhinha**, que andava humilde e pastava sossegada. **Vendo-a São Francisco estancou e, com o coração tocado por uma dor interior, deu um suspiro alto e disse ao irmão que o acompanhava: “Não estás vendo essa ovelha mansa no meio das cabras e bodes? Era desse jeito que Nosso Senhor Jesus Cristo andava, manso e humilde, no meio dos fariseus e dos príncipes dos sacerdotes.** Por isso eu lhe peço, meu filho, que por caridade você se compadeça dessa ovelhinha comigo, e a compre para podermos tirá-la do meio dessas cabras e bodes”<sup>129</sup> (*IC*, 1997, p.234, grifo nosso).

Asseldonk (1989), em seus estudos sobre o Cristo Bom Pastor-Cordeiro, acredita que há uma influência joanina nos escritos de Francisco de Assis. Afirma que o Bom Pastor que dá a vida por suas ovelhas e pede por elas ao Pai, referindo-se à oração joanina na Última Ceia, retorna, ao menos, quatro vezes nos escritos de Francisco, como expressão solene da

<sup>128</sup> “eo quod Domini nostri Iesu Christi humilitas in Scripturis sacris agno assimilatur frequentius et convenientius coaptatur. Sic et omnia illa, praecipue in quibus Filii Dei posset aliqua similitudo allegorica reperiri, amplexabatur carius et videbat libentius”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>129</sup> “Iter arripisset, invenit in campis pastorem quemdam, caprarum et hircorum gregem pascentem. Eratque inter caprarum et hircorum pluritatem ovicula una, pergens humilius et quietius pascens. –Quam cum videret beatus Franciscus, fixit gradum **et lactus dolore cordis intrinsecus**, altius ingemiscens, dixit ad fratrem qui comitabatur cum: “Numquid non ovem hanc cernis, quae inter has capras et hircos sic ambulat mansueta? Ita, dico tibi, quia Dominis noster Iesus Christus inter pharisaeos et principes sacerdotum **mitis et humilis** ambulabat. Rogo te propterea, fili, per charitatem ipsius, tu mecum huic compatiaris oviculae, et, soluto pretio, **de medio** istarum caprarum et hircorum **educamus** eam”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

íntima união entre Cristo e seus discípulos, aplicada pelo santo aos seus frades e penitentes no mundo, na forma de um testamento espiritual. Para o autor, segundo João, como também para Francisco, o Cristo da oração chamada sacerdotal é de fato o *BOM PASTOR*, o cordeiro imolado na cruz. Por isso, o santo foi fortemente tocado pelas figuras do Bom Pastor e do Cordeiro imolado e exaltado, a quem, segundo o Apocalipse, se deve honra, glória e bênção. Assim, na primeira exortação aos *Louvores para cada hora*, Francisco de Assis cantava:

“Digno é o cordeiro, que foi imolado, de receber o louvor, a glória e a honra e a bênção”. Na *II Carta aos Fiéis*, o Bom Pastor que reza por suas ovelhas e que oferece sua vida na Cruz é identificado com o Cordeiro imolado do Apocalipse, ao qual se deve louvor, glória, honra e bênção. Na VI Admoestação Francisco recorda o Bom Pastor que na Cruz sofreu por suas ovelhinhas; por isto elas deverão segui-lo nas perseguições. Também no Santíssimo Sacramento do altar Francisco celebrava o Cordeiro imolado, unindo-se com Ele, como escreve Celano: “De fato, estando repleto de reverência por este venerável sacramento, oferecia o sacrifício de todos os seus membros, quando recebia o Cordeiro imolado, imolava o seu espírito naquele fogo, que sempre ardia no altar de seu coração” (2 Cel 201). Deve-se notar, enfim, que as biografias exaltam a devoção especial do Santo para com os cordeiros, como imagem de Cristo (1Cel 77). É conhecido o fato do cordeirinho que reteve consigo e doou a Frei Jacoba, “movido por sua devoção a Cristo Cordeiro amantíssimo” (Lm 8,7; cf, n. 6) (ASSELDONK, 1989, p. 33-34).

Outro episódio fundamental para o itinerário da conformidade foi a montagem do “presépio de natal” na cidade de Greccio, em 1223, quando Francisco de Assis quis fazer memória ao nascimento de Cristo em Belém. O santo encontrava-se no período denominado por Le Goff de “grande tentação”, onde exaustivas penitências e reflexões tomavam conta de seu cotidiano em virtude dos conflitos internos da ordem, de inquietações políticas e de suas doenças que se agravavam. Surgiram nesse contexto a idealização e confecção da cena do presépio: “Quero lembrar o menino que nasceu em Belém, os apertos que passou, como foi posto num presépio, ver com os próprios olhos como ficou em cima da palha, entre o boi e o burro<sup>130</sup>” (IC, 1997, p. 239). A cena é preenchida de elementos significativos, teve uma repercussão tão positiva que se tornou tradição em todo o mundo. A cena do presépio ainda foi reforçada pela pregação de Francisco de Assis aos fiéis que estavam presentes:

---

<sup>130</sup> “Volo enim illius pueri memoriam agere, qui in Bethlehem natus est, et infantilium necessitatum eius incommoda, quomodo in praesepio reclinatus et quomodo, adstante bove atque asino, supra foenum positus exstitit, utcumque corporeis oculis providere”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Depois pregou ao povo presente, dizendo coisas maravilhosas sobre o nascimento do Rei pobre e sobre a pequena cidade de Belém. **Muitas vezes, quando queria chamar o Cristo de Jesus, chamava-o também com muito amor de “menino de Belém”, e pronunciava a palavra “Belém” como o balido de uma ovelha, enchendo a boca com a voz e mais ainda com a doce afeição.** Também estalava a língua quando falava “menino de Belém” ou “Jesus”, saboreando a doçura dessas palavras<sup>131</sup> (IC, 1997, p. 240, grifo nosso).

Para Frugoni, na oração composta por Francisco de Assis para a Véspera de Natal, ao nascimento na manjedoura segue-se a citação “Paz na terra aos homens que ele ama” (Lc 2, 14). Cristo veio trazer paz, aquela paz que os homens não sabem encontrar nos locais onde nasceram, a paz que Francisco foi anunciar primeiro aos cruzados e depois ao sultão, e que gostaria que fosse recebida pelos seus conterrâneos, pelos frades, pela Igreja. No final da vida, extremamente adoentado, sabia que não poderia mais rever as terras distantes, dessa forma:

O presépio de Greccio elimina a necessidade da viagem até a Terra Santa e sua defesa; não é preciso cruzar os mares para vibrar de emoção nem impor a fé, considerada a verdadeira, pelas armas e pela violência. Belém está em todas em todas as partes, também em Greccio, porque deve estar, antes de mais nada, nos corações: Quase nova *Bethlehem de Graecio facta est*, Greccio se torna como um nova Belém (FRUGONI, 2011, p. 122).

Sabatier, tecendo comentários sobre o presépio de Greccio, afirma que em meados de dezembro de 1223, uma vontade ardente de celebrar, ao natural, as comemorações de Natal se apossou de Francisco de Assis. Imitar Jesus sempre foi o centro da vida cristã; mas é necessário ser particularmente espiritualista para poder se contentar com a imitação interior. No entanto, para a maioria dos homens a imitação interior necessita ser precedida e sustentada pela imitação exterior. Disso, conclui, “na verdade, é o espírito que vivifica, mas apenas no país dos anjos pode-se dizer que a carne não serve para nada. Para a Idade Média, uma festa religiosa era antes de tudo uma representação, mais ou menos fiel, da lembrança que sinaliza” (SABATIER, 2006, p. 303). Tomás de Celano, ao relatar o episódio do presépio de Greccio,

---

<sup>131</sup> “Praedicat deinde populo circumstanti et de nativitate pauperis Regis et Bethlehem parvula civitate melliflua eructat. Saepe quoque, cum vellet Christum ‘Iesum’ nominare, amore flagrans nimio, eum ‘puerum de Bethlehem’ nuncupabat, et more balantis ovis ‘Bethlehem’ dicens, os suum voce sed magis dulci affectione totum implebat. Labia sua etiam, cum ‘puerum de Bethlehem’ vel ‘Iesum’ nominaret, quasi lambebat lingua, felici palato degustans et deglutiens dulcedinem verbi huius”. *Vita Prima* (IC). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

destaca com ênfase o desejo mimético de Francisco pelo Cristo, com o objetivo de fortalecer o itinerário da conformidade. Seria lógico que o hagiógrafo não deixaria passar despercebida a representação da encarnação do filho de Deus, mas melhor que isso, é a relação entre começo e fim que estabelece em sua narrativa. Neste caso, o começo é a encarnação e o fim é a paixão. Por isso, vale lembrar que após o presépio de Greccio de 1223, Francisco de Assis seguirá para sua “crucificação” na solidão montanhosa do Monte Alverne, em 1224.

Sua maior intenção, seu desejo principal e plano supremo era **observar o Evangelho em tudo e por tudo, imitando com perfeição, atenção, esforço, dedicação e fervor os “passos de Nosso Senhor Jesus Cristo no seguimento de sua doutrina”**. Estava sempre meditando em suas palavras e recordava seus atos com muita inteligência. **Gostava tanto de lembrar a humildade de sua encarnação e o amor de sua paixão**<sup>132</sup> (IC, 1997, p. 238, grifo nosso).

Para Sabatier (2006), havia em Francisco de Assis uma ideia encarnada, a da paz e da felicidade dadas à humanidade através do amor e da liberdade reconquistada sobre os entraves materiais. Por meio de um inefável mistério, sentia-se o homem de seu século, aquele em cujo peito se concentrava os esforços, os desejos e as aspirações dos povos; com ele, nele e por ele a humanidade queria se renovar e, para falar como o Evangelho, nascer de novo:

[...] Por isso, bem mais que pelas vãs conformidades exteriores e fictícias, ele é um Cristo. Ele também carrega as dores do mundo e, caso se queira ir até o fundo de sua alma, é necessário, para ele como para Jesus, dar à palavra *dores* seu significado mais extenso possível. Por causa de sua piedade, eles sofreram as dores físicas da humanidade, mas o que os oprime são dores diversamente angustiantes; aquelas que geram o divino. Eles sofrem porque neles o Verbo se fez carne e em Getsêmani, como sob as oliveiras de Greccio, agonizam “porque os seus não os receberam” (SABATIER, 2006, p. 297-298).

No fim do episódio da construção do presépio de Greccio, o hagiógrafo destaca as ações milagrosas que aconteceram por intermédio dos elementos que figuraram a cena, afirma

---

<sup>132</sup> “Summa eius intentio, praecipuum desiderium, supremumque propositum eius erat sanctum Evangelium in omnibus et per omnia observare ac perfecte omni vigilantia, omni studio, toto desiderio mentis, toto cordis fervore, ‘Domini nostri Iesu Christi doctrinam sequi et vestigia’ imitari. Recordabatur assidua meditatione verborum eius et sagacissima consideratione ipsius opera recolebat. Praecipue incarnationis humilitas et charitas passionis ita euis memoriam occupabant, ut vix vellet aliud cogitare”. *Vita Prima* (IC). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

que: “Guardaram a palha usada no presépio para que o Senhor curasse os animais [...] da mesma sorte, homens e mulheres conseguiram a cura das mais variadas doenças”<sup>133</sup> (IC, 1997, p. 240). Além disso, destaca a consagração dos espaços físicos utilizados na representação da cena do presépio, assim temos na narrativa que:

O lugar do presépio foi consagrado a um templo do Senhor e no outro lugar da manjedoura construíram um altar em honra de nosso pai Francisco e dedicaram uma igreja, para que, onde os animais já tinham comido o feno, passassem os homens a se alimentar, para a salvação do corpo e da alma, com a carne do cordeiro imaculado e incontaminado, Jesus Cristo nosso Senhor<sup>134</sup> (IC, 1997, p. 240).

A alimentação aqui está ligada a comunhão eucarística para salvação do “corpo e da alma, com a carne do cordeiro imaculado e incontaminado, Jesus Cristo nosso Senhor”. Ao concluir dessa forma, Tomás de Celano faz referência direta a Cristo exacerbando a cada instante a materialização da conformidade do santo com o Cristo. Consumação esta que estava perto de chegar ao seu apogeu com o milagre dos estigmas. Por isso, o hagiógrafo encerra a primeira parte da *Vita Prima* (IC) com o presépio de Greccio. Essa ação tem um objetivo claro: o de preparar o caminho para a anunciação da estigmatização, até porque a segunda parte *Vita Prima* (IC) se dedica à narração dos dois últimos anos de vida de Francisco de Assis, a exaltação do milagre dos estigmas e a morte do santo de Assis.

### 2.3 Tomás de Celano e a estigmatização

Anteriormente, apresentamos relatos e episódios do itinerário da conformidade de Tomás de Celano, nos quais identificamos que Francisco de Assis desejava acima de tudo viver conforme o Cristo, imitação sem precedentes. Agora, analisaremos a apresentação do milagre dos estigmas construída por Tomás de Celano na segunda parte do livro que compõe

<sup>133</sup> “Conservatur foenum in praesepio positum, ut per ipsum iumenta et animalia salva faciat Dominus [...] atque a diversis cladibus utriusque sexus concursus desideratam ibidem obtinent sanitatem”. *Vita Prima* (IC). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>134</sup> “Consecratus est denique locus praesepii templum Domino (cfr. 3Re 8,63), et in honorem beatissimi patris Francisci supra praesepe altare construitur et ecclesia dedicatur, ut ubi animalia quandoque foeni pabulum comederunt (cfr. Dan 5,21), ibi de caetero ad sanitatem animae ac corporis manducant homines carnes agni immaculati et incontaminati Iesu Christi Domini nostri (cfr. 1Pet 1,19; 1Cor 1,10)”. *Vita Prima* (IC). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

a *Vita Prima (1C)*. Identificamos, primeiramente, que ele considera a estigmatização o grande apogeu da vida Francisco, a maior similitude entre o santo e Cristo, seria o ponto máximo de identificação do santo. Por isso, no decorrer da hagiografia foi preparado o caminho da conformidade para que não restassem dúvidas de que o santo medieval era o “novo Cristo”.

Antes, é importante deixar claro que há uma diferença temporal entre a apresentação do relato hagiográfico e a apresentação oficial dos estigmas de Francisco de Assis. A primeira vez que os *stigmata* são narrados hagiograficamente, são na *Vita Prima (1C)* de 1228/1229 de Tomás Celano. No entanto, a primeira vez que eles foram anunciados publicamente foi em 1226, por meio da *Carta encíclica* de Frei Elias de Cortona, então vigário geral da Ordem dos Frades Menores, que, na ocasião, anunciou a morte de Francisco de Assis a todos os frades da sua ordem, ao clero e à comunidade em geral.

E agora, “anuncio-vos uma grande alegria” (Lc 2, 10-11) e um milagre - extraordinário. Não se ouviu no mundo falar em tal portento, exceto quanto ao Filho de Deus, “que é o Cristo Senhor”. Algum tempo antes de sua morte, nosso irmão e pai apareceu crucificado, “trazendo gravadas em seu corpo” (Gl 6,17) as cinco chagas que são verdadeiramente “os estigmas de Cristo”. Suas mãos e pés estavam transpassados, apresentando um ferimento como que de prego em ambos os lados e havia cicatrizes da cor escura dos pregos. O seu lado parecia transpassado por uma lança e muitas vezes saíam gotas de sangue<sup>135</sup> (CEL, 1997, p. 1042-1043).

Analisando a *Carta encíclica* de Frei Elias de Cortona percebe-se que durante o anúncio do um milagre extraordinário não há a data exata do acontecimento, além disso, não explica de maneira alguma, como e onde teria acontecido. Apresenta a referência paulina, “Sem mais, que ninguém me perturbe, pois trago em meu corpo as marcas de Jesus” (Gl 6,17), a qual deu margem à interpretação dos estigmas como marcas. No mais, descreve como seriam as características físicas dos estigmas, detalha em quais locais eles se encontravam no corpo do santo. No entanto, o documento gera inquietações aos ouvintes, principalmente se pensarmos sobre os motivos que levaram os frades a não tornarem público, o extraordinário milagre, ou a justificativa de não o revelarem, assim que o mesmo aconteceu. Haja vista, que

<sup>135</sup> “Et his dictis, annuntio vobis gaudium magnum et miraculi novitatem. A saeculo non est auditum tale signum, praeterquam in Filio Dei, qui est Christus Dominus. Non diu ante mortem frater pater noster apparuit crucifixus, quinque plagas, quae vere sunt stigmata Christi, portans in corpore suo. Nam manus eius pedes quasi puncturas clavorum habuerunt, ex utraque parte confixas, reservantes cicatrices et elavorum nigredinem ostendentes. Latus vero eius lanceatum apparuit et saepe sanguinem evaporavit”. *Carta de Frei Elias*. Disponível em: [http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/index.php?option=com\\_fontes&view=leitura&id=3054&parent\\_id=3052](http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/index.php?option=com_fontes&view=leitura&id=3054&parent_id=3052). Acesso em: 03/10/22.

Frei Elias de Cortona o apresenta como inaudível, “Não se ouviu no mundo falar em tal portento”. Para contornar tais questionamentos, Tomás de Celano afirma que desde a visão do serafim, o santo tinha em sua carne impressos os estigmas do Senhor Jesus Cristo. E que devido a tão grandiosa primazia: “O homem de Deus procurou ocultar esse fato até à morte, não querendo tornar público o segredo do Senhor. Ma não conseguiu escondê-lo plenamente. Alguns companheiros mais íntimos vieram a saber”<sup>136</sup> (3S, 1997, p. 695). Aqui, o hagiógrafo relata que o santo opcionalmente não quis divulgar o milagre devido à magnitude do prodígio, por isso manteve-se resevado com a graça e não quis gloriar-se dela.

Frugoni em seus estudos sobre os estigmas de Francisco de Assis afirma que Tomás de Celano havia se baseado na carta de Frei Elias e no bilhete de Frei Leão para narrar o milagre dos estigmas. Para ela, o hagiógrafo na *Vita Prima (IC)* certamente conhecia a versão de Frei Leão e de Frei Elias. Então, “não podia se permitir negligenciar o confessor e amigo mais dileto do santo, nem o poderoso chefe da Ordem” (FRUGONI, 2011, p. 134). Então para valorizar os dois testemunhos Tomás de Celano, “contornou a dificuldade relatando duas vezes o milagre dos estigmas, com hábeis ajustes, a primeira vez- situando-o em Verna e a segunda, no momento da exposição do corpo de Francisco” (FRUGONI, 2011, p. 134). Entretanto, apesar de Frugoni afirmar que o milagre é relatado apenas duas vezes na *Vita Prima (IC)* temos, no entanto, uma interpretação diferente sobre a apresentação do milagre dos estigmas de Francisco de Assis por Tomás de Celano em sua primeira hagiografia, a *Vita Prima (IC)*. Nesse sentido, evidenciamos que apesar dos estigmas do santo serem descritos de forma minunciosa pelo hagiógrafo, e de ater-se as características físicas dos estigmas durante a exposição do corpo morto, não cremos que seja essa a única via interpretativa para o caso. Vejamos primeiramente, a narrativa sobre o caso:

Lamentavam-se os filhos privados de tão excelente pai e demonstravam com lágrimas e suspiros o piedoso afeto de seu coração. Mas a novidade do milagre transformou o pranto em júbilo e o luto em comemoração. Viam o corpo do bem-aventurado pai ornado com os estigmas. No meio das mãos e dos pés estavam não os buracos dos cravos mas os próprios cravos, feitos com sua carne e até unidos à sua carne, embora pretos como o ferro. O lado direito parecia rubro de sangue. Sua pele, antes escura por natureza, mostrava agora uma alvura brilhante que prometia os prêmios da

---

<sup>136</sup> “Quae vir Dei pro posse abscondit usque ad mortem, nolens publicare Domini sacramentum, licet haec penitus celare nequiverit quin saltem familiaribus sociis fuerit manifestum”. 3S-69. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

ressureição. Seus membros podiam dobrar-se, não tinham a rigidez cadavérica, parecendo os de um menino<sup>137</sup> (2C, 1997, p. 442).

Temos no episódio uma descrição fiel de que Francisco ao morrer já estava estigmatizado, nada fora produzido em seu corpo naquele momento com a intenção de criar os estigmas. Por isso, está claro na narrativa acima que: “No meio das mãos e dos pés estavam não os buracos dos cravos mas os próprios cravos, feitos com sua carne e até unidos à sua carne, embora pretos como ferro, o lado direito parecia rubro de sangue”<sup>138</sup> (2C, 1997, p. 442). Mas o que chamaria mais atenção seria os cravos feitos da própria carne do santo, o que despertou dúvidas quanto a autenticidade divina dos estigmas. Mas para apresentar nosso contraponto, argumentamos que Tomás de Celano não se teve apenas a essas narrativas, ele fez mais, construiu o itinerário da conformidade como fases antecipatórias do milagre dos estigmas. Assim, não haveria referências aos estigmas apenas nesses dois momentos ápices relatados por Frugoni. No caso, encontramos um sentido valorativo ao milagre dos estigmas no encerramento/fechamento do segundo livro da *Vita Prima* (1C). Tomás de Celano contrói uma narrativa intencionalmente voltada para as sagradas chagas do pai Francisco, a ideia é apresentá-las a Cristo para que interceda junto ao Pai quando o santo passasse plano terrestre para o celeste, e finaliza: “Apresenta, ó pai, a Jesus Cristo, Filho do Sumo Pai, os seus sagrados estigmas, e mostra os sinais da cruz no lado, nos pés e nas mãos, para que ele se digne ter a misericórdia de mostrar suas próprias chagas ao Pai”<sup>139</sup> (1C, 1997, p. 266). Por essas e outras narrativas, que cremos na construção do itinerário da conformidade de Tomás de Celano, não é à toa, que defendemos que a gênese do milagre dos estigmas se dá com o “sonho das armas” de Francisco de Assis.

No mais, consideremos que, na “primeira parte” da *Vita Prima* (1C), Tomás de Celano descreveu vários episódios aos quais destaca que a conformidade entre Francisco de Assis e o

<sup>137</sup> “Lamentabantur filii tanto patre orbat, et pium cordis affectum lacrimis et suspiriis ostendebant. Verumtamen miraculi novitas planctum vertit in iubilum et luctum in iubilationem. Cernebant corpus beati patris Christi stigmatibus decoratum, in medio videlicet manuum et pedum ipsius, non clavorum quidem puncturas, sed ipsos clavos ex eius carne compositos, immo carni eidem innatos, ferri retenta nigredine, ac dextrum latus sanguine rubricatum. Caro eius, naturaliter nigra prius, candore nimio renitescens beatæ resurrectionis præmia promittebat. Membra denique ipsius ductilia et mollia sunt effecta, non rigida, ut mortuorum solent, conversa in similitudinem puerilis ætatis”. *Vita Secunda* (2C)- 217a. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>138</sup> “in medio videlicet manuum et pedum ipsius, non clavorum quidem puncturas, sed ipsos clavos ex eius carne compositos, immo carni eidem innatos, ferri retenta nigredine, ac dextrum latus sanguine rubricatum”. *Vita Secunda* (2C)- 217a. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>139</sup> “Repraesenta, pater, Iesu Christo, Filio summi Patris, sacra stigmata eius, et lateris, pedum, manuum, crucis signacula prode, ut dignetur ipse misericors ostendere propria vulnera Patri”. *Vita Prima* (1C) – 118. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Cristo funcionou como prenúncio do milagre dos estigmas. Por exemplo, temos a constante devoção do santo pelas sagradas chagas do Cristo crucificado. Nesse sentido, o hagiógrafo afirma que Francisco de Assis esvaziou-se do mundo material para entregar-se inteiramente a Deus, pois ele queria “residir” nas chagas de Cristo, vejamos:

O varão de Deus, Francisco, tinha aprendido a procurar não que era seu, mas o que lhe parecesse servir melhor à salvação dos outros. Acima de tudo, **desejava aniquilar-se para estar com Cristo**. Por isso, seu esforço maior era **manter-se livre de todas as coisas que estão no mundo**, para que seu pensamento não tivesse a serenidade perturbada por uma hora sequer de contágio com algumas dessas **coisas que não passam de pó**. Tornou-se insensível, a todas as coisas que faziam ruído no exterior e se empenhou com todas as forças a reter os sentidos e coibir as paixões, **entregando-se unicamente a Deus**. Tinha seu ninho nos buracos e sua morada eram as cavidades das muralhas. Com verdadeira devoção, **recolhia-se em casas abandonadas** e, todo aniquilado, **residia permanentemente nas chagas do Salvador**<sup>140</sup>. (*IC*, 1997, p. 229).

Na segunda parte da *Vita Prima (IC)*, se narrou os dois últimos anos de vida do santo, o milagre dos estigmas e a morte. Identificamos que antes do milagre ser revelado, o santo foi apresentado como um “novo evangelista”, porque tinha uma pregação simples, mas eficaz em virtude de sua prática religiosa, e isto gerava muita conversão entre os homens. Nesse sentido, “Sua vida gloriosa faz brilhar a santidade dos santos antigos com uma luz mais clara. Provamos isso por seu amor à paixão de Jesus Cristo e a sua cruz”<sup>141</sup> (*IC*, 1997, p. 243). Dotado de grandes singularidades, Francisco de Assis é ainda apresentado como fundador de uma ordem nova, e enfim, portador de um milagre novo: os estigmas de Cristo. Por isso, afirmou: “De fato, o pai venerável foi marcado nas cinco partes do corpo pelo sinal da paixão e da cruz, como se tivesse sido pregado na cruz com o Filho de Deus. Este

<sup>140</sup> “Vir Dei Franciscus doctus erat non sua quaerere, sed quae aliorum saluti praecipue cerneret expedire: super omnia tamen desiderabat **dissolvi, et esse cum Christo**. Propterea summum eius studium erat am omnibus **quae in mundo sunt**, liber exsistere, ne vel ad horam contagione alicuius pulveris, mentis eius serenitas turbaretur. Insensibilem omnibus quae perstrepunt exterius se reddebat, et totis visceribus undique sensos exteriores recolligens ac motus animi cohibens, soli vacabat Deo; **in foraminibus** petrae nidificabat, et **in caverna maceriae** habitatio eius. Felici certe devotione circuibat caelibes mansiones, et in vulneribus Salvatoris, **exinanitus totus**, diutis residebat”. *Vita Prima (IC)* – 71. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>141</sup> “Et quidem gloriosa vita ipsius priorum sanctorum perfectionem illustrat lumine clariore: probat hoc passio Iesu Christi et eius crux plenissime manifestat”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

sacramento é grande e indica a grandeza de seu particular amor”<sup>142</sup> (IC, 1997, p. 243). No mais, apresentaremos uma narrativa onde fica clara que a *novitas* é a temática fundamental da apresentação do milagre dos estigmas no discurso hagiográfico de Tomás de Celano.

Ele **foi enviado por Deus como os apóstolos**, para dar testemunho da verdade em todo o mundo. E foi assim que o seu ensinamento mostrou com evidência que a sabedoria do mundo era estultícia, e em pouco tempo, **sob a orientação de Cristo, mudou os homens para a sabedoria de Deus pela simplicidade de sua pregação**. Porque o **novo evangelista** dos últimos tempos, como um dos rios do paraíso, **irrigou o mundo inteiro com as fontes do Evangelho e pregou na prática o caminho do filho de Deus e a doutrina da verdade**. Nele e por ele, o mundo conheceu uma alegria inesperada e uma **santa novidade**: a velha árvore da religião viu reflorescer seus ramos nodosos e raquíticos. Um **espírito novo** reanimou o coração dos escolhidos e neles derramou a unção de salvação **ao surgir o servo de Cristo como um astro no firmamento**, irradiando uma **santidade nova** e com **milagres inauditos**. Por ele **renovaram-se os antigos milagres**, quando foi plantada no deserto deste mundo, **de uma maneira nova, mas no sistema antigo**, a videira frutífera, que dá flores com o suave perfume das santas virtudes e estende por todas as partes os ramos da santa religiosidade<sup>143</sup> (IC, 1997, p. 242, grifo nosso).

Momentos antes do milagre dos estigmas ser relatado há a antecipação da perfeição do santo: “Embora fosse o mais perfeito de todos, não acreditava em sua perfeição e se julgava absolutamente imperfeito. Já tinha provado e visto como é doce, suave e bom o Deus de Israel para os que são retos de coração e o procuram na verdadeira simplicidade”<sup>144</sup> (IC, 1997, p.

<sup>142</sup> “Revera in quinque partibus corporis passionis et crucis signaculo pater venerabilis est signatus ac si in cruce cum Dei Filio pependisset. Sacramentum hoc magnum est (cfr. Eph 5,32) et prerogativae dilectionis indicat maiestatem”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>143</sup> “Nam cum doctrina evangelica, etsi no particulariter sed generaliter ubique multum per opera defecisset, **missus est hic a Deo**, ut universaliter per totum mundum Apostolorum exemplo **perhiberet testimonium veritati**. Sicque factum est, ut doctrina sua omnem **mundi sapientiam** ostenderet evidentissime fore **stultam**, et brevi spatio temporis ad veram **sapientiam Dei per stultitiam praedicationis** inclinaverit, **Christo duce**. Quoniam **in novissimo tempore** novus evangelista, quase **unus ex paradisi fluminibus**, in toto terrarum orbe **‘fluenta Evangelii’** pia irrigatione diffudit et **viam Filii Dei** atque doctrinam veritatis opere praedicavit. Facta est proinde in eo et per eum orbis terrarum insperata exsultatio et sancta **novita**: antiquae religionis germen inveteratos diu et veteres multum subito innovavit. **Datus est spiritus novus in cordibus** electorum et **in medio** eorum **effusa est** unctio salutaris, eum velut unum de **luminaribus caeli**, **Christi servus** et sanctus novo ritu, novisque signis desuper radiavit. Renovata sunt per eum antiqua miracula, dum in deserto mundi huius, ordine novo sed antiquo more, plantata est **vitis fructifera**, proferens **flores suavitatis in odorem** virtutum sactarum, ubique sacrae religionis **palmites extendendo**”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>144</sup> “Nam cum esset perfectissimus perfectorum, perfectum abnuens, imperfectum se penitus reputabat. Gustaverat enim et viderat, quam dulcis, suavis et bonus foret Deus Israel his qui recto sunt corde), et in simplicitate pura et puritate vera quaerunt illum (cfr. Sap 1,1)”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

244). Essas narrativas criam um ambiente propício para a reflexão da angústia passada pelo santo no período denominado de “grande tentação” por Le Goff, onde exaustivas penitências e reflexões tomavam conta do cotidiano de Francisco de Assis em virtude dos conflitos internos da ordem, de inquietações políticas e de suas doenças que se agravavam, esse momento antecede o milagre e faz parte do seu contexto espiritual.

Tomás de Celano relata que neste momento de provação do santo, conhecido por “grande tentação”, o santo busca a reflexão do retorno, quer recomeçar, voltar aos primórdios: “Queria voltar a servir os leprosos e ser desprezado como nos outros tempos. Queria fugir ao convívio das pessoas e ir para os lugares mais afastados, para se livrar de todos os cuidados e preocupações com as outras coisas, e ficar separado de Deus apenas pela parede do corpo”<sup>145</sup> (IC, 1997, p. 254). Além disso, o hagiógrafo estabelece uma comparação entre a angústia de Jesus Cristo no Monte das Oliveiras e o recolhimento espiritual de Francisco de Assis no Monte Alverne. Para isso, Tomás de Celano constrói o paralelo Oliveiras-Alverne: “Possuindo o espírito de Deus, era um homem preparado para suportar todas as angústias, tolerar todas as paixões, contanto que lhe fosse dada a possibilidade de cumprir-se nele, misericordiosamente, a vontade do Pai celestial”<sup>146</sup> (IC, 1997, p. 244). No episódio do Monte das Oliveiras temos o relato de que quando Jesus e os seus discípulos chegaram ao lugar, o Cristo disse: “‘Orem para que vocês não caiam em tentação’. Ele se afastou deles a uma pequena distância, ajoelhou-se e começou a orar: ‘Pai, se queres, afasta de mim este cálice; contudo, não seja feita a minha vontade, mas a tua’” (Lc, 22, 39-42). Aliás, sabe-se que para o recolhimento espiritual de Francisco de Assis no Monte Alverne, poucos companheiros foram escolhidos para acompanhá-lo. Fortalecendo assim, a relação com o Cristo no Monte das Oliveiras, que também estava como poucos discípulos.

E, saindo, foi, como costumava, para o Monte das Oliveiras; e também os seus discípulos o seguiram. E quando chegou àquele lugar, disse-lhes: Orai, para que não entreis em tentação. E apartou-se deles cerca de um tiro de pedra; e, pondo-se de joelhos, orava, dizendo: Pai, se queres, passa de mim este cálice; todavia não se faça a minha vontade, mas a tua. E apareceu-lhe um anjo do céu, que o fortalecia. E, posto em agonia, orava mais

<sup>145</sup> “Volebat ad serviendum leprosis redire denuo, et habere contemptui, sicut aliquando habebatur. Hominum conversationem fugere proponebat, et ad loca remotissima se conferre, ut sic exutus omni cura et aliorum sollicitudine deposita, solus carnis paries inter se et Deum interim separaret. *Vita Prima (IC) - 103*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22

<sup>146</sup> “Paratus erat homo, spiritum Dei habens, omnes animi pati angustias, omnesque passiones corporis tolerare, si tandem optio sibi daretur, ut voluntas Patris caelestis misericorditer compleretur in eo”. *Vita Prima (IC) - 92*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

intensamente. E o seu suor tornou-se como grandes gotas de sangue, que corriam até ao chão. E, levantando-se da oração, veio para os seus discípulos, e achou-os dormindo de tristeza. E disse-lhes: Por que estais dormindo? Levantai-vos, e orai, para que não entreis em tentação (Lc 22, 39-46).

Fortalecendo a relação com o monte das Oliveiras, Tomás de Celano então introduz a tríplice abertura do Evangelho da paixão de Cristo, na passagem das tribulações do Cristo, possivelmente, naquela de sua agonia antes de ter sido traído e aprisionado. Frugoni em seu estudo sobre o milagre dos estigmas de Francisco de Assis foi quem primeiramente evidenciou a relação dos montes Oliveiras e Alverne na narrativa de Tomás de Celano. No caso, ela afirma que se observa um paralelo entre o local da estigmatização, o Alverne, e o monte das Oliveiras do Cristo. Nesse sentido, acredita que somente quando o santo vê o serafim, “que aceita todos os sofrimentos que ainda o aguardam antes da morte. A angústia leva Cristo a exsudar sangue; Francisco, dissolvendo-se a visão do serafim, sente tão próximo o monte das Oliveiras que torna visíveis os cravos de carne, cópia dos cravos da cruz” (FRUGONI, 2011, p. 139). Tomás de Celano insere ainda o caso da tríplice abertura do Evangelho da paixão de Cristo, que de maneira especial recai na passagem das tribulações do Cristo, confirmando ainda mais sua intenção de ratificar o seu paralelo entre os montes.

Levantando-se, depois da oração, com espírito humilde e ânimo contrito, **fez o sinal da santa cruz, tomou o livro do altar e o abriu com reverência e temor**. A primeira coisa que **deparou ao abrir o livro foi a paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, no ponto que anunciava as tribulações por que deveria passar**. Mas, para que ninguém pudesse suspeitar de que isso tivesse acontecido por acaso, abriu o **livro mais duas vezes, e o resultado foi o mesmo**. Compreendeu, então, aquele homem cheio de espírito de Deus que **deveria entrar no reino de Deus depois de passar por muitas tribulações, muitas angústias e muitas lutas**<sup>147</sup> (IC, 1997, p. 245).

Frugoni afirma que Tomás de Celano estabeleceu uma relação com o santo no Monte das Oliveiras que, “significaram por parte de Francisco uma identificação com Cristo, *de natureza mental e não física*” (FRUGONI, 2011, p. 139-140). Nós, no entanto, cremos que o

<sup>147</sup> “**Surgens** quoque **ab oratione, in spiritu humilitatis animoque contrito**, ac signaculo sanctae crucis se muniens, de altari **librum accepit** eumque **cum reverentia** et timore **aperuit**. Factum est autem, **cum aperuisset librum**, occurrat sibi primo passio Domini nostri Iesu Christi, et id solum quod tribulationem eum passurum denuntiabat. Sed, ne hoc casu evenisse possit aliquatenus suspicari, bis et ter **librum aperuit**, et idem vel símile scriptum invenit. Intellexit tunc **vir spiritu Dei plenus**, quod per **multas tribulationes** per multas angustias et per multas pugnas **oporteret eum intrare in regnum Dei**”. *Vita Prima (IC) -93*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

hagiógrafo ao fazer a revelação da leitura da Paixão, estava antecipando a natureza física do grande mistério que estava por vir, porque afirma: “Por ter se alegrado tanto com revelação tão pequena mereceu o favor de uma outra bem mais importante, semelhante ao servo fiél nas coisas pequenas que foi estabelecido senhor sobre as maiores”<sup>148</sup> (*IC*, 1997, p. 245). Desta forma, consideramos que as passagens evangélicas que antecedem a crucificação de Jesus Cristo foram utilizadas como referência por Tomás de Celano para fazer o prenúncio hagiográfico do milagre dos estigmas. Por isso, ele apresenta o santo como um “novo crucificado”, com a consumação da estigmatização.

Ao anunciar o milagre dos estigmas, Tomás de Celano faz a localização do espaço físico, o Alverne, e a data do milagre, “dois anos antes de entregar sua alma ao céu”<sup>149</sup> (*IC*, 1997, p. 246), ou seja, em 1224, porque a morte do santo se deu em outubro de 1226. Em sequência, há uma relação de dúvida e incompreensão por parte de Francisco de Assis porque o serafim apresentou-se crucificado, dotado de uma beleza indizível, mas o fato de estar pregado na cruz e a crueldade de sua paixão atormentavam-no totalmente, até que: “Levantou-se, triste e ao mesmo tempo alegre, alternando em si mesmo os sentimentos de alegria e de dor. Tentava descobrir o significado da visão e seu espírito estava muito ansioso”<sup>150</sup> (*IC*, 1997, p. 246). E, em meio a dúvidas, os estigmas surgem como resposta à visão do serafim: “Sua inteligência ainda não tinha chegado a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado por esta visão, quando em suas mãos e pés começaram a aparecer, assim como as vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos”<sup>151</sup> (*IC*, 1997, p. 246). Além disso, Tomás de Celano apresenta, de maneira detalhista, as chagas; descreve que as das mãos e dos pés tinham o formato de “pontas de cravos entortadas e rebatidas” feitos da própria carne do santo; e que a chaga da lança que estava do lado direito era semelhante a uma “cicatriz fechada”, que frequentemente sangrava.

<sup>148</sup> “Propterea maiore revelatione dignus habitus est qui sic de minima exultavit, et in modico fidelis (cfr. Luc 19,17) constituitur supra multa (cfr. Mat 25,21)”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>149</sup> “duobus annis antequam animam redderet caelo”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>150</sup> “Sicque surrexit, ut ita dicatur, tristis et laetus, et gaudium atque moeror suas in ipso alternabant vices. Cogitabat sollicitus, quid posset haec visio designare, et ad capiendum ex ea intelligentiae sensum ansiabatur plurimum spiritus (cfr. Ps 142,4) eius”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>151</sup> “Cumque liquido ex ea intellectu aliquid non perciperet et multum eius cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat crucifixum”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Suas mãos e pés pareciam atravessados bem no meio pelos cravos, aparecendo as cabeças no interior das mãos e em cima dos pés, com as pontas saindo do outro lado. **Os sinais eram redondos no interior das mãos e longos no lado de fora, deixando ver um pedaço de carne como se fossem pontas de cravos entortadas e rebatidas, saindo para fora da carne. Também nos pés estavam marcados os sinais dos cravos, sobressaindo da carne.** O lado direito parecia atravessado por uma lança, como uma cicatriz fechada que muitas vezes soltava sangue, de maneira que sua túnica e suas calças estavam muitas vezes banhadas no sagrado sangue<sup>152</sup> (1C, 1997, p. 246-247, grifo nosso).

Na *Vita Secunda* (2C), identificamos um fato interessante: o milagre dos estigmas não é apresentado com a riqueza de detalhes da primeira vida; ele é altamente referenciado, mas não se encontra nenhuma estrutura narrativa que contemple o Monte Alverne, a aparição do serafim, e o surgimento dos estigmas após o desaparecimento da visão do serafim. Ao mesmo tempo, a consagrada estrutura narrativa do milagre dos estigmas desenvolvida por Tomás de Celano, é encontrada somente na *Vita Prima* (1C) e no *Tratado dos Milagres* (3C), escrito entre 1250/1253, não aparecendo na *Vita Secunda* (2C). Vejamos como ela foi apresentada no *Tratado dos Milagres* (3C), observando, primeiramente, o relato da visão do serafim:

E eis como aconteceu a aparição. Dois anos antes de entregar sua alma ao céu, teve uma visão de Deus, em que viu um homem, com aparência de Serafim de seis asas, o qual pairou acima dele com os braços abertos e os pés juntos, pregado numa cruz. Duas asas elevavam-se sobre a cabeça, duas estendiam-se para voar e duas cobriam o corpo inteiro<sup>153</sup> (3C, 1997, p. 451).

Após a visão, entre dúvidas e admiração, o santo recebe os estigmas como resposta: “Sua inteligência não chegara a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado por esta visão, quando em suas mãos e pés começaram a aparecer, assim como as

<sup>152</sup> “Manus et pedes eius in ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manuum et superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus existentibus ex adverso. Erant enim signa illa rotunda interius in manibus, exterius autem oblonga, et caruncula quaedam apparebat quasi summitas clavorum retorta et repercussa, quae carnem reliquam excedebat. Sic et in pedibus impressa erant signa clavorum et a carne reliqua elevata. Dextrum quoque latus quasi lancea transfixum, cicatrice obducta, erat, quod saepe sanguinem emittebat, ita ut tunica eius cum femoralibus multoties respergeretur sanguine sacro”. *Vita Prima* (1C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>153</sup> “Modus autem apparitions hic fuit. Duobus annis antequam spiritum redderet caelo, in eremitorio quod Alverna dicitur et est in provincia Tusciae, ubi devotae contemplationis secessibus iam iam totus **caelesti gloriae** intendebat, **vidit in visione** Seraph in cruce positum, **sex alas** habenteim, **supra se extensum, minibus et pedibus** cruci affixum. **Duae alae supra caput** elevabantur, **duae ad volandum extendebantur, duae** vero totum **velabant corpus**”. (3C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

vira antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos”<sup>154</sup> (3C, 1997, p. 451). Observemos, no entanto, que até o momento nada se difere do relato da primeira hagiografia de Tomás de Celano, a *Vita Prima* (1C), temos inclusive a questão dos estigmas como “marcas”. Além disso, o *Tratado dos Milagres* (3C) também nos apresenta a descrição das características físicas dos estigmas de Francisco de Assis:

Suas mãos e pés subitamente apareceram atravessados bem no meio por cravos, surgindo as cabeças no interior das mãos, e em cima dos pés com as pontas saindo do outro lado de fora, deixando à mostra um pedaço de carne como se fossem pontas de cravos entortadas rebatidas, saindo da carne. O lado direito parecia atravessado por uma lança, com uma cicatriz fechada que muitas vezes sangrava, de maneira que sua túnica e calças estavam muitas vezes banhadas no sagrado sangue<sup>155</sup> (3C, 1997, p.451).

Outra questão é que quando analisamos a *Vita Secunda* (2C), nota-se que Tomás de Celano apresentou o santo como um “novo crucificado”, mas, além disso, há outra atribuição: a de “espelho de Cristo”. Francisco de Assis seria imagem do Cristo crucificado para o hagiógrafo, por isso afirmou: “Na minha opinião, São Francisco é um espelho santíssimo da santidade do Senhor e uma imagem de sua perfeição. Suas palavras e ações trescalam alguma coisa de divino”<sup>156</sup> (2C, 1997, p. 307). Sobre o exposto, podemos pensar que a partir do reconhecimento oficial do milagre dos estigmas pela Igreja, em 1237, por meio das bulas de Gregório IX, Tomás de Celano teria usado atribuições cristológicas ao santo com mais desenvoltura e confiança. Durante o tempo em que o milagre dos estigmas ainda não havia sido reconhecido de forma oficial, houve um aumento considerável na quantidade de milagres operados por intermédio dos estigmas do santo. Conferindo então, maior legitimidade a *novitas* e singularidade das chagas de Francisco de Assis.

---

<sup>154</sup> “Verum dum extra se circuiens, ab inventione defluit intellectus, protinus in seipso sibi ipsi manifestatur sensus. Statim enim coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat in aere crucifixum”. (3C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>155</sup> “Manus et pedes eius in ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manum superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus existentibus **ex adverso**. Erant que elavorum capita manibus et pedibus rotunda et nigra, ipsorum vero acumina oblonga et repercussa, quae de ipsa carne surgentia carnem reliquam excedebat. Dextrum quoque latus, quae lancea transfixum, rubra cicatrice obductum erat, quot saepe cum sanguinem emittebat, tunica et femoralia resperge bantur sanguine sacro”. (3C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>156</sup> “Existimo autem beatum Franciscum speculum quoddam sanctissimum dominicae sanctitatis et imaginem perfectionis illius (cfr. Sap 7,26)”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

O homem novo, Francisco, tornou-se famoso por um novo e estupendo milagre: **por um singular privilégio, jamais concedido nos séculos anteriores, ele foi marcado, ou ornado, com os sagrados estigmas “tornando-se semelhante em em seu corpo mortal ao do Crucificado” (Rm 7, 24).** Tudo o que se possa humanamente dizer dele sempre estará aquém do louvor de que ele é digno. Inútil procura as razões de um tal milagre: podemos apenas admirar. Inútil procurar precedentes: **ele é único**<sup>157</sup> (3C, 1997, p. 449, grifo nosso).

Após analisarmos as obras hagiográficas de Tomás de Celano, temos a compreensão de que o hagiógrafo teve a intenção de apresentar o santo como um homem em estado deífico, detentor de uma condição humana singular diante dos outros santos da Igreja até então. Condição alcançada por meio da identificação física das chagas de Francisco de Assis no Monte Alverne, com as chagas do Cristo no Gólgota. Em todo caso, Tomás de Celano teve a primazia de descrever hagiograficamente os estigmas corporais do santo, construindo o itinerário da conformidade e desenvolvendo o axioma *novitas* para apresentar à Igreja, aos frades e aos fiéis um milagre novo, para um santo novo, para uma ordem nova. Seu objetivo era legitimar uma identificação física, que *a priori* não foi aceita pela Igreja, basta lembrar que na bula de canonização do santo não há referência aos estigmas, e que somente em 1237 o milagre é reconhecido pelo Papa Gregório IX, por isso, fato inconcebível para muitos. Apesar disto, o milagre dos estigmas foi descrito por Tomás de Celano para apresentar Francisco de Assis como um santo singular, um espelho de virtudes, um homem à imagem e semelhança do Cristo crucificado; portador não só de uma, duas ou três chagas, mas das cinco chagas adquiridas por Cristo na crucificação, inclusive a da lança.

---

<sup>157</sup> “**Novus homo** Franciscus novo et stupendo miraculo claruit, cum singular privilegio, retroactis saeculis non concesso, insignitus apparuit, sacris videlicet stigmatibus decoratus, et **configuratus in corpore mortis huius** corpori Crucifixi. Deo quo quidquid humana lingua dicatur, minus erit a laude condigna. Non est quaerenda ratio, quia mirabile, nec petendum exemplum, quoniam singulare”. (3C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

### CAPÍTULO 3 - A MÍSTICA DE BOAVENTURA E A CRUZ DE FRANCISCO

Boaventura nasceu entre 1217/1218, sem data precisa, em Bagnoregio, região de Viterbo, sendo batizado com o nome de João de Fidanza. Em 1235, foi estudar em Paris, e por volta dos 20 anos de idade, em 1243, formou-se em Filosofia e Teologia pela Universidade de Paris. Para Dalarun, 1243, é um ano importante para Boaventura porque foi neste período que foi recebido na Ordem dos Frades Menores e começou a estudar Teologia no *Studium* dos Menores de Paris, que foi inaugurado em 1237, sob a direção de Alexandre de Hales<sup>158</sup>, de Eudes Rigaud e Jean de La Rochelle. Já em 1253, quando elaborou o comentário do *Livre de sentences*, recebeu de João de Parma, então ministro-geral: “*l’autorisation d’enseigner la théologie. Devenu maître régent du studium parisien, il s’engage bientôt pour le compte de son Ordre dans la controverse avec Guillaume de Saint-Amour et les maîtres séculiers*” (DALARUN, 2002, p. 212-213)<sup>159</sup>. Além disso, Boaventura foi contemporâneo de Tomás de Aquino, outro santo e doutor da Igreja. Ambos foram estudantes e mestres da Universidade de Paris e mantinham debates instigantes em favor de suas ordens mendicantes, no caso, a franciscana para o primeiro e a dominicana para o segundo.

No dia 2 de fevereiro de 1257, após a renúncia de João de Parma, o Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores, que aconteceu em Roma e foi presidido por Alexandre IV, escolheu Boaventura para exercer o cargo de Ministro-Geral, por sugestão conjunta de João de Parma e do Papa. Além disso, “*le nouvel élu exerce as charge jusqu’au 20 mai de 1273. Jamais un généralat n’avait encore atteint cette durée, ce qui amena à considérer Bonaventure comme la second fondateur de l’Ordre créé par François*” (DALARUN, 2002, p. 213)<sup>160</sup>. E mais, “*tout porte donc à croire que Bonaventure, au moins du momento où il assume en 1257 la charge de ministre général savait déjà qu’il aurait à recomposer l’image*

<sup>158</sup> “Este último fora o primeiro franciscano a ocupar uma cátedra, como mestre de Teologia na Universidade de Paris – cargo posteriormente ocupado por seu discípulo” (MAGALHÃES, 2020, p. 99-100).

<sup>159</sup> “a autorização para ensinar Teologia. Tornou-se mestre regente do *studium* parisiense, e logo se comprometeu em nome de sua Ordem em controvérsias com William de Saint-Amour e outros mestres seculares” (DALARUN, 2002, p. 212- 213, tradução nossa).

<sup>160</sup> “o novo eleito exerceu o cargo até 20 de maio de 1273. Nunca um *generalato* tinha atingido este período, o que levou a se considerar Boaventura como o segundo fundador da Ordem criada por Francisco” (DALARUN, 2002, p. 213, tradução nossa).

*de François. Son sermon de 1255 prouve qu'il était prêt à assumer cette tâche*" (DALARUN, 2002, p. 220)<sup>161</sup>.

Boaventura foi indicado para ser bispo diocese de York, mas não foi consagrado, pois teria renunciado a indicação. Entretanto, assumiu o título de cardeal-bispo de Albano, em 1273. A função de cardeal não o impedira de continuar dirigindo a Ordem. Em 1274, achava-se em plena atividade no Concílio de Lyon, convocado pelo papa Gregório X, com quem tinha uma estimada amizade. No encontro, Boaventura ganhou notoriedade ao se destacar no problema da união com a Igreja Oriental. Suas ações foram fundamentais para tentar uma reconciliação entre o clero secular e as ordens mendicantes. Entretanto, Boaventura morreu repentinamente durante o Concílio, em 15 de julho de 1274, em situação controversa, ali mesmo em Lyon, na França<sup>162</sup>. Boaventura foi canonizado em 14 de abril de 1482 por Sisto IV, e declarado Doutor da Igreja em 1588, por Sisto V, sob o título de *Doctor Seraphicus*.

Devemos, também, destacar a importância do trabalho de legislador da Ordem dos Menores feito por Boaventura, atividade tão bem executada que lhe garantiu o reconhecimento de "segundo fundador" da Ordem dos Frades Menores. Quando Boaventura assumiu o cargo de ministro geral da Ordem, mudanças fundamentais já haviam ocorrido dentro da instituição religiosa, como a clericalização e as atividades pastorais a serviço do clero. Dalarun afirma que antes de Boaventura, exceto a *Regula bullata* e as *Constitutiones* de 1239, os frades eram quase desprovidos de textos legislativos. Assim, em 23 de abril de 1257, quando foi eleito, Boaventura foi imediatamente enviado para Paris e não para Roma, onde tinha acabado o capítulo geral que o escolheu para o cargo. No caso, prontificou-se a fazer uma circular a todos os provinciais, *Licet insufficientiam meam*, onde expõe um verdadeiro programa de reforma e governo:

*Le nouveau ministre général dénonce vigoureusement les dix maux qui mettent en péril la bonne renommée de l'Ordre, soit l'usage de l'argent, la paresse et le vagabondage des frères, leurs exigences éhontées, les constructions coûteuses, les familiarités suspectes, les supérieurs incapables, les captations de testaments et de funérailles, les aménagements dispendieux de locaux et enfin les dépenses excessives. À tous ces problèmes, il propose et proposera toujours la même solution: la **Regulla bullata**, toute*

<sup>161</sup> "tudo nos leva a crer que Boaventura, pelo menos, no momento de 1257, onde assumiu o cargo de ministro geral já sabia que teria de recompor a imagem de Francisco. O sermão de 1255 prova que ele estava pronto para assumir esta tarefa" (DALARUN, 2002, p. 220, tradução nossa).

<sup>162</sup> Na ocasião, o papa Gregório X teria lhe prestado assistências pessoalmente.

*la Regulla bullata, rien que la Regulla bullata* ) (DALARUM, 2002, p. 214)<sup>163</sup>.

Magalhães (2020), afirma que em sua atuação como ministro-geral e, paralelamente, mestre na Universidade de Paris, Boaventura proporia a conciliação do conhecimento livresco com o ideal franciscano de pobreza. O momento era de inflexão, e cumpria articular um discurso de acomodação entre setores diversos da Ordem. O ingresso dos frades na Universidade reforçava o caráter institucional e as bases materiais da Ordem, o que provocava críticas daqueles que defendiam a observância estrita da pobreza franciscana. Assim, a autora considera que ao mesmo tempo, a presença dos livros também impunha uma reflexão acerca da propriedade e das formas de armazenamento:

[...] Como artefato, os livros compunham uma categoria potencialmente enunciativa da riqueza: os exemplares eram muitas vezes raros, e as encadernações, quase sempre caras. Mas a realidade da presença dos livros e da cultura livresca já se enunciava nos conventos franciscanos. Esse expediente pode ser atestado pela proveniência dos frades, que muito rapidamente passaria a caracterizar-se por camadas burguesas e aristocráticas. Era natural que a propriedade dos livros e a cultura letrada invadissem e impregnassem a Ordem, na mesma medida em que ela adquiria popularidade e prestígio (MAGALHÃES, 2020, p. 100).

Para Miccoli, a obra de Boaventura fecha um ciclo e, por isso, pode-se falar dele como o segundo fundador da Ordem dos Frades Menores, pois, com Boaventura, a Ordem dos Menores, “chegou a completar, inclusive no plano da doutrina e da espiritualidade, o processo que a queria plenamente inserida na vida das cidades empenhada numa larga e articulada atividade pastoral no estudo e no ensino” (MICCOLI, 2004, p. 310- 311). Além disso, há também o destaque da sua representatividade social para a Ordem dos Menores, porque era “*suo maestro, punto di riferimento sicuro contro ogni tentazione disgregatrice, contro ogni pericolo di disordine. Quale e quanto sia stato il suo effettivo rilievo lo mostreranno le vicende successive*” (MANSELLI, 2004, p. 114)<sup>164</sup>. Todo o trabalho teológico e filosófico desenvolvido por Boaventura durante a Idade Média contribuiu para que seu pensamento

<sup>163</sup> O novo ministro geral condena veementemente os dez males que ponham em causa o bom nome da Ordem, o uso do dinheiro, a ociosidade e a vadiagem dos frades, suas demandas sem vergonha, construções de prédios caros, familiaridades suspeitas, superiores incapazes, captações de testamentos e funerais, instalações caras do local e, finalmente, gastos excessivos. Para todos estes problemas, oferece e propõe a mesma solução: a *Regulla bullata*, toda a *Regulla bullata*, nada além da *bullata Regulla* (DALARUN, 2002, p. 214, tradução nossa).

<sup>164</sup> “seu professor, ponto de referência contra qualquer tentativa de ruptura, contra os riscos de desordem. Que qualquer pesquisa atual vai mostrar em eventos sucessivos” (MANSELLI, 2004, p. 114, tradução nossa).

intelectual fosse utilizado para organizar constitucionalmente a Ordem dos Menores, o seu cristocentrismo aristotélico é presente inclusive na *Legenda Maior (LM)* de 1263, obra a qual destacaremos o itinerário místico de Francisco de Assis para a estigmatização.

Para Desbonnets, há graus de divergências sobre a concepção de Boaventura como o segundo fundador da Ordem dos Menores, uma vez que a expressão seria, ao mesmo tempo, exata, abusiva e ambígua: “Exata porque Francisco, não tendo jamais fundado uma Ordem, o título estava à disposição; abusiva porque, com toda objetividade, ele o deve repartir com Aymon de Faversham; ambígua, porque ele mesmo jamais pensou desempenhar tal papel” (DESBONNETS, 1987, p. 141). Nesse caso, é instigante pensar na interpretação de quem classifica tanto Francisco de Assis como Boaventura como fundadores de uma Ordem. Uma vez que, se ambos não desejaram realizar tal atividade, não se pode pensar que as pretensões primárias não possam ter influenciado nos resultados futuros. Em Francisco de Assis, há um contraste porque mesmo com o desenvolvimento e expansão de sua fraternidade, observa e participa de sua transição para a condição de ordem religiosa quando escreveu a *Regulla bulatta* e a *Regulla non bulatta*. Da mesma forma, Boaventura, além de desenvolver o papel de legislador da Ordem dos Frades Menores, também impôs sua doutrinação conventual a todos os frades ao promover a destruição, em 1266, de todas as obras biográficas relativas à vida de Francisco de Assis, com o objetivo promover a sua *Legenda Maior (LM)* como o único modelo hagiográfico a ser seguido pelos seus frades<sup>165</sup>.

### 3.1 A *Legenda Maior (LM)* e a imposição de um modelo único

A decisão de se redigir a *Legenda Maior (LM)* foi tomada no capítulo geral da Ordem dos Frades Menores realizado em Narbonne em 1260. Na ocasião, Boaventura foi escolhido para escrever a nova vida de Francisco. Na época, Boaventura ocupava o cargo de ministro geral da ordem, ou seja, tinha a mais importante posição social dentro da instituição religiosa. Após três anos, no capítulo geral de 1263, realizado em Pisa, a obra foi apresentada e aprovada. Empreendemos então, a reflexão sobre os motivos que levaram a ordem a redigir uma nova biografia de Francisco de Assis. Em uma das justificativas, Boaventura afirma, “tenho uma dívida de gratidão para com meu pai Francisco. Ainda me recordo perfeitamente que em minha infância fui salvo das garras da morte por sua intercessão e por seus méritos. Se

---

<sup>165</sup> Trabalharemos melhor essa questão mais adiante.

agora me recusasse a cantar seus louvores, poderia ser acusado de ingratidão”<sup>166</sup> (*LM*, 1997, p. 462-463).

Boaventura afirma ainda, que viveu para honrar Francisco de Assis com uma nova hagiografia: “a coletânea mais completa possível dos relatos de suas virtudes, atos e palavras, fragmentos hoje dispersos ou esquecidos e que haveriam de perecer, infelizmente, se viessem a morrer aqueles que conviveram com o servo de Deus”<sup>167</sup> (*LM*, 1997, p. 463). Essa última justificativa apresenta-se de forma equivocada porque apenas três anos depois de concluir a *Legenda Maior (LM)* em 1266. Boaventura tomou a extrema medida de mandar destruir todas as fontes biográficas relativas à vida de Francisco de Assis, inclusive as obras de Tomás de Celano, o hagiógrafo oficial da canonização do santo em 1228. O objetivo dessa medida era impedir que os frades tivessem outra referência biográfica que não a *Legenda Maior (LM)* de Boaventura. Tal ato, nos fez refletir sobre as razões que levaram a Ordem dos Frades Menores a encomendar uma nova hagiografia com caráter definitivo e exclusivo.

Para Vauchez, a intenção de Boaventura ao escrever a *Legenda Maior (LM)* era a de restabelecer a unidade e a concórdia no seio da ordem. Por outro lado, alerta que se devia dar atenção às recordações de Frei Leão, Frei Rufino e Frei Ângelo que teriam relatado por escrito após 1244, ou seja, à *Legenda dos Três Companheiros (3C)* porque os autores, “inquietos com a evolução da ordem sublinhavam, sobretudo o espírito de pobreza do fundador, a desconfiança aos estudos e o seu apego apaixonado aos valores evangélicos” (VAUCHEZ, 1994, p. 246). Para Miccoli (2004), a composição de uma nova vida sobre o santo e a destruição das suas legendas anteriores foram dois momentos visíveis de uma obra vasta que estava empenhada em propor, para a história da ordem, critérios de avaliação e esquemas de juízo diferentes dos correntes. Pretendia também, mudar os pontos de referência, as premissas existenciais, espirituais e ideológicas dos frades e da ordem, por isso:

---

<sup>166</sup> “et ea quam ad sanctum patrem habere teneor devotio compulsisset, utpote qui per ipsius invocationem et merita i puerili aetate, sicut recenti memoria teneo, a mortis faucibus erutus, si praeconia laudis eius tacuero, timeo sceleris arguit ut ingratus”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>167</sup> “vitae illius virtutes, actus et verba quasi fragmenta quaedam, partim neglecta partimque dispersa, quamquam plene non possem, utcumque colligerem, ne, morientibus his qui cum famulo Dei convixerant, deperirent (cfr. Ioa 6,12)”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

[...] O decreto foi executado com extremo rigor: a dezena, ou pouco mais, de códices da *Vida primeira* de Tomás de Celano, os poucos manuscritos da *Segunda vida* e dos *Milagres*, os escassos exemplares da *Vida de Juliano de Espirra*, as raras coleções de *flores* que remontam mais ou menos diretamente dos materiais dos ‘companheiros’, enfim, os fragmentos dos que nos sobrou depois dessa excepcional fogueira, em sua maioria, tudo pertencia a mosteiros beneditinos ou cistercienses- o Capítulo de Paris preocupou-se também com as *Legendas* que pudessem existir ‘extra ordinem’, mas, em relação a elas, foi menos eficaz sua vontade sistemática de destruição (MICCOLI, 2004, p. 298).

Além disso, a equivocada e contraditória decisão da alta cúpula da Ordem dos Frades Menores em 1266, divergia das pretensões de Francisco de Assis, que em seu testamento pediu aos frades e demais ministros que zelassem pela autenticidade dos documentos da ordem: “E o ministro-geral e todos os demais ministros e custódios estejam obrigados sob obediência a nada acrescentar a estas palavras nem tirar coisa alguma. E tenham sempre consigo este escrito, junto à Regra, leiam também estas palavras quando lerem a Regra”<sup>168</sup> (*Test*, 1997, p. 170). Dessa forma, entendemos que não houve por meio da ação de 1266, interesse em salvaguardar documentos e memórias passadas da vida de Francisco de Assis, ao contrário, se quis confeccionar um modelo único sobre o santo para ser seguido pelos frades da ordem. Por isso, por mais que se tenha: “Desejando ter plena certeza da verdade de sua vida e uma visão bem clara a respeito dela, antes de deixá-la por escrito à posteridade, dirige-me a terra natal e aos lugares em que ele viveu e morreu”<sup>169</sup> (*LM*, 1997, p. 463). Boaventura se equivoca com a aprovação da destruição das outras documentações sobre Francisco de Assis, e principalmente, ao pensar que sua escrita hagiográfica seria mais fiel e autêntica que as outras. Ao mesmo tempo, não existem nas hagiografias franciscanas testemunhos mais autênticos que outros, acreditamos que existem construções, visões e interpretações diferentes sobre a mesma figura hagiográfica. E esse fato, nos leva a crer que Boaventura estava verdadeiramente preocupado em legitimar sua hagiografia como modelo único.

Miccoli (2004) afirma que Boaventura soube traduzir em termos pedagógicos, de ascético exercício individual, aquilo que originalmente era a radical assunção de uma ótica e de um ponto de vista diferentes, alternativos, dos propostos por Francisco de Assis. Só que

<sup>168</sup> “Et generalis minister et omnes alii ministri et custodes per oboedientiam teneantur in istis verbis non addere vel minuere. Et semper hoc scriptum habeant secum, iuxta Regulam. Et in omnibus Capitulis, quae faciunt, quando legunt Regulam, legant et ista verba”. (*Test*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>169</sup> “Ut igitur vitae ipsius veritas ad posteros transmittenda certius mihi constaret et clarius, adiens locum originis, conversationis et transitus viri sancti”. *Legenda Maior* (*LM*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

com a plena consciência de sua necessidade de traduzir-se numa organização e num modo de ser que, enquanto tal, não permitia compromissos ou atenuações. Desse modo, as fraquezas e as quedas que eram inevitáveis e perdoáveis no plano individual tornavam-se inaceitáveis para a ordem em seu conjunto, assim:

[...] Boaventura não se limitou a simplificar, esquecer e atenuar episódios e acontecimentos da vida de Francisco. Ao apresentar este excepcional exemplo de ascese e de santidade individual, ele deixou a Ordem, como fato de experiência religiosa comunitária, em segundo plano no seu quadro da biografia de Francisco. Por isso, pôde propor aos frades e à Ordem um critério de leitura diferente e, portanto, um diferente modo de imitação dos próprios episódios da vida de Francisco (MICCOLI, 2004, p.302).

Além disso, dentro da obra hagiográfica de Boaventura, são destacados vários preceitos do franciscanismo primitivo, tais como o culto mariano, a fidelidade ao Evangelho, a humildade e a obediência aos superiores. Mas por outro lado, encontramos ausências impressionantes, dentre estas, o do notável *Cântico do Irmão Sol*, que não é ao menos lembrado de alguma forma, por mais que fosse extremamente conhecido pelos frades da geração primitiva. Nesse sentido, Zumthor afirma que a poesia franciscana das primeiras gerações da ordem, “ciosa de escapar a todo prestígio ‘erudito’, teve sem dúvida uma fase inicial de oralidade pura. Todo mundo parece conhecer, desde 1228-9, o *Cântico de frate sole* de Francisco de Assis; mas sua versão por escrito não foi confirmada antes do fim do século” (ZUMTHOR, 1993, p. 53).

Além disso, é alarmante quando Boaventura, “não menciona de modo algum os frades Leão, Ângelo, Rufino, Maseo, bem como seu adversário, Fr. Elias” (SABATIER, 2006, p. 76). Fora isso, a *Legenda Maior (LM)* silencia também que a Ordem dos Frades Menores tinha resignificado algumas intenções Francisco de Assis, às vezes, em pontos essenciais, como: “a ciência e o ensino, o trabalho manual, as visitas aos leprosos, a pobreza das igrejas e dos conventos. De fato, esse São Francisco do meio-termo justo é mais dos Conventuais do que dos Espirituais” (LE GOFF, 2007, p. 53-54). Essas ações nos fazem pensar que Boaventura orquestrou um modelo hagiográfico aos moldes conventuais. Assim, pensamos as ausências e reinterpretações dos episódios da vida de Francisco de Assis como uma forma de doutrinação e imposição hagiográfica que pretendia formalizar uma visão institucional sobre o santo para todos os membros da ordem e suas duas ramificações, os Conventuais e Espirituais. A intensão era abrandar as divergências entre os rigoristas e seus adversários, ou

seja, entre os intitulados Espirituais e Conventuais, denominados propriamente dessa forma a partir do papa Clemente V, no século XIV. Nesse sentido, “a vida de um santo se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade. Ela supõe que o grupo já tenha uma existência. Mas representa a consciência que ela tem de si mesmo, associando uma imagem a um lugar” (CERTEAU, 2011, p. 292). Ao longo do desenvolvimento da Ordem dos Frades Menores houve grupos com variadas interpretações sobre ressignificações do modo de vida franciscano primitivo. Nesse sentido, a perspectiva apresentada por Boaventura se encaixa perfeitamente como exemplo de que novas interpretações são utilizadas para legitimar interesses de grupos.

Dentre os temas divergentes, exporemos um pouco sobre a questão do trabalho manual, visto que sua explanação será debatida melhor mais adiante na pesquisa. Ela é importante porque sua aplicação era fator de discórdia entre Conventuais e Espirituais. Primeiramente, o santo, em seu *Testamento (Test)*, recomendou o trabalho manual aos frades. Para Miccoli (2004), a recomendação foi tomada exclusivamente para evitar o ócio, mas não a impôs a todos como obrigação específica, mas sim, para sustentar a si mesmos, como era certamente na fraternidade franciscana original. Depois continuou a ser repetido nas Regras, embora com alguma ambiguidade, e aparecia ainda reafirmado explicitamente como ensinamento autêntico do santo na *Vita Secunda (2C)* de Tomás de Celano. Vejamos o posicionamento de Francisco de Assis sobre o trabalho manual em seu *Testamento (Test)*:

E eu trabalhava com as minhas mãos e quero trabalhar. E quero firmemente que todos os outros irmãos se ocupem num trabalho honesto. E os que não souberem trabalhar o aprendam, não por interesse de receber o salário do trabalho mas por causa do bom exemplo e para afastar a ociosidade. E se caso não nos pagarem pelo trabalho vamos recorrer à mesa do Senhor e pedir esmola de porta em porta [...] E o ministro geral e todos os demais ministros e custódios estejam obrigados sob obediência a nada acrescentar a estas palavras nem tirar coisa alguma<sup>170</sup> (*Test*, 1997, p. 168-170).

Em todo caso, Boaventura conhecia os debates sobre a prática do trabalho manual dentro da Ordem dos Frades Menores desde a época em que Francisco de Assis estava vivo. Então, como solução para o caso, Boaventura resolveu calar tudo cuidadosamente,

---

<sup>170</sup> “Et ego manibus meis laborabam, et volo laborare; et omnes alii fratres firmiter volo quod laborent de laboritio quod pertinet ad honestatem. Qui nesciunt discant, non propter cupiditatem recipiendi pretium laboris, sed propter exemplum, et ad repellendam otiositatem. Et, quando non daretur nobis pretium laboris, recurramus ad mensam Domini, petendo eleemosynam ostiatim [...] Et generalis minister et omnes alii ministri et custodes per oboedientiam teneantur in istis verbis non addere vel minuere”. (*Test*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

“encobrendo o pouco que disse o sobre o manto da pura mortificação individual, para assim poder eliminar qualquer base ideológica às críticas que ele bem sabia estarem presentes sobre seus contemporâneos em relação ao desenvolvimento e à situação da Ordem” (MICCOLI, 2004, p. 309). Por outro lado, é de conhecimento que, desde 1230, o Papa Gregório IX pela bula *Quo elongati* desobrigara os frades menores a levar em conta as passagens com relação ao trabalho manual no *Testamento (Test)* de Francisco de Assis. Fora isso, Gregório IX também interpreta a regra do santo com um sentido moderado e nega a autoridade de Francisco de Assis que pedia que suas palavras não fossem mudadas e esquecidas.

Para Reis (1997), São Francisco ditou seu testamento em 1226, sem dúvida na Porciúncula, durante sua última enfermidade. Delineia aí seu itinerário espiritual e, já às vésperas de comparecer diante de Deus, reafirma o ideal ao qual consagrou sua vida. Para o autor, encontramos aí o segredo de sua santidade. Afirma ainda que poucos textos foram tão glosados e interpretados como este, o qual, no entanto, termina com uma proibição de qualquer comentário: “Apesar da decisão contrária do Papa Gregório IX (*Bula Quo elongati*), os espirituais afirmavam que o Testamento tinha valor jurídico e obrigava em consciência assim como a Regra. Começou ai um longo e doloroso conflito” (REIS, 1997, p. 167).

Para Dalarun, através da figura do fundador, entra-se em contato com a ordem. Por isso, relata um exemplo da aplicação da bula *Quo elongati*, narra que certa vez, alguns irmãos chegados às terras dos pagãos encontraram um sarraceno que, movido de compaixão, lhes ofereceu dinheiro necessário para comprarem o que comer, mas eles se recusaram a aceitar o dinheiro: “*bel exemplum, proposé en modèle aux Chrétiens, d’un infidèle qui permet aux frères d’user de biens sans en assumer la propriété! Soit, très exactement, la solution prônée par la Quo elonganti de Grégoire IX*” (DALARUN, 2002, p. 228)<sup>171</sup>. Por outro lado, Manselli nos afirma que a bula *Quo elongati* tem sido frequentemente considerada a primeira traição ao ideal de Francisco de Assis, o fracasso inicial que muitos outros logo seguiriam : “*in reltà se limita a riconoscere più degli stati di fato che a stabilire disposizion innovatrici. Per ciò che riguarda il Testamento e la regola, Gregório IX non poteva tener conto se non di quanto era giuridicamente previsto, sul piano della realtà giuridica, non d’altro*”

---

<sup>171</sup> “belo *exemplum*, proposto como modelo para os cristãos, um infiel que permite aos Frades usar a propriedade sem assumir a propriedade! É, exatamente, a solução preconizada pela *Quo elongati* de Gregório IX” (DALARUN, 2002, p. 228, tradução nossa).

(MANSELLI, 2004, p. 55)<sup>172</sup>. Temos então, que a atitude de Gregório IX pode ser entendida como uma forma de abrandar o modelo rígido de vida adotado por Francisco de Assis e seus primeiros companheiros, em favor do crescimento da ordem, e com o intuito de agradar aos novos integrantes que queriam adentrar no projeto franciscano, mas discordavam do rigorismo do método do santo de Assis.

Em todo caso, para contornar situações nas quais o modelo primitivo de Francisco de Assis era considerado rígido, ou em alguns casos, impraticável a muitos, formaram-se interpretações teológicas para abrandar a intensidade com que Francisco de Assis viveu e praticou o seu modelo. Por isso, Boaventura o apresentou como modelo de uma santidade deífica, quase inatingível aos frades, a começar pela exclusividade dos seus estigmas. Entretanto, é necessário informar que as vidas de santos e as coletâneas de milagres visam adaptar os servidores de Deus, modelos que correspondam a categorias reconhecidas da perfeição cristã e, para, além disso, à figura de Cristo. Nesse sentido, é importante pensar que Francisco de Assis, assim como cada, “santo ou santa dignos desse nome procurou em vida, se não identificar-se com a pessoa do filho de Deus, pelo menos, aproximar-se ao máximo dessa norma absoluta” (VAUCHEZ, 1989, p. 211). Essa perspectiva nos faz pensar que a aproximação com o Cristo era uma via de conformidade para alcançar a santidade, e que Francisco de Assis, por ter alcançado um nível extremo ao se identificar fisicamente com o filho de Deus, se tornou um modelo inimitável para o conjunto dos frades.

### 3.2 O itinerário místico de Boaventura

Anteriormente, estudamos a *Legenda Maior (LM)*, Boaventura, os objetivos e as intencionalidades de sua escrita hagiográfica. Agora, analisaremos a construção do itinerário místico da estigmatização de Francisco de Assis concebido pelo *doctor seraphicus* na *Legenda Maior (LM)* de 1263. Antes, esclareceremos que a gênese desse esquema de pensamento místico foi confeccionado por Boaventura (1257-1274) na obra *Itinerarium mentis in Deum*, de 1259. Escolhemos para nosso estudo uma versão espanhola da obra bonaventuriana de 1259, intitulada de *Itinerario del alma a Dios (Itinerarium)*. Acreditamos que para compreender o itinerário místico da estigmatização de Francisco de Assis na

---

<sup>172</sup> “na realidade, limita-se a reconhecer estados de destino em vez de estabelecer disposições inovadoras. No que diz respeito ao Testamento e à regra, Gregório IX só podia ter em conta o que estava legalmente previsto, ao nível da realidade jurídica, e nada mais” (MANSELLI, 2004, p. 55, tradução nossa).

*Legenda Maior (LM)*, temos que entender o pensamento místico de elevação construído por Boaventura no *Itinerarium del alma a Dios* porque o autor utiliza o local da estigmatização, que é o Monte Alverne e o milagre dos estigmas de Francisco de Assis como elemento fundamental para a formação da sua obra. Da mesma forma, Boaventura ao apresentar a apoteótica estigmatização do santo na *Legenda Maior (LM) de 1263*, transfere a estrutura do seu pensamento místico para apresentar o milagre dos estigmas de 1224. Dessa forma, deveríamos conhecer o opúsculo *Itinerarium mentis in Deus* para compreender o itinerário místico da estigmatização de Francisco de Assis na *Legenda Maior (LM)*.

Dentre as obras de grande relevância teológica do período medieval, está o opúsculo *Itinerarium mentis in Deum* de Boaventura, que marca profundamente o desenvolvimento de seu pensamento místico de encontro com, e em Deus. No entanto, antes do *Itinerarium mentis in Deum*, Boaventura escreveu uma série obras entre 1250 e 1263: *Lectura super I, II, III, IV librum Sententiarum (1250-52)*, *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum (1250-52)*, *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis (1254)*, *Quaestiones disputatae de scientia Christi (1254)*, *Quaestiones disputatae de perfectione evangélica (1254-55)*, *De reductione artium ad theologiam (1254-55)*, *Dei Sermo de regno Dei (1256)*, *Postilla in Ecclesiasten (1254-57)*, *Postilla in Evangelium Ioannis (1254-57)*, *Postilla in Evangelium Lucae (1254-57)*, *Breviloquium (1257)*, ***Itinerarium mentis in Deum (1259)***, *De perfectione vitae ad sorores (1259-60)*, *De praeparatione ad missam (1259-60)*, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis (1259-60)*, *Via De triplici via (1259-60)*, *Lignum vitae (1260)*, ***Legenda maior sancti Francisci (1263)***, ***Legenda minor sancti Francisci (1263)***. Observa-se que antes do *Itinerarium mentis in Deum* Boaventura já tinha uma vasta obra, e ainda observamos que após as *Legenda* de 1263, seu trabalho intelectual não deixará de se expandir.

Para Castanharo, o teocentrismo teológico medieval estende-se, também, para a Filosofia. Assim, a própria Filosofia medieval é teocêntrica, a razão suficiente e última de todas as coisas que se encontra só em Deus. Sem Deus, nada se explica. No entanto, para os “teólogos medievais da escola franciscana, herdeiros da tradição platônico-agostiniana, o conhecimento filosófico tem de ser auxiliado pela iluminação da fé, da graça de Deus e pelo exemplo de *Jesus Cristo na sua relação como Pai* e como os seres humanos nos Evangelhos” (CASTANHARO, 2003, p. 103). E entre estes teólogos franciscanos está Boaventura e seu pensamento místico e cristocêntrico. Assim, é importante entender que a visão religiosa e cultural do medievo, no século XIII, em específico, está presente nas obras de Boaventura, “de modo a torná-lo o representante mais qualificado da época com a sua tensão à unidade, ao

amor, à paz de Deus. Todo o pensamento bonaventuriano é caracterizado deste arremessar-se para Deus, ‘*elevatio mentis in Deum*’, que faz da sua filosofia uma oração” (PIAZZA apud BELLEI, 2006, p. 15).

A seguir, destacaremos que o *Itinerarium mentis in Deum* de 1259 foi elaborado baseado na aparição do Serafim alado à Francisco de Assis no Monte Alverne, em 1224. Fato deveras importante para a compreensão do itinerário místico de Francisco de Assis elaborado por Boaventura na *Legenda Maior* de 1263.

[...] me retiré, por divino impulso, al monte Alverna como a lugar de quietud, con ansias de buscar la paz del alma. Y estando allí, a tiempo que disponía en mi interior ciertas elevaciones espirituales a Dios, vínome a la memoria, entre otras cosas, aquella maravilla que en dicho lugar sucedió al mismo bienaventurado Francisco, a saber: la visión que tuvo del alado Serafín, en figura del Crucificado. Consideración en la que me pareció al instante que tal visión manifestaba tanto la suspensión del mismo Padre, mientras contemplaba, como el camino por donde se llega a ella (*Itinerarium*, 2016, p. 2)<sup>173</sup>.

Acima, o próprio Boaventura afirmou que o *Itinerarium mentis in Deum* foi redigido no mesmo local da estigmatização, o Monte Alverne. O local foi escolhido por ser um ambiente propício ao exercício da espiritualidade e a da reflexão, situação semelhante por qual foi escolhido por Francisco de Assis para fazer o retiro espiritual em honra a São Miguel Arcanjo em 1224. Além disso, é bom destacar que o opúsculo foi composto em 1259, ou seja, quatro anos antes da *Legenda Maior (LM)*, de 1263. Fora isso, o *Itinerarium mentis in Deum* apresenta Francisco de Assis como exemplo maior de união mística por meio de sua estigmatização ocorrida após a visão do Serafim alado, o que representou sua elevação para encontrar-se totalmente com Deus.

A estrutura do *Itinerarium mentis in Deum*, permeada de imagens e alegorias metafóricas, também segue o simbolismo das asas do Serafim. No livro de Isaías, cada um deles (serafins) tinham seis asas; com um par velavam a face; com outro cobriam os pés; e, com o terceiro, voavam. Com isso, os dois primeiros capítulos da obra dedicam-se à reflexão

---

<sup>173</sup> “[...] retirei-me, por impulso divino, para o Monte Alverne como um lugar de quietude, ansioso por procurar a paz da alma. E enquanto eu estava lá, enquanto preparava dentro de mim certas elevações espirituais a Deus, lembrei-me, entre outras coisas, daquela maravilha que aconteceu ao bem-aventurado Francisco naquele lugar, a saber: a visão que ele teve do Serafim alado, na figura do Crucificado. Consideração em que me pareceu instantaneamente que tal visão manifestava tanto a suspensão do próprio Pai, enquanto contemplava, como é o caminho pelo qual se chega a ela” (*Itinerarium*, 2016, p. 2, tradução nossa).

sobre o mundo sensível; o terceiro e o quarto, à meditação da alma sobre si mesma; o quinto e o sexto, à contemplação do Transcendente. Dessa forma,

[...] a meditação do mundo sensível conduz nosso pensamento a descobrir Deus fora de nós; a reflexão da alma sobre si mesma leva nosso intelecto a descobri-lo dentro de nós; e a contemplação do Transcendente, incita nosso entendimento a atingi-lo acima de nós. O último capítulo, o sétimo, fala do êxtase místico que, excedendo cada função intelectual, “mergulha” intuitivamente a alma em Deus (BELLEI, 2006, p. 23-24).

Para Castanharo, no *Itinerarium mentis in Deum*, busca-se “contemplar Deus a partir do mundo, dos vestígios, da criação. O Itinerário é um escrito profundamente agostiniano e tornou-se uma preciosa literatura *filosófica-teológica e mística*” (CASTANHARO, 2003, p. 103). Por outro lado, o opúsculo de Boaventura não seria uma pura e genial especulação racional, mas uma vida humana que se aprofunda gradualmente; é uma experiência, um viajar, “que traz o seu profundo sentido do destino ao qual se orienta. E a meta final do viajar existencial de Boaventura não consiste em outra coisa que alcançar a união íntima e total com Deus, da qual brota o fruto da paz que supera toda humana compreensão” (MANNES apud BELLEI, 2006, p. 19). Além disso, o dilema do “mergulho” da alma em Deus a qual Boaventura se refere está no próprio título do *Itinerarium mentis in Deum*, onde se trata do: “Itinerário ou (caminho) da alma (pessoa) que, exercitando (ascese) primeiro suas potências sensitivas, depois suas potências intelectuais e por fim o mais alto da inteligência, o ápice da mente, vai ‘subindo’ em três etapas, pelas vias de Deus, que são as criaturas, até o Ser Eterno” (CASTANHARO, 2003, p. 103-104). No mais, é relevante o sentido da palavra “Itinerário” que vem do latim *itinerarium, itinerarii* que, por sua vez, remete à *iter, itineris*. Em resumo, “na língua latina, *iter, itineris* é um substantivo neutro e significa, primeiramente e em sentido próprio, ‘percurso’, ‘caminho percorrido’, ‘marcha’, ‘viagem’. E, em segundo lugar, significa, ‘estrada’, ‘caminho’, ‘passagem’. Em sentido figurado, significa, ‘via’, ‘meio’, ‘maneira’” (BELLEI, 2006, p. 20). Nesse sentido, Boaventura, “não diz *ad* porque a meta não é levar meramente até Deus, nem somente para tocá-lo ou alcançá-lo pela inteligência. *In* significa o movimento atual para entrar em Deus na mais sublime afeição do amor pela união mística” (BOUGEROL apud BELLEI, 2006, p. 20). No caso do itinerário místico da *Legenda Maior (LM)*, Boaventura utilizou o milagre dos estigmas para exemplificar a união mística de Francisco de Assis com o Cristo crucificado.

Também é essencial a nós o conhecimento da interioridade bonaventuriana, porque a própria reside na relação da alma com ela mesma e com Deus na pessoa do Cristo. E no, “estabelecimento de uma auto-reflexão dialógica da alma racional, inerente ao homem, que este pode conhecer-se de forma evidente e, desta forma, constituir um juízo de si próprio, de maneira incontestável e infalível” (BELLEI, 2006, p. 17). E mais, para Boaventura o Cristo “não é somente o mediador entre o homem decaído e Deus. Ele é também o *caminho* pelo qual deve se passar obrigatoriamente para conhecer o Pai: ‘No Cristo estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência de Deus [...] o Cristo é o meio de todas as ciências’” (CASTANHARO, 2003, p. 103). A partir dessas considerações podemos pensar que o Cristo está intrínseco tanto no projeto de vida de Francisco de Assis, quanto no pensamento místico de Boaventura. Além disso, a forma como a estigmatização é apresentada por Boaventura está enquadrada em seu pensamento “agostiniano franciscano”, onde o cristocentrismo é o referencial de Francisco de Assis. E o santo representa um modelo de elevação espiritual, os dois encaixam-se perfeitamente em seu misticismo. No prólogo do *Itinerarium mentis in Deum*, podemos notar alguns preceitos do pensamento bonaventuriano.

*En el principio invoco al primer Principio, de quien descienden todas las iluminaciones como del Padre de las luces, de quien viene toda dádiva preciosa y todo don perfecto, es decir, al Padre eterno por su Hijo, Nuestro Señor Jesucristo, a fin de que con la intercesión de la Santísima Virgen María, madre del mismo Dios y Señor nuestro, Jesucristo, y con la del bienaventurado Francisco, nuestro guía y padre, tenga a bien iluminar los ojos de nuestra mente para dirigir nuestros pasos por el camino de aquella paz que sobrepuja a todo entendimiento (Itinerarium, 2016, p. 2)<sup>174</sup>.*

Para Magalhães (2020), a experiência franciscana conduziria a novos lócus (*loci fidei*) de fé: os frades cristalizaram um tipo de sensibilidade religiosa – consignada em imagens e dramatizações repletas de apelo emocional e na proposta do exercício de uma piedade explícita – e, paralelamente, de produção intelectual. Esta última se caracterizaria em grande medida pelo método escolástico, fundada em conteúdos da patrística, sobretudo a agostiniana. Afirma que são exemplos desse pensamento, que caracterizamos como franciscano:

---

<sup>174</sup> “No princípio invoco ao primeiro Princípio, de quem descendem todas as iluminações como do Pai das luzes, de quem vem toda dádiva preciosa e todo dom precioso e todo dom perfeito, isto é, ao Pai eterno por meio de seu Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, a fim de que com a intercessão da Santíssima Virgem Maria, mãe do próprio Deus e Senhor nosso Jesus Cristo, e com a do bem-aventurado Francisco, nosso guia e pai, venha a iluminar os olhos das nossas mentes para orientar os nossos passos pelo caminho daquela paz que ultrapassa todo entendimento” (*Itinerarium*, 2016, p. 2, tradução nossa).

[...] uma concepção da história da humanidade em estreita relação com a história da Igreja; o cristocentrismo, ou seja, a centralidade da Encarnação na História; a crença na possibilidade da busca pelo conhecimento de Deus, para o qual a pobreza franciscana e os estudos proveriam os meios; o papel fundamental do conhecimento na via para a perfeição, o que viria a constituir as bases e a justificativa para a atuação dos frades na Universidade (MAGALHÃES, 2020, p. 99).

Para Bellei, no *Itinerarium mentis in Deum*, Boaventura apresenta Francisco - “espelho e esplendor de santidade”- como modelo de imitação de todos, seja na vida contemplativa, seja na vida ativa. Por isso, Boaventura percorre seu *Itinerarium* existencial e filosófico excedendo a perspectiva da ciência e ascendendo à sabedoria divina, fonte de felicidade e de paz. Esta “ascensão, no entanto, só ocorre mediante um movimento da alma para o interior de si mesma, onde residem as razões eternas. Contudo, o que move o entendimento é a Verdade necessária e imutável, isto é, Deus” (BELLEI, 2006, p. 59). Nesse sentido, é importante a análise de Silveira de que no *Itinerarium mentis in Deum*, Boaventura “segue o esquema numérico 6-7, no qual o ser humano traça um caminho místico de elevação até chegar ao ápice do número, que simboliza o ponto alto da obra humana, em espiritualidade seria o auge da união mística” (SILVEIRA, 2007, p. 28). Assim, a “*Legenda Maior* parece ser a descrição do itinerário místico de São Francisco. Magistralmente elaborado por um mestre espiritual” (SILVEIRA, 2007, p. 28-29). Dessa forma, o “esquema mental ou a intenção do autor é tão preponderante que não receia em fazer arranjos nos fatos ou mesmo inventar um outro pormenor para conseguir seu objetivo” (SILVEIRA, 2007, p. 29).

Refletindo o que fora exposto até aqui sobre Boaventura e suas obras, analisaremos a construção do itinerário místico e sistemático (6-7) desenvolvido por Boaventura na *Legenda Maior (LM)* para apresentar o milagre dos estigmas como o apogeu da elevação mística de Francisco de Assis. Ao qual teve o objetivo de colocar o santo em um patamar elevado, praticamente inalcançável aos outros frades: o de ter se tornado, no Monte Alverne, imagem e semelhança do Cristo crucificado por meio do milagre dos estigmas.

O itinerário místico é construído por meio das “sete revelações da cruz de Cristo” a Francisco de Assis, estas entendidas como etapas do caminhar do santo para a estigmatização do Alverne. Boaventura o construiu na *Legenda Maior (LM)* por meio do esquema 6-7, no qual o hagiógrafo apresenta o itinerário místico de encontro e união corporal de Francisco de

Assis com o Cristo em forma de Serafim. Para Boaventura, o sentido das “revelações da cruz” é preparar o caminho de elevação mística do santo. Afirma que, “as seis primeiras eram como degraus para chegar à sétima na qual enfim repousaste”<sup>175</sup> (LM, 1997, p. 563). A sétima, a chegada, ou o encontro final, são os estigmas da cruz de Cristo que Francisco de Assis adquiriu por meio da visão do Cristo na forma de um Serafim de seis asas no Monte Alverne.

Boaventura inicia o itinerário místico apresentando o “sonho das armas” como a primeira “revelação da cruz” a Francisco de Assis, ou seja, o primeiro degrau em direção aos estigmas. O hagiógrafo narra que na noite que antecede a viagem de Francisco de Assis à Apúlia, para combater no exército de um conde, enquanto dormia, o santo teve um sonho:

Naquela noite, enquanto dormia, **Deus em sua bondade** mostrou-lhe em visão magnífica um grande **palácio de armas que levavam a cruz de Cristo marcada nos braços**. Mostrava-lhe assim que a gentileza que ele praticara com o pobre cavaleiro por amor ao Grande Rei seria recompensada de modo incomparável. Perguntou Francisco para quem era tudo aquilo. E uma voz do céu lhe respondeu: “Para ti e teus soldados”. Ainda não tinha experiência em interpretar os divinos mistérios e ignorava a arte de ir além das **experiências visíveis até as realidades invisíveis**<sup>176</sup> (LM, 1997, p.466, grifo nosso).

Boaventura aponta o sonho com uma bondade de Deus porque Francisco de Assis havia doado suas vestes a um cavaleiro nobre, porém pobre e mal-vestido, para poupá-lo da vergonha e com o objetivo de enaltecer a caridade no santo. Além disso, por mais que Francisco de Assis não tenha compreendido de imediato o sentido da visão das armas com a cruz de Cristo, para Boaventura, é claro que significa o primeiro passo dado para a elevação final. Por mais que, ao acordar, o santo estivesse convencido que aquela estranha visão, de fato, estivesse a lhe garantir sucesso para o futuro que estava traçando no momento do sonho, que era o de combater na Apúlia no exército de um conde com o objetivo de se tornar nobre cavaleiro. Boaventura por outro lado, apenas vê a intenção de Francisco de Assis de ser

<sup>175</sup> “quasi sex gradibus ad istam septimam, in que finaliter requiesceres, pervenisti”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>176</sup> “Nocte vero sequenti, cum se sopori dedisset, palatium speciosum et magnum cum militaribus armis crucis Christi signaculo insignitis clementia sibi divina monstravit, ut misericordiam pro summi Regis amore pauperi exhibitiam militi praeostenderet incomparabili compensandam esse mercede. Unde et cum quaereret, cuius essent: illa omnia sua fore militumque suorum, superna fuit assertione responsum. ‘Evigilans’ itaque mane, cum nondum haberet exercitatum animum ad divina perscrutanda mysteria nesciretque per visibilium species transire ad contuendam invisibilium veritatem, magnae fore prosperitatis indicium aestimabat ‘insolitam’ visionem”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

cavaleiro como uma ilusão mundana, porque o santo pensou que após o sonho, ao alistar-se no exército do conde, na esperança de conquistar, sob suas ordens, a glória militar, alcançaria o sucesso com o presságio da visão noturna.

Em todo caso, Francisco de Assis seguiu em busca da realização de seu sonho de ser cavaleiro, mas perto das ruínas de uma igreja, teve durante a noite uma nova mensagem, onde Deus lhe disse: “Volta para sua terra, pois a visão que tiveste prefigura um acontecimento totalmente espiritual que se realizará não da maneira como o homem propõe, mas assim como Deus dispõe”<sup>177</sup> (LM, 1997, p. 466). Pela manhã, ao acordar, o santo tratou de voltar a Assis após a nova mensagem divina, e com o seu retorno, termina a exposição do significado do “sonho das armas”. No caso, significaria que a cruz nas armas do palácio alertava ao santo de Assis que deveria ser um cavaleiro para Cristo, conquistando muitas almas a Deus. Então, seria este o motivo pelo qual Boaventura teria iniciado o itinerário místico das “revelações da cruz” de Jesus Cristo a Francisco de Assis com o “sonho das armas”. Esse era considerado pelo hagiógrafo, o primeiro degrau: “Tua primeira visão se realizou, anunciando que serias um dos chefes do exército de Cristo, munido pelo céu com as armas da cruz. A visão que tiveste de Jesus crucificado se realizou e foi aí que uma espada de dor transpassou tua alma”<sup>178</sup> (LM, 1997, p. 562). Vejamos que as palavras de Boaventura sobre a “espada que atravessa a alma”, do santo, ao ter a visão do crucificado, são semelhantes às anunciadas por Simeão sobre a dor que Maria teria ao ver o Cristo crucificado na cruz. Simeão os abençoou e disse a Maria, a mãe de Jesus: “Este menino vai ser causa tanto de queda como de reerguimento para muitos em Israel. Ele será um sinal de contradição. Assim serão revelados os pensamentos de muitos corações. Quanto a ti, uma espada te traspassará a alma” (Lc 2, 34-35).

A segunda “revelação da cruz” teria sido a da mensagem do Crucifixo de São Damião, “e também se realizou aquela visão em que ouviste a voz que vinha da cruz como do trono e do altar onde Cristo residia, como tu mesmo disseste, e nós cremos sem hesitar”<sup>179</sup> (LM, 1997, p. 562). Boaventura descreve que Francisco de Assis um dia saiu de casa para meditar e ao

<sup>177</sup> “Quid me vis, Domine, facere?”. Et Dominus ad eum Revertere in terram tuam (cfr. Gen 32,9), quia visio, quam vidisti, spirituales praefiguratur effectum, non humana sed divina in te dispositione complendum”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>178</sup> “Iam vere impleta est prima visio, quam vidisti videlicet quod dux in militia Christi futurus, armis deberes caelestibus, signoque crucis insignibus decorari. Iam in principio tuae conversionis Crucifixi visio compassivi doloris gladio mentaliter te transfigens”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>179</sup> “sed et auditus vocis de cruce tamquam de throno Christi sublimi et secreto propitiatorio (cfr. Luc 2,35; Num 7,89) procedentis, iuxta quod tuo sacro firmasti eloquio, vera indubitanter fuisse creduntur”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

passar pelas ruínas da antiga igreja de São Damião, que estava prestes a ruir de tão velha, o santo sentiu-se atraído a entrar e a rezar no local:

De joelhos diante do **Crucificado**, sentiu-se confortado imensamente em seu espírito e **seus olhos se encheram de lágrimas ao contemplar a cruz**. Subitamente, **ouviu uma voz que vinha da cruz e lhe falou por três vezes**: “Francisco, vai e restaura a minha casa. Vês que ela está em ruínas”. Francisco encontrava-se sozinho na igreja e ficou amedrontado ao ouvir aquela voz, mas **a força de sua mensagem penetrou profundamente em seu coração** e ele, delirando, caiu em êxtase. Por fim voltou a si e tratou de por em execução a ordem recebida. Concentrou todas as forças na **restauração daquela igreja material**. Mas a igreja a qual a visão se referia era aquela que **“Cristo resgatara com o próprio sangue”** (At 20, 28). Espírito Santo mais tarde lhe revelou e ele o ensinou a irmãos<sup>180</sup> (LM, 1997, p. 469).

A comunicação divina de Francisco de Assis com o Crucifixo de São Damião, considerada por muitos como o primeiro contato do santo com o Cristo crucificado, seria no itinerário místico, o segundo degrau. Além disso, Boaventura a apresenta com diferenças: Francisco ouviu “uma voz que vinha da cruz”, divergente das palavras proclamadas pela “própria boca da imagem” em Tomás de Celano. Entretanto, ambos destacam que a visão do crucificado penetrou no coração de Francisco Assis e implantou no santo o desejo de conformar-se com ele. Por isso, tratou de executar o pedido proferido da cruz imediatamente, sem muitas hesitações e reflexões sobre o significado da “restauração”.

A partir da terceira “revelação da cruz”, Boaventura relata três visões relativas à cruz de Cristo, símbolo que será materializado no corpo de Francisco de Assis como confirmação da prática do Evangelho e da *sequela Christi*. Temos como justificativa às visões, o fato ao qual: “O próprio Cristo era o único guia de Francisco em todo esse tempo”<sup>181</sup> (LM, 1997, p. 468). Do mesmo modo, temos a primeira revelação: “Realizou-se a visão de Frei Silvestre: a

<sup>180</sup> “Prostratus ante imaginem Crucifixi, non modica fuit in orando spiritus consolatione repletus. Cumque lacrymosis oculis intenderet in dominicam crucem, ‘vocem de ipsa cruce dilapsam’ ad eum corporeis auditivum auribus, ter dicentem: ‘Francisce, vade et repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur!’”. Tremefactus Franciscus, cum esset in ecclesia solus, stupet ad tam mirandae vocis auditum, cor deque percipiens divini virtutem eloquii, mentis alienatur excessu. In se tandem reversus, ad obediendum se parat, totum se recolligit ad mandatum de materiali ecclesia reparanda, licet principalior intentio verbi ad eam ferretur, quam **Christus suo sanguine acquisivit**, sicut eum Spiritus sanctus edocuit, et ipse postmodum fratribus revelavit”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>181</sup> “Quoniam autem servus Altissimi doctorem non habebat aliquem in huiusmodi nisi Christum”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

cruz maravilhosa que saía de tua boca”<sup>182</sup> (LM, 1997, p. 562). Além disso, a visão de Frei Silvestre representa para Boaventura o terceiro degrau do itinerário místico.

Manifestou Deus igualmente por esse tempo a um certo sacerdote da cidade de Assis, chamado **Silvestre**, homem de costumes ilibados, uma visão que não podemos deixar de referir. Julgando as coisas de modo meramente humano, admirava-se Silvestre muito do modo de vida que haviam adotado Francisco e seus seguidores, e para não permanecer em seus falsos juízos, visitou-o a graça do Senhor. Viu então em sonho medonho dragão rondando a cidade de Assis. Sua extrema corpulência parecia ameaçar com um completo extermínio toda aquela comarca. **Viu depois sair da boca de Francisco uma cruz preciosíssima de ouro**, cuja parte superior chegava até o céu, e os braços pareciam estender-se **até os confins da terra**. À vista dessa **cruz esplendorosa**, fugiu aquele horrendo e espantoso dragão<sup>183</sup> (LM, 1997, p. 476-477, grifo nosso).

Tomás de Celano, na *Vita Secunda* (2C), foi quem narrou primeiro a conversão de Silvestre ao movimento franciscano. Além disso, também descreveu o sonho. Silvestre tinha sido um sacerdote diocesano de Assis, de quem Francisco de Assis havia comprado pedras para reparar a Igreja. Silvestre teria ficado inquieto quando viu que Frei Bernardo tinha deixado com perfeição, tudo o que era seu aos pobres. Então, se queixou a Francisco de Assis com cupidez, porque achou que ele não tinha pagado como devia pelas pedras recebidas, manifestando assim o veneno da avareza. O santo, para o admoestar, encheu as mãos de Silvestre de dinheiro sem contar, então:

O **padre Silvestre** ficou contente com o que recebera. Voltando para casa, pensou muitas vezes no que tinha acontecido e começou a levantar contra si mesmo a feliz acusação de que já estava envelhecendo e amava o mundo, enquanto aquele jovem o espantava por aquele desprendimento que tinha para com tudo. Com isso ficou penetrado do bom perfume do exemplo, e Cristo lhe abriu seu coração cheio de misericórdia. Mostrou-lhe, através de uma visão, o valor das obras de Francisco, a eminência com que brilhavam

<sup>182</sup> “Iam in tuae conversationis progressu et cruce, quam vidit frater Silvester ex ore tuo mirabiliter procedentem”. *Legenda Maior* (LM). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>183</sup> “Illo quoque tempore cuidam sacerdoti civitatis Assisii, nomine Silvestro, honestae conversationis viro, quaedam a Domino fuit osten sa visio non tacenda. Cum enim modum et viam Francisci fratrumque suorum humano spiritu abhorreret, ne periclitaretur pro temeritate iudicii, respectu fui supernae gratiae visitatus. Videbat nanque in somnis totam Assisii civitatem a dracone magno circumdari, prae cuius magnitudine nimia tota regio videbatur exterminio subiacere. Contuebatur post haec cruce quandam auream ex ore procedentem Francisci, cuius sumitas caelos tangebatur, cuius que brachia protensa in latum, usque ad mundi fincs videbantur extendi; ad cuius etiam aspectum praeifulgidum draco illie teter et horridus penitus fugabatur”. *Legenda Maior* (LM). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

diante dele e como enchiam o mundo inteiro. Pois viu, **em sonhos, uma cruz de ouro** que saía da **boca de Francisco**, tocava os céus com sua ponta e estendia seus braços para os dois lados, **abraçando o mundo inteiro**<sup>184</sup> (2C, 1997, p. 365-366, grifo nosso).

Frugoni afirma que a importância da adesão de Frei Silvestre à família franciscana é significativa porque “Silvestre era um membro oficial da Igreja e preferiu a companhia de laicos e, dada sua posição na hierárquica eclesiástica, seria o respeitável fiador da santidade de Francisco” (FRUGONI, 2011, p. 78). Além disso, ela relembra que o Evangelho afirma: “E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura” (Mc 16,15). E no caso do sonho de Silvestre, afirma que, “é assim que Francisco se sente. Quando Silvestre vê a imensa cruz que, dá base onde está o santo, alargar-se até chegar aos confins do mundo, ele traduz em linguagem onírica o núcleo mais profundo da pregação de Francisco” (FRUGONI, 2011, p. 81). Além disso, a nós interessa o tratamento dado à cruz na visão como aprofundamento da interioridade de Francisco de Assis em conformidade com o Cristo. Uma vez que é mediante “a iluminação divina, passando pelo Cristo, que redescobrimos o caminho de retorno da nossa alma para Deus. Todo o desenvolvimento desta reflexão, desta elevação da alma para Deus, é nutrido pelos ideais franciscanos, que perpassam o *Itinerarium*” (BELLEI, 2006, p. 23). E ainda, ao fazermos um paralelo entre Tomás de Celano e Boaventura, perceberemos ainda que ambos destacam o sonho de Frei Silvestre como confirmação do sucesso da pregação dos ideais de Francisco de Assis a todos os povos, inclusive os que são dos “confins do mundo”.

A Tomás de Celano, “não admira que Francisco tenha aparecido crucificado, pois sempre esteve unido à cruz?”<sup>185</sup> (2C, 1997, p. 366). Porque o santo havia interiorizado a cruz: “E como teve essa cruz maravilhosa sempre enraizada em seu interior, também não admira que tenha feito desabrochar flores da terra boa e produzindo ramos e frutos tão vistosos. Não

---

<sup>184</sup> “Gavisus est presbyter Silvester in datis, sed plus liberalitatem dantis miratus, domum regresus, factum saepe recogitat, senescentem iam se **diligere mundum** murmure felici submurmurat, et iuvenem illum sic cncuta despiciere stupet. **Odore bono** iam proinde pleno, misericordiae suae Christus aperit sinum. Ostendit ei per visionem opera Francisci quantum valcant, quanta coram ipso eminentia fulgeant, quam magnifice totam mundi machinam compleant. Ostendit **ei per visionem** opera Francisci quantum valcant, quanta coram ipso eminentia fulgeant, quam magnifice tatam mundi, machinan compleant. Videt nanque **in somnis** crucem auream de ore prodeuntem Francisci, ‘cuis summitas caelos tangebatur’, cuius brachia **protensa in** latum utramque mundi partem amplexando cingebant” *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>185</sup> “Sed quid mirum, si Franciscus crucifixus apparuit, cui tantum semper cum cruce fuit?”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

podia produzir outra coisa em uma terra desde o princípio totalmente dominada pela cruz”<sup>186</sup> (2C, 1997, p. 366). Para Boaventura, quando Francisco de Assis teve esta visão, não se deixou seduzir pelos astutos enganos da vanglória; “mas reconhecendo a bondade de Deus em seus benefícios, animou-se a pelejar como maior coragem contra a perversidade e malícia do inimigo infernal e a pregar por toda parte as glórias da cruz”<sup>187</sup> (LM, 2007, p. 477). Aqui, a narrativa funciona como um incentivo para a continuação do serviço da pregação em todos os lugares, independente dos obstáculos e das dificuldades a serem encontradas nos caminhos.

A quarta “revelação da cruz”, que também seria a do quarto degrau de ascensão do itinerário místico, é outra visão envolvendo a figuração metafórica da cruz. A visão, é “a de Frei Pacífico: as duas espadas cruzadas que transpassam teu corpo”<sup>188</sup> (LM, 1997, p. 562). Boaventura descreve que Pacífico era um famoso poeta mundano, outrora coroado pelo imperador e apelidado posteriormente “Rei das Canções”. Portanto, era uma figura de grande notoriedade pública por sua arte dos versos. Pacífico desejou conhecer Francisco de Assis, de cujo desprezo pelo mundo todos falavam. Encontrou-o, por acaso, pregando num mosteiro de São Severino, e ali “a mão do Senhor pousou sobre ele”, por meio da visão:

[...] viu Francisco, **pregador da cruz de Cristo, atravessado por duas espadas brilhantes** e postas **em forma de cruz**; uma delas descia da cabeça aos pés e a outra se dirigia, penetrando pelo peito, desde a extremidade de uma mão até a da outra. **O poeta não conhecia a Francisco pessoalmente**, mas percebeu que a pessoa que lhe **aparecia naquele milagre não poderia ser outra**. E como o **Seráfico Pai** muito se alegrou ao vê-lo convertido das iniquidades do mundo à tranquila paz de que gozam os verdadeiros discípulos de Cristo, quis que na Ordem fosse conhecido com o nome de **Pacífico**<sup>189</sup> (LM, 1997, p. 487, grifo nosso).

<sup>186</sup> “Cruce mirifica sic interius radicata, quid magnum, si de terra bona (cfr. Mat 13,8.23) exoriens flores, frondes et fructus protullit conspectivos? Nil alterius generis in illa potuit gigni, quam ita sibi totam crux illa mirabilis a principio vindicavit”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>187</sup> “sed bonitatem Dei in suis beneficiis recognoscens, fortius animatus est ad hostis antiqui fugandam versutiam et crucis Christi gloriam praedicandam”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>188</sup> “et gladios in crucis modum tua viscera transfigentes, quos sacer vidit Pacificus”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>189</sup> “[...] vidit eumdem crucis Christi praedivatorem Franciscum duobus transversis ensibus valde fulgentibus in modus crucis signatum, quorum unus a capite ad pedes, alius a manu in manum per pectus transversaliter tendebatur. Non noverat facie servum Christi, sed tanto monstratum miraculo mox agnovit. Subito stupefactus ad visum, incipit meliora proponere, tandemque verborum ipsius compunctus virtute, tamquam si esset gladio spiritus ex eius ore procedente transfixus, saecularibus pompis omnino contemptis, beato patri professione cohaesit. Propter quod videns ipsum vir sanctus ab inquietudine saeculi ad Christi pacem perfecte conversum, fratrem Pacificum appellavit”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Um fato curioso, Tomás de Celano também é o pioneiro no relato da conversão e divulgação do sonho de Frei Pacífico, apresentando-o na *Vita Secunda* (2C). Narra que havia, na Marca de Ancona, um secular que era negligente com sua salvação e entregue à vaidade: “Chamavam-no de ‘Rei dos Versos’ porque se projetava como cantor de coisas desavergonhadas e compositor de canções mundanas”<sup>190</sup> (2C, 1997, p. 362). E mais, “tinha chegado a tal glorificação mundana que fora coroado com toda a pompa pelo próprio imperador”<sup>191</sup> (2C, 1997, p. 362). Depois, Tomás de Celano afirma que, por providência divina, Pacífico e Francisco de Assis se encontraram em um mosteiro de pobres reclusas, na ocasião, o santo fora com seus companheiros visitar suas filhas. O cantor teria ido, com alguns colegas, visitar uma parenta. Então, “a mão de Deus se colocou sobre ele”:

[...] viu com seus próprios olhos **São Francisco assinalado por duas espadas refulgentes e cruzadas**, uma da cabeça aos pés e outra transversalmente, de uma mão à outra. **Não conhecia São Francisco** [...] Espantado pelo que tinha visto, começou imediatamente a fazer bons propósitos para o futuro. **O santo pai**, por sua vez, **tendo pregado primeiro a todos em comum, transpassou o homem com a espada da palavra de Deus** [...] No dia seguinte o santo lhe deu o hábito e, porque tinha voltado para a paz do Senhor, chamou-o de **Frei Pacífico**. Essa conversão teve enorme repercussão, porque seus admiradores eram inúmeros. Frei Pacífico **começou a ter consolações que nunca tivera. Viu, diversas vezes, coisas que ninguém mais via**. Pouco tempo depois, viu **São Francisco marcado na frente com um grande Tau**, que tinha a beleza de um pavão por seus círculos multicores<sup>192</sup> (2C, 1997, p. 363, grifo nosso).

Nota-se que Boaventura enxerga a “cruz” de Francisco de Assis nas espadas cruzadas que desenhavam uma cruz ao transpassar o corpo do santo na visão de Frei Pacífico, ou seja, a revelação cumpre função específica na elaboração do seu itinerário místico. Enquanto que Tomás de Celano por outro viés, apenas enfatiza Francisco de Assis como “o homem com a espada da palavra de Deus”. Ou seja, aqui a visão foi utilizada para demonstrar que a força da

<sup>190</sup> “Vocabatur nomen eius Rex versuum, eo quod princeps foret lasciva cantantium et inventor saecularium cantionum”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>191</sup> “usque adeo gloria mundi extulerat hominem, quod ab imperatore fuerat pomposissime coronatus”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>192</sup> “[...] videt corporeis oculis sanctum Franciscum duobus transversis ensibus valde fulgentibus in modum crucis signatum, quorum unus a capite ad pedes, alius a manu in manum per pectus transversaliter tendebatur. Non noverat ipse beatum Franciscum [...] Subito autem stupefactus ad visum, incipit vel **in longum** meliora proponere. Beatus vero pater cum primo praedicaret communiter omnibus, **gladium verbi Dei** [...] Altera die induit eum sanctus, et ad **Domini pacem** reductum fratrem Pacificum nominavit. Huius conversio eo magis aedificatoria fuit multorum, quo latior fuerat vanorum turba sodalium”. *Vita Secunda* (2C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

pregação do santo foi fundamental para a conversão de fiéis, e que por isso, Frei Pacífico se converteu, primeiro pela visão, depois pela pregação do santo.

A quinta “revelação da cruz” e conseqüentemente o quinto degrau do itinerário místico, é mais uma visão: “e a do angélico Frei Monaldo, que te viu elevado no ar, braços em cruz, durante o sermão de Santo Antônio sobre o título que encima a cruz” (LM, 1997, p. 562)<sup>193</sup>. Na visão de Frei Monaldo, Francisco de Assis não podendo se fazer presente materialmente no local do capítulo se transporta de maneira espiritual ao mesmo:

Aos capítulos provinciais **Francisco não podia assistir pessoalmente**, mas a sua presença era marcada por diretivas solícitas, oração contínua e com sua bênção eficaz. **E às vezes mesmo, por virtude do poder de Deus, ele parecia visivelmente**. Um dia, por exemplo, quando **o glorioso confessor de Cristo, Antônio**, estava pregando aos irmãos no capítulo de Arles acerca do **título da cruz**: “Jesus Nazareno, Rei dos Judeus”, certo religioso de virtude comprovada, de nome Monaldo, movido por instinto interior e divino, dirigiu os olhos para a porta da sala onde se celebrava o capítulo, e cheio de admiração viu ali, **com os olhos corporais, o Seráfico pai**, que, **elevado no ar e de mãos estendidas em forma de cruz**, abençoava seus religiosos<sup>194</sup> (LM, 1997, p. 488, grifo nosso).

Entretanto, o maior destaque é o do gestual da bênção em forma de cruz das mãos de Francisco sem o mesmo possuir os estigmas. Boaventura elege essa revelação como a última descrição feita por testemunhas visionárias que anunciaram a “cruz” que o santo iria adquirir no Monte Alverne. Boaventura acredita ainda que, “essas visões não eram imaginações, mas revelações do céu e às quais damos nossa fé mais irrestrita”<sup>195</sup> (LM, 1997, p. 562). Nesse sentido, a tríade de visões sobre a cruz construída por Boaventura funciona como elementos premonitórios da futura materialização da “cruz” de Francisco de Assis, que são os estigmas.

<sup>193</sup> “teque secundum crucis figuram in aere sublevatum, cum de crucis titulo sanctus praedicabat Antonius, iuxta quod perspexit angelicus vir Monaldus”. *Legenda Maior* (LM). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>194</sup> “Capitulus vero provincialibus, quia corporalem praesentiam exhibere non poterat, per sollicitam curam regiminis, instantiam precis et efficaciam benedictionis spiritu praesens erat, quamvis aliquando, mira Dei faciente virtute, visibiliter appareret. Dum enim egregius praedicator, qui et nunc Christi praeclarus confessor Antonius de titulo crucis: **Iesus Nazareus, rex Iudaeorum**, in Arelatensi capitulo fratribus praedicaret, quidam frater probatae virtutis, Monaldus nomine, ad ostium capituli divini commonitione respiciens, vidit corporeis oculis beatum Franciscus in aere sublevatum, extensis velut in cruce manibus, benedicientem frates”. *Legenda Maior* (LM). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>195</sup> “quenon phantastica visione, sed revelatione caelica fuisse conspecta, vere creditur et firmatur”. *Legenda Maior* (LM). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Tomás de Celano descreve a visão de Frei Monaldo em o *Tratado dos Milagres (3C)*, por mais que siga um caminho diferente da interpretação de Boaventura, o primeiro hagiógrafo confere um valor simbólico e espiritual semelhante ao de Boaventura sobre o gestual da cruz na bênção do santo em favor dos futuros estigmas. Dessa forma, Tomás de Celano afirma: “O homem de Deus tinha pela cruz do Senhor um amor apaixonado, quer em público, quer em particular. Apenas começara a servir sob o estandarte do Crucificado, e já a cruz gravava em sua vida as marcas de seu mistério”<sup>196</sup> (3C, 1997, p.449). Só que neste caso, o caminho até a consumação da “cruz” em Francisco de Assis começa na conversão, passa pela mensagem do crucifixo de São Damião e termina nas visões de Silvestre e Monaldo. Podemos identificar o caso em sequência, primeiro Tomás de Celano afirma que quando Francisco tomou a decisão de abandonar todas as vaidades do mundo:

[...] **da Cruz, Cristo lhe falou**, enquanto o santo orava; **da própria boca do Crucificado** caíram-lhe estas palavras: “Vai, Francisco, repara minha casa que, como vês, está em ruínas”. Desde então **ficou impressa no seu coração, em marcas profundas, a paixão do Senhor, e realizada plenamente a sua conversão interior**, “sua alma começou a se derreter quando lhe falava o bem-amado” (Ct 5,6)<sup>197</sup> (3C, 1997, p. 449-450, grifo nosso).

Vale lembrar, como já fora dito e discutido no capítulo anterior, que Tomás de Celano escreve que “Cristo falou a Francisco da própria boca do Crucificado”, do crucificado de São Damião. Segundo o hagiógrafo, além do fato marcar plenamente a conversão interior de Francisco, materializa a cruz do crucificado em seu ser, no interior. Além disso, o valor simbólico da cruz foi estendido pelo próprio santo nas vestimentas (hábitos) dos frades, que no caso, eram em forma de cruz (por isso, a importância do capuz). Eram assim usadas por Francisco de Assis e seus companheiros, com o objetivo de protegê-los dos seres malignos:

**Não terá a cruz desejado estabelecer nele seu refúgio**, quando o santo adotou o hábito de penitência que reproduz a forma dela? Certamente, tal

<sup>196</sup> “Totum viri Dei studium, tam publicum quem privatum, circa crucem Domini versabatur; et a primaevio temporis quo Crucifixo coeperat militare, diversa circa eum crucis mysteria praeferulserunt” (3C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>197</sup> “[...] orantem eum Christus de ligno crucis alloquitur, et ab ipsius ore imaginis vox ista dilabitur: “Francisce”, inquit, “vade, repara domum meam, quae, ut cernis, tota destruitur”. Ex tunc profundo charactere impressa fuit cordi eius memoria dominicae passionis, et alta in sese conversione reducta, **liquefieri** coepit **anima** eius, **ut dilectus locutus est**”. (3C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

vestimenta lhe era adequada, uma vez que ela correspondia à sua sede de pobreza; **mas o santo nos dá dessa forma uma certeza de que o mistério da cruz encontra nele sua plena realização: Assim como sua alma tinha revestido o Senhor Crucificado, da mesma forma seu corpo revestia a cruz.** Seguindo seu exemplo, seu exército serviria a Deus, desde então, **nas mesmas vestes uniformes, que representavam o estandarte vencedor dos demônios**<sup>198</sup> (3C, 1997, p.450, grifo nosso).

Para Tomás de Celano, a cruz, símbolo do cristianismo e instrumento de condenação e morte de Cristo por crucificação, estava interiorizada espiritualmente e corporalmente em Francisco de Assis porque como sua alma tinha revestido o Senhor Crucificado, da mesma forma seu corpo revestia a cruz. Dessa maneira, terminado sua linha de raciocínio, Tomás de Celano descreve as visões de Frei Silvestre e Frei Monaldo:

De fato, Frei Silvestre, um de seus primeiros irmãos, e homem de grande virtude, **viu sair da boca de Francisco uma cruz dourada, que abrangia, na extensão de seus braços, todo o universo.** Frei Monaldo, conhecido por sua generosidade, pureza e austeridade, **viu com os olhos de sua carne o bem-aventurado Francisco crucificado.** Este fato nos é **atestado por escrito** num relato digno de fé. E tal sucedeu **durante um sermão de Santo Antônio** que estava pregando sobre o **tema da cruz**<sup>199</sup> (3C, 1997, p. 450, grifo nosso).

Tomás de Celano acredita, assim como Boaventura, que a presença constante da cruz na vida do santo são prenúncios da futura corporeidade da cruz no corpo de Francisco de Assis. Por isso, afirma: “E não há nada de espantoso, nem aos olhos da razão, nem aos da fé, de que a cruz, objeto de tanto amor, em compensação, tenha cumulado Francisco de tantas honras. Por esse motivo, é muito normal tudo o que nos é relatado sobre os estigmas”<sup>200</sup> (3C,

<sup>198</sup> “Nonne etiam in ipsa cruce recludens, habitum poenitentiae sumpsit, crucis imaginem praeferentem? Qui habitus licet pro eo quod magis esset aemulus paupertatis, magis suo proposito conveniret, plus tamen in eo sanctus crucis mysterium comprobavit, quatenus ut mens eius intro Dominum crucifixum **induerat**, sic totum corpus eius **crucem Christi** foris induret, et in quo signo Deus potestates aëreas debellarat, in eodem suis exercitus Deo militaret”. (3C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>199</sup> “Nonne frater Silvester de primis fratibus uns, consummatae per omnia disciplinae, vidit ex ipsius ore crucem auream prodeuntem, quae brachiorum extensione universum orbem mirabiliter consignabat? –**Scriptum est** et fidei relatione probatum, qualiter frater ille Monaldus, vita, moribus et exercitiis clarus, cum beatus Antonius de crucis titulo praedicaret, vidit beatum Franciscum corpóreo intuitu crucifixum”. (3C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>200</sup> “Quantum igitur et humana suadibili ratione et catholica acceptione dignum, ut qui sic mirando crucis erat amore praeventus, mirando etiam fieret crucis honore mirificus!”. (3C). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

1997, p. 450). Assim, o surgimento metafórico da cruz nas visões dos frades visionários cumpre a função anunciadora do milagre dos estigmas.

A sexta e penúltima “revelação da cruz” é a visão do serafim alado portador de seis asas que Francisco de Assis recebeu em 1224, no Monte Alverne, na região da Toscana. Boaventura narra que depois de múltiplos trabalhos apostólicos realizados, o santo foi conduzido pela “divina Providência” dois anos antes da morte, até o eremitério do chamado Monte Alverne. Expondo dessa forma os motivos da ida ao Alverne, Boaventura silencia os conflitos internos entre os frades que colaboraram na decisão de Francisco de Assis de abandonar a direção da Ordem dos Frades Menores. Além disso, não há nenhuma menção ao período de recolha interior, chamado de “grande tentação”, que foi um momento no qual Francisco de Assis decidiu aumentar os retiros espirituais em locais isolados que o levassem a ficar em oração constante e reflexiva, o Monte Alverne, local da estigmatização, era ideal. Boaventura no caso, apenas prosseguiu afirmando que o santo tinha começado, segundo seu costume, o jejum quaresmal em honra de São Miguel Arcanjo. É bom saber que São Miguel é reconhecido como o príncipe dos exércitos celestes, e o encarregado de apresentar as almas à presença de Deus. Sobre esse momento difícil vivido por Francisco de Assis, Frugoni afirma que, “como verdadeiro cristão, o futuro santo podia se permitir um só inimigo a derrotar, o demônio, e Miguel lhe recordava, sob o signo da santidade, sua própria juventude belicosa” (FRUGONI, 2011, p. 105).

Após anunciar o retiro, Boaventura prossegue narrando que, por meio de revelação divina, Francisco de Assis teve conhecimento de que abrindo o Evangelho, o próprio Jesus Cristo lhe manifestaria de que modo deveria agir. Por isso, o santo mandou um de seus companheiros trazerem o Evangelho, e abri-lo três vezes, em honra da Santíssima Trindade.

E como todas as vezes que se abriu o livro ocorrem as páginas em que se fala da paixão de Cristo, logo compreendeu Francisco que, da mesma forma como havia imitado a Cristo nos principais atos de sua vida, assim também devia conformar-se com ele nos sofrimentos e dores da paixão, antes de abandonar esta vida mortal<sup>201</sup> (LM, 1997, p. 556).

---

<sup>201</sup> “Sane cum in trina libri apertione Domini passio semper occurreret, intellexit vir Deo plenus, quod sicut Christum fuerat imitatus in actibus vitae, sic conformis ei esse deberet in afflictionibus et doloribus passionis, antequam ex hoc mundo transiret (cfr. Ioa 13,1)”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Assim, antes de expor a visão do serafim alado, Boaventura antecipa o “martírio corporal” do santo, porque acredita que embora Francisco de Assis estivesse combalido: “Não se intimidou, muito pelo contrário, embora esgotado pelas austeridades e pela cruz do Senhor que levava até aí, sentiu-se animado de um novo vigor para submeter-se a esse martírio”<sup>202</sup> (LM, 1997, p. 557). Boaventura acredita que esse “martírio corporal” será a impressão dos estigmas no corpo de Francisco de Assis, por isso afirma que o fato acima fez o santo conectar-se ao divino Pai: “Assim transportado em Deus pelo desejo de seráfico ardor e transformado, por compaixão, n’Aquele que, em seu excesso de amor, quis ser crucificado”<sup>203</sup> (LM, 1997, p. 557). Com essas considerações, o hagiógrafo vai em direção ao sexto degrau do itinerário místico que é a visão do serafim alado no Monte Alverne, afirmando: “Realizou-se enfim a visão simultânea de um sublime serafim e de um humilde crucificado” (LM, 1997, p. 562)<sup>204</sup>. Atentemo-nos então para a descrição da visão do Serafim alado, porque ela é a base fundamental para a construção do pensamento místico sistemático 6-7 desenvolvido por Boaventura em o *Itinerarium mentis in Deum*, escrito em 1259.

[...] rezava um dia num lado do monte, estando próxima a festa da **Exaltação da Santa Cruz**; e eis que ele viu descer do alto do céu **um serafim de seis asas** brilhantes como fogo. Num rápido vôo chegou ele ao lugar onde estava o homem de Deus, e apareceu então **um personagem entre as asas**: era um **homem crucificado**, com **as mãos e os pés estendidos e presos a uma cruz**. **Duas asas** se erguiam por cima de sua cabeça, **duas outras** desdobradas para o vôo e **as outras duas** cobriam-lhe o corpo. Essa aparição fez Francisco mergulhar num profundo êxtase, enquanto em seu coração sentia um gozo extraordinário mesclado com certa dor. Porque, em primeiro lugar, via-se inundado de alegria com aquele admirável espetáculo, no qual se gloriava de **contemplar a Cristo sob a forma de um Serafim**, mas ao mesmo tempo **a vista da cruz** atravessava sua alma com **a espada** de uma **dor compassiva**<sup>205</sup> (LM, 1997, p. 557, grifo nosso).

<sup>202</sup> “Et licet propter multam austeritatem vitae praeteritae crucisque dominicae baiulationem continuam imbecillis esset iam corpore, nequaquam est territus, sed ad martyrii sustinentiam vigorosius animatus”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>203</sup> “Cum igitur seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum et compassiva dulcedine in eum transformaretur, qui ex caritate nimia (cfr. Eph 2,4) voluit crucifigi”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>204</sup> “Tam denique circa finem, quod simul tibi ostenditur et sublimis similitudo Seraph et humilis effigies Crucifixi”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>205</sup> “[...] dum oraret i latere montis, vidit Seraph unum sex alas habentem, tam ignitas quam splendidas, caelorum sublimitate descendere. Cumque volatu celerrimo pervenisset ad aëris locum viro Dei propinquum, apparuit inter alas affigies hominis crucifixi, in modum crucis manus et pedes extensos habentis et cruci affixos. Duae alae super caput ipsius elevabantur, duae ad volandum extendebantur, duae vero totum velabant corpus. Hoc videns, vehementer obstupuit, mixtumque moerore gaudium cor eis incurrit. Laetabatur quidem in gratioso aspectu, quo a Christo su specie Seraph cernebat se conspici, sed crucis affixio compassivi doloris **gladio ipsius animam**

Nota-se que Boaventura aponta o local do milagre, o Monte Alverne, e a descrição física do Serafim, mas que diferente de Tomás de Celano, afirma que foi o Cristo que assumiu a figura do Serafim alado. Dessa forma, o milagre dos estigmas Cristo teria acontecido por intermédio do próprio filho de Deus. Em seguida à visão do Serafim alado no Monte Alverne, aconteceria o apogeu místico de Francisco de Assis por meio da consagração do seu corpo aos estigmas: “Dessa forma o verdadeiro amor de Cristo transformara o amante na própria imagem do amado”<sup>206</sup> (LM, 1997, p. 558). Em suma, “foram impressas em seu corpo pelo dedo do Deus vivo as chagas de Cristo, como se fossem elas uma bula do Sumo Pontífice, Cristo Jesus, em confirmação absoluta da Regra e recomendação eficaz de seu autor”<sup>207</sup> (LM, 1997, p. 490). Nesse sentido, temos que a função histórico-salvífica de Francisco de Assis era, “análoga àquela desempenhada por Jesus Cristo relativamente à sinagoga: para além da afinidade pessoal representada pelos *stigmata*, sublinhava-se uma afinidade profunda, que dizia respeito à semelhança entre a Regra de Francisco e o Evangelho de Cristo” (MAGALHÃES, 2016, p. 281).

Após a visão seráfica, Francisco de Assis é apresentado como, “o glorioso portandarte da cruz”<sup>208</sup> (LM, 1997, p. 610). Nesse aspecto, o que não faltará a Boaventura são atribuições ao Francisco de Assis estigmatizado, classificando-o, por exemplo, como: “o segundo anjo que sobe do Oriente e leva o sinal do Deus vivo (Ap 7, 2)” (LM, 1997, p. 562)<sup>209</sup>. Para Boaventura, todos esses fatos de elevação espiritual aconteceram porque o próprio Cristo quis transformar misticamente Francisco de Assis em *alter Christus* quando imprimiu no corpo do santo, os sagrados estigmas da Paixão.

Ao desaparecer aquela visão, deixou no coração de Francisco um ardor admirável e **imprimiu em seu corpo uma imagem** não menos maravilhosa, pois **no mesmo instante começaram a aparecer em suas mãos e pés os**

---

**pertransibat**”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>206</sup> “Postquam igitur verus Christi amor in eandem imaginem transformavit (cfr. 2Cor 3,18) amantem”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>207</sup> “paucis admodum evolutis diebus, impressa sunt ei stigmata Domini Iesu (cfr. Gal 6,17) digito Dei vivi (cfr. Apoc 7,2) tamquam bulla summi Pontificis Christi ad confirmationem omnimodam regulae et commendationem auctoris”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>208</sup> “ipso crucis glorioso signifer” (LM, 2017, p.10).

<sup>209</sup> “te consignans tamquam alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, qui signum in te habeas Dei vivi (cfr. Apoc 7,2)”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

**sinais dos cravos, iguais em tudo ao que antes havia visto na imagem do serafim crucificado.** E assim era na verdade, porque **suas mãos e pés estavam atravessados no meio por grossos cravos, cuja cabeça aparecia na parte interior das mãos e superior dos pés, ficando as pontas aparecendo do outro lado.** A cabeça dos cravos era redonda e negra; as pontas, bastante longas e afiadas e com evidentes sinais de haver sido retorcidas, resultando daí que os cravos sobressaíam do resto da carne. De igual modo, **no lado direito do corpo do santo** aparecia, **como formada por uma lança, uma cicatriz vermelha,** da qual brotava às vezes tanto sangue que chegava a umedecer a túnica e as roupas internas<sup>210</sup> (LM, 1997, p. 557-558, grifo nosso).

Para Boaventura, a estigmatização seria a linha de chegada do santo, depois de percorridos os seis degraus da elevação, ou mais, é ponto de encontro, de união mística entre Francisco de Assis e o Cristo, é o cume da escada mística. Ou seja, significa a consumação do *alter Christus* não por força material, mas sim, por obra da graça divina, por meio do Cristo-Serafim. Classifica, dessa forma, a estigmatização de Francisco de Assis o mais alto grau de elevação espiritual alcançado por um homem, porque a cruz de Cristo presentificou-se no corpo do santo com um acréscimo, o do estigma da ferida da lança feita pelo soldado na crucificação. Assim, o milagre dos estigmas confirma as “revelações anteriores” com o testemunho: “Eis que, sete vezes, portanto, a cruz de Cristo aparece a teus olhos ou é revelada em tua pessoa aos olhos de teus companheiros. As seis primeiras eram como degraus para chegares à sétima na qual enfim repousaste”<sup>211</sup> (LM, 1997, p. 563). Mais uma vez, invocaremos o *Itinerarium mentis in Deum*, para lembrar que a ideia da subida dos degraus foi transportada para *Legenda Maior* (LM), observe a descrição:

*Porque por las seis alas bien pueden entenderse seis iluminaciones suspensivas, las cuales, a modo de ciertos grados o jornadas, disponen el alma para pasar a la paz, por los extáticos excesos de la sabiduría cristiana. Y el camino no es otro que el ardentísimo amor al Crucificado, el cual de tal manera transformó en Cristo a San Pablo, arrebatado hasta el tercer cielo,*

<sup>210</sup> “Disparens igitur visio mirabilem in corde ipsius liquit ardorem, sed et in carne non minus mirabilem signorum impressit effigiem. Statim nanque’ manibus eius et pedibus apparere coeperunt signa clavorum quem admodum paulo ante in effigie illa viri crucifixi conspexerant. Manus enim et pedes ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manuum et superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus existentibus ex adverso; erantque clavorum capita in manibus e pedibus rotunda et nigra, ipsa vero acumina oblonga, retorta et quasi repercussa, quae de ipsa carne surgentia carnem reliquam excedebant. Dextrum quoque latus quasi lancea transfixum, rubra cicatrice obductum erat, quod saepe sanguinem sacrum effundens, tunicam et femoralia respergebat”. *Legenda Maior* (LM). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>211</sup> “Ecce, iam septem apparitionibus crucis Christi in te et circa te secundum ordinem temporum mirabiliter exhibitis et monstratis, quasi sex gradibus ad istam septimam, in que finaliter requiesceres, pervenisti”. *Legenda Maior* (LM). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

*que vino a decir: Clavado estoy en la cruz junto con Cristo: yo vivo, o más bien, no soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí; amor que así absorbió también el alma de Francisco, que la puso manifiesta en la carne, mientras, por un bienio antes de la muerte, llevó en su cuerpo las sacratísimas llagas de la Pasión. Así que la figura de las seis alar seráficas da a conocer las seis iluminaciones escalonadas que empiezan en las criaturas y llevan hasta Dios, em quien nadie entra rectamente sino por el Crucificado (Itinerarium, 2016, p. 2-3).<sup>212</sup>*

No final das iluminações do *Itinerarium mentis in Deum*, Boaventura com o objetivo de exemplificar Francisco de Assis como modelo sublime de espiritualidade e contemplação divina, “fala no êxtase místico no qual nossa inteligência encontra seu repouso e nosso afeto passa totalmente a Deus” (SILVEIRA, 2007, p. 28).

*Y esto es lo que se dio a conocer al bienaventurado Francisco cuando, durante el exceso de la contemplación en el alto monte -donde traté interiormente estas cosas que se han escrito-, se le apareció el serafín de seis alas, clavado en la cruz, relación que yo mismo y otros varios óimos al compañero, que a la sazón con él estaba; allí donde pasó a Dios por contemplación excesiva y quedó puesto como ejemplar de la contemplación perfecta, como antes lo había sido de la acción, cual otro Jacob e Israel, de manera que a todos los varones verdaderamente espirituales Dios los invitase por él, más con el ejemplo que con la palabra, a semejante tránsito y mental exceso (Itinerarium, 2016, p. 32).<sup>213</sup>*

Para Bellei, em Francisco de Assis, o conhecimento de si mesmo significa buscar o rastro, a doçura e o amor de Deus, impressos na própria alma. Seria então, deste desejo, que “vivifica o homem, que deriva o ideal de toda interioridade franciscana: ‘querer conhecer a Deus para melhor amar a Deus e por amar a Deus querer conhecê-lo mais’. Em suma, é este o

<sup>212</sup> “Porque pelas seis asas podemos entender bem seis iluminações suspensivas, que, à maneira de certos graus ou dias, preparam a alma para passar à paz, através dos excessos extáticos da sabedoria cristã. E o caminho não é outro senão o amor mais ardente do Crucificado, que de tal maneira transformou São Paulo em Cristo, arrebatado ao terceiro céu, que veio dizer: Estou pregado na cruz juntamente com Cristo: eu vivo, ou melhor, não sou eu que vivo, mas Cristo vive em mim; amor que assim absorveu também a alma de Francisco, que a fez manifestar na carne, enquanto, durante dois anos antes da morte, carregou no corpo as chagas mais sagradas da Paixão. Assim, a figura das seis alar seráficas revela as seis iluminações escalonadas que começam nas criaturas e conduzem a Deus, em quem ninguém entra diretamente senão através do Crucificado” (*Itinerarium*, 2016, p. 2-3, tradução nossa).

<sup>213</sup> “E foi isso que o beato Francisco deu a conhecer quando, durante o excesso de contemplação no alto monte - onde tratei internamente destas coisas que estão escritas -, lhe apareceu o serafim de seis asas, pregados na cruz, relato que eu mesmo e vários outros tivemos notícias dos companheiros, que estavam com ele no momento; ali onde ele passou a Deus através da contemplação excessiva e foi colocado como exemplo de contemplação perfeita, como havia sido anteriormente de ação, como outro Jacó e Israel, para que Deus convidasse através dele todos os homens verdadeiramente espirituais, mais com o exemplo do que com a palavra, a tal trânsito e excesso mental (*Itinerarium*, 2016, p. 32, tradução nossa).

plano do *Itinerarium* de Boaventura” (BELLEI, 2006, p. 29). Castanharo ao analisar o *Itinerarium mentis in Deum*, afirma que, “os seis degraus percorridos têm por ápice este grande momento, onde o ser humano é chamado a ter uma *atitude* de total desprendimento de si mesmo e das coisas, para se colocar numa total confiança abandonando-se em Deus” (CASTANHARO, 2003, p. 108). Além disso, conclui que para Boaventura este é o excesso da mente, ou êxtase místico, em que, a alma dá descanso, abandona, pois, liberta-se de todo entendimento, “reduzindo ao silêncio as suas faculdades especulativas e, concentra-se todas as energias no *apex affectus* (afeição), ou vértice da vontade, translada-se totalmente para Deus e se transforma nele. Quem ama este tipo de morte (morte para si) pode ver a Deus” (CASTANHARO, 2003, p. 108).

Por outro lado, Bellei (2006) seguindo a vertente agostiniana do pensamento bonaventuriano, afirma que a interioridade pressupõe um movimentar-se para dentro da própria alma, constituindo assim um imergir no próprio eu, para ali, no mais profundo da alma, encontrar Deus. Dessa forma, o autor justifica que a noção de movimento, essencialmente relacionada à interioridade, “é fundamental, uma vez que esta representa antes de tudo um empenho da alma em procurar a verdade, sendo que esse esforço, necessariamente, deve passar por um itinerário para dentro de si mesmo” (BELLEI, 2006, p. 16). Dalarun, ao discorrer sobre o caminho místico de conhecimento de Deus por Boaventura, afirma que, “*nous retrouverons dans la Legenda maior ce glissement dela ‘grande tentation’ au ‘grand secret’, un glissement qui, lié à la centralité des estigmates, vient résumer l’entreprise bonaventurienne*” (DALARUN, 2002, p. 223)<sup>214</sup>. Já para Miccoli, Boaventura ao compor a biografia de Francisco de Assis apresentou um Francisco de Assis modelo para os frades de sua Ordem. Para ele, Boaventura se moveu fundamentalmente sobre duas linhas:

Por um lado, destaca todos os aspectos irenistas de sua figura, que fazem- e é o que importa- que seu exemplo seja, sobretudo de ascese e de mortificação individual, uma caminhada solitária que cada frade deve esforçar-se por reproduzir e percorrer da melhor forma possível, mas com uma clara consciência da absoluta unicidade daquela figura e daquela especialíssima experiência. Francisco é um modelo, inalcançável certamente, mas é um modelo para cada um, com suas virtudes pessoais e individuais, que só secundariamente incidem sobre a organização e sobre o modo de ser da Ordem (MICCOLI, 2004, p. 301).

---

<sup>214</sup> “encontramos na Legenda Maior o deslizamento da ‘grande tentação’ para o ‘grande segredo’, uma mudança que, ligados à centralidade dos estigmas, apenas resume a empresa de São Boaventura” (DALARUN, 2002, p. 223, tradução nossa).

Em suma, para Boaventura, Francisco de Assis ao ser estigmatizado em 1224, teve a experiência mística da elevação espiritual para Deus por meio das sagradas chagas do Cristo crucificado em seu corpo. O hagiógrafo traçou, na *Legenda Maior (LM)* de 1263, um itinerário místico baseado no sistema de pensamento 6-7 que foi marcado por seis (6) episódios visionários, três (3) ocorridos a Francisco de Assis e outros três (3) revelados a seus companheiros, Silvestre, Monaldo e Pacífico, somando seis (6) em similitude com as asas do Serafim alado do Monte Alverne. Além disso, destacamos que o sistema de pensamento místico 6-7 de transcendência da alma humana para o encontro com Deus foi desenvolvido por Boaventura, primeiramente no opúsculo *Itinerarium mentis in Deum* escrito em 1259, no mesmo lugar da estigmatização do santo de Assis, o Monte Alverne. Dessa forma, devemos refletir a estrutura desse pensamento místico e esquemático de “revelações” que se consumam na *Legenda Maior (LM)* com o milagre dos estigmas de 1224. E para darmos mais embasamento à nossa reflexão, apresentaremos a descrição do pensamento de Boaventura ao concluir sua tese sobre os sagrados estigmas de Francisco de Assis.

Tua **primeira visão** se realizou, anunciando que serias **um dos chefes do exército de Cristo**, munido pelo céu **com as armas da cruz**. A **visão** que tiveste **de Jesus crucificado se realizou** e foi aí que uma espada de dor transpassou tua alma; e também se realizou aquela **visão** em que ouviste a **voz que vinha da cruz** como do trono e do altar onde Cristo residia, como tu mesmo disseste, e nós cremos sem hesitar. Realizou a **visão de Frei Silvestre**: a cruz maravilhosa que saía de tua boca. Como também a de **Frei Pacífico**: as duas espadas cruzadas que transpassam teu corpo; e a do **angélico Frei Monaldo**, que te viu elevado no ar, braços em cruz, durante o sermão de Santo Antônio sobre o título que encima a cruz: visões essas que não eram imaginações mas revelações do céu e às quais damos nossa fé mais irrestrita. **Realizou-se enfim** essa visão simultânea de um **sublime serafim e de um humilde crucificado** que, abrasando tua alma de amor e **marcando teu corpo com estigmas**, transformou-te no segundo anjo que sobe do oriente eleva o sinal do Deus vivo (Ap 7,2); **ela confirma as anteriores** e delas recebe um testemunho acrescido. **Sete vezes, a cruz de Cristo aparece a teus olhos ou é revelada em tua pessoa aos olhos de teus companheiros**. As **seis primeiras eram como degraus** para chegar à **sétima** na qual **enfim repousaste**. Essa **cruz de Cristo**, efetivamente, te foi proposta no início de tua conversão e a aceitaste. Levaste-a continuamente em seguida durante tua vida de perfeição do Evangelho, que nenhum homem verdadeiramente religioso poderá rejeitar, nenhum homem realmente fiel poderá atacar, nenhum homem realmente humilde poderá **desprezar essa prova de sabedoria cristã escrita em tua carne**. Ela é digna de nosso respeito e de nossa fé, pois é **obra do próprio Deus**<sup>215</sup> (*LM*, 1997, p. 562-563, grifo nosso).

<sup>215</sup> “Iam vere **impleta** est **prima visio, quam vidit**, videlicet quod dux in militia Christi futurus, armis deberes caelestibus, signoque crucis insignibus decorari. Iam in principio tuae conversionis Crucifixi visio compassivi

Por fim, conclui-se que a exortação mística de Boaventura no *Itinerarium mentis in Deum* de subir os seis “degraus”, propõe ao ser humano uma elevação espiritual para encontrar-se ou mergulhar-se definitivamente em Deus. Para isso acontecer, pressupõe-se uma mudança interior com o intuito de exercitar-se para Deus por meio da consciência individual, para obter vários graus de sabedoria e virtudes cristãs. O que identificamos em nosso caso, foi que Boaventura utilizou a estrutura de pensamento 6-7 para construir o itinerário místico do milagre dos estigmas na Legenda Maior (LM), tendo-se como referencial divino, o Cristo crucificado, e humano, Francisco de Assis estigmatizado.

---

**doloris gladio** mentaliter transfigens, sed et auditus **vocis** de cruce tanquam de throno Christi sublimit et secreto **propitiatorio** procedentes, iuxta quod tuo sacro firmasti eloquio, vera indubitanter fuisse creduntur. –Iam in tuae conversationis progressu et crucem, quam vidit frater Silvester ex ore tuo mirabiliter procedentem; et gladios ‘in crucis modum’ tua viscera ‘transfigentes’, quos sacer ‘vidit’ Pacificus; teque secundum crucis figuram ‘in aëre sublevatum’, cum de crucis titulo sanctus praedicabat Antonius, iuxta quod perspexit angelicus vir Monaldus, non phantastica visione, sed revelatione caelica fuisse conspecta, vere creditur et firmatur. –Iam denique circa finem, quod simul tibi ostenditur et sublimis similitudo Seraph et humilis effgies Crucifixi, interius te incendens et exterius te consignans tamquam **alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, qui signum in te habeas Dei vivi**, et praedictis dat firmitatem fidei et ab eis accipiti testimonium veritatis. –Ecce, iam septem apparitionibus Christi in te et circa te secundum ordinem temporum mirabiliter exhibitis et monstratis, quae sex gradibus ad istam septimam, in qua finaliter requiesceres, pervenisti. Christi nanque crux in tuae conversionis primordio tam proposita quam assumpta et dehinc in conversationis progressu per vitam probatissimam bailata in te ipso continue et in exemplum aliis demonstrata, tanta certitudinis claritate ostendit evangelicae perfectionis apicem te finaliter conclusisse, ut demonstrationem hanc christianae sapientiae in tuae carnis pulvere exaratam nullus vere devotus abiciat, nullus vere fidelis impugnet, nullus vere humilis parvipendat, cum sit vere divinitus expressa et **omni acceptione** condigna”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

## CAPÍTULO 4 - A ESTIGMATIZAÇÃO DE FRANCISCO NAS HAGIOGRAFIAS “NÃO OFICIAIS”

Neste capítulo, refletiremos como o milagre dos estigmas de Francisco de Assis foi apresentado nas hagiografias franciscanas consideradas “não oficiais”. Estas são aquelas que apresentam o grupo de perícopes que se caracterizam pela fórmula *Nos qui cum eo fuimus* (*Nós que vivemos com ele/Nós que convivemos com ele*) e semelhantes, que no ver de Manselli<sup>216</sup> apresentam momentos testemunhados pelos escritores. A questão está no caráter de verificação e veracidade dos acontecimentos que eles acusam a fidelidade dos relatos por terem sido testemunhas oculares ou participantes dos mesmos.

Manselli (2004) nos apresenta o ambiente de concepção e importância grupo de perícopes *Nos qui cum eo fuimus*, destaca que suas informações circularam em compilações de vários tipos e de diferentes estruturas, cuja importância não pode ser subestimada, se quisermos entender *dell’humus* cultural do qual se formou a mentalidade, em alguns aspectos múltiplos, mas convergente e unitário em outros, daqueles que serão chamados de espirituais, e sejamos precisos, os da Itália. Ao mesmo que as obras que apresentam o perícopo *Nos qui cum eo fuimus* o utilizam como fórmula testemunhal desde o decreto de Crescêncio de Iesi.

*Già era scritta, e forse da qualche (pochi? pochissimi?) decennio l’operetta nota come Legenda trium sociorum (Leggenda dei tre compagni, che è, a nostro avviso, da tenere distinta dal cosiddetto Anonimo perugino, assai meno importante), un racconto attribuito ai frate Leone, Masseo e Angelo, mas che riunisce notizie del mondo assisano, a cui soltanto si riferisce quando entra nei particolari, cadendo nel generico, se non nel vago, quando se ne allontana; né può transcurarsi l’altra compilazione nota come Legenda perusina, singolare, difficile raccolta di passi di Tomasso da Celano, non senza rapidi, ma interessanti ritocchi, e di altri testi, fra cui quelli segnati dalla formula testimoniale Nos qui cum eo fuimus, che ci riporta, como or ora dicevamo, alle testimonianze (com almeno tre provenienze) giunte a Crescenzio da Iesi (MANSELLI, 2004, p. 130-131).<sup>217</sup>*

<sup>216</sup> Cf. MANSELLI, R. “*Nos qui cum eo fuimus*”. *Contributo alla questione francescana*. Roma, 1980.

<sup>217</sup> “A pequena obra conhecida como *Legenda trium sociorum* (Lenda dos três companheiros, que, a nosso ver, deve ser mantida distinta da chamada *Anonimo perugino*, muito menos importante), já havia sido escrita, e talvez por algumas (poucas? pouquíssimas?) décadas, história atribuída aos frades Leone, Masseo e Angelo, mas que reúne notícias do mundo de Assis, ao qual só se refere quando entra em detalhes, caindo no genérico, senão vago, quando afasta-se dele; nem podemos descurar a outra compilação conhecida como *Legenda Perusina*, singular, difícil coletânea de passagens de Tomás de Celano, não sem rápidos mas interessantes ajustes, e de outros textos, inclusive aqueles marcados pela fórmula testemunhal *Nos qui cum e o fuimus*, que remete-nos, como acabamos de dizer, aos testemunhos (com pelo menos três origens) que chegaram a Crescenzio de Iesi” (MANSELLI, 2004, p. 130-131, tradução nossa).

Dalarun (2002) afirma que as pesquisas de Manselli em relação ao grupo de perícopes *Nos qui cum eo fuimus* apresentam-se com base no princípio de *Formgeschichte*, de superação da “Questão Franciscana”. O autor primeiro distingue entre biografias oficiais (*Vita prima*, *Vita secunda*, *Legenda maior*) e coleções não oficiais; entre as últimas, estão as coletâneas ordenadas (*Légende des trois compagnons*, *Anonyme de Pérouse*, *Miroir de perfection*) e aquelas que não são (*Légende de Pérouse*, *Speculum Lemmnes*, *Ms Little*). Então, na esteira de uma observação de Paul Sabatier e do estudo de Walter Goetz, ele nota na *Légende de Pérouse*, *le Miroir de perfection*, *Speculum Lemmnes*, e *le Ms Little* a presença recorrente da fórmula “*nos qui fûmes avec lui*”, e continua sua análise afirmando:

*Elle surgit dix-sept fois au total, presque toujours dans la Légende de Pérouse ou dans le Miroir de perfection. Avant qu'on ne connaisse la Légende de Pérouse, autrement dit avant l'étude de Ferdinand Delorme en 1992, on pouvait penser que cette marque de fabrique présente dans le Miroir de perfection était, em quelque sorte, um indice d'inauthenticité. Du moment où ele se retrouve dans la Légende de Pérouse pour introduire des épisodes quis parfois, mais sans la mention de Nos, sont aussi rapportés par la Vita secunda ou la Legenda maior, cette formule ne peut-elle être lue-et c'est là l'hypothèse de travail de Raoul Manselli- comme le sceau du “témoignage le plus sûr et le plus immédiat que nous ayons sur François d'Assise”?* (DALARUN, 2002, p. 29)<sup>218</sup>.

Sobre o perícopo “*nos qui cum eo fuimus*” Miccolli (2004), nos afirma que ele torna obvio o fato de que a segunda ou a terceira geração franciscana, como também as seguintes, se sintam capazes de interpretar e compreender a vida de Francisco e o sentido de sua obra muito mais e melhor do que puderam fazê-lo os que viveram ao seu redor; e que a “reivindicação de ter sido testemunha direta e companheiro assíduo do santo- o ‘*nos qui cum eo fuimus*’- não pareça suficiente aos demais para corrigir ou mudar uma linha e uma orientação, cujo papel providencial na vida da Igreja era sempre mais evidente” (MICCOLI, 2004, p. 49). Ainda sobre essa questão, temos a análise de Dalarun (2002), a qual afirma que depois de uma crítica atenta às passagens que contêm a fórmula “*nos qui cum eo fuimus*”,

<sup>218</sup> “Aparece dezessete vezes no total, quase sempre na *Légende de Pérouse* ou no *Miroir de perfection*. Antes de conhecermos a *Légende de Pérouse*, ou seja, antes do estudo de Ferdinand Delorme em 1992, poderíamos pensar que esta marca presente no *Miroir de perfection* era, de alguma forma, um indício de inautenticidade. A partir do momento em que se encontra na *Légende de Pérouse* a introdução de episódios que por vezes, mas sem a menção de *Nos*, são também relatados pela *Vita secunda* ou pela *Legenda maior*, esta fórmula não pode ser lida - e está aí a hipótese de trabalho de Raoul Manselli - como o selo do ‘testemunho mais seguro e imediato que temos sobre Francisco de Assis’?” (DALARUN, 2002, p. 29, tradução nossa).

Raoul Manselli respondeu positivamente à sua própria pergunta inicial e convida-nos a ver, “*les péricopes introduites par Nos qui cum eo fuimus d’authentiques propos de l’Assisiense, ayant traversé presque sans altération la stratigraphie des légendes. Il se fonde finalement sur ces passages remarquables pour proposer le portrait moral et spirituel de François*” (DALARUN, 2002, p. 30)<sup>219</sup>.

Sobre a questão da autenticidade da documentação pertencente ao grupo “*Nos qui cum eo fuimus*”, Le Goff (2007), afirma que o parentesco de todos esses textos exclui uma família franciscana completa, aquela da tendência dos futuros “Espirituais”, cujo primeiro objeto de desacordo com a tendência “ortodoxa” é precisamente a interpretação de São Francisco, da natureza de suas intenções, de sua espiritualidade, de sua atividade, de sua obra, e afirma que:

Seria preciso, apesar dos consideráveis problemas de data, de autenticidade, de atribuição que os textos trazem, comparar com os nossos textos aqueles, conservados e publicados, que parecem se originar desse grupo não representado aqui e que se liga aos “três companheiros”, os *tres socii*, o principal dos quais foi sem dúvida Frei Leão (LE GOFF, 2007, p. 135).

Dalarun (2002), afirma ainda que Francisco é um santo único, mas ao mesmo tempo embaraçoso, quão irritantes são a pobreza e a dor, a humilhação e o sofrimento. Agora é sobre tudo isso que queriam falar os companheiros que se apresentam sob a fórmula *Nos quicum eo fuimus*. Eles sabiam bem que o testemunho de seu pai e mestre era um testemunho embaraçoso, é por isso que eles queriam de vez em quando confirmá-lo com um selo do qual ninguém pudesse duvidar. Neste sentido, a questão do testemunho dos frades não serviu apenas para afirmar a veracidade dos fatos relatados, mas foi também um testemunho de verdade e de amor, prova de uma excepcionalidade que não era de forma alguma permitida discutir: “*Que ce témoignage pût mettre en cause et même inculper papes et cardinaux, frères ronchonners et mal embouchés ne leur importait nullement. Ce qui leur importait, c’était que François se révélât dans sa grandeur chrétienne et son humaine solitude*” (DALARUN, 2002, p. 31)<sup>220</sup>.

<sup>219</sup>“nos perícopes introduzidos por *Nos qui cum eo fuimus* palavras autênticas do Assisense, tendo atravessado pela estratigrafia das legendas quase sem alteração. É, em última análise, com base nessas passagens notáveis que se propõe o retrato moral e espiritual de François” (DALARUN, 2002, p. 30, tradução nossa).

<sup>220</sup> “Que este testemunho pudesse pôr em causa e até mesmo indiciar papas e cardeais, irmãos rabugentos e desbocados, não lhes importava nada. O que importava para eles era que Francisco se revelasse na sua grandeza cristã e na sua solidão humana” (DALARUN, 2002, p. 31, tradução nossa).

Apresentado então as questões relativas ao perícopo *Nos quicum eo fuimus*. Exporemos agora como estão descritos alguns perícopes na introdução das hagiografias franciscanas “não oficiais”. Escolhemos trechos específicos da introdução de cada hagiografia para demonstrarmos que, logo de início, há a preocupação dos redatores em utilizar o perícopo *Nos qui cum eo fuimus* para conferir autenticidade aos seus relatos.

Na *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, é descrito que a obra foi composta por ordem do Capítulo Geral de 1244<sup>221</sup>, no qual se ordenou que os Frades Menores que tiveram contato com o santo em vida, estavam obrigados a transmitir os atos e prodígios de Francisco de Assis. A obra foi atribuída a Frei Leão, Frei Rufino e Frei Ângelo, que a compuseram em obediência ao Capítulo Geral de 1244. O dito se justifica, quando afirmam: “por isso nos pareceu dever nosso, a **nós que convivemos com ele** por longo tempo, comunicar a Vossa Santidade, com absoluta verdade, alguns dos fatos que diretamente testemunhamos”<sup>222</sup> (3S, 1997, p. 646, grifo nosso)

Em o *Anônimo Perusino (AP)*, um opúsculo sem autoria conhecida, originário da biblioteca dos frades menores conventuais de Perusa, tem a afirmação que a obra foi escrita: “Para honra de Deus e para a edificação dos leitores e ouvintes, **eu- que vi suas obras, ouvi suas palavras e fui discípulo deles-** recolhi e conto alguns fatos do nosso bem-aventurado Pai Francisco e de alguns frades vindos no princípio da Ordem”<sup>223</sup> (AP, 1997, p. 698, grifo nosso). O anônimo se apresenta logo de início como discípulo dos companheiros de Francisco, supõe-se então, que o mesmo pertence, pois, à terceira geração franciscana.

A *Legenda Perusina (LP)*, manuscrito encontrado em 1926 pelo franciscano Delorme na biblioteca comunal de Perusa, mas proveniente de Assis, contém em sua introdução que: “**Nós, que vivemos com ele**, podemos dar testemunho: Desde a hora em que começou a ter consigo frades, e ainda durante toda a sua vida, usava para com eles a virtude da discrição de modo, todavia, a ressaltar sempre na comida e nas coisas na outras coisas o viver pobre”<sup>224</sup> (LP, 1997, p. 729, grifo nosso).

<sup>221</sup> No Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores realizado em Gênova em 1244, o Ministro Geral Crescêncio de Iesi, ordenou que fossem enviados novos fatos concernentes aos atos e vida de Francisco de Assis.

<sup>222</sup> “visum est nobis qui secum licet indigni fuimus diutius conversati, pauca de multis gestis ipsius quae per nos vidimus”. (3S). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>223</sup> “ideo ad honorem Dei et aedificationem legentium et audientium, ego qui actus eorum vidi, verba audivi, quorum etiam discipulus fui, aliqua de actibus beatissimi Patris nostri Francisci et aliquorum fratrum qui venerunt in principio Religionis narraui et compilavi”. (AP). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>224</sup> “Nos vero, qui cum ipso fuimus, testimonium perhibemus de illo, quod, licet a tempore quo cepit habere fratres, et etiam toto tempore vite sue fratribus esset discretus, ita dumtaxat ut fratres cibis et rebus non deviant

*O Espelho da Perfeição (SP)*, obra publicada e descoberta no final do século XIX por Paul Sabatier, em 1898 especificamente, atribuiu sua autoria a Frei Leão. Na obra, temos muitos perícopes, e embora seja atribuída a uma só pessoa, muitas vezes utiliza-se da terceira pessoa: “**Nós que vivemos com ele** lhe diremos o que ouvimos de sua própria boca, porque o santo disse estas coisas a muitos frades e fez inserir na Regra muitas prescrições, que em suas preces e meditações havia implorado do Senhor no interesse da Ordem” <sup>225</sup> (SP, 1997, p. 849, grifo nosso).

Ao longo deste capítulo faremos ainda alguns paralelos com hagiografias franciscanas “oficiais”, dentre elas, as obras *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)* de Tomás de Celano e as de Boaventura, no caso, a *Legenda Maior (LM)* para percebemos as diferentes perspectivas nos discursos hagiográficos referentes aos estigmas de Francisco de Assis; tendo em vista que, “os objetos de pesquisa são escolhidos de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes” (POLLAK, 1989, p. 04). Dessa maneira, analisamos o conflito das memórias reivindicadas entre grupos que conviveram com Francisco de Assis e a posição oficial da Igreja e da Ordem dos Menores, ambas expressas, nas hagiografias franciscanas “oficiais” e “não oficiais”.

Analisamos a reivindicação da memória dos diferentes grupos religiosos conflitantes do movimento franciscano nos séculos XIII e XIV. No caso, Espirituais em favor de hagiografias “não oficiais” e Conventuais em favor das “obras oficiais”, de maneira particular as de Boaventura que após 1266 teve a *Legenda Maior (LM)* transformada em biografia oficial. Identificamos que houve um empreendimento discursivo direcionado nos materiais hagiográficos em defesa de interesses próprios, expressados em pensamentos formatados e orquestrados pela escrita e visão religiosa de cada grupo religioso. Assim, “a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementariedade, mas também as oposições irreduzíveis” (POLLAK, 1989, p. 09).

Além disso, há uma intriga em favor de uma suposta memória autêntica sobre Francisco de Assis, reivindicada tanto pela visão oficial da Igreja, quanto por “aqueles que

---

aliquo tempore a modo paupertatis”. *Legenda Perusina (LP)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>225</sup> “Nos qui cum ipso fuimos ad hoc respondemus sicut audivimus ab ore ejus, quoniam ipse dixit fratibus haec et alia plurima et etiam fecit in regula plura scribi, quae cum assiduâ oratione et meditatione a Domino postulabat pro utilitate religionis”. (SP). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

conviveram com ele”, que são do grupo que utilizam o perícopo “*nos qui cum eo fuimus*” para legitimarem suas posições religiosas e seus pontos de vista interpretativos sobre o santo, dessa forma, pretendem firmar seu modo de vida como autêntico. Em todo caso, essa disputa mnemônica em torno de Francisco de Assis é bastante acirrada na historiografia franciscana, e despertam profundos questionamentos que adentram na esfera da “Questão Franciscana”. Para Miccolli (2004), os fatos, os juízos e as próprias palavras que ficam ao alcance da experiência ou da lembrança das testemunhas do santo tendem a serem pensados como possíveis somente “pelas imagens, pelos estereótipos, pelas convenções e pelos modelos profundamente introjetados na psicologia cultural e emotiva daqueles determinados espectadores. Está aqui o verdadeiro e grande nó, a verdadeira - diria paradoxalmente - “questão franciscana” (MICCOLLI, 2004, p. 50). Por isso, achamos importante entender o posicionamento dos companheiros que conviveram com Francisco de Assis, e não só os da visão oficial da Igreja, assim, observamos criteriosamente o tratamento dado ao milagre dos estigmas por aqueles que tiveram maior contato pessoal com o santo em debate.

#### **4.1 O milagre dos estigmas e o paralelo entre Tomás de Celano e a *Legenda dos três companheiros (3S)***

Faremos um paralelo entre a *Legenda dos Três Companheiros (3S)*<sup>226</sup> e as obras *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)* de Tomás de Celano, com o intuito de entender a forma como foi apresentado o episódio do milagre dos estigmas de Francisco de Assis no Monte Alverne pela primeira. Dessa forma, estabelecemos uma relação entre uma hagiografia “não oficial”, neste caso, a *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, e duas “oficiais”, que são as obras de Tomás de Celano. Pretendemos, com isso, analisar as semelhanças e diferenças na composição do discurso hagiográfico sobre a estigmatização nas referidas obras.

A primeira semelhança a ser abordada é a descrição do episódio do crucifixo de São Damião<sup>227</sup> entre a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* e a *Vita Secunda (2C)*: nas duas hagiografias o diálogo ocorrido entre Francisco de Assis e a imagem do crucifixo de São

---

<sup>226</sup> É notório destacar que a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* de 1246 foi um dos documentos enviados por meio da determinação do Capítulo de 1244 e utilizado por Tomás de Celano para a composição da *Vita Secunda (2C)* de 1247, ou seja, serviu de base para construção da hagiografia de Celano.

<sup>227</sup> Confirma também o debate sobre a mensagem do Crucifixo de São Damião no capítulo 2.

Damião, desenvolvido primeiramente na *Vita Secunda (2C)*<sup>228</sup>, possuem interpretações bastante próximas. Ambas as hagiografias caracterizam o diálogo do santo com o crucifixo de São Damião como o primeiro contato pessoal dele com o Cristo Crucificado. Além disso, também entendem a interlocução como o primeiro prenúncio dos estigmas corporais. As duas hagiografias afirmam que desde o momento em que Francisco de Assis recebeu a mensagem do crucifixo de São Damião, reteve a imagem do crucificado no coração, ou seja, a mensagem funcionou como uma “estigmatização interior”.

Dessa forma, percebemos que as duas hagiografias apresentam uma conectividade. Primeiro Tomás de Celano afirma que: “Desde essa época, domina-o a enorme compaixão pelo Crucificado, e podemos julgar piedosamente que os estigmas da Paixão desde então lhe foram gravados não no corpo, mas no coração”<sup>229</sup> (2C, 1997, p. 294). Seguindo a mesma linha de interpretação, a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* relata de forma semelhante que, “desde aquela hora, seu coração tornou-se tão vulnerado e comovido, pensando na Paixão do Senhor, que sempre, enquanto viveu, trouxe os estigmas do Senhor Jesus em seu coração”<sup>230</sup> (3S, 1997, p. 657). As narrativas em questão ratificam a interpretação de que a mensagem do crucifixo de São Damião significou para essas hagiografias uma “estigmatização interior”, informamos que no final do episódio do crucifixo, a *Vita Secunda (2C)* afirma: “Desde aquela hora, em que o amado se dirigiu a ele, sua alma se derreteu. Manifestou-se pouco depois o amor do coração pelas feridas do corpo”<sup>231</sup> (2C, 1997, p. 295). Identificamos ainda que a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* conclui o episódio do crucifixo de São Damião afirmando: “narramos estas coisas acerca do seu pranto e de sua abstinência, incidentalmente, para mostrar que, depois da visão e das palavras do Crucifixo, tornou-se sempre conforme a paixão de Cristo, até à morte”<sup>232</sup> (3S, 1997, p. 658). Temos então, a interpretação de que a

<sup>228</sup> A escolha da *Vita Secunda (2C)*, neste caso, se deve ao fato de a *Vita Prima (1C)* não narrar o episódio do Crucifixo de São Damião.

<sup>229</sup> “Infigitur ex tunc sanctae animae Crucifixi compassio, et ut pie putari potest, cordi eius, licet nondum carni, venerandae stigmata passionis altius imprimuntur”. *Vita Secunda (2C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>230</sup> “Ab illa itaque hora ita vulneratum et liquefactum est cor (cfr. Cant 4,9) eius ad memoriam Dominicæ passionis quod semper dum vixit stigmata Domini Iesu in corde suo portavit”. (3S). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>231</sup> “Ab ea igitur hora liquefacta est anima eius, ut dilectus ei locutus est (cfr. Act 20,28). Patuit paulo post amor cordis per vulnera corporis”. *Vita Secunda (2C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>232</sup> “Haec de suo fletu et abstinencia diximus incidenter ut ostenderemus ipsum post dictam visionem et allocutionem imaginis Crucifixi fuisse usque ad mortem semper Christi passioni conformem”. (3S). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

“estigmatização interior” funcionou nessas hagiografias como prenúncio da “estigmatização corporal” de Francisco de Assis no Monte Alverne.

Entretanto, quando entramos no mérito das diferenças nas narrativas, percebemos as divergências em relação à ordem de enunciação. Observarmos que na *Legenda dos Três Companheiros (3S)* o episódio do milagre dos estigmas é apresentado antecedido pela exaltação da conformidade entre Francisco de Assis e o Cristo, e pela morte do santo, que se “havia conformado perfeitissimamente a Cristo, seguindo a vida e as pegadas dos apóstolos, o homem apostólico Francisco, no ano da Encarnação do Senhor de 1226, dia 4 de outubro, domingo, voltou a Cristo, tendo conseguido, após muitos trabalhos, eterno descanso”<sup>233</sup> (3S, 1997, p. 694). Aqui, é a apresentação da morte do santo que antecede o episódio do milagre dos estigmas. Além disso, a hagiografia informa que é em virtude da fidelidade do santo a Cristo, que: “O próprio Deus, querendo mostrar ao mundo inteiro o fervor desse amor e a perene memória da paixão de Cristo que Francisco trazia em seu coração, honrou-o magnificamente, ainda em vida, com a admirável prerrogativa de um singular privilégio”<sup>234</sup> (3S, 1997, p. 694). Assim, os estigmas são tidos como um “singular privilégio” e, de forma semelhante à *Vita Prima (1C)*, Francisco é destacado como um santo singular que teve a honra de receber um milagre novo, único e exclusivo: as chagas do Cristo Crucificado.

Por outro lado, de forma divergente, a *Vita Prima (1C)* elege a tríplice abertura do Evangelho da Paixão de Cristo para anteceder o episódio do milagre dos estigmas, a hagiografia descreve que Francisco de Assis, ao se levantar de uma oração, fez o sinal da santa cruz, tomou o livro do Evangelho que estava no altar e de forma mística, ao abrir o livro, Francisco deparou-se com, “a Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, no ponto que anunciava as tribulações que deveria passar. Mas, para que ninguém pudesse suspeitar de que isso tivesse acontecido por acaso, abriu o livro mais duas vezes, e o resultado foi o mesmo”<sup>235</sup> (1C, 1997, p. 245). Tomás de Celano, na *Vita Prima (1C)*, escolhe a leitura da Paixão de Cristo para introduzir o milagre dos estigmas com o intuito de fortalecer a tese de que o santo caminhava para sua “crucificação”. Por isso, para Tomás de Celano, os estigmas

<sup>233</sup> “[...] quo perfectissime Christo adhaesit, apostolorum vitam et vestigia sequens, apostolicus vir Franciscus, anno dominicae Incarnationis millesimo ducentesimo vigesimo sexto, quarto nonas octobris, die dominico, felicissime migravit ad Christum post multos labores requiem aeternam”. (3S). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>234</sup> “Cuius dilectionis fervorem et iugem passionis Christi memoriam quem gerebat in corde volens ipse Dominus ostendere toti mundo, singularis privilegii mirabili praerogativa ipsum adhuc viventem in carne mirabiliter decoravit” (3S). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>235</sup> “passio Domini nostri Iesu Christi, et id solum quod tribulationem eum passurum denuntiabat. Sed, ne hoc casu evenisse possit aliquatenus suspicari, bis et ter librum aperuit, et idem vel simile scriptum invenit”. *Vita Prima (1C)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

transformaram Francisco de Assis em um “novo Crucificado”. Além disso, o hagiógrafo relatou de forma enfática na exposição pública do cadáver de Francisco de Assis, logo após a sua morte, que o testemunho dos estigmas era evidente aos olhos dos incrédulos por quê? “Brilhava nele uma representação da cruz e da paixão do Cordeiro imaculado, que lavou os crimes do mundo, parecendo que tinha sido tirado havia pouco da cruz, tendo as mãos e os pés atravessados pelos cravos e o lado como que ferido por uma lança”<sup>236</sup> (IC, 1997, p. 260). Dessa forma, encontramos novamente que na *Vita Prima* (IC), o momento de maior conformidade entre Francisco Assis e o Cristo é o milagre da estigmatização.

Entrando nos detalhes, a *Legenda dos Três Companheiros* (3S) ao relatar o episódio<sup>237</sup> do milagre dos estigmas de Francisco, afirma que:

Ardia ele em seráfico amor a Deus e àquele que por extremos de caridade quis ser crucificado. E já próxima à festa da exaltação da Santa Cruz, dois anos antes de sua morte, transformou-se misticamente ao orar certa manhã no monte chamado Alverne, e lhe apareceu um Serafim com seis asas, entre as quais se via a forma de um belíssimo homem crucificado, com as mãos e os pés estendidos em forma de cruz, representando com toda evidência a imagem de nosso Senhor Jesus Cristo. Duas asas cobriam-lhe a cabeça, outras duas todo o corpo até os pés, e outras duas se estendiam para voar<sup>238</sup> (3S, 1997, p. 694-695).

Percebemos acima, que o trecho da narrativa hagiográfica mantém os mesmos elementos construídos por Tomás de Celano na *Vita Prima* (IC), isto é importante, porque ele foi que construiu a primeira narrativa hagiográfica sobre o milagre dos estigmas de Francisco de Assis. Neste sentido, é mantida a localidade (Monte Alverne), a identificação da data (1224 porque o santo morre em 1226), a festa da Santa Cruz, dentre outros. No entanto, queremos chamar a atenção para o personagem Serafim, o mesmo é relatado na *Legenda dos Três*

---

<sup>236</sup> “Resultabat revera in eo forma crucis et passionis Agni immaculati (cfr. 1Pet 1,19), qui lavit crimina mundi (cfr. Apoc 1,5), dum quasi recenter e cruce depositus videretur, manus et pedes clavis confixos et dextrum latus quasi lancea (cfr. Ioa 19,34) vulneratum”. *Vita Prima* (IC). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>237</sup> Entende-se que o relato do “episódio dos estigmas” é caracterizado pelos elementos estruturados e construídos por Tomás de Celano na *Vita Prima* (IC) que são: o Monte Alverne, a visão do Serafim, as reações de Francisco depois da visão, o surgimento e os detalhes dos estigmas.

<sup>238</sup> “Cum enim seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum et in illum qui caritate nimia crucifigi voluit, transformaretur dulcedine compassiva, quodam mane circa festum Exaltationis sanctae Crucis, cum oraret in latere montis qui dicitur Alverna, duobus scilicet annis ante obitum suum, apparuit ei seraph unus sex alas (cfr. Is 6,2) habens et inter alas gerens formam pulcherrimi hominis crucifixi, manus quidem et pedes extensos habentis in modum crucis, effigiemque Domini Iesu clarissime praetendentis. Duabus enim alis velabat caput et duabus reliquum corpus usque ad pedes, duae vero ad volandum (cfr. Is 6,2) extendebantur”. (3S). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

*Companheiros (3S)* com uma diferença importante, porque ele representa na obra hagiográfica, a “imagem de Cristo”. Ou seja, enquanto Tomás de Celano afirma que o santo, “teve uma visão de Deus em que viu um homem, com aparência de Serafim de seis asas, que pairou acima dele com os braços abertos e os pés juntos, pregado numa cruz”<sup>239</sup> (*IC*, 1997, p. 246). A *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, de maneira diferente, afirma que Francisco de Assis havia visto: “um bellissimo homem crucificado, com as mãos e os pés estendidos em forma de cruz, representando com toda evidência a imagem de Nosso Senhor Jesus Cristo”<sup>240</sup> (*3S*, 1997, p. 695). Nota-se, que um “homem com aparência de serafim que estava pregado numa cruz”, possui uma interpretação e sentido diferente de um “homem crucificado representando a imagem de Cristo”. Neste último caso, entende-se que é uma tentativa de presumir que o Serafim figurava Cristo, assim ocorre a tentativa de igualar as personagens, algo que só será concretizado de forma definitiva por Boaventura em sua *Legenda Maior (LM)*, ao afirmar que a aparição, fez o santo mergulhar num profundo êxtase e, “se gloriava de contemplar a Cristo sob a forma de um Serafim”<sup>241</sup> (*LM*, 1997, p. 557). Dessa forma, para Boaventura, é o próprio Cristo que realiza o milagre da estigmatização em Francisco de Assis.

Entrando em específico, no mérito da estigmatização de Francisco de Assis após a visão do Serafim no Monte Alverne, identificamos que a *Legenda dos Três Companheiros (3S)* só descreve o surgimento dos estigmas, não menciona as características e os detalhes dos mesmos adquiridos após a visão, apenas afirma que com o desaparecimento da visão do Serafim: “na alma de Francisco permanecia acesa extraordinária chama de amor, enquanto na carne mais admiravelmente se viam impressos os estigmas do Senhor Jesus Cristo”<sup>242</sup> (*3S*, 1997, p. 695). Nota-se, que a hagiografia descreve a visível “impressão dos estigmas” no corpo de Francisco, mas não apresenta suas características físicas, o episódio do milagre dos estigmas termina dessa forma. Por outro lado, a descrição dos detalhes dos estigmas não deixa de ser feita, ela surge em outro momento, na exposição do corpo morto de Francisco de Assis, que teve como testemunhas oculares seus companheiros íntimos. Uma possível justificativa

<sup>239</sup> “vidit in visione Dei virum unum, quasi Seraphim sex alas habentem, stantem supra se, manibus extensis ac pedibus coniunctis, cruci affixum”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>240</sup> “inter alas gerens formam pulcherrimi hominis crucifixi, manus quidem et pedes extensos habentis in modum crucis, effigiemque Domini Iesu clarissime praetendentis”. (*3S*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>241</sup> “quidem in gratioso aspectu, quo a Christo sub specie Seraph”. *Legenda Maior (LM)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22

<sup>242</sup> “Qua visione disparente, mirabilis in anima ipsius remansit ardor amoris, sed in carne eius mirabilior apparuit impressio stigmatum Domini Iesu (cfr. Gal 6,17) Christi”. (*3S*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

para que os detalhes físicos não fossem revelados na hagiografia após a aparição do Serafim está no próprio santo, seria porque ele pretendeu esconder as chagas adquiridas no Monte Alverne. Neste sentido, se afirma: “o homem de Deus procurou ocultar esse fato até a morte, não querendo tornar público o segredo do Senhor. Mas não conseguiu escondê-lo plenamente. Alguns companheiros mais íntimos vieram a saber”<sup>243</sup> (3S, 1997, p. 695). Então para revelar os detalhes físicos do milagre dos estigmas é escolhido o momento da morte do santo de Assis, em seu *transitus*. O “trânsito” é entendido como a passagem de Francisco de Assis da vida corporal para a espiritual, ou seja, são os ritos e atitudes de despedida feitas pelo santo diante de seus companheiros momentos antes de sua morte. Em suma, temos que a *Legenda dos Três Companheiros* (3S) escolhe o momento *transitus* para apresentar os detalhes físicos dos estigmas corporais de Francisco de Assis, vejamos:

Mas, depois de seu felicíssimo trânsito, todos os irmãos presentes e muitíssimos leigos viram perfeitamente seu corpo ornado com os estigmas de Cristo. **De fato em suas mãos e pés aparecia não a marca da perfuração dos pregos, mas os próprios pregos, formados e nascidos de sua carne, e da cor escura do ferro.** O lado direito, como que transpassado pela lança, mostrava uma cicatriz vermelha de verdadeira e de evidente chaga, donde muitas vezes em vida vertia sangue sagrado<sup>244</sup> (3S, 1997, p. 695, grifo nosso).

Aqui, na descrição física dos estigmas, os pregos dos estigmas de Francisco foram caracterizados como formados de “sua própria carne” e tinham a “cor escura do ferro”, dando a entender que os pregos eram feitos da própria carne do santo. Por outro lado, encontramos na *Vita Prima* (1C) uma divergência em relação a essa caracterização dos estigmas de Francisco de Assis, é que os mesmos, são descritos como “marcas”. Nesse sentido, é descrito que, “seu coração estava inteiramente dominado por esta visão, quando em suas mãos e pés começaram a aparecer, assim como as vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de

<sup>243</sup> “Quae vir Dei pro posse abscondit usque ad mortem, nolens publicare Domini sacramentum, licet haec penitus celare nequiverit quin saltem familiaribus sociis fuerit manifestum”. (3S). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>244</sup> “Sed post felicissimum eius transitum omnes fratres qui aderant et saeculares quamplurimi manifestissime viderunt corpus suum Christi stigmatibus decoratum. Cernebant enim in manibus et pedibus eius, non quidem clavorum puncturas sed ipsos clavos ex eius carne compositos et eidem carni innatos, ferri quoque nigredinem praetendebant. Dexterum vero latus quasi lancea transfixum, verissimi ac manifestissimi vulneris rubra cicatrice erat obductum, quod etiam sacrum sanguinem (cfr. Ioa 19,34) dum viveret saepius effundebat”. (3S). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

quatro cravos”<sup>245</sup> (IC, 1997, p. 246). A ideia de que os pregos eram formados da “própria carne” de Francisco de Assis também foi apresentada por Boaventura, ao afirmar que, “a cabeça dos cravos era redonda e negra; as pontas, bastante longas e afiadas e com evidentes sinais de haver sido retorcidas, resultando daí que os cravos sobressaíam do resto da carne”<sup>246</sup> (LM, 1997, p. 558). Observamos então, que notadamente a descrição das características físicas dos estigmas do santo, passam por mudanças pontuais em cada narrativa hagiográfica, o que prolifera sentidos e abre margem a diversas veias interpretativas.

Após a descrição das características dos estigmas, a *Legenda dos Três Companheiros* (3S) apresenta a barreira imposta por Francisco de Assis para a não exibição ou contato corporal com os estigmas, quebrada após a morte do santo, tornando-os visíveis a todos. Dessa forma, temos que: “A verdade inegável desses estigmas manifestou-a a Deus claramente não só na vida e na morte, pelo que deles se podia ver e palpar, mas também depois de sua morte pelos muitos milagres em várias partes do mundo”<sup>247</sup> (3S, 1997, p. 695). Percebe-se no trecho, que a *Legenda dos Três Companheiros* (3S) também se preocupou em narrar milagres realizados por “intermédio dos estigmas”, o mesmo recurso narrativo já havia sido utilizado por Tomás de Celano em suas obras como elemento legitimador dos milagrosos estigmas corporais de Francisco de Assis, há nesse caso, uma reafirmação desse discurso.

E mais, nas obras de Tomás de Celano, esses respectivos milagres foram relatados de forma mais prolixa e episódica em comparação aos descritos na *Legenda dos Três Companheiros* (3S). Nesta última hagiografia, os milagres por “intermédio dos estigmas” não são relatados de maneira episódica, sendo apenas afirmado em poucas linhas, que “depois de sua morte muitos milagres foram realizados”, como descrito no trecho acima. Apesar desta parte na hagiografia ser resumida, os três companheiros relatam que os milagres sucedidos por “intermédio dos estigmas” atingiram inclusive os incrédulos.

---

<sup>245</sup> “cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat crucifixum”. *Vita Prima* (IC). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>246</sup> “erantque clavorum capita in manibus et pedibus rotunda et nigra, ipsa vero acumina oblonga, retorta et quasi repercussa, quae de ipsa carne surgentia carnem reliquam excedebant”. *Legenda Maior* (LM). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>247</sup> “Quorum siquidem stigmatum infrangibilis veritas non solum in vita et in morte eius per visum et contactum patentissimum luculenter apparuit, verum etiam post mortem ipsius per multa miracula in diversis mundi partibus ostensa”. (3S). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Por causa desses milagres, muitos que não haviam julgado retamente acerca do homem de Deus, pondo em dúvida seus estigmas, chegaram a tanta certeza, que, se antes haviam sido seus detratores, pela bondade atuante de Deus e compelidos pela verdade, tornaram-se dele fidelíssimos devotos e defensores<sup>248</sup> (3S, 1997, p. 695).

No caso, temos que os “milagres” realizados por Francisco de Assis com “intermédio dos estigmas” funcionaram aqui como legitimação do “milagre” da estigmatização, ou seja, vários milagres surgem para comprovar um único milagre, estabelecendo-se assim uma relação de proporcionalidade. O interessante, é que esse fato pode ser evidenciado tanto na *Vita Prima (1C)*, *Vita Secunda (2C)* e *Tratado dos Milagres (3C)* de Tomás de Celano, quanto na *Legenda dos Três Companheiros (3S)* atribuída a Frei Leão, Frei Ângelo e Frei Rufino, companheiros bastante próximos de Francisco de Assis. Após a descrição desta particular funcionalidade dos estigmas (a realização de milagres por seu intermédio), a *Legenda dos Três Companheiros (3C)* finaliza sua exposição sobre o assunto.

Durante o estudo, nosso objetivo foi o de apresentar como o episódio foi construído na *Legenda dos Três Companheiros (3C)*. Ao analisarmos a apresentação do milagre dos estigmas de Francisco de Assis na hagiografia, no caso, identificamos que ao longo de toda a obra não há uma diligência pela estigmatização do santo. Por outro lado, percebemos uma preocupação exorbitante na *Vita Prima (1C)* de Tomás de Celano com as chagas de Francisco. Além disso, tecnicamente observamos que na *Legenda dos Três Companheiros (3C)* os estigmas ganham notoriedade somente no relato da estadia de Francisco de Assis no Monte Alverne, localizado na hagiografia dois anos antes da morte do santo. No entanto, a obra hagiográfica privilegia fortemente as ações vividas por Francisco de Assis e seus companheiros durante a formação da Ordem, inclusive, caberia melhor se a obra falasse em *fraternistas*, destaca-se também bastante a Regra. Em suma, identificamos que esses são temas que tomam espaço considerável na *Legenda dos Três Companheiros (3C)*.

---

<sup>248</sup> “Quibus etiam miraculis multorum corda qui de viro Dei recte non senserant et de eius stigmatibus dubitaverant, ad tantam fidei certitudinem sunt mutata quod qui prius detractores eius fuerant, bonitate Dei operante et ipsa veritate cogente, ipsius laudatores et praedicatores fidelissimi exstiterunt”. (3S). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

## 4.2 O Anônimo Perusino (AP) e o “prêmio” de Francisco de Assis

No opúsculo *Anônimo Perusino (AP)*, a vida de Francisco de Assis é narrada do começo ao fim, nele também é apresentado o milagre da estigmatização, só que relatado de maneira “moderada”, aparece ligado à morte do santo, uma vez que se faz um paralelo entre sua morte e os estigmas. Antes deste último ser descrito, afirma-se que: “Haviam passado vinte anos desde que Francisco se consagrara a uma vida de perfeição; agora o Senhor quis que ele repousasse de suas fadigas”<sup>249</sup> (AP, 1997, p. 723). O opúsculo preocupa-se em apresentar o milagre dos estigmas como “prêmio” de Deus a Francisco de Assis por uma vida dedicada exclusivamente às suas obras. Nesse sentido, o ato divino acontece porque o santo, “havia oferecido seu coração totalmente a Deus, seu criador, e o amava do profundo de sua alma e com todas as entranhas. Levava a Deus no coração, louvava-o com a boca, gloriava-o com ações”<sup>250</sup> (AP, 1997, p. 723). Dessa forma, temos a interpretação de que a proximidade da morte de Francisco de Assis foi levada em conta para a apresentação dos estigmas como “prêmio”. Na obra, essa questão é bem clara ao se afirmar que:

Querendo Deus mostrar a todos o amor com que o amava, **assinalou o corpo de Francisco com as chagas de seu filho diletíssimo**. E porque o servo de Deus desejava entrar no templo da glória divina, o Senhor o chamou para junto de si. Assim Francisco passou, gloriosamente, deste mundo para o Pai<sup>251</sup> (AP, 1997, p. 723, grifo nosso)

O presente relato da estigmatização de Francisco de Assis não possui os elementos estruturados e formados por Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)*, que são a identificação do local do milagre, a visão do Serafim, as dúvidas do santo, o surgimento e as características físicas dos estigmas. Apenas é relatado que o santo foi “assinalado” por Deus com as chagas de Cristo. Aqui, os estigmas são vistos como um mérito fraternal dado por Deus a Francisco.

<sup>249</sup> “Viginti autem annis expletis postquam beatus Franciscus evangelicae perfectioni adhaesit, voluit misericors Deus quod ipse *requiesceret a laboribus suis*”. (AP). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>250</sup> “in compassione proximorum; totum enim cor suum praebuit Deo Creatori suo, et ex toto corde suo dilexit eum, ex tota anima et ex totis visceribus suis. Portabat enim Deum in corde, laudabat ex ore, glorificabat in suis operibus”. (AP). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>251</sup> “Volens autem Dominus ostendere dilectionem quam habebat in eum, posuit in membris eius et latere eius Stigmata dilectissimi Filii sui. Et quoniam desiderabat famulus Dei Franciscus venire in domum suam et locum habitationis gloriae suae (cfr. Ps 25,8), vocavit eum Dominus ad se, et sic gloriose migravit ad Dominum”. (AP). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Em relação às paridades, identificamos que o *Anônimo Perusino (AP)* tem de semelhante sobre os estigmas em relação às hagiografias “oficiais”, a *Vita Prima (IC)* de Tomás de Celano e a *Legenda Maior (LM)* de Boaventura, é o surgimento de milagres *post mortem* como provas da autenticidade das sagradas chagas corporais do santo.

Depois da morte dele apareceram muitos sinais e milagres no meio do povo, de maneira que os corações de tantos, que tinham ficado indiferentes e não acreditavam naquilo que Deus havia mostrado em seu servo, enterneceram-se e exclamaram: “Considerávamos sua vida como uma loucura, e sua morte como uma vergonha. Ei-lo agora acolhido no número dos filhos de Deus e **sua herança está entre os santos!**” (Sb 5, 4-5)<sup>252</sup> (*AP*, 1997, p. 723-724, grifo nosso)

Em suma, o *Anônimo Perusino (AP)* entende que a “herança” a qual Francisco de Assis leva ao rol dos santos são os estigmas dados por Deus como um “prêmio” em vida, antes de sua morte, em honra a sua fidelidade e obras a Cristo. Assim, o entendimento é de que o santo teve a primazia de receber como oferta de Deus, os estigmas da crucificação como reconhecimento singular, um milagre que o identificaria corporalmente ao Cristo da Paixão, um “prêmio” novo e que até aquele momento não havia sido concedido a nenhum santo.

---

<sup>252</sup> “Post hoc apparuerunt multa signa et miracula in populo, propter quae multorum corda hominum, qui duri erant ad credendum in iis quae Dominus in famulo suo ostendere dignatus fuerat, in mollitiem fuerunt mutata, dicentes:—Nos insensati vitam eius aestimabamus insaniam et finem illius sine honore. Ecce quomodo computatus est inter filios Dei et inter Sanctos sors illius est (Sap 5,4- 5)”. (*AP*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

## CAPÍTULO 5 – O OFUSCAMENTO DE FREI LEÃO E OS ESTIGMAS

Frei Leão teria nascido por volta do último decênio do século XII, seu local de origem é motivo de debates, ora em Assis ora em Viterbo região do Lazio. A última hipótese credita essa localização a seu nascimento por ser descrita nas obras *Chronologia magna* de Paolino di Venezia e *Tractatus de indulgentia* de Francesco di Bartolo d'Assisi<sup>253</sup>. Por outro lado, a data de sua morte é mais confiável, em novembro de 1271 em Assis, no mais, sabemos que as informações sobre sua vida antes de entrar na *fraternitas* franciscana são escassas. O seu engajamento no movimento franciscano teria ocorrido no espaço de tempo de 1210 a 1215, anos após a aprovação verbal da *forma vitae* de Francisco de Assis e seus companheiros por Papa Inocência III (1198-1216), fato que ocorreu em 1209. Até porque, “nenhum daqueles que sabemos ter feito parte do grupo que foi pedir a aprovação, em Roma, era clérigo” (DESBONNETS, 1987, p. 36). Por tais motivos, é posicionado na segunda geração dos frades da Porciúncula. Le Goff posiciona a entrada de Frei Leão na *fraternitas* franciscana depois de 1210-1211 junto com a demanda de novos frades, dentre eles, Frei Rufino, Frei Genebro, Frei Masseu, Frei Lucídio e o classifica como, “puro e ingênuo Frei Leão, esse seguidor mais intransigente de São Francisco que fez dele seu confessor, porque ele era padre, e a quem chamava de ‘Frei Ovelhinha de Deus’” (LE GOFF, 2007, p. 76). Além disso, temos que a presença de Frei Leão no desenvolvimento do movimento franciscano foi marcante e edificante, “o tipo de sacerdote franciscano é Frei Leão. Não se sabe, exatamente, a época de sua entrada na Ordem, no entanto, não se está, certamente, longe da verdade ao datá-la pelo ano de 1211. De uma simplicidade encantadora, terno, afetuoso e delicado” (SABATIER, 2006, p. 194). Além disso, essas datas nos levam a crer que Frei Leão tenha alcançado uma boa idade, e por isso, teria visto e vivido momentos cruciais tanto na presença Francisco de Assis quanto na ausência do mesmo quando o santo partiu do mundo terreno. E mais, ele acompanhou não só o desenvolvimento da Ordem dos Menores neste novo cenário, do *post mortem* do santo, na conjuntura dos acirrados e constantes conflitos institucionais.

Neste estudo, temos uma preocupação especial com a memória de Frei Leão no desenvolvimento do movimento franciscano medieval, justamente por ele ser um elo de divisão no debate memorialístico entre os membros dos grupos divergentes de frades menores, a saber, Conventuais e Espirituais nos séculos XIII e XIV. Muito desse debate, se

---

<sup>253</sup> Cf. Leone d'Assisi. *Dizionario Bibografico degli Italiani*. Disponível em: [https://www.treccani.it/enciclopedia/leone-d-assisi\\_%28Dizionario-Biografico%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/leone-d-assisi_%28Dizionario-Biografico%29/).

deve à influência do posicionamento religioso e da conduta de Frei Leão no *post mortem* de Francisco de Assis, os textos escritos por ele ou influenciados em seu testemunho são a base de conflitos por alimentarem muitas vezes as vozes dos Espirituais em seus debates contra os Conventuais. Nesse sentido, a memória de Frei Leão é reverenciada e utilizada pelo primeiro núcleo franciscano citado, justamente por ele ser um homem de testemunho privilegiado, porque foi amigo dileto, confessor e *secretarius* do santo dos estigmas. E mais, Frei Leão por ser jovem ao adentrar na *fraternitas* teve muito tempo, “de poder, pouco a pouco, transformar-se completamente à imagem daquele que admirava” (SABATIER, 2006, p. 192).

Micolli (2004) nos fala sobre o testemunho de fidelidade de Frei Leão, expresso pelo desejo de permanecer colocando em prática as atitudes e os preceitos religiosos de Francisco de Assis e seus companheiros, mesmo depois da morte do santo. A mendicância, por exemplo, continuaria a ser um meio utilizado, se o trabalho não tivesse oferecido uma adequada possibilidade de sustento, então, o frade poderia resorrer à esmola, mas dentro destes limites, os limites próprios de todos os pobres mendicantes, assim:

[...] O indubitável significado polêmico que, no seu tempo, uma afirmação desse gênero podia assumir para Frei Leão e para os frades da segunda e terceira geração franciscana não anula nem debita sua perfeita correspondência com a experiência autêntica de Francisco, profundamente convencido a aplicar a “sequela Christi” à concreta realidade das condições de vida dos *pauperes*, para poder torna-la eloquente e inteligível aos homens de seu tempo (MICCOLI, 2004, p. 90-91).

Além disso, Frei Leão de forma ativa participou de momentos cruciais da fraternidade dos menores, esteve com Francisco de Assis no retiro dos estigmas em 1224 onde teria acontecido o milagre das chagas. Também foi no Monte Alverne que Frei Leão teria sido agraciado com um pergaminho assinado por Francisco de Assis em duas partes ou em cada lado, com a *Benedictio fratri Leoni data* no lado carne e a *Laudes Dei Altissimi* no lado pele, “um documento excepcional, um pergaminho autógrafo de Francisco conservado no Sacro Convento de Assis, contendo de um lado os *Louvres de Deus*, de outro a *Bênção de Frei Leão* com o sinal de um tau - Francisco o escreveu em setembro de 1224 no Monte Alverne” (LE GOFF, 2007, p. 99).

Frei Leão também acompanhou de perto as doenças de Francisco de Assis, prestava-lhe assistência por meio de sua proximidade e confiança, era conhecedor de seus males. Da

mesma forma, sabemos que as enfermidades maltrataram bastante o corpo do santo, além disso, o santo era muito austero com si próprio e com o “Irmão corpo” ao ponto de pedir-lhe desculpas diante da morte segundo Tomás de Celano. Além disso, a *Legenda Perusina (LP)* narra as variadas doenças que atormentaram o corpo de Francisco, afirma que durante muito tempo, “até à morte, sofreu do fígado, do baço, e do estômago. E quando foi ao Oriente para pregar ao sultão da Babilônia e do Egito, contraiu uma doença de olhos muito grave, causada pela fadiga e, sobretudo, pelo excessivo ardor do sol, que teve de suportar na ida e na volta” (*LP*, 1997, p. 767)<sup>254</sup>. Boaventura na *Legenda Maior (LM)* também narra que Francisco de Assis foi atormentado por toda espécie de doenças, tão penosas, que nenhum de seus membros escapou a dores violentas: “Ficou em tal estado, por causa de dores tão repetidas, que, consumidas já suas carnes, restavam-lhe apenas a pele e os ossos. E embora fossem quase insuportáveis as dores do corpo, não lhes dava o nome de inimigas, mas o de irmãs”<sup>255</sup> (*LM*, 1997, p. 564). Dessa forma, e por ser confessor do santo, acreditamos que Frei Leão sabia de suas angústias corporais e aflições espirituais, e mais, esteve presente inclusive no seu leito de morte durante a celebração do *transitus* do pai seráfico em 3 de outubro de 1226.

Um dos momentos fundamentais na vida do santo de Assis que contou com a presença de Frei Leão nas ações decisivas fora o da elaboração em 1223 da *Regula Bullata* destinada a *Ordo Fratrum Minorum* (Ordem dos Frades Menores). A questão se desenvolve no contexto da revisão da Regra de 1221, a *Regula non Bullata*, Francisco de Assis teria que refazê-la e, ao mesmo tempo, enfrentava um cenário hostil produzido pelos novos e numerosos adeptos que a Ordem havia adquirido ao longo do tempo, existia então a temeridade por parte de muitos frades que a nova legislação fosse rígida demais e pudesse se tornar quase impraticável. Para solucionar o caso, Francisco de Assis teria se dirigido ao eremitério de Fonte Colombo, perto Rieti, com dois frades, um seria Frei Leão por ser de sua confiança e o outro seria Frei Bonizzo que teria conhecimento e noções de Direito. Desbonnets (1987), também afirma que a tradição coloca Francisco de Assis com a ajuda de Frei Leão e de um tal Frei Bonizzo, de quem nada mais se sabe na produção da Regra de 1223. Entretanto, para o autor, a presença

<sup>254</sup> “Cum beatus Franciscus per longum tempus habuisset, et habuit usque ad diem mortis sue, infirmitates epatis, splenis et stomachi, et a tempore quo fuit in ultramarinis partibus ad predicandum Soldano Babilonie et Egypti habuisset infirmitatem maximam oculorum propter multum laborem ex fatigatione itineris, qui in eundo et redeundo sustinuit magnum calorem”. *Legenda Perusina (LP)*-37. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>255</sup> “Ut autem viro Dei cumulus meritorum accresceret, quae omnia vere in patientia consummantur, coepit infirmitatibus multimodis laborare tam graviter, ut vix in eo membrum aliquod remaneret absque ingenti passionis dolore. Ad hoc tandem per varias et diuturnas ac continuas aegritudines deductus est, ut consumptis iam carnibus quasi sola cutis ossibus (cfr. Iob 19,20; Lam 4,8) cohaereret”. *Legenda Maior (LM)*-XV, 2. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

desses nomes se deve especificamente ao relato hagiográfico contido na *Legenda Perusina (LP)*: “Na verdade, os documentos que apoiam esta tradição são poucos, um só propriamente, pois os que conhecemos procedem todos de uma mesma fonte, dos quais o n. 113 da *Legenda Perusina* é sem dúvida o melhor testemunho” (DESBONNETS, 1987, p. 95). Dessa forma, e para enriquecimento do exposto acima, apresentamos o episódio que relata o contexto de produção da *Regula Bullata* de 1223 mencionado na *Legenda Perusina (LP)* com o objetivo de termos uma dimensão aprofundada do fato hagiográfico e suas personagens históricas.

Tendo-se retirado o bem-aventurado Francisco para um monte com Frei Leão e Frei Bonízio de Bolonha, para redigir uma Regra, porque se tinha perdido a primeira que inspirado por Cristo escrevera, um bom número de ministros foi ter com Frei Elias, Vigário do bem-aventurado Francisco, dizendo: “Consta-nos que este Frei Francisco está compondo nova Regra. Receamos que a venha a fazer tão dura que a não possamos observar. Devemos ir procurá-lo e dizer-lhe que, a ser assim, não estamos dispostos a obrigar-nos a ela; ele que a faça para si, não para nós”<sup>256</sup> (*LP*, 1997, p. 842-843).

Encontramos ainda uma situação muito embaraçosa no relato hagiográfico acima que é a perda da versão primária da Regra de 1223 por parte do então Vigário da Ordem, assim: “Sem dúvida, os retoques não parecerem suficientes a Frei Elias, porque ele, a quem Francisco tinha confiado o texto, o perdeu. O santo começa a trabalhar na obra com Frei Leão” (LE GOFF, 2007, p. 86). Além disso, sabemos que esse material hagiográfico por ser de influência leonina tende a creditar a participação efetiva de Frei Leão nos momentos chaves do desenvolvimento da Ordem. Além disso, houve pressão externa nessa produção: “Dois dos textos mais importantes de São Francisco foram redigidos sob influências externas. A *Regula bullata* é um compromisso entre o texto preparado pelo santo e os pedidos de modificação apresentados por alguns companheiros de São Francisco e pela cúria romana” (LE GOFF, 2007, p. 134). Dessa forma, não temos como desvencilhar os dois ambientes de confecção da *Regula Bullata*, o primeiro faz parte do contexto interno de Francisco de Assis, de sua individualidade, das decepções a qual enfrentara desde a volta do Oriente. O segundo

---

<sup>256</sup> “Cum beatus Franciscus esset in quodam monte cum fratre Leone de Assisio et fratre Bonizo de Bononia ad faciendum Regulam — quia prima erat perdita, quam, Christo docente, scribi fecit — congregati ministri quamplures ad fratrem Heliam, qui erat vicarius beati Francisci, dixerunt sibi: ‘Audivimus quod iste frater Franciscus facit unam novam Regulam; timemus, ne faciat ita asperam, quod non possimus eam servare. Volumus quod vadas ad eum et dicas ei, quod nos nolumus esse obligati ad illam Regulam; faciat pro se et non faciat pro nobis’”. *Legenda Perunina (LP)-113*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

faz parte da estrutura institucional da Igreja que estava a limitar possíveis exageros que impedissem a prática da Regra pelos novos frades, tudo aconteceu sob estado de vigilância.

Devido a esses dois ambientes, trazemos outras perspectivas históricas sobre o caso, a saber: “A tradição dos companheiros, com bom fundamento em parte atribuível a Frei Leão, parecia querer confirmar que também em torno ao Testamento, como para a redação definitiva da Regra, tenha havido momentos de discussão” (MICCOLI, 2004, p. 56). Ter nesses momentos definidores do prosseguimento jurídico da Ordem dos Frades Menores a atuação de Frei Leão favorece ainda mais o seu testemunho e sua atuação no *post mortem* de Francisco de Assis. Assim, o companheiro do santo poderia justificar para seus destratores que fez parte da composição definitiva da Regra de 1223, a *Regula Bullata* e que conhecia assim, os objetivos da composição do santo, seus desejos e suas inquietações. Não por acaso, a presença de Frei Leão incomodou tanto que não restão dúvidas que seu silenciamento nas hagiografias “oficiais” cumpria a função de limitar sua atuação, ou ainda, emudecer seu testemunho privilegiado para que não servisse de combustível ao grupo dos Espirituais.

Para Le Goff (2007), o trabalho de composição da *Regula Bullata* teria sido difícil porque Francisco de Assis estava desanimado e mesmo amargo, às vezes. Não é à toa, ele despedia sem simpatia os frades que iam importuná-lo para introduzir no texto disposições contrárias a suas intenções: “Afinal, a nova Regra ficou pronta na primavera ou no verão de 1223 e, enviada a Roma, onde o cardeal Ugolino ainda a retocou, foi aprovada pelo papa Honório III pela bula de 29 de novembro de 1223, *Solet annuere*” (LE GOFF, 2007, p. 86). Todo esse contexto de produção da *Regula Bullata* de 1223 também faz parte do momento espiritual vivido pelo santo de Assis, chamado pelos historiadores de “grande tentação”, onde procurou encontra-se profundamente com Deus e repensar seu papel religioso na Ordem dos Menores, ele tinha já um Vigário, mas continuava a ser o líder a ser seguido e admirado, fora por ele que tudo se iniciou, mas e quando partisse? Como ficaria? Por isso a legislação na Ordem dos Menores foi importante naquele período para definir a posterioridade dos frades.

Para Manselli (2004), a intenção pessoal de Francisco de Assis, fruto de uma conversão individual muito complexa, também passa pela busca de seu caminho definitivo, que ele alcançou não sem perplexidades e oscilações, ou seja, era difícil de traduzir em um ideal válido para centenas e milhares de pessoas, parece-nos um destino indiscutível, tanto que Francisco de Assis o percebeu bem, quando teve que decidir dar uma regra - e estamos nos referindo à de 1223, a *bullata* - com valor jurídico e formulação própria. Assim, afirma: “*Quello, però, che Francesco voleva a tutti i costi salvare, e a ciò rivolse tutti gli sforzi degli*

*ultimi anni, era lo spirito d'entusiasmo, lo slancio di vita evangélica, che, superando la lettera della regola, si facesse esempio di sequela Christi (seguito di Christo)*" (MANSELLI, 2004, p. 80).<sup>257</sup> Além disso, podemos destacar sobre a questão da “grande tentação” no contexto de produção da Regra de 1223, que Miccoli (2004) nos afirma que na verdade, sabemos muito pouco sobre os últimos anos de vida de Francisco de Assis e mais, que existe no contexto de produção um misto de hipóteses e aventuras interpretativas. Mas, além disso, o autor destaca que as admissões e os “fatos” que as fontes, apesar de tudo, deixam transparecer, são muito relevantes e significativos para deixá-los de lado:

Francisco fugia das visitas dos frades, durante dois anos, Francisco passou por uma “grande tentação”, Francisco recebeu as chagas de Cristo no Monte Alverne. São atitudes, situações e fatos que as fontes não inserem num contexto histórico, naquele conjunto de acontecimentos e problemas, de experiências e dificuldades que constituíram a trama real dos últimos anos de vida de Francisco, na sua relação com a história da Ordem e com as tarefas e orientações que a Igreja de Roma sugeria e impunha discretamente, mas com sempre maior pontualidade (MICCOLI, 2004, p. 106).

Para Manselli (2004) na realidade, Francisco de Assis nos seus últimos anos de vida, sobretudo nos anos de elaboração da Regra, tinha sentido mesmo nos afetos mais sinceros e na devoção viva a composição do documento como um elemento difícil, senão um verdadeiro e próprio obstáculo à estruturação da Ordem. Daí procede a queixa dos confrades, que seriam os mais próximos dele nesses últimos anos, que se escondem sob a denominação *Nos qui cum eo fuimus*, “*che Francesco era stato indotto a condescendere, a mostrarsi cioè arrendevole alle sollecitazioni che gli venivano da più parti, ma che perciò si erano introdotti, successivamente degli abusi, che si sarebbero evitati senza l'arrendevolezza del loro Maestro*” (MANSELLI, 2004, p. 47).<sup>258</sup> Ainda sobre a produção da *Regula Bullata*, Miccoli (2004), afirma ser difícil não pensar que a “grande tentação”- teria durado bem dois anos, e não é pouca coisa numa vida religiosa que abrange um total de vinte- deva ser situada nos últimos anos da vida de Francisco de Assis e nos resultados que acompanhem a redação definitiva da regra: “e a ‘grande tentação’ seria então a interpretação, embora arriscada, não me parece

---

<sup>257</sup> “No entanto, o que Francisco quis salvar a todo custo, e para isso dirigiu todos os seus esforços nos últimos anos, foi o espírito de entusiasmo, o impulso de vida evangélica, que, indo além da letra da regra, tornou-se um exemplo de *sequela Christi* (seguido di Christo)” (MANSELLI, 2004, p. 80, tradução nossa).

<sup>258</sup> “*Nos qui cum eo fuimus*, - é que Francisco foi induzido a *condescendere*, isto é, a mostrar-se complacente às solicitações que vinham de muitos partidos, sendo assim, eram introduzidos, sucessivos abusos, que teriam sido evitados sem a anuência de seu Mestre” (MANSELLI, 2004, p. 47, tradução nossa).

ilusória – a da ‘rebelião’, da reafirmação do próprio ideal original em termos de contestação direta da linha que Roma e os ministros estavam impondo à Ordem” (MICCOLI, 2004, p. 106). Por fim, Miccoli ainda estabelece uma ligação entre a “grande tentação”, a *Regula Bullata* e a estigmatização de Francisco de Assis, para ele:

As chagas do Alverne – sinal e selo em primeiro lugar, não creio que possa ser esquecido, de um terrível sofrimento espiritual e físico- se colocam cronologicamente dentro desta vivência, para sancionar o sentido profundo de sua proposta cristã e dos termos e das modalidades com as quais, aos poucos, a foi realizando. A cruz é a alternativa real e oposta à luta, à ruptura e à rebelião, é o sinal e a condição da autêntica “sequela Christi” (MICCOLI, 2004, p. 106).

Com essas considerações, temos a interpretação que os estigmas corporais do Monte Alverne alcança uma categoria de consagração à Francisco de Assis como resposta ao sofrimento espiritual enfrentado com a “grande tentação” nos seus últimos anos de atuação religiosa, os estigmas aqui são vistos como resposta positiva ao seu isolamento do mundo, a suas reflexões e a manutenção de seus princípios originários. Dessa forma, não estava lutando à toa, os caminhos percorridos desde sua chegada do Oriente em 1220, passando pela *Regula non Bullata* (1221) e *Bullata* (1223), até o retiro espiritual do Monte Alverne em 1224 favoreceram o sentido de sua rebeldia, de sua luta espiritual, teria vencido assim as imposições contrárias ao seu desejo ao ter sido coroado com a cruz corporal. Dessa forma, o caminho para a morte estava livre, suas dúvidas parecem sanadas, e o santo de Assis deseja então o encontro com sua “irmã morte” corporal com as “tentações” já vencidas.

Frei Leão era bastante próximo a Francisco de Assis, “sendo tratado por ele como seu filho predileto, suscitou muitas suscetibilidades e foi até o fim de sua longa vida [1271] o chefe da estrita observância” (SABATIER, 2006, p. 194). A partir de tais evidências é que estranhemos a ausência ou mesmo a invisibilização de Frei Leão na documentação hagiográfica “oficial”, e ao fazermos um balanceamento de sua atuação na Ordem dos Frades Menores, e em parceria com Francisco de Assis, identificamos a importância de sua presença em momentos chaves da vida do santo, foram situações de construção e de tomada de decisões. Coube a nós então, entender os motivos de possíveis disparidades mnemônicas sobre a figura de Frei Leão nos materiais hagiográficos e demais documentações. Temos primeiramente que no material hagiográfico franciscano “oficial” fica evidente a ausência do nome de Frei Leão nas narrativas, principalmente se levarmos em consideração momentos

cruciais da vida do santo, como sua presença no retiro espiritual de 1224, no Monte Alverne, ocasião em que Francisco de Assis recebeu o milagre dos estigmas corporais da crucificação de Cristo. Historicamente e por outras documentações como as hagiografias “não oficiais” sabemos que Frei Leão se fez presente no retiro do Alverne e foi agraciado com o pergaminho relíquia conhecido como *Chartula di Assisi*<sup>259</sup>, nele temos a:

***Benedictio fratri Leoni data***<sup>260</sup>

*1 Benedicat tibi Dominus et custodiat te; ostendat faciem suam tibi et misereatur tui. 2 Convertat vultum suum ad te et det tibi pacem (Num 6,24-26). 3 Dominus benedicat, frater Leo, te (cfr. Num 6,27)*<sup>261</sup>

***Laudes Dei Altissimi***<sup>262</sup>

*1 Tu es sanctus Dominus Deus solus, qui facis mirabilia (Ps 74,15). 2 Tu es fortis, tu es magnus (cfr. Ps 85,10), tu es altissimus, tu es rex omnipotens, tu pater sancte (Joa 17,11), rex caeli et terrae (cfr. Mt 11,25). 3 Tu es trinus et unus Dominus Deus deorum (cfr. Ps 135,2), tu es bonum, omne bonum, summum bonum, Dominus Deus vivus et verus (cfr. 1 Thes 1, 9). 4 Tu es amor, caritas; tu es sapientia, tu es humilitas, tu es patientia (Ps 70,5), tu es pulchritudo, tu es mansuetudo; tu es securitas, tu es quietas, tu es gaudium, tu es spes nostra et laetitia, tu es iustitia, tu es temperantia, tu es omnia divitia nostra ad sufficientiam. 5 Tu es pulchritudo, tu es mansuetudo, tu es protector (Ps 30,5), tu es custos et defensor noster; tu es fortitudo (cfr. Ps 42,2), tu es refrigerium. 6 Tu es spes nostra, tu es fides nostra, tu es caritas nostra, tu es tota dulcedo nostra, tu es vita aeterna nostra:*

*Magnus et admirabilis Dominus,*

*Deus omnipotens, misericors Salvator.*<sup>263</sup>

<sup>259</sup> Sobre a *Chartula di Assisi* recomendo o valoroso trabalho: PELEGRINELLI, André Luíz Marcondes. Uma montagem caligramática do século XIII: a *Benedictio Fratri Leoni Data* de Francisco de Assis. Disponível em: *Antíteses*, Londrina, v.12, n. 24, p. 646-676, jul-dez. 2019.

<sup>260</sup> Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>261</sup> **Bênção a Frei Leão:** “1 ‘O Senhor te abençoe e te proteja. Mostre-te a sua face e se compadeça de ti. 2 Volva a ti o seu rosto e te dê a paz’ [Nm, 6, 24-26]. 3 Frei Leão, T o Senhor te Abençoe” (ESCRITOS DE SÃO FRANCISCO, 1997, p. 73).

<sup>262</sup> Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>263</sup> **Louvores a Deus Altíssimo:** “<sup>1</sup>Vós sois santo, Senhor Deus único, que fazeis maravilhas (Sl 74,15). <sup>2</sup>Vós sois forte, vocês sois grande (cf. Sl 85, 10), vocês sois altíssimo, vocês sois rei onipotente, vocês Pai Santo (Jo 17, 11), rei do céu e da terra (cf. Mt 11, 25). <sup>3</sup>Vós sois trino e uno, Senhor Deus dos deuses (cf. Sl 135, 2), vocês sois o bem, todo bem, o sumo bem, Senhor Deus vivo e verdadeiro (cf. 1Ts 1, 9). <sup>4</sup>Vós sois amor, caridade; vocês sois sabedoria, vocês sois humildade, vocês sois paciência (Sl 70, 5), vocês sois beleza, vocês sois mansidão, vocês sois segurança, vocês sois descanso, vocês sois gozo, vocês sois nossa esperança e alegria, vocês sois justiça, vocês sois temperança, vocês sois toda nossa riqueza e satisfação. <sup>5</sup>Vós sois beleza, vocês sois mansidão, vocês sois protetor (Sl 30, 5), vocês sois guarda e defensor nosso; vocês sois fortaleza (cfr. Sl 42, 2), vocês sois refrigerio. <sup>6</sup>Vós sois nossa esperança, vocês sois nossa fé, vocês sois nossa caridade, vocês sois toda doçura nossa, vocês sois nossa vida eterna: Grande e admirável Senhor, Deus onipotente, misericordioso Salvador”. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Frei Leão escreveu ainda uma nota no pergaminho especificando o contexto de sua produção em tinta vermelha. Ao mesmo tempo, relata que Francisco de Assis lhe escreveu à mão a *Benedictio fratri Leoni data*, assim, depois da palavra *pacem* o companheiro do santo teria escrito: “O bem-aventurado Francisco escreveu esta benção de próprio punho para mim, Frei Leão” (ESCRITOS DE SÃO FRANCISCO, 1997, p. 74). Mas antes de aprofundarmos a questão, reiteramos que há vários estudos que se propõe a analisar a natureza técnica da fabricação da *Chartula di Assisi*. Afirmamos então, que aqui não é nosso desejo entrar nestes quesitos. Entretanto, sabemos que as recentes pesquisas relacionadas à *Chartula di Assisi* apresentam resultados críveis de que o pergaminho está ligado tanto ao retiro espiritual do Monte Alverne em 1224 quanto ao milagre dos estigmas corporais. Além disso, o pergaminho teve a função de responder a uma angústia sentida pelo próprio Frei Leão que desejou ter por parte de Francisco de Assis uma espécie de proteção física para as suas tormentas espirituais, tanto que o guardará junto ao seu corpo como se fosse um objeto contra o mal. Abaixo, apresentamos o relato histórico escrito por Frei Leão (em tinta vermelha no original) sobre o contexto da fabricação da *Chartula di Assisi*.

Dois anos antes de sua morte passou o bem-aventurado Francisco a Quaresma no Monte Alverne, em honra da bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, e do bem-aventurado São Miguel Arcanjo, desde a festa da Assunção da Santa Virgem Maria até a festa de São Miguel em setembro. E fez-se sentir sobre ele a mão do Senhor: depois duma visão e colóquio com um serafim, e depois da impressão dos estigmas de Cristo no seu corpo, compôs ele estes Louvores e os escreveu de próprio punho no verso desta folha, rendendo graças ao Senhor pelo benefício recebido (ESCRITOS DE SÃO FRANCISCO, 1997, p. 74).

Chiara Frugoni ao analisar a *Chartula di Assisi* fala da angústia de Frei Leão em ter algo material em sua posse que fosse concedida da parte do santo e funcionasse como uma espécie de talismã para sua proteção, a mesma também teve a preocupação de relatar as características físicas do valoroso pergaminho, a saber: “Francisco então pegou um pequeno retalho de pergaminho feito de couro de cabra, e num lado escreveu algumas palavras simples e afetuosas; no outro, um poema em louvor a Deus” (FRUGONI, 2011, p. 132). A questão é que Frugoni trabalha com a possibilidade de Francisco de Assis ter composto os *Laudes Dei Altissimi* não em virtude dos estigmas, mas em resposta ao alívio obtido por meio do colóquio

---

que o santo tivera com o serafim do Monte Alverne, e cita que a *Legenda perusina* uma fonte “importante e confiável por trazer a contribuição genuína de Frei Leão, fala sobre a visão do anjo em Verna, evitando qualquer menção aos estigmas: refere-se apenas a uma benéfica consolação e iluminação que faz Francisco aceitar os sofrimentos passados e futuros” (FRUGONI, 2011, p. 132-133). A pesquisa de Frugoni é muito importante a nós porque prioriza o contexto de produção do milagre dos estigmas, analisando hagiógrafos e pintores, relacionando texto e imagem, não só, toma como análise também a *Chartula de Assisi*.

Não é à toa, que Frugoni defende que a parte escrita por Frei Leão separa os fatos, a saber, “após Francisco ter visto e *falado* com o serafim apareceram as marcas dos estigmas; não diz que foi o serafim a causar os estigmas e *separa* claramente os dois episódios” (FRUGONI, 2011, p. 133). E mais, para Frugoni realizou-se uma ligação de eventos históricos no relato hagiográfico de Tomás de Celano para fortalecer a narrativa do milagre dos estigmas. No caso, a autora acredita que o diálogo de Francisco de Assis com o serafim alado do Monte Alverne que resultou no surgimento dos estigmas corporais do santo seria uma criação hagiográfica de Tomás de Celano, isso se levarmos em consideração o material escrito que fora deixado por Frei Leão, até porque tecnicamente os eventos não coincidiriam:

Assim, Frei Leão vincula os sinais sacros a um determinado episódio ocorrido na vida do santo, a aparição e o colóquio tranquilizador com um ser angélico. Elias, inversamente, que não menciona Verna nem a aparição angélica, fala dos estigmas exclusivamente relacionados com a morte, visíveis durante a exposição do cadáver. As duas testemunhas, portanto, não concordam de maneira nenhuma (FRUGONI, 2011, p. 133).

Para Desbonnets (1987), a *Bênção a Frei Leão* seria em primeiro lugar um autógrafo de Francisco de Assis, ou seja, um testemunho irrefutável. Afirma ainda que a nota acrescentada por Frei Leão, no lado onde se encontram os *Louvores de Deus*, descreve exatamente o que este escrito foi para Francisco de Assis, isto é, uma ação de graças pelo benefício que lhe foi concedido: os Estigmas da Paixão de Cristo. E mais, que foi a pedido de Leão que Francisco a escreveu, para que lhe servisse de talismã nas tentações e Leão a guardará até sua morte. Para o autor, a bênção a Frei Leão faz uso de uma fórmula extraída do livro dos *Números* que é utilizada na Liturgia. Por fim, afirma que debaixo da bênção a Frei Leão foi traçado o “sinal Tau com a cabeça”, que é uma espécie de sinal pessoal de Francisco: “A trave vertical do Tau atravessa o nome do destinatário ‘Le/o’. Sob o traço horizontal do

Tau, à direita, encontra-se uma fórmula com quatro membros, formando um quadrado que pode ser lido em todas as direções: *Dominus bene te dicat. Dominus bene dicat te*” (DESBONNETS, 1987, p. 23).

Segundo Pelegrinelli o fragmento de fólio entregue a Frei Leão durante a experiência do Monte Alverne, “está atualmente custodiado na Sala das Relíquias da Basílica de São Francisco em Assis e é uma de suas relíquias mais íntimas: entregue por afeto a um amigo, foi guardada como amuleto por décadas por seu proprietário e se tornou objeto de devoção” (PELEGRINELLI, 2019, p. 3). Para Bartoli Langeli, este *Bilhete a Frei Leão*, tanto do ponto de vista de sua função como de seu tipo, “é um objeto que devemos referir ao que chamamos de superstição do escrito, uso mágico, marginal, não institucional da escrita. É uma ‘bênção-exorcismo’, um desenfeitiçamento, uma espécie de filacteria ou de amuleto” (LANGELI apud DESBONNETS, 1987, p. 23). Miccoli (2004), afirma que após a impressão das chagas, Francisco escreveu de próprio punho, os *Louvres ao Senhor Deus altíssimo*, que era o único comentário ou as únicas palavras de Francisco de Assis diretamente ligadas àquele evento: “Este seria um texto totalmente bíblico-litúrgico, por ser invocação, exaltação e ato de fé” (MICCOLI, 2004, p. 107). Para Le Goff (2007), no texto *Laudes Dei altissimi* [“Louvores ao Deus altíssimo”] dado a Frei Leão, Deus é definido como amor e “caridade”, a caridade é fundada no amor. Deus é amor, *Deus est caritas*: “*Tu es amor, caritas*”, e alguns manuscritos repetem no final desses Louvores: ‘*tu es caristas nostra*’, numa enumeração das três virtudes teológicas” (LE GOFF, 2007, p. 211). Miccoli (2004), destaca as características da *Chartula di Assisi*, expõe que ela também contém a bênção a Frei Leão, escrita por Francisco de Assis na outra face do mesmo pergaminho, onde para o autor, são produzidos os termos da bênção que Aarão e seus filhos foram convidados a usar para os filhos de Israel (Nm 6, 24-26), que seria:

O Senhor te abençoe e te guarde; mostre a ti a sua face e tenha misericórdia de ti. Volte seu rosto para ti e te dê a paz. O Senhor te abençoe, Frei Leão. É uma bênção que termina propondo a saudação franciscana: a saudação que caracteriza e compendia a relação que deve ser instaurada com os homens e com a história. Mas aqui ela é explicitamente justificada e sustentada pela plena manifestação da graça e do mistério do Senhor (MICCOLI, 2004, p. 107).

Observando a riqueza de detalhes de tais considerações, identificamos que nossa desconfiança em relação ao negligenciamento da memória de Frei Leão no material hagiográfico “oficial” estava no caminho certo. Na *Vita Secunda (2C)* de Tomás de Celano a

apresentação do episódio da *Chartula di Assisi* mostra de forma evidente o ofuscamento da memória de Frei Leão, pensemos então, o silenciamento atende a quais interesses?

No tempo em que o santo estava recolhido a sua cela do Monte Alverne, **um de seus companheiros** tinha muita vontade de ter algum escrito edificante com as palavras do Senhor, anotadas brevemente pela mão de São Francisco. Achava que, dessa maneira, ficaria livre de uma grave tentação não da carne mas do espírito, ou que pelo menos conseguiria suportá-la melhor. Preocupado com esse desejo, tinha receio de abrir-se com o santíssimo pai. Mas, se ele não o disse, revelou-lho o Espírito Santo. Porque um dia São Francisco o chamou e disse: “Traz-me papel e tinta, porque quero escrever as palavras do Senhor e seus Louvores, que meditei em meu coração”. Tendo recebido o que pedira, o santo escreveu de próprio punho os Louvores de Deus e as palavras que quis, e por último uma bênção para o frade, dizendo-lhe: “Recebe este pedaço de papel e guarda-o diligentemente até o dia da tua morte”. A tentação desapareceu na mesma hora. O escrito foi guardado e, posteriormente, realizou coisas admiráveis”<sup>264</sup> (2C, 1997, p. 324- 325, grifo nosso).

No relato hagiográfico acima, não há menção alguma sobre quem é esse companheiro, fato deveras intrigante porque no momento da escrita do texto de Tomás de Celano, entre 1246-1247, já era de conhecimento de muitos que Frei Leão era o companheiro acima, e que ele portava o pergaminho conhecido como *Chartula di Assisi*. Isto nos leva a pensar que há um possível negligenciamento da memória individual de Frei Leão, mas não do fato em si, ou seja, o hagiógrafo reconhece a existência do pergaminho, mas não identifica a qual pessoa ele foi destinado. Quais seriam os motivos de tal omissão? Dar valor apenas a figura santa de Francisco de Assis pela revelação do conhecimento da angústia do companheiro e da posterior operacionalização de graças e milagres alcançados por meio das palavras virtuosas ao Senhor (*Laudes Dei Altissimi*) e da própria bênção ao frei (*Benedictio fratri Leoni*) contida no documento físico. Ou ainda, demonstrar o interesse por parte do companheiro, que seria Frei Leão mas seu nome não foi citado, em obter um documento relíquia advindo do próprio punho do santo com o objetivo de se proteger das tentações presentes e futuras de sua alma. E

---

<sup>264</sup> “Dum maneret sanctus in monte Alvernae cella reclusus, unus de sociis magno desiderio cupiebat habere de verbis Domini recreabile scriptum, manu sancti Francisci breviter adnotatum. Gravem enim qua vexabatur tentationem, non carnis sed spiritus, credebat ex hoc evadere, vel certe levius ferre. Tali desiderio languens, pavebat rem aperire patri sanctissimo; sed cui homo non dixit, Spiritus revelavit (cfr. 1Cor 2,10). Quadam enim die vocat eum beatus Franciscus dicens: “Porta mihi chartam et atramentum (cfr. 2Ioa 12), quoniam verba Domini et Laudes eius scribere volo, quae meditatus sum in corde meo (cfr. Ps 76,7). Allatis protinus quae petierat, scribit manu propria Laudes Dei et verba quae voluit, et ultimo benedictionem fratris, dicens: “Accipe tibi (cfr. Gen 28,2) chartulam istam, et usque ad diem mortis tuae custodias diligenter”. Fugatur statim omnis illa tentatio; servatur littera et in posterum miranda effecit”. *Vita Secunda* (2C)-49. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

mais, ter sido agraciado com material especialmente dedicado a ele em vida por parte de Francisco de Assis demonstra a relação de confiança do santo para com ele, ou seja, revela uma proximidade fraterna e divina porque o *Spiritus revelavit* orientou a concedê-lo de bom grado.

Boaventura de Bagnoregio em sua *Legenda Maior (LM)* de 1263 ao descrever o episódio também omite o nome de Frei Leão, destaca fortemente a angústia de um dos companheiros, não de Frei Leão, em ter algum escrito por parte de Francisco de Assis. Além disso, exprime textualmente que o material desejado serviria para suplantar a forte tentação que afligia a alma do companheiro: “Ao tempo em que no monte Alverne ficou recluso em sua cela, **um de seus companheiros** sentia um grande desejo: ter algumas palavras ao menos da Sagrada Escritura escritas de próprio punho do santo”<sup>265</sup> (*LM*, 1997, p. 544, grifo nosso). Assim, o companheiro ao mesmo tempo em que desejava o recurso para que se esvaísse o sofrimento interior, sentia-se envergonhado por tal *desiderio* diante do santo, ao ponto de sentir sua alma oprimida. A solução do caso é que por revelação divina como em Tomás de Celano tudo se resolve com Francisco de Assis realizando o desejo do então companheiro: “mandou ao referido companheiro que lhe trouxesse papel e tinta e, conforme seus desejos, escreveu de sua própria mão no papel alguns louvores ao Senhor e ao final acrescentou sua bênção: ‘Toma para ti este escrito e guarda-o com cuidado até o dia da tua morte’”<sup>266</sup> (*LM*, 1997, p. 544). Percebe-se que o condicionamento da obtenção do objeto protetor de Francisco de Assis ao companheiro passa pelo receio de um julgamento do mesmo tê-lo como pertença única e direcionada, tal fato deixa o agraciado em uma posição desconfortável, mas não só isso, deixa sua figura ligada à submissão e a cobiça.

Pelegrinelli (2019) viu o caso como estratégia de Boaventura na *Legenda Minor* por ter função litúrgica e circulação muito mais ampla, e nela identifica-se mais ênfase na “subordinação de Leão (*cum esset humilis, pudoratus et simplex*) e em seu constrangimento em desejar um fragmento de pergaminho escrito por Francisco, características desejáveis para os fiéis de Francisco, ansiosos em serem partícipes também das graças advindas do santo” (PELEGRINELLI, 2019, p. 653). Além disso, identificamos que Boaventura de Bagnoregio diferente de Tomás de Celano destaca que a operacionalização de milagres por meio do

<sup>265</sup> “Cum autem in Monte maneret Alvernae cella reclusus, unus e sociis magno desiderio cupiebat habere de verbis Domini aliquod scriptum manu ipsius breviter adnotatum”. *Legenda Maior (LM)* –XI, 9. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>266</sup> “Portari namque sibi iussit a fratre praedicto atramentum et chartam, Laudesque Domini iuxta fratris desiderium propria manu scripsit et ultimo benedictionem ipsius, dicens: “Accipe tibi chartulam istam et usque ad diem mortis tuae custodias diligenter”. *Legenda Maior (LM)* –XI, 9. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

documento confere expressividade à santidade de Francisco de Assis deixando assim a figura de Frei Leão que foi agraciado com o mesmo no anonimato: “Logo que recebeu aquele presente, a tentação desapareceu inteiramente. Ainda se conserva o documento, e os milagres que ele realizou testemunham em favor das virtudes de Francisco”<sup>267</sup> (LM, 1997, p. 544). Deve-se também atentar para o fato que, “Boaventura insere a informação de que o objeto operou maravilhas para testemunhar as virtudes de Francisco, submetendo, assim, o objeto ao culto do santo” (PELEGRINELLI, 2019, p. 652-653). Assim, ao potencializar o culto ao santo, Boaventura de Bagnoregio ofusca ainda mais o agraciado, ou seja, o desejo de pertença do pergaminho que se transformou em relíquia por meio do frade dileto é mais uma vez posta de lado com o objetivo de não evidenciar a pessoa de Frei Leão.

Além da *Chartula di Assisi* existe a Carta a Frei Leão, os dois manuscritos não podem ser confundidos, a carta tida como a original está sob a custódia da catedral de Espoleto e possui data incerta de confecção. No entanto, sua autoria por parte de Francisco de Assis é dada como certa devido às características da escrita, ao sentido espiritual das palavras e ao autógrafo do santo em questão. Para Orlando dos Reis, as circunstâncias de redação da carta são obscuras: “Foi escrita para conceder liberdade de acesso e consulta a esse irmão a quem artomentavam inquietações e escrúpulos. Repara-se o otimismo espiritual de Francisco, que confia na graça, ainda que alguns de seus filhos sejam mais generosos do que equilibrados” (REIS, 1997, p. 90). Na mencionada Carta encontramos novamente Frei Leão sob estado de inquietação, de luta espiritual, e de forma semelhante ao encontrado na *Chartula di Assisi* o mesmo se ancora em Francisco de Assis para lhe dá a paz confortável.

Frei Leão, do teu irmão Francisco saudação e paz!

Assim te falo, meu filho, como mãe, porque o que dissemos no caminho, brevemente resumo nesta palavra e conselho: e se ainda precisares de vir a mim tomar conselho, eis o que te recomendo: tudo o que te parecer conveniente para melhor agradares ao Senhor Deus, imitares os seus passos e a sua pobreza, faze-o com a bênção do Senhor Deus e minha aprovação. E se por causa da tua alma ou para qualquer outra consolação precisares e quiseres vir a mim, Frei Leão, vem.<sup>268</sup> (CARTA A FREI LEÃO, 1997, p. 90).

<sup>267</sup> “Accipit frater donum illud optatum, et statim omnis illa tentatio effugatur. Servatur littera, et cum in posterum miranda effecerit, virtutum Francisci testimonium fuit”. *Legenda Maior (LM) –XI, 9*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>268</sup> 1 Frater Leo, frater Francisco tuo salutem et pacem. 2 Ita dico tibi, fili mei, sicut mater: quia omnia verba, quae diximus in via, breviter hoc verba [!] dispono et consilio, et si dopo [tibi?] oportet propter consilium venire

Destacamos ainda o “amor maternal” manifestado por Francisco de Assis, expresso pelo acolhimento profundo que não desiste de apacentar sua cria. Sabatier (2006), afirma que a Carta a Frei Leão seria uma lembrança mais comovente a respeito da solicitude em salvaguardar a independência espiritual de seus discípulos. Por isso, justifica que existia entre eles (o santo e Leão) na referida carta, uma relação de cuidado espiritual porque o discípulo chamado de *pecorella di Dio*, “andava muito alarmado com o novo espírito que reinava na Ordem e então foi abrir-se com seu Mestre e, certamente, pediu-lhe a mesma autorização que o frade da Alemanha. Após uma conversa em que Francisco respondeu-lhe de viva voz” (SABATIER, 2006, p. 286). Vemos aqui, que os novos rumos tomados pela Ordem dos Frades Menores também impactou a pessoa de Frei Leão com suas perspectivas religiosas, ou seja, não seria Francisco de Assis não o único a se incomodar com as transformações presentes no novo contexto do movimento franciscano. Essas mudanças estão inseridas na revolucionária passagem definidora da categoria espiritual de *fraternitas* para o regime jurídico de *Ordo*, onde novas regras foram estabelecidas no seio da irmandade com o objetivo de definir as ações e atuações dos presentes e futuros membros, o que marca realmente a nova etapa do movimento franciscano, com interesses divergentes dos pensados em sua gênese.

Le Goff afirma que Francisco de Assis elaborou uma estrutura familiar si e seus companheiros, e que: “A Frei Leão ele fala como uma mãe a um filho” (LE GOFF, 2007, p. 143). Além disso, afirma que essa estrutura era totalmente estranha a seus irmãos, já que: “Seu amor *fraternal* deve ser, na verdade, de natureza *maternal*: os que vivem nos eremitérios devem se dividir dois a dois em *mãe e filho*, distinção que corresponde também à de Marta e Maria, entre vida ativa e vida contemplativa” (LE GOFF, 2007, p. 143). Percebemos então, que a relação maternal estabelecida pelo santo com seus frades está fundamentada no modelo divino familiar onde Deus é visto como o Pai, e os “fíéis se transformem em *esposos, irmãos e mães do Cristo*, de acordo com uma ascese espiritual explicada com precisão” (LE GOFF, 2007, p. 144). Assim, pensou-se uma estrutura familiar para a comunidade franciscana a qual deveria-se conceber a proteção espiritual de Francisco de Assis na modalidade acolhedora feminina, semelhante a uma mãe que sofre com as dores de seus filhos e não os deixa sem

---

ad me, quia ita consilio tibi: 3 In quocumque modo melius videtur tibi placere Domino Deo, et sequi vestigiam [!] et paupertatem suam, faciatis cum benedictione Domini Dei et mea obedientia. 4 Et, si tibi est necessarium animam tuam propter aliam consolationem tuam, et vis, Leo, venire ad me, veni. **Epistola ad Fratrem leonem**. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

acolhimento nas aflições da alma. Por isso, o santo atende e conforta Frei Leão por meio da Carta para que cessem suas angústias, e demais dúvidas sobre quais atitudes e decisões devem ser tomadas em sua caminhada espiritual.

Além disso, não podemos esquecer a existência de um extenso debate sobre o contexto de produção dos manuscritos atribuídos a Francisco de Assis, a questão da autenticidade é um dos temas mais abordados nesses documentos porque funcionariam como selo de legitimidade da memória ou expressando melhor, das memórias. Não por acaso, Le Goff afirma que a “autenticidade de alguns textos de São Francisco – sobretudo de algumas cartas- é duvidosa. É lamentável para nosso propósito que, por exemplo, a *Carta a todos os governantes* não esteja, em tudo que concerne à literalidade do texto, acima de qualquer suspeita” (LE GOFF, 2007, p. 134). Nós entendemos que os manuscritos atribuídos ao santo em questão compõem toda uma estrutura de pensamento, ideias e interesses ideológicos. E mais, cremos que há no contexto de produção de tais documentos a influência de pensamentos de grupo, de segundas vozes. Assim, muitos escritos não podem ser lidos com isenção porque carregam em si e no seu fabrico, interesses mútuos dentro de um contexto individual. Em suma, o documento pode não vir a significar apenas o pensamento expresso de um indivíduo, no caso, o de Francisco de Assis, mais sim de vários indivíduos que se beneficiam com a escrita de um referencial.

Não podemos deixar de falar sobre a participação de Frei Leão no momento do *transitus* do pai seráfico, por mais que ele seja silenciado nas hagiografias “oficiais”, sabe-se que estava presente e participou ativamente do ritual da morte do santo. Tomás de Celano é o pioneiro na narração da morte do santo, descreve que tendo descansado uns poucos dias no lugar que tanto amava, e sabendo que tinha chegado a hora de morrer, chamou dois frades, “filhos seus prediletos, e lhes mandou que cantassem com voz alta os Louvores do Senhor, na alegria do espírito pela arte ou antes pela Vida, já tão próxima. Ele mesmo entoou como pôde o Salmo de Davi: ‘Em alta voz clamo ao Senhor, eu alta voz eu suplico ao Senhor’<sup>269</sup> (*IC*, 1997, p. 258). Queremos chamar atenção para o fato de que em toda a narrativa do *transitus* de Francisco de Assis construída por Tomás de Celano, não há a nomeação de Frei Leão, muito menos dos outros companheiros, eles são chamados apenas de frades ou filhos. E mais, durante o episódio da morte do santo, o único a receber destaque na narrativa é Frei Elias, na época Vigário-geral da Ordem Menores e um dos encomendadores da *Vita Prima* (*IC*).

---

<sup>269</sup> “Cum igitur in loco sibi valde desiderato paucis quievissent diebus, et cognosceret tempus propinque mortis instare (cfr. Heb 9,9), vocavit ad se duos fratres et suos filios speciales, praecipiens eis de morte propinqua, immo de vita sic proxima, in exultatione (cfr. Ps 106,22) spiritus, alta voce Laudes Domino decantare”. *Vita Prima* (*IC*)-109. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Por fim, não podemos negligenciar a exposição do corpo morto do santo durante o *transitus*, a questão é importante porque é uma oportunidade de contemplação das sagradas chagas corporais de Francisco de Assis, um momento singular que é exaltado nas hagiografias como momento de certificação dos estigmas pelos fiéis, todo o segredo guardado pelo santo ganha agora notoriedade pública com sua morte. Para Sabatier Francisco se liga a tradição apostólica durante os “últimos anos de sua vida, em que renova em seu corpo a paixão de Cristo. Há no paroxismo do amor divino *ineffabilia* (coisa inefáveis) que longe de poder contar ou fazer compreender, só se pode lembrá-las a si mesmo” (SABATIER, 2006, p. 311). Dessa forma, é importante a exposição dos estigmas durante a morte do santo porque confirma a relação protótipo e criador. Para Le Goff, essa questão é importante porque “Francisco termina sua caminhada à imitação de Cristo, é o ‘servo crucificado do Senhor Crucificado’, senti-se confirmado em sua missão pelos estigmas” (LE GOFF, 2007, p.89).

O que acabamos de afirmar, “nós vimos. E tocamos com nossas mãos” (1Jo 1, 1-4; cf. Jo 3,11) aquilo que nossas mãos aqui descrevem; com os olhos cheios de lágrimas registramos aquilo que nossos lábios atestam; e sustentamos sempre a verdade daquilo que outrora juramos com a mão sobre os objetos sagrados. Diversos de nossos irmãos, durante a vida do santo, tinham percebido seus estigmas. No dia de sua morte, mais de quinhentos irmãos e incontáveis fiéis puderam venerá-los. Portanto, não pode haver margem ao ceticismo. Ninguém ponha em dúvida esta graça do Amor eterno<sup>270</sup> (3C, 1997, p. 452).

Na narrativa acima extraída do Tratado dos Milagres 3(C) de Tomás de Celano, percebemos a tentativa de dar legitimidade ao milagre dos estigmas por meio de testemunhas oculares do fato, chama atenção dos fiéis para que não apresentem dúvidas em relação ao milagre, e mesmo que a oportunidade do *transitus* do pai Seráfico ofereça a credencial do toque nas chagas, ainda há admoestações para que não se ponham dúvidas em tal portento, porque mais 500 testemunhas poderiam comprovar grandioso milagre. Na *Legenda dos três companheiros* (3S) a novidade dos estigmas na exposição do corpo morto transformava o

---

<sup>270</sup> “Vidimus ista qui ista dicimus, manibus contrectavimus (cfr. 1Ioa 1,1) quod manibus exaramus, lacrimosis oculis delinivimus quod labiis confitemur, tactisque sacrosanctis, quod semel iuravimus (cfr. Ps 88,36), omni tempore protestamur. Plures nobiscum fratres, dum viveret sanctus, id aspexerunt, in morte vero ultra quam quinquaginta cum innumeris saecularibus venerati sunt. Nulli sit ambiguitati locus, nulli sempiternae huius largitio bonitatis dubia videatur! Atque utinam illo amore seraphico multa membra capiti cohaerent Christo (cfr. 1Cor 12,12; Eph 1,22), quo et in bello simili armatura invenirentur condigna, et in regno ad similem ordinem subvehenda!”. 3C-5. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

pranto em júbilo e arrebatava os olhos corporais em estupor e êxtase. Todos contemplavam o corpo bendito, tornado precioso pelos estigmas de Cristo. Aqui se valoriza as características físicas dos estigmas, a narrativa diz que viam nas mãos e nos pés não os furos dos cravos, mas “os próprios cravos formados, por divino poder, de sua própria carne, como naturais em sua própria carne, de modo que, pressionados de qualquer parte, reagiam logo ressaltando da outra parte. Podia-se ver igualmente seu lado direito banhado na púrpura de seu sangue”<sup>271</sup> (3C, 1997, p. 452).

Boaventura na *Legenda Maior (LM)* apresenta o *transitus* de Francisco de Assis, só que com algumas alterações importantes, primeiro cria o ambiente do episódio baseado nos estigmas do santo. Assim, afirma que passados já dois anos dos estigmas sagrados, isto é, vinte anos após sua conversão, literalmente trabalhado sob os golpes redobrados das angústias e enfermidades, como pedra destinada a entrar na construção da Jerusalém celeste, que “batido pelo martelo de múltiplas tribulações, o santo devia ser elevado ao cume da perfeição. Pediu que o conduzissem a Santa Maria dos Anjos ou da Porciúncula, a fim de exalar o último suspiro da vida, ali mesmo, onde antes recebera tão abundantemente os dons do espírito”<sup>272</sup> (LM, 1997, p. 565). A novidade na narrativa de Boaventura está no silenciamento de Frei Elias, que perde espaço nas hagiografias depois de entrar em conflito com a Igreja, ele que antes tinha nome privilegiado na escrita de Tomás de Celano, é negligenciado por Boaventura. A narrativa afirma que choravam inconsoláveis os companheiros do santo, “feridos pelo sentimento de uma terna compaixão, e um deles, a quem Francisco chamava de guardião, conhecendo por inspiração divina os desejos do moribundo, correu às pressas a buscar a túnica, o cordão e as outras roupas debaixo, e tudo isso ofereceu ao Pobrezinho de Cristo” (LM, 1997, p. 565). Aqui, o guardião no caso seria Frei Elias, que não tem o nome inserido, apenas o do cargo, tal recurso por vezes fora utilizado para silenciar Frei Leão em episódios das hagiografias “oficiais”, e mais uma vez chamamos atenção para a ocultação de nomes nos textos não dos fatos ocorridos.

<sup>271</sup> “in manibus videlicet et pedibus non clavorum puncturas, sed ipsos clavos ex eius carne virtute divina mirifice fabrefactos, immo carni eidem innatos, qui dum a parte qualibet premerentur, protinus quasi nervi continui ad partem oppositam resultabant. Latus quoque videbant sanguine rubricatum”. 3C-5. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>272</sup> “et tamquam ductile opus sub multiplicis tribulationis malleo ad perfectionem adductus, ad Sanctam Mariam de Portinacula se portari poposcit, quatenus, ubi acceperat spiritum gratiae (cfr. Heb 10,29), ibi redderet spiritum vitae (cfr. Gen 6,17)”. *Legenda Maior (LM)* –XIV, 3. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

## 5.1 A invisibilização de Frei Leão

De fato, sabe-se que em vida Francisco de Assis presenciou as disputas que surgiram no desenvolvimento do movimento franciscano medieval, quando se dirigiu ao oriente por volta de 1219, os desentendimentos entre os frades e as mudanças implementadas por aqueles que ficaram a frente do movimento religioso teriam sido pauta de seu retorno. Em 1220, ao chegar do oriente muitas mudanças administrativas acontecem no seio da *fraternitas*, primeiro, o Cardeal Hugolino de Anagni, Bispo de Óstia é nomeado protetor dos frades franciscanos junto a Cúria romana e segundo, Francisco de Assis entrega o governo administrativo a Pietro Cattani que morre em 1221, logo em seguida no Capitulo de Pentecostes, Elias de Cortona assume o lugar como Vigário-geral. Frugoni em suas pesquisas afirma que no período em questão, Francisco de Assis, “começava também a sofrer seriamente de muitas doenças: no estômago, no baço, no fígado, enxergava cada vez menos porque no Oriente contraíra um doloroso tracoma” (FRUGONI, 2011, p. 117). Para Frugoni, Francisco continuava a conquistar as multidões, mas já não era o líder incontestado e cheio de entusiasmo ao qual os companheiros haviam se entregado com toda a confiança. Com frequência cada vez mais tinha de renunciar a caminhar, dadas as péssimas condições de saúde, e “era obrigado a escrever, isto é ditar, ao invés de pregar. Logo perdeu Pietro Catanni, que morreu em Porziuncula em 10 de março de 1221, e ali foi sepultado. O lugar de Pietro Catanni foi ocupado por Elias de Cortona, apoiado pelo cardeal Ugolino” (FRUGONI, 2011, p. 118).

Para Desbonnets, Francisco de Assis após a renúncia não podia desempenhar outro papel que o de exemplo: “Depois que eu renunciei ao cargo de superior... fiquei reduzido a dar o bom exemplo aos frades”; a maioria dos frades é favorável à adoção de uma estrutura clássica; a Cúria romana anda sempre desconfiada diante da estrutura ‘fraternidade’” (DESBONNETS, 1987, p. 91). Para Le Goff, “Francisco apresentou sua regra ao ‘capítulo’ de 1221. Tais reservas ela suscitou, tanto de uma parte dos irmãos como do representante da cúria romana, que decidiu-se submetê-la ao cardeal protetor” (LE GOFF, 2007, p. 84). A questão crucial, é que uma espécie de dilema aparece, ele consiste em avaliar que o aumento de integrantes e as novas demandas de subsistências dos frades na *fraternitas* tornou a situação complexa, não eram mais somente os frades destemidos que conseguiram em 1209 junto ao Papa Inocêncio III (1198-1216) em Roma uma aprovação verbal para realizassem seu projeto espiritual. O empreendimento religioso conseguiu uma expansão extraordinária, seria

inocente pensar que os problemas também não aumentariam, junto ao sucesso, vem sempre o peso da administração. Francisco de Assis realmente estava preparado para controlar tal situação? A questão principal é que o sucesso do santo nos faz refletir sobre o que realmente ele teria pensado para si e seus companheiros quando iniciou sua *fraternitas*, o que muito se defende é que a priori não foi a criação de uma ordem religiosa com regras definidas.

O ano era 1221 e Francisco de Assis teve que definir por meio de Regra os seus preceitos espirituais e o de modo de vida de seu grupo religioso, redige então a *Regula non bullata*, Cesário de Espira teria ajudado o santo na construção do texto com trechos bíblicos por ser versado nas escrituras sagradas. Aqui, aliás, temos um questionamento em relação as intenções iniciais de Francisco de Assis em relação a criação de uma ordem. Para Desbonnets “no prólogo da Regra, não emprega a palavra Ordo. O texto da Regra mesmo, porém, não contém nenhuma vez a palavra Ordo. Há apenas uma exceção quando fala dos ‘padres da Ordem’, a quem é necessário confessar os pecados reservados” (DESBONNETS, 1987, p. 91). Tal situação nos leva a crer que a conjuntura política que estava dominando o movimento franciscano naquele momento fez o santo repensar critérios e o resultado como sabemos é a normatização do processo por meio das Regras, Francisco de Assis não à toa sofre em virtude de seu próprio sucesso, era um momento delicado e de tomada de decisão. Assim, novamente de forma sabedora o santo escolhe ser obediente a Cúria romana, mas mantém ainda assim a identidade de suas propostas, tanto que a Regra de 1221 não foi aprovada por bula papal.

Para Sabatier, a chamada Regra de 1221 seria apenas uma proposta de lei, submetida por um governo representativo a seu parlamento. O chefe do poder a promulgará num dia, “tão bem modificada e desordenada que seu nome no cabeçalho de semelhante documento apenas lembra sua opinião pessoal, de modo muito brando e completamente indireto. Certamente, não existiu alguém menos apto para escrever uma Regra do que Francisco” (SABATIER, 2006, p. 278). Mas o que surpreende é o contexto de produção, muitos acompanhavam receosos da mesma ser profundamente rígida e inacessível aos futuros pretendentes, a consideração que exalava era a de que Francisco de Assis deveria escrever pensando em todos os frades e não em sua superação individual, o santo já era tido como um homem singular, com características espirituais especiais que o ajudavam nas suas limitações humanas, o humano de Francisco de Assis era preenchido do divino.

As querelas estavam relacionadas ao modo de vida dos frades, enfatizamos que o grupo dos *zelanti* surge como defensores literais das Regras formuladas em 1221 e 1223, eles eram observadores e defensores de uma vida de pobreza absoluta, sem posses e benefícios

eclesiásticos, diziam que se espelhavam-se no exemplo de Francisco de Assis do tempo da *fraternitas* e apresentavam-se resistentes a novas interpretações que abrandassem o seu modo de vida. Francisco de Assis inicialmente não pretendia fundar uma Ordem religiosa, no entanto, e segundo o próprio santo, sempre foi orientado por Deus em seus passos, as situações foram surgindo e ele enfrentava os desafios apresentados com toda sua originalidade. O percurso não foi fácil, muito questionou-se sobre sua vaidade ao não ceder às interferências externas que visavam mudanças discrepantes em relação ao que desejou a seus companheiros e a sua *fraternitas*.

Miccoli (2004) afirma que a alternativa do eremitério se apresenta como polêmica nos anos 30 e 40 do século XIII: “Expressão disso é a caminhada de Egídio; mas também as relações privilegiadas de Frei Leão com Clara e as damianitas oferecem indício de uma profunda consonância nesta direção” (MICCOLI, 2004, p. 268). Isto se configura como uma situação que foge do âmbito da proposta original criada por Francisco de Assis, não à toa sua atuação no meio urbano tornou-se elemento chave para seu sucesso, mas que isso, a missão era um dos pilares dos menores, o ir para levar o *Evangelium* a toda criatura mais ainda.

Também temos que apesar de Francisco de Assis ter em seus fundamentos a obediência total aos preceitos da Igreja e ao Papa, fatores que o ajudaram a não cair na heresia. Observamos que ele se revela estrategista quando toma suas decisões, e analisa com cautela tudo o que acontece a sua volta, ao renunciar a direção da Ordem, estava deixando claro que buscava encontrar-se com Deus em seus retiros solitários, distante da administração direta, mas não alheio a ela. Subiu ao Monte Alverne com Frei Leão e outros companheiros escolhidos a dedo, uma resposta para a superação da chamada “grande tentação” a qual passou. Seu ápice espiritual foi alcançado durante esse momento delicado, que teve como desfecho o milagre das chagas corporais da crucificação de Cristo.

Além disso, Miccoli (2004) critica que a realidade estabelecida de uma Ordem religiosa classificada de separada pode permitir um condicionamento ao isolamento espiritual onde o escondimento do eremitério, humilde e pobre de meios, e a presença organizada no “vivo da sociedade para desenvolver ali uma obra de pregação e de cura pastoral, com tudo que isso comportava em igrejas, casas, livros, de meios e poder coletivamente administrados, segundo as tradições regulares da vida comum que os dominicanos já haviam assumido” (MICCOLI, 2004, p. 269). Para Zumthor (1993), *Litteratus* e *illitteratus* referem-se, portanto, menos a indivíduos tomados em sua totalidade do que a níveis de cultura que podem coexistir (coexistem freqüentemente) no interior de um mesmo grupo, até no comportamento e na

mentalidade do mesmo indivíduo. O iletrado- a parte “iletrada” de mim, de você, desta sociedade inteira – “domina menos as palavras e menos das palavras, mas está mais próxima destas e sofre mais seu poder; sem dúvida, é por isso que (como a própria “letra” do Evangelho aponta) convém fazer triunfar em si a *illettrure* para assegurar a salvação: Francisco de Assis entendeu ‘literalmente’ essa metáfora e rejeitou a *curiositas* dos livros” (ZUMTHOR, 1993, p. 124).

Para Peregrinelli (2019), a partir do momento em que Francisco começou a se isolar do centro de poder, após voltar da Terra Santa, e viajar para Fonte Colombo, Leão nunca mais o abandonou, acompanhando suas viagens, pregações e estadias em eremitérios. Para a quaresma em honra a São Miguel, em 1224, no Monte Alverne (episódio que teria culminado com a estigmatização), estava acompanhado de Leão, Maseo, Ângelo, Silvestre e Iluminado: Após sua morte, Leão assumiu papéis importantes:

[...] Ele seria, por exemplo, sua sombra a assistir e aconselhar Clara de Assis (1194-1253) e as Pobres Damas; além disso, presente na morte da santa, foi convocado pelo bispo Bartolomeu de Espoleto para fazer parte de seu processo canonização. Tal relação próxima e continuada com as Pobres Damas fez com que Leão lhes doasse, na década de 1260, o breviário que teria pertencido a Francisco. Ele também entrou em conflito com Elias de Cortona, (1178-1253), primeiro e terceiro ministro geral após Francisco, denunciando o afastamento da Ordem do ideal de Francisco sob o governo do cortonense e sendo então reconhecido como um líder da oposição espiritual (PELEGRINELLI, 2019, p. 651).

Magalhães (2017), ao falar sobre as primeiras crises no corpo da Ordem Franciscana, destaca a crise entre Frei Elias e Frei Leão, afirma que de acordo com a tradição dos relatos, Elias teria se desentendido primeiramente com Leão, co-fundador e companheiro de Francisco dos primeiros tempos. Destaca que um dos relatos mais representativos por sua carga de significados dá conta do desentendimento entre Leão e Elias a propósito de um vaso colocado à frente do convento com o fim de coletar esmolas para a construção da basílica:

[...] A presença dos valores monetários consistia em um fator de mal-estar, na medida em que, do ponto de vista dos “seguidores de Francisco”, os frades não deveriam pedir ou portar somas em dinheiro, mas somente o necessário para sua sobrevivência, em espécies (vestuário e alimentos, mormente). Em segundo lugar, a própria dinâmica de construção de uma basílica contrariava a vida franciscana, pois esta não deveria ligar-se à

monumentalização da fé. Os relatos dariam conta de Francisco em seu trabalho de restauração de igrejinhas em ruínas, em troca de comida (MAGALHÃES, 2017, p. 41).

Além disso, um dos fortes motivos que reforçariam o esquecimento de Frei Leão seria a possível “legitimação de autoridade que um texto personalizado poderia conferir a Leão, cuja herança era reivindicada pelo grupo radical que se opunha ao generalato de Boaventura” (PELEGRINELLI, 2019, p. 652). Nesse sentido, a tentativa de ofuscamento da memória de Frei Leão passa pelo plano do lugar simbólico que ele ocupava no momento, ou seja, era uma figura representativa utilizada pelo núcleo espiritual, isto justifica sua invisibilização pelos conventuais. Não à toa, há o esquecimento de seu nome, mas não do fato, essa questão no presente relato hagiográfico parece ser bem orquestrada. Constata-se isso, desde a omissão de seu nome nas narrativas hagiográficas trabalhadas até o julgamento de suas intenções para adquirir um elemento escrito, físico, que tivesse materialidade e funcionasse como proteção de suas tentações espirituais, ou seja, uma angústia interna, individual, *a priori* sem reverberação na comunidade, uma acusação que atingia diretamente sua pessoa.

Micolli (2004) nos afirma ainda sobre a questão, que o fato real de um confronto de perspectivas radicalmente divergentes vividos na Ordem dos Menores, afetou a perpetuação da memória franciscana, ou seja, sua dissipação foi alterada pelos porta-vozes da Igreja. O autor conclui então, que a memória dos companheiros (e de Frei Leão que, neste caso, é provavelmente seu porta-voz), “sofre uma substancial modificação de seus termos, traduz-se num dilema tradicional na cultura eclesiástica, em consonância com a radical mudança acontecida no sistema cultural e na praxe existencial dos Menores” (MICCOLI, 2004, p. 268). Tal situação evidencia que a memória individual pode ser esvaziada e colocada em dúvida quando se tem a intenção de negligenciá-la em favor de grupos e interesses próprios, assim a memória de Frei Leão foi atingida, ofuscada na escrita “oficial”. Mais que isso, observe que se criaram suposições e fatos consternadores na memória atingida para que se prevalecesse a versão por ora apresentada ao público como sendo a autêntica.

Em todo caso, deve-se levar em consideração o contexto histórico e religioso de Frei Leão, o século XIII, para alcançarmos níveis profundos de interpretação sobre a invisibilidade de sua memória no material hagiográfico franciscano “oficial”, a saber, *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)*, de Tomás de Celano; *Legenda Maior (LM)* e *Legenda Menor (Lm)* de Boaventura de Bagnoregio. Antes, fiquemos atentos ao significado do termo “invisibilidade”,

que é a “qualidade, condição, atributo do que é invisível, do que não apresenta visibilidade. ETIM lat. *invisibilitas*, *ats* ‘id’. de *invisibilis*”, e ‘invisível’, de *visibilis*” (HOUAISS; VILAR, 2001, p. 1645). Diante das pesquisas realizadas acreditamos que a memória de Frei Leão ao não ser manifesta pelo grupo hagiográfico “oficial”, entrou em um processo de invisibilidade, situação criada por aqueles que a não deixaram conhecer por meio de uma escrita produzida de forma altamente tendenciosa e direcionada. Fora isso, as justificativas de Tomás de Celano para as ausências de nomes importantes do núcleo íntimo de Francisco de Assis em sua primeira obra, mostram-se de caráter divino, dado a modéstia dos frades e providencialmente escritas em estilo poético, vejamos abaixo:

Para poder dirigir seu pensamento com maior liberdade para Deus, e para poder em êxtases frequentes percorrer as moradas do céu, apresentando-se na riqueza da graça diante do placidíssimo e sereníssimo Senhor do universo, confiou o cuidado de si mesmo a alguns frades, a quem muito estimava por seu mérito. Eram homens de virtudes, entregues ao Senhor, agradáveis aos santos, aceitos pelos homens, sobre os quais, como uma casa sobre quatro colunas, o santo pai Francisco se apoiava. Não lhes vou citar os nomes agora em respeito a sua modéstia, que sempre foi íntima amiga desses santos<sup>273</sup> (IC, 1997, p. 253).

Além disso, percebemos que o objetivo das narrativas em questão, era o de registrar os fatos vividos pelo santo junto aos seus companheiros, e não a personagem Frei Leão, embora ele estivesse presente de forma ativa em muitos momentos-chaves da vida de Francisco de Assis. Ainda sim, temos que o silenciamento do nome de Frei Leão nessas produções hagiográficas objetiva intencionalmente tornar invisível a memória de Frei Leão nas narrativas hagiográficas franciscanas denominadas “oficiais”.

---

<sup>273</sup> “Sed ut ipse liberius suam intentionem dirigere posset ad Deum, et beatarum mansionum in caelo positaram, frequenter mente excedens (cfr. 2Cor5 5,13), circuire posset ac ingredi officinas, et in pinguedine gratiae coram placidissimo et serenissimo universorum Domino se in caelestibus (cfr. 2Mac 14,35; Eph 1,3) presentare, quibusdam fratribus, merito sibi valde dilectis, commiserat curam sui. Erant enim illi viri virtutum (cfr. 1Mac 5,50), devoti Deo, placentes sanctis, gratiosi hominibus, super quos, velut domus super columnas quatuor, beatus pater Franciscus innitebatur (cfr. Iud 16,29). Eorum namque nunc nomina supprimo, ipsorum verecundiae parcens, quae tamquam spiritualibus viris satis est eis familiaris amica”. *Vita Prima (IC)-102*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

## 5.2 A estigmatização na *Legenda Perusina (LP)* e no *Espelho da Perfeição (SP)*, duas hagiografias “leoninas”

Encontramos várias mudanças na abordagem sobre o milagre dos estigmas nas hagiografias que tiveram a participação de Frei Leão, companheiro íntimo e confessor de Francisco de Assis, essas são denominadas por muitos como “fontes leoninas”, por terem sido consideradas de inspiração leonina (referente aos escritos de Frei Leão). Em comparação, por exemplo, com as fontes “oficiais” com datas de produção e escritores tutelados pela Igreja, como Tomás de Celano e Boaventura, e os textos da categoria “não ordenadas” ou as “não oficiais” que apresentam muitos lapsos narrativos e as inseguranças quanto as autenticidades. De todo modo, Le Goff (2007), nos afirma que no vasto material considerado “não oficial”: “A personagem central, seja como quem informa, seja como autor, é Frei Leão, confessor de São Francisco e portanto bem situado para conhecer a vida interior do santo. Mas nenhuma das obras que a crítica lhe atribui apresenta um caráter de autenticidade indubitável” (LE GOFF, 2007, p. 56). Além disso, ele nos traz uma abordagem valorosa sobre a participação de Frei na autenticidade desse grupo documental, questionando os possíveis perigos em suas utilizações.

*A Vida dos Três Coompanheiros (Legenda trium sociorum)* que chegou até nós com toda probabilidade não é a original endereçada a Tomás de Celano, mas verossimilmente uma compilação do início do século XIV, bebendo a um tempo na *Vita secunda* de Tomás de Celano e nas fontes autenticamente leoninas não utilizadas por Tomás, e, talvez, entre elas, no texto original de Frei Leão: o *Speculum perfectionis* ou *Espelho da Perfeição*, que também não deve ser uma obra autêntica de Frei Leão, pois parece ter sido composta depois de sua morte, segundo as narrativas ou escritos de Leão diretamente transcritos. O *Manuscrito Filipe* é uma versão antiga dos *Acta beati Francisci et sociorum ejus- Atos de São Francisco e de seus companheiros* -, compilação do século XIV parenta dos *Fioretti*. Esse manuscrito inclui provavelmente parágrafos que reproduzem um texto original de Frei Leão. Por fim, o mais precioso, talvez, desses textos, *A Legenda antiqua*, editada em 1926, que parece o mais autêntico dos textos atribuídos a Frei Leão, mas que traz problemas ainda não resolvidos (LE GOFF, 2007, p. 56-57).

De acordo com o exposto acima, enfrentaríamos uma grande barreira na utilização da documentação pertencente a esse grupo de textos, oriunda das numerosas dificuldades apresentadas em sua composição, ou melhor, dizendo, em sua compilação e construção. Por outro lado, Le Goff (2007) traz ao debate a questão individual da figura do santo, ou seja, da

construção de sua personagem nos textos hagiográficos, da forma como ele foi apresentado. Nesse caso, ele afirma que em comparação com a versão do São Francisco “oficial”, o do grupo “não oficial” parece nos apresentar:

[...] um São Francisco mais intransigente, menos enfeitado, mais verdadeiro, não se pode deixar de considerar que existe a mesma possibilidade de que deforme São Francisco no sentido oposto. E o historiador que gostaria muito de contrabalançar a versão “revista e corrigida” de São Francisco com essa de Frei Leão é obrigado a reconhecer que o auto-da-fé de 1266 conseguiu, até prova em contrário, privá-lo de textos de que se possa servir com toda a segurança (LE GOFF, 2007, p. 57)

Feitas as devidas considerações iniciais sobre o material hagiográfico a ser analisado, informamos a priori que não é nossa intenção descobrir uma versão autêntica de Francisco de Assis por meio dessa documentação, nosso objetivo aqui é analisar a intencionalidade dos discursos contidos nas narrativas sobre o milagre dos estigmas, identificar as personagens, os silenciamentos de memória. Analisar as diferenças entre o material “oficial” e o “não oficial”. Sem, no entanto, deixar de compreender a participação e voz atribuída a Frei Leão nesse contexto. Abordaremos então, a apresentação do milagre dos estigmas em duas delas, a *Legenda Perusina (LP)* e o *Espelho da Perfeição (SP)*. A *Legenda Perusina (LP)*, diferente das hagiografias “oficiais”, não apresenta a estrutura narrativa do milagre com os elementos e as personagens desenvolvidas, por Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)*. Como questão de esclarecimento, vejamos a primeira “narrativa hagiográfica”<sup>274</sup> do milagre dos estigmas:

Numa estadia que fez no **eremitério chamado Alverne**, que tem este nome por causa de sua localização, **dois anos antes de entregar sua alma ao céu**, teve uma visão de Deus em que **viu um homem, com aparência de Serafim de seis asas**, que pairou acima dele com os braços abertos e os pés juntos, **pregado numa cruz**. Duas asas elevavam-se sobre a cabeça, duas estendiam-se para voar e duas cobriam o corpo inteiro. Quando o servo do Altíssimo viu isso ficou muitíssimo admirado, mas não compreendia o sentido dela [...] Sua inteligência ainda não tinha chegado a nenhuma clareza, **mas seu coração estava inteiramente dominado por esta visão**, quando **em suas mãos e pés** começaram a aparecer, assim como as vira pouco antes no homem crucificado, **as marcas de quatro cravos**. Suas mãos e pés pareciam atravessados bem no meio pelos cravos, aparecendo as

<sup>274</sup> Existe uma diferença entre primeira “narrativa hagiográfica” sobre os estigmas e entre o primeiro “relato sobre os estigmas”; a primeira narrativa hagiográfica foi composta por Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)*, de 1228/1229. Já o primeiro relato foi a *Carta Encíclica de Frei Elias*, escrita pelo então Vigário-Geral da Ordem Frei Elias, para anunciar os estigmas durante a morte de Francisco de Assis em 1226.

cabeças no interior das mãos e em cima dos pés, com as pontas saindo do outro lado. **Os sinais eram redondos** no interior das mãos e longos no lado de fora, **deixando ver um pedaço de carne como se fossem pontas de cravos entortadas e rebatidas**, saindo para fora da carne. Também nos pés estavam marcados os sinais dos cravos, sobressaindo da carne. **O lado direito parecia atravessado por uma lança**, como uma cicatriz fechada que muitas vezes soltava sangue, de maneira que sua túnica e suas calças estavam muitas vezes banhadas no sagrado sangue<sup>275</sup> (IC, 1997, p. 246-247, grifo nosso).

Vejamos que Tomás de Celano na *Vita Prima* (IC), faz a identificação do local do milagre, o Monte Alverne, a visão do Serafim e as dúvidas de Francisco, expressadas na afirmação acima de que “sua inteligência ainda não tinha chegado a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado por esta visão”. Além disso, é descrito em seguida o surgimento e as características físicas dos estigmas. Tudo acontece ao mesmo tempo, e mais, para o hagiógrafo logo após a visão do Serafim, Francisco de Assis foi “estigmatizado”. Por outro lado, analisemos a apresentação do milagre dos estigmas na *Legenda Perusina* (LP). Nesta hagiografia, o relato do milagre dos estigmas inicia-se da seguinte maneira:

Quando o bem-aventurado Francisco foi um dia de visita ao eremitério do monte Averne, agradeu-lhe tanto o lugar, pelo seu isolamento, que decidiu fazer ali uma quaresma em honra a S. Miguel. Tinham feito a viagem antes da festa da Assunção da gloriosa Virgem Maria. Contou os dias entre a festa da Assunção e a de S. Miguel; e eram quarenta dias. Disse então: “Para honra de Deus, da Bem-aventurada Virgem Maria e S. Miguel, príncipe dos anjos e das almas, quero fazer aqui uma quaresma”<sup>276</sup> (LP, 1997, p. 823-824).

<sup>275</sup> “Faciente ipso moram in eremitorio, quod a loco in quo positum est Alverna nominatur, duobus annis antequam animam redderet caelo, vidit in visione Dei (cfr. Ez 1,1; 8,1) virum unum, quasi Seraphim sex alas habentem, stantem supra se, manibus extensis ac pedibus coniunctis, cruci affixum. Duae alae supra caput elevabantur, duae ad volandum extendebantur, duae denique totum velabant corpus (cfr. Is 6,2). Cumque ista videret beatus servus Altissimi, admiratione permaxima replebatur, sed quid sibi vellet haec visio advertere nesciebat [...] Cogitabat sollicitus, quid posset haec visio designare, et ad capiendum ex ea intelligentiae sensum anxiabatur plurimum spiritus (cfr. Ps 142,4) eius. Cumque liquido ex ea intellectu aliquid non perciperet et multum eius cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat crucifixum. Manus et pedes eius in ipso medio clavis confixae videbantur, clavorum capitibus in interiore parte manuum et superiore pedum apparentibus, et eorum acuminibus existentibus ex adverso. Erant enim signa illa rotunda interius in manibus, exterius autem oblonga, et caruncula quaedam apparebat quasi summitas clavorum retorta et reperienda, quae carnem reliquam excedebat. Sic et in pedibus impressa erant signa clavorum et a carne reliqua elevata. Dextrum quoque latus quasi lancea transfixum, cicatrice obducta, erat, quod saepe sanguinem emittebat, ita ut tunica eius cum femoralibus multoties respergeretur sanguine sacro”. *Vita Prima* (IC). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>276</sup> “Quodam tempore ivit beatus Franciscus ad heremitorium montis Alverne; et quia valde remotus est locus ille, tantum placuit ei quod voluit ibi facere quadragesimam ad honorem sancti Michaelis. Iverat autem illuc ante festum Assumptionis gloriose virginis Marie, et numeravit dies a festo sancte Marie usque ad festum [sancti]

Percebe-se na narrativa hagiográfica acima, a identificação da localidade (o Monte Alverne) do milagre dos estigmas, o motivo do retiro (em honra a São Miguel), a duração de quarenta dias, mas diferente da *Vita Prima (IC)* de Tomas de Celano, não relata de imediato o aparecimento do Serafim alado. Por outro lado, identificamos que a *Legenda Perusina (LP)* apresenta um espaço temporal para a aparição do Serafim do Alverne:

Ao romper da aurora da manhã seguinte, estando ele ainda em oração, eis que um bando de aves, de diferentes espécies, **veio pousar em cima da cela** em que se encontrava. Mas não vieram todas ao mesmo tempo. Primeiro vinha uma, fazia ouvir o seu gorjeio e levantava vôo; depois, outra e outra, até a última. O bem-aventurado Francisco estava verdadeiramente admirado e consolado. Interrogando-se acerca do significado desta visita, ouviu em espírito a **resposta do Senhor**: “Aí tens o sinal de que **Deus te concederá abundantes graças e consolações nesta cela**”. Assim foi realmente<sup>277</sup> (*LP*, 1997, p. 824, grifo nosso).

A “visita das aves” na cela de Francisco de Assis funcionou como uma introdução para a visão do Serafim do Alverne, situação que não foi relatada em momento algum nas hagiografias “oficiais”, *Vita Prima (IC)* e *Legenda Maior (LM)*, por exemplo. Assim, temos uma novidade: a de que a visão do Serafim ocorreu dentro da cela do santo. Uma suposição que também não aparece nas obras “oficiais”, tanto que após a “visita das aves” é narrado:

[...] entre muitas outras graças, ocultas e manifestas, que o Senhor Ihe concedeu, **sobressai aquela visão do Serafim, que lhe encheu a alma de consolação**, e o **uniu estreitamente a Deus**, para o resto da vida. Quando seu companheiro Ihe foi levar a comida naquele dia, contou-lhe o que se tinha passado. **Mas ele não teve só consolações nesta cela**; os demônios fizeram-no passar por múltiplas tribulações durante a noite, conforme explicou ao companheiro<sup>278</sup> (*LP*, 1997, p. 824-825, grifo nosso).

---

Michaelis, quod essent quadraginta dies, et ait: “Ad honorem Dei et beate Virginis Marie, matris eius, et beati Michaelis, angelorum principis et animarum, volo hic facere quadragesimam”. *Legenda Perusina (LP)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>277</sup> “Et summo mane in aurora, cum staret in oratione de diversis generibus aves venerunt super cellam ubi manebat, non coadunate simul, sed prius veniebat una et cantabat, dulcem faciendo versum suum, et postea recedebat; et alia veniebat et cantabat et recedebat; et sic omnes fecerunt. Et plurimum de hoc admiratus est beatus Franciscus et habuit inde maximam consolationem; sed cepit meditari quid hoc esset. Et dictum fuit ei a Domino in spiritu: ‘Hoc signum est quod Dominus bene faciet tibi in cella ista et multas dabit consolationes’. Quod ita verum fuit”. *Legenda Perusina (LP)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>278</sup> “[...] nam inter alias multas consolationes ocultas et manifestas, quas sibi contulit Dominus ostensa est sibi a Domino visio Seraphyn, de qua multam habuit consolationem in anima sua inter se et Dominum toto tempore

Embora esteja bem evidenciada acima a descrição da visão do Serafim, também está claro que não há nenhuma afirmação direta sobre os estigmas. Observa-se que a *Legenda Perusina (LP)* afirma que o Serafim, “o uniu estreitamente a Deus para o resto da vida”, mas não se fala de que forma, nem como se deu essa “união”. Assim, pode-se apenas presumir, mas não afirmar, que a “união” foi por meio da estigmatização de Francisco de Assis.

Frugoni, em seu estudo sobre os estigmas de Francisco de Assis, já havia chamado a atenção para este fato, afirmando que a *Legenda Perusina (LP)* “fala sobre a visão do anjo em Verna, evitando qualquer menção aos estigmas: refere-se apenas a uma benéfica consolação e iluminação que faz Francisco aceitar os sofrimentos passados e futuros” (FRUGONI, 2011, p. 132-133). Nesse sentido, a origem da descrição residiria na ideia de que a *Legenda Perusina (LP)* se baseia no bilhete de Frei Leão, o qual foi o primeiro documento a relatar a visão do Serafim a Francisco de Assis no retiro espiritual do Monte Alverne. Tomás de Celano o teria utilizado para elaborar a cena da visão do Serafim, em consonância com o surgimento dos estigmas de Francisco de Assis na *Vita Prima (IC)*.

Ao mesmo tempo, é promissora a possível utilização de dois documentos por Tomás de Celano para a composição episódio do milagre dos estigmas na *Vita Prima (IC)* de 1228/1229<sup>279</sup>. Sobre os documentos, temos a “Carta Encíclica de Frei Elias”, que relata os estigmas como um “milagre novo e inaudito” no momento de divulgação da morte de Francisco de Assis em 1226, e temos o “Bilhete de Frei Leão”<sup>280</sup> que é um pergaminho no qual Francisco de Assis escreveu os *Laudes Dei Altissimi* e uma bênção a Frei Leão; no verso deste pergaminho. No presente documento, Frei Leão escreveu que Francisco de Assis, em 1224, dois anos antes de sua morte, recebeu a visão de um Serafim no Monte Alverne, e que antes do santo escrever os *Laudes Dei Altissimi* no bilhete, ele teria sido estigmatizado.

Dois anos antes da sua morte passou o bem-aventurado Francisco a Quaresma no Monte Alverne, em honra da bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Deus, e do bem-aventurado São Miguel Arcanjo, desde a festa da Assunção da Santa Virgem Maria até a festa de São Miguel em setembro. E fez-se sentir sobre ele a mão do Senhor: depois duma visão e colóquio e com

---

vite sue. Et factum est, dum socius eius portaret ei comestionem narravit ei omnia que sibi acciderant. Et licet habuerit multas consolationes in cella illa, multas [tamen] tribulationes fecerunt sibi de nocte demones, sicut idem socio suo narravit”. (*LP*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>279</sup> Esta foi a primeira hagiografia escrita sobre Francisco de Assis.

<sup>280</sup> Este documento é a *Chartula de Assisi*, e já o exploramos neste mesmo Capítulo.

um Serafim, e depois da impressão dos estigmas de Cristo no seu corpo, compôs ele estes Louvores e os escreveu de próprio punho no verso desta folha, rendendo graças ao Senhor pelo benefício recebido<sup>281</sup>. (Bilhete de Frei Leão, 1997, p. 74).

Percebe-se que pelo bilhete de Frei Leão não se pode afirmar que foi o Serafim que estigmatizou Francisco de Assis como pensa Boaventura na *Legenda Maior (LM)* em 1263 (no caso, o Cristo assumiu a forma de um Serafim crucificado), e nem que os estigmas do santo surgem automaticamente após a visão do Serafim como Tomás de Celano apresentou na *Vita Prima (IC)*. Assim, a interpretação dada pela *Legenda Perusina (LP)*, que não liga a visão do Serafim ao surgimento dos estigmas, está mais próxima da versão de Frei Leão. Por outro lado, concordamos com a conclusão de Frugoni que chama atenção para as divergências no conteúdo dos documentos, ela entende para Tomás de Celano que juntou o “Bilhete de Frei Leão” e a “Carta Encíclica de Frei Elias” e os reinterpreto na *Vita Prima (IC)* para relatar o episódio do milagre dos estigmas, vejamos abaixo:

Frei Leão vincula os sinais sacros a um determinado episódio ocorrido na vida do santo, a aparição e o colóquio tranquilizador com um ser angélico. Elias, inversamente, que não menciona Verna nem a aparição angélica, fala dos estigmas exclusivamente relacionados com a morte, visíveis durante a exposição do cadáver. As duas testemunhas, portanto, não concordam de maneira nenhuma (FRUGONI, 2011, p. 133).

Além disso, em o *Espelho da Perfeição (SP)*, obra que é atribuída a Frei Leão por Paul Sabatier, o surgimento dos estigmas de Francisco de Assis está apenas relacionado ao Monte Alverne, pois não menciona a visão do serafim, apenas relacionado porque não diz que foi o Serafim que estigmatizou o santo e nem que o milagre aconteceu após a visão no Alverne. E mais, os estigmas em o *Espelho da Perfeição (SP)*, assim como na *Legenda Perusina (LP)*, estão associados às atribulações espirituais pelas quais Francisco de Assis passou em vida. Entretanto, na *Legenda Perusina (LP)*, o surgimento dos estigmas está separado da visão do

---

<sup>281</sup> “Beatus Franciscus duobus annis ante mortem suam fecit quadragesimam in loco Alvernae ad honorem beatae Virginis matris Dei et Beati Michaelis archangeli a festo assumptionis sancte Mariae virginis usque ad festum sancti Michaelis septembris; et facta est super eum manus Domini: post visionem et allocutionem Seraphin et impressionem stigmatum Christi in corpore suo fecit has laudes ex alio latere chartulae scriptas et manu sua scripsit gratias agens Deo de beneficio sibi collato” (Bilhete de Frei Leão). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

Serafim, questão esta já analisada por nós. Vejamos então, a apresentação do relato do milagre dos estigmas de Francisco de Assis em o *Espelho da Perfeição (SP)*.

Da mesma forma, quando **recebeu em seu corpo os estigmas do Senhor, no santo monte Alverne**, padeceu tantas tentações e tormentos que não podia mostrar sua alegria habitual. Com efeito, dizia com frequência a seus companheiros: “Se os frades soubessem quantos tormentos e provações me faz sofrer o demônio, não haveria um só que não se sentisse arrebatado de compaixão e piedade para comigo”<sup>282</sup> (*SP*, 1997, p. 955-956, grifo nosso).

Aqui é bem especificado que Francisco de Assis recebeu os estigmas da paixão de Cristo no Monte Alverne, mas em nenhum momento é mencionado que o santo estava em uma cela no momento da estigmatização, como foi suposto pela *Legenda Perusina (LP)*. A semelhança que temos entre o *Espelho da Perfeição (SP)* e a *Legenda Perusina (LP)* na descrição dos estigmas está na questão das tribulações, que ambas relatam. Temos ainda, que em o *Espelho da Perfeição (SP)* também não se encontra nenhuma referência à visão do Serafim, assim, o surgimento dos estigmas nesta hagiografia está apenas localizando o milagre dos estigmas no Monte Alverne, e de fato, não conecta a visão do Serafim ao milagre dos estigmas como fez a *Vita Prima (IC)*, de Tomás de Celano.

---

<sup>282</sup> “Similiter in sacro monte Alvernae tempore quo recepit stigmata Domini in corpore suo tentationes et tribulationes pasus fuit a daemonibus quod non poterat se laetum ostendere sicut consueverat. Dicebat enim sócio suo: ‘Si scirent frates quot et quantas tribulationes et afflictiones faciunt mihi daemones, non est aliquis eorum qui non moveretur ad compassionem et pietatem circa me’”. (*SP*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

## CAPÍTULO 6 - A MEMÓRIA LEONINA NAS *LE CONSIDERAZIONI SULLE STIMMATE* (CSD)

*I Fioretti* são uma compilação de escritos de 53 capítulos redigidos no século XIV. É também classificada como biografia episódica e possui grande popularidade na atual Itália por ser fruto de tradições orais religiosas. Faz parte de uma tradição oral advinda dos discípulos de Francisco de Assis, ao qual temos Leão, Maseo, Egídio, dentre outros, que por sua vez foi repassada aos discípulos destes, até ser definida sua compilação no século XIV. Está ligada aos *Atos de São Francisco e de Seus companheiros* que começou a ser juntado no fim do século XIII e com término no início do século XIV. Para além destes detalhes, é bom enfatizar um pouco sobre o caráter histórico da obra, vista por muitos com ceticismo por ter lendas misturadas com tradições orais diversas que visam a edificação de personagens e situações específicas. Assim, o conteúdo dos *I Fioretti* durante tempos foi mais aceito sob o seu ponto de vista poético exemplar, fato que fez sua lírica religiosa ser bem aceita.

Para Le Goff (2007), entre os outros textos que fornecem dados biográficos de São Francisco, é preciso dar lugar um lugar à parte a duas obras de caráter mais lendário do que histórico, mas que desempenham um papel de primeiro plano na mitologia franciscana. O primeiro é o *Sacrum Commercium beati Francisci*. O segundo são os *Fioretti*, compilação em italiano reunindo, cerca de um século depois da morte de São Francisco, pequenas narrativas edificantes, umas traduzindo diversos opúsculos latinos de devoção, outras ilustrando através de exemplos de historinhas as máximas do *Speculum perfectionis*:

[...] Essa obra muito popular, depois de quase cair em descrédito por causa da crítica moderna, reconquista hoje um certo crédito. Parece mais próxima de fontes autênticas do que se pensava. Está fortemente marcada pela influência dos Espirituais e restabelece um certo equilíbrio quebrado em favor do São Francisco oficial; deixa claro, finalmente, que São Francisco inspirou desde cedo uma literatura na qual lenda e história, realidade e ficção, poesia e verdade estão intimamente ligadas (LE GOFF, 2007, p. 57-58).

Nesse sentido, “é ocioso lembrar que há também autores que não vêem nenhum valor nos *Fioretti*. Mas eles estão aí, com toda sua poesia e encanto, como que alheio a este extremismo” (SILVEIRA, 1997, p. 44). Nesse sentido, devemos ter cuidado ao analisar historicamente a obra, ou seja, se estivermos esperando uma datação específica com um

enredo concreto fixado em provas e documentos não o encontraremos. Todavia, devemos pensar que esse material faz parte de um tempo histórico, onde sua funcionalidade não estava preocupada com o rigor histórico científico, mas sim com a edificação da espiritualidade franciscana e suas personagens. Tem em certa medida caráter hagiográfico, pois traz a tona milagres, modelos de vida religiosa e exemplos de virtudes. No entanto, não pode ser tomada como uma biografia rígida e normativa. Apresenta, no entanto, aspectos biográficos de alguns discípulos de Francisco de Assis como o de Frei Bernardo de Quintavalle apresentado no Capítulo II como o primeiro companheiro do santo.

A obra contém episódios marcantes para a espiritualidade franciscana e muitas narrativas virtuosas que elevam os princípios espirituais da *fraternitas* franciscana, dentre elas, podemos citar a do estimável Capítulo VIII que trata sobre a “perfeita alegria”. Concepção espiritual valorosa para muitos seguidores da fé franciscana, principalmente porque ela reflete muito dos ensinamentos do próprio santo sobre a humildade, constitui-se como uma verdadeira admoestação ao ensinar a suportar as tribulações terrenas mantendo a serenidade da alma. Assim, os questionamentos feitos por Francisco de Assis ao companheiro Frei Leão estão sempre condicionados não ao que de bom fazemos, mas ao que com discernimento e paciência suportamos: “Frei Leão, ainda que os frades menores por toda a terra deem grande exemplo de santidade e de boa edificação, não obstante, escreve e anota diligentemente que não está aí a perfeita alegria”<sup>283</sup> (CRÔNICAS, 2021, p. 43). Bem reflexiva, a narrativa impõe uma variedade de tribulações que Francisco de Assis e Frei Leão passam no caminho de Perúgia a Santa Maria dos Anjos em meio ao inverno e frio tenebroso. As situações colocadas a Frei Leão colocam em dúvidas inclusive o limite humano, ou seja, até quando e porque suportarmos tais sofrimentos sem nos desanimar. Assim, o santo conclui ao seu companheiro: “acima de todas as graças e de todos os dons do Espírito Santo, os quais Cristo concede a seus amigos, estar o de vencer a si mesmo e, de bom grado, por amor de Cristo, suportar as penas e as injúrias, os opróbrios e transtornos”<sup>284</sup> (CRÔNICAS, 2021, p. 46). De notório destaque, o capítulo na obra faz suscitar o quanto Francisco de Assis suportava as adversidades do mundo, ou seja, não temia a dor e usava a penitência a seu

---

<sup>283</sup> “Frate Leone, avvegnadiochè li Frati Minori in ogni terra dieno grande esempio di santidade, e di buona edificazione, nientedimeno iscrivi, e nota diligentemente; che non è quivi perfetta letizia”. (*I Fior- VIII*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>284</sup> “Sopra tutte le grazie, e doni dello Spirito Santo, le quali Cristo concede agli amici suoi, si è di vincere sè medesimo, e volentieri per lo amore di Cristo sostenere pene, ingiurie, ed obbrobrj, e disagi”. (*I Fior- VIII*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

favor, ao contrário de muitos, o santo de Assis via o sofrimento como uma forma de se aproximar de Deus.

No Capítulo XVI temos a preciosa pregação de Francisco de Assis aos pássaros em Bevagna, o caso, por diversas vezes foi representado no universo iconográfico do primeiro século franciscano, Giotto di Bondone seria a figura de destaque nesse período pela realização do ciclo da vida de São Francisco entre os anos de 1290 a 1295. A admiração na pregação do santo está na obediência da escuta dos seres irracionais, os pássaros e sua diversidade de espécies na questão, já que, “ainda que São Francisco caminhasse entre eles e os tocasse com sua capa, nenhum se mexia”<sup>285</sup> (CRÔNICAS, 2021, p. 78). Em um segundo momento do milagre o que causa impacto é a interação dos animais durante a pregação, é que eles se manifestaram com um gestual peculiar para transparecer que concordavam com as palavras inspiradoras declaradas pelo santo, pois, “todos aqueles passarinhos começaram a abrir os bicos, espichar os pescoços, abrir as asas e inclinar cheios de reverência a cabeça até o chão; e com atos e gorjeios demonstravam como o padre santo lhes dava grande deleite”<sup>286</sup> (CRÔNICAS, 2021, p. 79). O milagre da pregação aos pássaros de Francisco de Assis despertou interesse em diversos historiadores do franciscanismo dado à quantidade de representações imagéticas e teológicas do acontecimento descrito na narrativa. Por isso, cremos que a reverberação constante do milagre nos ajuda a entender melhor a relação de Francisco de Assis com as criaturas, não só, umas mais aclamadas interpretações sobre o referido milagre é de Chiara Frugoni que o enxerga como um possível vocabulário das categorias sociais da região.

Chiara Frugoni (2011) em seu estudo sobre a pregação de Francisco de Assis aos pássaros nos apresenta um debate importante sobre a figuração dos pássaros na cena do milagre, a ela, na literatura medieval, as várias categorias de pássaros frequentemente indicam as diversas camadas sociais: “por exemplo, as aves de rapina, instrumentos de caça para os senhores, amiúde simbolizam esta casta, ao passo que a pomba significa o humilde e empenhado pregador; a gaivota, os fiéis que não são atraídos pelas vaidades do mundo” (FRUGONI, 2011, p. 91). Por fim, a historiadora ainda destaca de forma crítica que a representação do rumoroso milagre mostra explicitamente o projeto de Francisco de Assis,

<sup>285</sup> “andando Santo Francesco fra loro toccandole colla cappa, nessuno perciò si muovea”. (*I Fior- XVI*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>286</sup> “tutti quanti quelli uccelli cominciarono ad aprire i becchi, e distendere i colli, e aprire l’alle, e reverentemente inchinare i capi infino in terra, con atti e con canti dimostrare, che ‘l Padre Santo dava loro grandissimo diletto”. (*I Fior- XVI*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

que seria o de “difundir por toda a parte a palavra do Evangelho, até às criaturas irracionais-, mas anula sua ousadia ao registrar não o contato cotidiano e efetivo do santo com outros homens, e sim o contato, possível apenas a ele, com uma multidão de pássaros” (FRUGONI, 2011, p. 95). Além disso, não podemos deixar de compreender que todos os elementos religiosos e políticos que envolvem o milagre da pregação aos pássaros fazem parte da reverberação da memória de um santo detentor de uma ligação especial com as criaturas de Deus, não foi este o único milagre que teve com personagens “animais”. Nesse sentido, Francisco de Assis vai além, estabelece uma relação direta entre Jesus Cristo e os cordeirinhos, não só, Tomás de Celano relata que Francisco de Assis utiliza até os “vermes” como modelo analógico de Cristo. Afirmava que o santo: “Tinha um amor enorme até pelos vermes, por ter lido sobre o Salvador: Sou um verme e não um homem. Recolhia-os por isso no caminho e os colocava em lugar seguro, para não serem pisados pelos que passavam”<sup>287</sup> (IC, 1997, p. 236). Assim, o santo utilizava as criaturas sensíveis e insensíveis como modelo analógico de Cristo. Boaventura na *Legenda Maior (LM)* de 1263 descreve que Francisco de Assis entendia “em cada uma das criaturas, como derivações, percebia ele, com extraordinária piedade, a fonte única da bondade de Deus e, como a harmonia preestabelecida por Deus entre as propriedades naturais dos corpos e suas interações lhe parecia uma música celestial”<sup>288</sup> (LM, 1997, p. 525). Por fim, Francisco de Assis, pelo viés das situações apresentadas considerava que poderia encontrar o Cristo em todas as coisas, sem distinção ou privilégio.

O Capítulo XXI traz a memorável e edificante lenda da conversão do lobo de Agobbio, dotada de personagens e cheia de elementos misteriosos, a mesma narra que havia nesta cidade um lobo feroz, indomável, que estava devorando animais e humanos de maneira terrível. Francisco de Assis então se compadecendo dos habitantes do local resolveu ter um encontro com o animal para tentar apaziguar a situação tenebrosa, os presentes na cena ficam abismados não só com a coragem, mas também com a dificuldade da tarefa, e não é que o santo ao deparar-se com o lobo fez o animal colocar-se aos seus pés de maneira dócil e afável. O santo então firmou um pacto com o animal, e deu-lhe ordens para que não voltasse mais a cometer os terríveis atos de outrora e em troca, os populares da região deveriam alimentá-lo e respeitá-lo. A conversa entre o santo e o lobo é antes de tudo um conforto para a angústia da

---

287 “Circa vermiculos etiam nimio flagrabat amore, quia legerat de Salvatore dictum: Ego sum vermis et non homo (Ps 21,7). Et idcirco eos colligebat de via, in tuto recondens loco, ne transeuntium vestigiis tererentur”. *Vita Prima (IC)*-80. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

288 “Inauditae namque devotionis affectu fontalem illam bonitatem in creaturis singulis tamquam in rivulis degustabat, et quasi caelestem concentum perciperet in consonantia virtutum”. *Legenda Maior (LM)* –IX, 1. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

população, mais que isso, era a busca por um novo tempo de paz. No acordo, disse São Francisco: “Ouvi, irmãos meus: o irmão lobo, que está aqui diante de vós, me prometeu e deu-me fé de fazer as pazes convosco e nunca mais ofender-vos em coisa alguma; vós, então, prometei dar-lhe todo dia as coisas necessárias, e eu entro como seu fiador”<sup>289</sup> (CRÔNICAS, 2021, p. 102). Este aclamado encontro foi por diversas vezes utilizado como inspiração para a construção de imagens, seja no ambiente interno dos templos religiosos quanto no espaço externo, em frente às igrejas, por exemplo. Sobre a questão, é comum vermos imagens de Francisco de Assis tocando com suas mãos as patas de um lobo como se ambos estivessem selando um acordo com o lobo a lhe dirigir o olhar em admiração e obediência. Por isso, sempre chamamos atenção para a relação texto e imagem, onde variadas vezes a palavra serviu de base para a construção do imagético.

No Capítulo XL temos o esplendido sermão de Santo Antônio aos peixes que aconteceu na comuna de Rimini, ao tentar pregar aos moradores da região o santo não teria conseguido e por isso, muitos foram considerados hereges por não estarem dando crédito às palavras do franciscano. Assim, Santo Antônio tomou um dia a atitude de abandonar aquelas pessoas e então se encontrar com os animais aquáticos, e o milagre basicamente consiste nisso, só que incrivelmente ao se dirigir por inspiração divina até a beira do rio perto do mar, o santo começou a pregar aos peixes. E para espanto ou admiração de muitos presentes, “subitamente veio-lhe à beirada tamanha multidão de peixes grandes, pequenos e medianos, como jamais naquele mar ou naquele rio se vira; e todos tinham as cabeças fora da água, todos atentos à face de Santo Antônio, todos em gigantesca paz, mansidão e ordem”<sup>290</sup> (CRÔNICAS, 2021, p. 178). Ao longo dos tempos a narrativa deste milagre ganhou notoriedade, aclamou ainda mais a fama de pregador do santo franciscano, foi utilizada por outros valorosos pregadores.

O mais emblemático caso foi o do *Sermão de Santo Antônio aos Peixes* do Padre Antônio Vieira pregado em São Luís do Maranhão em 13 de junho de 1654, ou seja, no dia do santo franciscano, e três dias antes de embarcar em segredo para Lisboa em Portugal durante

<sup>289</sup> “Udite, fratelli miei: frate lupo, che è qui dinanzi da voi, m’ha promesso, e fattomene fede, di far pace con voi, e di non onfendervi mai in cosa nessuna, e voi gli promettete di dargli ogni dì le cose necessarie; ed io v’entro mallevadore per lui”. (*I Fior- XXI*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>290</sup> “subitamente venne alla riva a lui tanta moltitudine di pesci, grandi, piccoli e mezzani, che mai in quel mare, nè in quel fiume non ne fu veduta sì grande moltitudine; e tutti teneano i capi fuori dell’acqua, e tutti stavano attenti verso la faccia di Santo Antonio, e tutti in grandissima pace e mansuetudine e ordine”. (*I Fior- XL*). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

o reinado de Dom João IV. O Padre Antônio Vieira ao utilizar de sua oratória e habilidade sátira denuncia os desmandos e vícios praticados pelos colonos da região que estavam em conflito com os Jesuítas por causa da questão indígena, principalmente no que tange a utilização de sua mão de obra. Para isso, realizou um paralelo alegórico entre variados tipos de peixes e os maus hábitos dos colonos para poder atacá-los em sua oratória. Padre Antônio Vieira fez uso de seu conhecimento teológico para atingir politicamente seus adversários: “Quem pesca as vidas a todos os homens do Maranhão, e com quê? Um homem do mar com uns retalhos de pano. Vem um mestre de navio de Portugal com quatro varreduras das lojas, com quatro panos e quatro sedas, que já se lhes passou a era e não têm gosto” (SATP, 2022, p. 13). Por fim, convém lembrar que Santo Antônio é um santo franciscano que teria sido admitido na ordem mendicante em 1220, é muito venerado ao redor do mundo justamente por sua fama de pregador e milagreiro. Mas não só, na cultura popular também é muito presente, com alcunha de casamenteiro. Além disso, Santo Antônio é muito cultuado nos festejos juninas quando sua data (13/06) abre “oficialmente” as comemorações festivas em relação aos outros santos festejados, a saber, São João (24/06), São Pedro (29/06) e São Marçal (30/06).

No conjunto dos *Fioretti (Fior)* encontram-se *Le Considerazioni Sulle Stimmate (Csd)*. A presente obra desde o início junta-se aos *Fioretti (Fior)*. Inspiram-se também nos *Atos de São Francisco e de Seus companheiros* e nas tradições do Monte Alverne. Na presente documentação a trajetória dos estigmas corporais de Francisco de Assis é apresentada de forma mais detalhada, com novos personagens e episódios divergentes dos contidos nas hagiografias franciscanas tidas como oficiais. A obra é extensa e relata um percurso que vai desde a angariação do Monte Alverne pelo santo até a realização de milagres por intermédio dos estigmas, algo inédito no roteiro documental do milagre dos estigmas corporais do santo.

Pretendemos na pesquisa debater historicamente os novos fatos apresentados na presente documentação para evidenciarmos a disputa mnemônica por meio da observação dos novos ângulos do milagre dos estigmas corporais do santo, só que agora vistos sob a óptica dos companheiros próximos a Francisco de Assis, e em contraposição com a visão oficial. Ou seja, tecnicamente analisamos por meio das *Le Considerazioni Sulle Stimmate (Csd)* o milagre dos estigmas de Francisco de Assis sob o ponto de vista dos companheiros do santo. Uma vez que, esses materiais todos são baseados em relatos de frades que conviveram com o santo, onde identificamos divergências nos seus discursos hagiográficos em relação aos encontrados nas fontes hagiográficas “oficiais”. E, além disso, há na documentação novos episódios que revelam a atuação de personagens antes negligenciadas nos outros textos, como

por exemplo, Frei Leão. *Le Considerazioni Sulle Stimmate* (Csd) possuem quatro *Considerações*. A saber, observe o seguinte esquema:

<b>1º Chegada</b>	“ <b>Como S. Francisco chegou</b> ao santo monte Alverne” (Csd, 1997, p. 1198).
<b>2º Estadia</b>	“Deus quis que aparecesse no <b>monte Alverne</b> , para <b>renovar a paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo</b> , na alma dele por amor e compaixão a impressão dos estigmas” (Csd, 1997, p. 1200).
<b>3º O milagre dos estigmas</b>	“Aparição seráfica e <b>impressão dos sagrados estigmas</b> ” (Csd, 1997, p. 1206).
<b>4º Os milagres intermediados pelos estigmas</b>	“O verdadeiro amor de Cristo transformou perfeitamente <b>S. Francisco em Deus</b> e na <b>vera imagem de Cristo Crucificado</b> ” (Csd, 1997, p. 1214).
<b>Personagem central</b>	<b>Frei Leão</b> (escrita hagiográfica leonina)

Antecipadamente, afirmamos que *Le Considerazioni Sulle Stimmate* (Csd) é uma documentação do século XIV onde encontramos acréscimos e novos acontecimentos em relação a outros materiais hagiográficos, e apesar de relatar alguns episódios com mais detalhes, é bom observar que a presente obra se ampara em tradições orais. E não é pelo fato do documento ser mais volumoso que seja mais fidedigno que outros, a quantidade não pode ser parâmetro definidor de maior legitimidade. Em contrapartida, um documento mais prolixo nos dá mais informações sobre determinado fato, e independente destas serem forjadas ou não, nos proporciona mais elementos a serem tirados à contraprova e analisados.

A “primeira consideração” relata “como S. Francisco chegou ao santo monte Alverne”<sup>291</sup> (Csd, 1997, p. 1198). No início da narrativa temos a exposição de quando (data) e como Francisco de Assis recebeu o notório Monte Alverne de um conde, sabemos era Orlando de Chiusi, no ano de 1224, ou seja, mesmo ano por ora credenciado ao milagre da estigmatização. Temos que: “S. Francisco, tendo a idade de quarenta e três anos, em mil

<sup>291</sup> “come Santo Francesco pervenne al Monte Santo della Vernia”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

duzentos e vinte quatro, inspirado por Deus, partiu do vale de Espoleto para ir à Romanha com Frei Leão, seu companheiro, e andando passou ao pé do castelo de Montefeltro<sup>292</sup> (Csd, 1997, p. 1192-1193). Dando continuidade a narrativa, Francisco de Assis então decidira entrar no referido castelo com Frei Leão por saber da importância dos presentes na festa, pois, “sabendo S. Francisco da solenidade que se fazia e que estavam reunidos muitos gentis-homens de diversos países, disse a Frei Leão: ‘Vamos lá acima à festa, porque com a ajuda de Deus faremos algum fruto espiritual’<sup>293</sup> (Csd, 1997, p. 1193). A nós, o interessante é a identificação da pessoa que se tornará o doador do Monte Alverne, em meio a vários homens poderosos da região que estavam no local, um fora tocado pelas palavras do santo, seria: “gentil-homem da Toscana, que tinha o nome de Monsior Orlando de Chiusi em Casentino, o qual, pelas maravilhosas coisas que havia sabido da santidade e dos milagres de S. Francisco, lhe tinha grande devoção e tinha grandíssima vontade de vê-lo e de ouvi-lo pregar<sup>294</sup> (Csd, 1997, p. 1193). Em seguida, acontece a pregação que Francisco de Assis fez no espaço interior do castelo onde ocorria uma festa. O sermão teria impressionado o Monsior Orlando de Chiusi que em gratidão a Francisco de Assis lhe presenteou com o Monte Alverne.

E no fim disse Monsior Orlando a S. Francisco: “Tenho na Toscana um monte devotíssimo o qual se chama o monte Alverne, o qual é muito solitário e selvático e é muito bem apropriado para quem quiser fazer penitência em lugar afastado dos homens, ou para quem desejar vida solitária. Se ele te agrada, de boa vontade te darei a ti e aos teus companheiros para a salvação de minha alma<sup>295</sup> (Csd, 1997, p. 1193-1194).

<sup>292</sup> “S. Francesco essendo in etade di quarantatre anni, nelle mille dugento ventiquattro, ispirato da Dio si mosse della Valle di Spuleto, per andare in Romagna con Frate Lione suo compagno; e andando, passò a piè del Castello di Montefeltro”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>293</sup> “e udendo Santo Francesco questa solennitade che vi si facea, e che ivi erano raunati molti gentili uomini di diversi paesi, disse a Frate Lione: Andiamo quassù a questa festa, perocchè collo ajuto di Dio noi faremo alcuno buono frutto spirituale”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>294</sup> “[...] gentili uomini, che vi erano venuti di quella contrada a quello corteo, sì v’era uno grande e anche ricco gentiluomo di Toscana, lo quale avea nome Messere Orlando da Chiusi di Casentino; il quale per le meravigliose cose, che egli avea udito della santidade, e de’ miracoli di Santo Francesco, gli portava grande divozione, e avea grandissima voglia di vederlo, e d’udirlo predicare”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>295</sup> “E in fine disse questo messere Orlando a santo Francesco: “Io ho in Toscana uno monte divotissimo il quale si chiama il monte della Vernia, lo quale è molto solitario e salvatico ed è troppo bene atto a chi volesse fare penitenza, in luogo rimosso dalle gente, o a chi desidera vita solitaria. S’egli ti piacesse, volentieri lo ti donerei a te e a’ tuoi compagni per salute dell’anima mia”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

É importante que este episódio só fora relatado na sequência do milagre dos estigmas nas *Le Considerazioni Sulle Stimmate (Csd)*, não sendo apresentado em nenhuma hagiografia “oficial” ou “não oficial” para anteceder os futuros estigmas. A intenção deste episódio seria o de glorificar a conquista do local do acontecimento, detalhar sua origem, enfatizar que Francisco de Assis o conquistou pelo mérito de sua espiritualidade, assim como iria conquistar os estigmas, posteriormente, no mesmo Monte Alverne. Na “primeira consideração”, há ainda o reconhecimento do Monte Alverne por dois frades de Francisco de Assis, que foram reconhecer o ambiente para tomarem posse do lugar. Na ocasião, o Monsior Orlando de Chiusi, “mandou com eles bem cinquenta homens armados para defendê-los das feras selvagens”<sup>296</sup> (*Csd*, 1997, p. 1194). Por ser um local isolado, era propício à contemplação da natureza e dos animais, por isso, os retiros religiosos foram frequentes no local, e principalmente nos dois últimos anos de vida do santo; também era distante da cidade, assim, os frades poderiam ficar recolhidos sem serem incomodados pela agitação urbana. Por isso, segundo a obra, quando os frades chegaram a Santa Maria dos Anjos para contar a Francisco de Assis sobre o Monte Alverne, o mesmo lhes teria respondido:

Filhos meus, estamos perto de nossa Quaresma de S. Miguel Arcanjo: creio firmemente ser vontade de Deus, que façamos esta Quaresma no monte Alverne, o qual por divina dispensação nos foi preparado, a fim de que pela honra e glória de Deus e de sua Mãe Gloriosa, a Virgem Maria, e dos santos anjos, nós com penitência mereçamos de Deus consagrar aquele monte bendito<sup>297</sup> (*Csd*, 1997, p. 1194-1195).

Até aqui, o texto afirma ser de Francisco de Assis, por vontade de Deus, a escolha do Monte Alverne para ser o retiro quaresmal em honra ao arcanjo São Miguel com o intuito de consagrar o local santo. Observamos que não há, na citação acima, nenhuma alusão à chamada “grande tentação”, que segundo Le Goff (2007), Francisco de Assis passava no tempo em que se recolheu no Monte Alverne, antes de ser estigmatizado. Por outro lado, a narrativa apenas dá sequência informando que Francisco de Assis escolheu três companheiros

<sup>296</sup> “sì mandò con loro bene da cinquanta uomini armati acciocchè gli difendessono dalle fiere salvatiche”. (*Csd*). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>297</sup> “Figliuoli miei, noi ci appressiamo alla quaresima nostra di santo Michele Arcangelo: io credo fermamente che sia volontà di Dio che noi facciamo questa quaresima in sul monte della Vernia, il quale per divina dispensazione ci è stato apparecchiato acciò che ad onore e gloria di Dio e della sua gloriosa vergine Maria e de’ santi Agnoli noi con penitenza meritiamo da Cristo la consolazione di consacrare quel monte benedett”. (*Csd*). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

para subir com ele até ao Monte Alverne para realizar o retiro espiritual e que um (Frei Masseo) foi escolhido para ser o guia e guardião do grupo de frades na viagem:

S. Francisco tomou consigo Frei Masseo [...] Frei Ângelo [...] e Frei Leão, o qual era homem de grandíssima simplicidade e pureza; pela qual coisa S. Francisco muito o amava e quase todos os segredos lhe revelava. E com estes três frades S. Francisco se pôs em oração e depois, finda a oração, recomendou-se aos preditos às orações dos frades que ficaram e pôs-se a caminho com aqueles três em nome de Jesus Cristo crucificado para ir ao monte Alverne. E caminhado, S. Francisco chamou um daqueles três companheiros, isto é, Frei Masseo, e disse-lhe: “Tu, Frei Masseo, serás nosso guardião e nosso prelado nesta viagem enquanto andarmos e estivermos juntos, e observaremos nossa usança de dizer o ofício ou de falar de Deus ou de guardar silêncio e não pensaremos de antemão no que comer, nem dormir; mas, quando for a hora de descansar, mendigaremos uma pouca de pão, pararemos e repousaremos no lugar que Deus quiser”<sup>298</sup> (Csd, 1997, p. 1195).

Durante a subida do Monte Alverne, houve vários percalços por causa da dificuldade do santo de Assis em andar, pois, o santo estava muito débil de corpo “e mal poderia caminhar a pé, dirigiram-se a um pobre lavrador da vizinhança e lhe pediram pelo amor de Deus seu asno emprestado para o Pai S. Francisco, o qual não podia andar a pé”<sup>299</sup> (Csd, 1997, p. 1197). Antes de acontecer a visão do Serafim, um pobre lavrador ainda foi agraciado com o “milagre da fonte”<sup>300</sup> durante a subida do Monte Alverne, situação também não descrita no roteiro das hagiografias franciscanas sobre o milagre dos estigmas.

<sup>298</sup> “Santo Francesco si prese seco frate Masseo da Marignano d’Ascesi, il quale era uomo di grande senno e di grande eloquenza, e frate Agnolo Tancredi da Rieti, il quale era molto gentile uomo ed era stato cavaliere nel secolo, e frate Leone, il quale era uomo di grande semplicità e purità (per la quale cosa santo Francesco molto l’amava e quasi ogni suo secreto gli rivelava); e con questi tre frati santo Francesco si puose in orazione, e poi finita l’orazione raccomandò sé e li predetti compagni alle orazioni de’ frati che rimanieno, e mossesi con quelli tre nel nome di Gesù Cristo crocifisso per andare al monte della Vernia. E movendosi, santo Francesco chiamò uno de’ tre compagni, ciò fu frate Masseo, e si gli disse così: ‘Tu, frate Masseo, si sarai nostro guardiano e nostro prelado in questo viaggio, cioè mentre che noi andremo e staremo insieme, e si osserveremo la nostra usanza che, o noi diremo l’ufficio o noi parleremo di Dio o noi terremo silenzio, e non penseremo innanzi né di mangiare né di bere né del dormire: ma quando sarà l’ora dello albergare, noi accatteremo uno poco di pane, e si ci ristaremo e riposeremoci in quel luogo che Dio ci apparecchierà’”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>299</sup> “e male avrebbe potuto camminare a piede; si se ne andarono a uno povero lavoratore della contrada, e si gli chiesono, per l’amore di Dio, il suo asinello in prestanza per Frate Francesco loro padre il quale non potea andare a piede”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>300</sup> “Chegados que talvez à metade da subida do monte, porque fosse grandíssimo o calor e a subida fatigante, veio grande sede a este aldeão, tanta que começou a gritar atrás de S.Francisco: ‘Ai de mim, que morro de sede; se não tiver alguma coisa para beber cairei logo sufocado’. Pela qual coisa S. Francisco desce do asno e põe-se em oração, e tanto esteve ajoelhado com as mãos levantadas para o céu, que conheceu pela revelação que Deus o tinha atendido e disse então ao aldeão: ‘Corre, vai depressa àquela pedra e acharás a água viva a qual Jesus

Na “segunda consideração”, se descreve a estadia de Francisco de Assis no Monte Alverne, relatando as várias celas utilizadas por ele, as quais faziam parte de fendas naturais que surgiam de grandiosos rochedos. A obra afirma ainda que foi o próprio Deus que o ofertou, e ele quis que, “singularmente, aparecesse sobre o Monte Alverne, para significar que neste monte se deveria renovar a paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, na alma dele por amor e compaixão e no seu corpo pela impressão dos estigmas” (Csd, 1997, p. 1200)<sup>301</sup>. Consideramos que a narrativa fortalece a pretensão da obra de venerar e santificar o local do milagre dos estigmas corporais de Francisco de Assis. Nesse sentido, entendemos que há a preocupação em valorizar os acontecimentos ocorridos no Monte Alverne para intensificar a santidade tanto de Francisco de Assis como o do recinto “preparado por Deus” para o surgimento do “novo Cristo”, o discurso pretende na verdade sacralizar o local do milagre.

Vejamos a importância dada ao isolamento espiritual realizado por Francisco de Assis no Monte Alverne segundo as *Le Considerazioni Sulle Stimmate* (Csd). Na narrativa, temos que como a aproximação da festa da Assunção de Nossa Senhora, “S. Francisco procurava a oportunidade de um lugar mais solitário e secreto no qual ele possa mais solitariamente fazer a Quaresma de S. Miguel Arcanjo, a qual começava pela dita festa da Assunção”<sup>302</sup> (Csd, 1997, p. 1203). Entre a festa religiosa da Assunção de Nossa Senhora até a data de comemoração da Exaltação da Santa Cruz que é no dia 14 de setembro são quarenta dias. Durante o período os frades estavam em isolamento espiritual em um local bastante selvático e de difícil acesso. Por isso, também foi possível atender as necessidades de Francisco de Assis que solicitou a construção de uma nova cela em um lugar mais isolado do próprio Monte Alverne para a realização do retiro espiritual. Além disso, o santo ainda pediu, de sorte que “nenhum grito seu pudesse ser ouvido por eles”<sup>303</sup> (Csd, 1997, p. 1203). Narra-se ainda que na dita pequena cela, apenas um frade teria acesso, assim, Frei Leão foi o escolhido por Francisco de Assis. Outro fato que chama a atenção é a presença constante de Frei Leão como testemunha ocular nos episódios das *Le Considerazioni Sulle Stimmate* (Csd) que pensamos

---

Cristo neste momento, pela sua misericórdia, fez nascer daquela pedra”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>301</sup> “che singularmente apparesse in su quel Monte della Vernia, perchè quivi si dovea rinnovare la Passione del nostro Signore Gesù Cristo nell’anima sua, per amore e compassione, e nel corpo suo per impressione delle sacre sante Istimate”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>302</sup> “Santo Francesco cerca opportunità di luogo più solitario e segreto, nel quale egli possa più solitario fare la Quaresima di Santo Michele Arcangelo, la quale comincia per detta festa della Assunzione”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>303</sup> “nessuno suo gridare e’ potesse essere udito da loro”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

existir para acusar a veracidade dos mesmos, assim, sua existência reforçaria a dimensão verídica dos fatos, uma legitimação.

Mas tu, Frei Leão, somente uma vez por dia virás a mim com um pouco de pão e água, e de noite, uma outra vez, na hora de Matinas; então virás em silêncio; e quando estiveres no começo da ponte, dirás: ‘*Domine, labia mea aperies*’, e se eu te responder, passa e vem à cela e diremos juntos Matinas; e se eu não te responder, parte imediatamente<sup>304</sup> (Csd, 1997, p. 1203-1204).

Na “terceira consideração” é relatada a “aparição seráfica e impressão dos sagrados estigmas” (Csd, 1997, p. 1206)<sup>305</sup>, onde temos em destaque a participação de Frei Leão. A referida “consideração” inicia relatando o episódio no qual Frei Leão estranha a ausência de Francisco de Assis em sua cela isolada. Com o estranhamento, o companheiro então teria atravessado a ponte por causa de sua preocupação em vigiar o santo.

[...] aproximando-se a festa da santa Cruz no mês de setembro, **foi uma noite Frei Leão ao eremitério à hora do costume**, para dizer Matinas com S. Francisco; e dizendo da cabeça da ponte como usava, “*Domine, labia mea aperies*”, e S. Francisco não respondendo, **Frei Leão voltou para trás como S. Francisco lhe tinha ordenado**; mas com intensão boa e santa **passou a ponte e entrou devagarinho na cela dele**; e não o encontrando, pensou que **estivesse na floresta em algum lugar em oração**<sup>306</sup> (Csd, 1997, p. 1206, grifo nosso).

Aqui novamente Frei Leão está presente na narrativa de forma atuante, seu nome é corriqueiro em vários momentos que antecedem o milagre da estigmatização, o que contrasta com as hagiografias franciscanas “oficiais”, onde observamos o seu silenciamento. Além disso, no material “oficial” não é apresentado episódios antecipatórios do milagre dos estigmas com frequência. De fato, consideramos que a presença de Frei Leão como

<sup>304</sup> “Ma tu, frate Leone, solamente, una sola volta il di verrai a me con uno poco di pane e d’acqua, e la notte un’altra volta nell’ora del mattutino; e allora verrai a me con silenzio e quando se’ in capo del ponte e tu dirai: ‘*Domine labia mea aperies*’. E s’io ti rispondo, passa e vieni alla cella e diremo insieme il mattutino; e se io non ti rispondo, partiti immantamente”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>305</sup> “apparizione serafica, e impressione delle sacre sante Istimate”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>306</sup> “[...] appressandosi alla festa della santissima Croce del mese di settembre, andò una notte frate Leone al luogo e all’ora usata per dire mattutino con santo Francesco; e dicendo da capo al ponte, com’egli era usato, ‘*Domine, labia mea aperies*’, e santo Francesco non rispondendo, frate Leone non si tornò addietro, come santo Francesco gli avea comandato, ma con buona e santa intenzione passò il ponte ed entrò pianamente in cella sua, e non trovandolo, si pensò ch’e’ fusse per la selva in qualche luogo in orazione” (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

testemunha ocular dos fatos narrados pelas *Le Considerazioni Sulle Stimmate (Csd)* é constante para que haja a exaltação da sua memória que em outros locais foi negligenciada. Em suma, temos que em quase todos os relatos das “considerações” referentes ao milagre dos estigmas Frei Leão está presente: na conquista do Monte Alverne, na escolha dos três frades para o retiro espiritual. E mais, ele foi especialmente o escolhido para fazer as visitas a Francisco de Assis na cela em que o santo ficou recolhido antes de receber os estigmas.

Estamos apresentando esses fatos porque nas hagiografias “oficiais” e “não oficiais” a presença de Frei Leão não é descrita nos momentos que antecedem o milagre dos estigmas corporais de Francisco de Assis. Aqui, pelo contrário, ela tem função específica, o de testemunha ocular ativa dos fatos premonitórios dos estigmas, função que não se encontra nas hagiografias franciscanas. Até porque as descrições do milagre dos estigmas, principalmente nas hagiografias “oficiais”, estão concentradas em Francisco de Assis, no Monte Alverne, na figura do Serafim alado e nas características dos estigmas, excluído terceiros das narrativas. As hagiografias franciscanas não destacam outras personagens, tampouco citam Frei Leão como testemunha ativa do retiro do Alverne. Já nas *Le Considerazioni Sulle Stimmate (Csd)*, ele é uma testemunha ocular ativa que presenciou todos os fatos relativos aos estigmas, embora aqui também fique claro, assim como nas hagiografias “oficiais”, que no momento exato da estigmatização de Francisco de Assis, o santo estava sozinho.

Vejamos agora a participação ativa de Frei Leão na cena da tríplice abertura do Evangelho antes do milagre da estigmatização. Observemos que nas *Le Considerazioni Sulle Stimmate (Csd)* é o próprio Frei Leão que abre o sagrado livro:

[...] mandou buscar o livro do Evangelho; porque Deus lhe tinha posto no espírito que abrindo por três vezes o livro do Evangelho lhe seria mostrado o que Deus queria fazer dele. E trazido que lhe foi, S. Francisco se pôs em oração: e feita a oração, **mandou abrir o livro três vezes pela mão de Frei Leão em nome da Santíssima Trindade**; e, como aprouve à divina disposição, **naquelas três vezes sempre se apresentou diante dele a paixão de Cristo**<sup>307</sup> (*Csd*, 1997, p. 1209, grifo nosso).

---

<sup>307</sup> “[...] si fece recare il libro de’ Vangeli, però che Iddio gli avea messo nell’animo che nello aprire tre volte il libro de’ Vangeli gli sarebbe dimostrato quello che a Dio piaceva di fare di lui. E recato che gli fu il libro, santo Francesco si gittò in orazione, e compiuta l’orazione si fece tre volte aprire il libro per mano di frate Leone nel nome della santissima Trinità, e come piacque alla divina disposizione, in quelle tre volte sempre si gli si parò innanzi la passione di Cristo”. (*Csd*). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023..

Na *Vita Prima (IC)*, há uma diferença crucial com relação à personagem que realiza a tríplice leitura do Evangelho da paixão de Cristo. Antes, é necessário dizer que o primeiro relato hagiográfico sobre o então episódio da leitura da paixão foi apresentado por Tomás de Celano na *Vita Prima (IC)* de 1228/1229. Neste, além de Frei Leão não aparecer no episódio, é o próprio Francisco de Assis que realiza a tríplice leitura do Evangelho da paixão de Cristo:

Levantando-se, depois da oração, com espírito humano e ânimo contrito, **fez o sinal da santa cruz, tomou o livro do altar e o abriu com reverência e temor. A primeira coisa que deparou ao abrir o livro foi a paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, no ponto que anunciava as tribulações por que deveria passar.** Mas, para que ninguém pudesse suspeitar de que isso tivesse acontecido por acaso, abriu o livro mais duas vezes, e o resultado foi o mesmo. **Compreendeu, então, aquele homem cheio de espírito de Deus** que deveria entrar no reino de Deus depois de passar por muitas tribulações, muitas angústias e muitas lutas<sup>308</sup> (*IC*, 1997, p. 245 grifo nosso).

Observamos, de forma divergente, que nas *Le Considerazioni Sulle Stimmate (Csd)* foi Francisco de Assis quem escolheu Frei Leão para fazer a tríplice abertura do Evangelho. Assim, vemos que Frei Leão mais uma vez é uma testemunha ativa do fato porque realizou a ação que anteriormente fora realizada por Francisco de Assis no episódio da *Vita Prima (IC)*.

Analisaremos agora a “terceira consideração”, que versa sobre a aparição do Serafim alado a Francisco de Assis no Monte Alverne. Observemos a afirmação de que “No dia que vem antes da festa da santíssima Cruz do mês de setembro, estando S. Francisco em oração secretamente em sua cela, apareceu-lhe o anjo de Deus”<sup>309</sup> (*Csd*, 1997, p. 1209). Como a festa é celebrada no dia 14 de setembro, o fato se deu em 13 de setembro. Essa data não foi apresentada anteriormente por nenhuma hagiografia franciscana. Na ocasião foi estabelecido um diálogo entre o anjo e Francisco de Assis, no qual é garantido ao último que no dia

<sup>308</sup> “Surgens quoque ab oratione, in spiritu humilitatis animoque contrito (cfr. Luc 22,45; Dan 3,39), ac signaculo sanctae crucis se muniens, de altari librum accepit eumque cum reverentia et timore aperuit. Factum est autem, cum aperuisset librum (cfr. Apoc 5,7.8), occurrit sibi primo passio Domini nostri Iesu Christi, et id solum quod tribulationem eum passurum denuntiabat. Sed, ne hoc casu evenisse possit aliquatenus suspicari, bis et ter librum aperuit, et idem vel simile scriptum invenit. Intellexit tunc vir spiritus Dei plenus (cfr. Gen 41,38), quod per multas tribulationes, per multas angustias et per multas pugnas oporteret eum intrare in regnum Dei (cfr. Act 14,21)”. *Vita Prima (IC)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

<sup>309</sup> “Il dì, che va innanzi alla festa della Santissima Croce del mese di Settembre, istandosi Santo Francesco in orazione segretamente in cella sua, gli apparve l’Angelo di Dio”. (*Csd*). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

seguinte<sup>310</sup>, “isto é, o dia da Santíssima cruz”<sup>311</sup> (Csd, 1997, p. 1209), por contemplar devotissimamente a paixão de Cristo e a sua infinita caridade, “que todo ele se transformara em Jesus pelo amor e pela compaixão”<sup>312</sup> (Csd, 1997, p. 1210). *Le Considerazioni Sulle Stimmate* (Csd) é a única obra a afirmar que a aparição do Serafim alado e o milagre dos estigmas aconteceram pela manhã.

[...] **naquela mesma manhã viu vir do céu um Serafim com seis asas resplandcentes e inflamadas; o qual Serafim com vôo veloz aproximou-se de S. Francisco de modo que ele o pôde discernir, e viu que trazia em si a imagem de um homem crucificado, e suas asas estavam assim dispostas: duas asas se estendiam sobre a cabeça, duas se estendiam para voar e as outras duas cobriam todo o corpo**<sup>313</sup> (Csd, 1997, p. 1210, grifo nosso).

Outra questão é que a obra relata um diálogo entre o Cristo personificado na figura do Serafim alado e Francisco de Assis no momento da aparição. A novidade (o diálogo) não aparece, em nenhum momento, nas hagiografias franciscanas “oficiais”. Além disso, nesta obra é afirmado que o Cristo assume a forma do Serafim alado da mesma forma exposta por Boaventura na *Legenda Maior* (LM): “Sabe que aquele que me apareceu não foi anjo, mas foi Cristo em forma de Serafim: o qual com suas mãos imprimiu no meu corpo estas cinco chagas como as recebeu no seu corpo sobre a cruz”<sup>314</sup> (Csd, 1997, p. 1227).

Na dita **aparicação seráfica, Cristo, o qual aparecia**, falou a S. Francisco certas coisas secretas e altas as quais S. Francisco jamais em vida quis revelar a ninguém, mas depois de sua vida as revelou segundo se demonstra adiante e as palavras foram estas: “Sabes tu, **disse Cristo**, o que fiz? Dei-te os estigmas que são o sinal de minha paixão, a fim de que sejas meu gonfaloneiro. E como no dia da minha morte descí ao limbo, e todas as almas que aí achei tirei-as, em virtude destes meus estigmas, assim te

<sup>310</sup> Neste sentido, a obra é a única que apresenta uma data exata para o milagre dos estigmas, que é o dia da Exaltação da Santa Cruz, comemorado dia 14 de setembro desde o século IV da Antiguidade.

<sup>311</sup> “cioè il dì della Santissima Croce”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023

<sup>312</sup> “che tutto si trasformava in Gesù per amore e per compassione”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>313</sup> “[...] in quella medesima mattina e’ vide venire dal cielo uno Serafino con sei ali risplendenti e affocate; il quale Serafino con veloce volare appressandosi a santo Francesco, si ch’egli il potea discernere, e’ conobbe chiaramente che avea in sé l’immagine d’uomo crocifisso, e le sue alie erano così disposte, che due alie si distendeano sopra il capo, due se ne distendeano a volare e l’altre due si copriano tutto il corpo””. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>314</sup> “Sappi, che colui che mi apparve non fu Angelo, ma fu Gesù Cristo in ispezie di Serafico; il quale colle sue mani m’imprese nel corpo mio queste piaghe, siccome egli le ricevette nel corpo suo in sulla Croce”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

concedo que cada ano, no dia de tua morte, vás ao purgatório e todas as almas das tuas três Ordens, isto é, menores, irmãs e continentes, e também dos outros que te foram muito devotos, o quais encontres ali, as tires em virtude dos teus estigmas e as conduza à glória do paraíso, a fim de que tu me sejas conforme na morte como na vida<sup>315</sup> (Csd, 1997, p. 1211).

Quanto ao surgimento dos estigmas no corpo de Francisco de Assis, afirma-se que se dá um intervalo e logo que desaparecendo aquela “visão admirável, depois de grande espaço de tempo e de secreto falar, deixou no coração de S. Francisco um ardor excessivo e flama de amor divino, e em sua carne deixou uma imagem maravilhosa e vestígio da paixão de Cristo”<sup>316</sup> (Csd, 1997, p. 1211-1212). Observe que aqui há um espaço de tempo considerável para que os estigmas apareçam no corpo de Francisco de Assis, enquanto que nas hagiografias franciscanas “oficiais” os estigmas surgem logo após o desaparecimento da visão do Serafim. Observemos, agora, como as *Le Considerazioni Sulle Stimate* (Csd) relataram o surgimento dos estigmas de Francisco de Assis:

Pelo que imediatamente nas mãos e nos pés de S. Francisco começaram a aparecer os sinais dos cravos pelo modo por que **ele tinha então visto no corpo de Jesus crucificado, o qual lhe havia aparecido em espécie de serafim: e assim pareciam as mãos e os pés pregados no meio com cravos, cujas cabeças estavam nas palmas das mãos e nas plantas dos pés fora da carne e as pontas saíam no dorso das mãos e dos pés, parecendo recurvos e batidos**, de modo que entre a curvatura e o rebite, o qual saía todo acima da carne, facilmente se poderia meter o dedo da mão como num anel, e as cabeças dos pregos, eram redondas e pretas. Semelhantemente, **no lado direito, apareceu a imagem de uma ferida de lança, não cicatrizada, vermelha e sanguinolenta**, a qual depois muitas

---

<sup>315</sup> “E nella detta apparizione serafica Cristo, il quale apparia, sì parlò a santo Francesco certe cose segrete ed alte, le quali santo Francesco in vita sua non volle rivelare a persona, ma dopo la sua vita il rivelò, secondo che si dimostra più giù; e le parole furono queste: “Sai tu, disse Cristo, quello ch’io t’ho fatto? Io t’ho donato le Stimate che sono i segnali della mia passione, acciò che tu sia il mio gonfaloniere. E siccome io il dì della morte mia discesi al limbo, e tutte l’anime ch’io vi trovai ne trassi in virtù di queste mie Istimate; e così a te concedo ch’ogni anno, il dì della morte tua, tu vadi al purgatorio, e tutte l’anime de’ tuoi tre Ordini, cioè Minori, Suore e Continenti, ed eziandio degli altri i quali saranno istati a te molto divoti, i quali tu vi troverai, tu ne tragga in virtù delle tue Istimate e menile alla gloria di paradiso, acciò che tu sia a me conforme nella morte, come tu se’ nella vita”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/2023.

<sup>316</sup> “visione mirabile, dopo grande ispazio e secreto parlare, lasciò nel cuore di Santo Francesco uno ardore eccessivo e fiamma d’amore divino; e nella ssua carne lasciò una meravigliosa immagine, ed orma delle passioni di Cristo”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/2023.

vezes lançava sangue do santo peito de S. Francisco e ensaguentava-lhe a túnica e o pano das bragas<sup>317</sup> (*Csd*, 1997, p. 1211-1212, grifo nosso).

Percebe-se que nas *Le Considerazioni Sulle Stimmate* (*Csd*) relata-se que após a estigmatização Francisco de Assis teve a preocupação de escondê-las dos seus companheiros: “E ainda que ele muito procurasse esconder e ocultar aqueles estigmas gloriosos, tão claramente impressos em sua carne”<sup>318</sup> (*Csd*, 1997, p. 1212). Francisco de Assis, contudo, tinha a sensação que seus companheiros sabiam do milagre: “certamente compreenderam que ele nas mãos e nos pés e semelhantemente no costado tinha expressamente impressa a imagem e similitude de Nosso Senhor Jesus Cristo crucificado”<sup>319</sup> (*Csd*, 1997, p. 1212). Apresentamos essa situação porque ela se vincula novamente ao aparecimento de Frei Leão na questão complexa do surgimento dos estigmas, porque dentre os companheiros que estavam com Francisco de Assis no Monte Alverne, este foi o escolhido pelo santo para tocar e cuidar das chagas: “elegu Frei Leão, entre outros o mais simples e o mais puro, ao qual revelou tudo, e aquelas santas chagas deixava-lhe ver, tocar e envolver com alguns linhos, para mitigar a dor e para receber o sangue que das ditas chagas saía e corria”<sup>320</sup> (*Csd*, 1997, p. 1213).

---

<sup>317</sup> “[...] immantanente nelle mani e ne’ piedi di santo Francesco cominciarono ad apparire li segnali delli chiovi, in quel modo ch’egli avea allora veduto nel corpo di Gesù Cristo crocifisso, il quale gli era apparito in ispezie di Serafino; e così parevano le mani e li piedi chiovellati nel mezzo con chiovi, li cui capi erano nelle palme delle mani e nelle piante de’ piedi fuori delle carni, e le loro punte riuscivano in sul dosso delle mani e de’ piedi, in tanto che pareano rintorti e ribaditi, per modo che fra la ribaditura e torcitura loro, la quale riusciva tutta sopra la carne, agevolmente si sarebbe potuto mettere il dito della mano, a modo che ‘n uno anello; e li capi de’ chiovi si erano tondi e neri. Similmente nel costato ritto apparve una immagine d’una ferita di lancia, non salda, rossa e sanguinosa, la quale poi spesse volte gittava sangue del santo petto di santo Francesco e insanguinavagli la tonica e li panni di gamba. Onde li compagni suoi, innanzi che da lui il sapessono, avvedendosi nientedimeno che egli non iscopria le mani né li piedi e che le piante dei piedi egli non potea porre in terra; appresso trovando sanguinosa la tonica e li panni di gamba, quando glielle lavavano, certamente compresono che egli nelle mani e ne’ piedi e simigliantemente nel costato avea espressamente impressa la immagine e similitudine del nostro Signore Gesù Cristo crocifisso”. (*Csd*). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>318</sup> “E bene che assai s’ingegnasse di nascondere e di celare quelle sacre sante Istimate gloriose, così chiaramente impresses nella carne sua”. (*Csd*). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 23.

<sup>319</sup> “certamente compresono, ched egli nelle mani e ne’ piedi, e simigliantemente nel costato avea espressamente impressa la immagine e similitudine del nostro Signore Gesù Cristo Crocifisso”. (*Csd*). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>320</sup> “ellesse Frate Lione, infra gli altri più semplice e più puro, al quale egli rivelò tutto; e quelle sante piaghe gli lasciava vedere e toccare e fasciare con alcune pezuole, e mitigare il dolore, e a ricevere il sangue, che delle dette piaghe usciva e colava”. (*Csd*). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

Para além dos cuidados aos estigmas, é descrita uma situação contrária à colocada nas hagiografias franciscanas “oficiais”. No caso, afirma-se que antes de ser finalizada a Quaresma de São Miguel Arcanjo e de se despedirem do Monte Alverne, Francisco de Assis chamou os companheiros que o acompanhavam, isto é, Frei Ângelo e Frei Leão, despediu-se deles, e eis que: “condescendendo aos pedidos deles deu-lhes as suas santíssimas mãos adornadas daqueles gloriosos estigmas para verem, tocarem e beijarem; e assim, deixando-os consolados, se despediu deles e desceu do santo monte<sup>321</sup>” (*Csd*, 1997, p. 1213-1214). Desta maneira, a obra termina as suas considerações sobre o surgimento dos sagrados estigmas corporais cedendo à curiosidade e aos pedidos dos companheiros para constatarem a veracidade do milagre. O santo os revela para olharem e tocarem, da mesma forma que Cristo fez com Tomé para sanar as dúvidas do apóstolo no domingo da ressurreição: “Depois disse a Tomé: Põe aqui o teu dedo, e vê as minhas mãos; e chega a tua mão, e põe-na no meu lado; e não sejas incrédulo, mas crente” (Jo 20, 27).

Além disso, percebe-se que para relatar o milagre dos estigmas, houve a preocupação em descrever como foi a conquista do Monte Alverne, o reconhecimento do lugar por Francisco de Assis e seus companheiros, a realização do retiro espiritual de quarenta dias em hora a São Miguel Arcanjo, até chegar ao apogeu da visão do Serafim alado e enfim, do milagre da estigmatização, findando então com a descida do Monte Alverne. A “quarta consideração”, refere-se principalmente aos milagres realizados por Francisco de Assis, afirma: “que o verdadeiro amor de Cristo transformou perfeitamente S. Francisco em Deus e na vera imagem de Cristo Crucificado”<sup>322</sup> (*Csd*, 1997, p. 1214). Além disso, esta “consideração” descreve os casos ocorridos depois de Francisco de Assis já estar estigmatizado, é nela que está a finalização dos acontecimentos relativos à estadia de Francisco de Assis e de seus companheiros no Monte Alverne, pois afirma que tendo se completado a Quaresma de São Miguel Arcanjo “desceu do monte o angélico Francisco com Frei Leão e com um devoto aldeão no asno do qual montava, porque os cravos dos pés não o

---

<sup>321</sup> “condescendendo a’ loro prieghi, porse loro le sue santissime mani, adornate di quelle gloriose e sacre sante Istimate, a vedere, toccare e baciare: e così, lasciandoli consolati, si parti da loro ed iscese del Santo Monte”. (*Csd*). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

<sup>322</sup> “che da poichè il vero amore di Cristo ebbe perfettamente trasformato Santo Francesco in Dio, e nella vera immagine di Cristo Crocifisso”. (*Csd*). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

deixavam andar”<sup>323</sup> (Csd, 1997, p. 1214). Com a descida dos três freis, terminam os relatos ligados a consumação dos estigmas corporais de Francisco de Assis.

### 6.1 Frei Leão e o movimento espiritual

No presente estudo consideramos necessário a realização de um pequeno estudo sobre o movimento espiritual franciscano dos séculos XIII e XIV para compreendermos melhor a ligação entre as narrativas hagiográficas franciscanas “oficiais” e a invisibilidade de Frei Leão. Até porque, há todo um contexto institucional, de disputa de espaços e atuação religiosa. Não fora sem sentido, que desde a segunda administração de Frei Elias como Ministro-Geral de 1232-1239, e logo após assumir o lugar de Frei João Parenti, que o então novo dirigente da Ordem dos Frades Menores implementou uma série de mudanças onde muitos reclamaram por distanciar-se dos princípios pensados por Francisco de Assis, e há de certa forma nesse período uma fuga do projeto de vida original. Surge então em 1236, um grupo de frades que sob a orientação de Cesário de Spira revoltaram-se e foram castigados, e mesmo após a morte de seu mentor em 1239, os Cesarenos como ficaram denominados, se espalharam de várias formas pelas regiões, aprisionados ou fugidos, livres, defendiam a pobreza absoluta e uma vida fiel aos princípios de Francisco de Assis.

Magalhães (2016) afirma que Falbel descreve o nome desses primeiros representantes rebeldes que originaria o grupo dos Espirituais Franciscanos, o autor faz uma relação nominal importante para o contexto “*nos qui cum eo fuimus*”:

Bernardo de Quintavale, o primeiro discípulo; Gilles, que após a morte de Francisco passou a dedicar-se à contemplação mística; Leão cognominado *pecorella di Dio*, confidente do mestre fundador e seu herdeiro no fervor e nos ideais; Ângelo e Rufino, que teriam composto juntamente com Leão, a *Legenda Trium Sociorum* (MAGALHÃES, 2016, p. 66).

Esse fato é relevante para a presente pesquisa porque revela o contexto amplo da alegação de que os companheiros mais próximos a Francisco de Assis não aderiram ao

---

<sup>323</sup> “discese dal Monte l’Angelico uomo Santo Francesco, con Frate Lione, e con un divoto villano; in sul cui asino egli sedea, per cagione delli chiovi de’ piedi, e non potea bene andare a piede”. (Csd). Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

modelo imposto por Frei Elias e seus sucessores, ao contrário, rebelaram-se e se afastaram porque a vida religiosa proposta pelo então Ministro-Geral não estava em sintonia com o experimento do grupo de perícopes *nos qui cum eo fuimus*. Eles mais adiante tiveram papel marcante na escrita hagiográfica “não oficial”, principalmente nas narrativas onde credita-se que a figura de Frei Leão fez ecoar os tempos do peregrino de Assis, principalmente na colaboração da *Legenda dos Três Companheiros (3S)* e do *Espelho da Perfeição (SP)*.

A nosso estudo é importante destacarmos os grupos divergentes do movimento franciscano medieval que se rivalizavam em vários preceitos e fundamentos, como o modo de vida a ser seguido pelos frades, a pobreza, uma vida sem posses, por exemplo. Essas querelas iniciaram com o santo ainda vivo e ganhou mais força após a sua morte em 1226. Eles são os *Conventuali* (Conventuais) que concordavam em seguir a Regra de 1223 (*Reula Bullata*) interpretada e completada por bulas papais que verdadeiramente abrandavam a prática da pobreza e dos trabalhos manuais, por exemplo, enquanto seus opositores, em sua maioria denominados *Spirituali* (Espirituais), sobretudo na Provença, ou *Fraticelli* (Fradezinhos), principalmente na Itália, e influenciados cada vez mais idéias milenaristas concebidas por Gioacchino da Fiore (Joaquim da Fiore). Havia ainda o ramo espiritual da França meridional que contava com laicos ligados a Ordem Terceira Franciscana, os chamados *Béguins*<sup>324</sup>.

Apesar dos conflitos entre os grupos divergentes do movimento franciscano dos séculos XIII e XIV, Micolli diz que encontrou um ponto de convergência entre eles, e afirma que é necessário ter em mente, “*che gli Spirituali come la Comunità, per accanite che siano state le opposizione, per aspri i conflitti, per roventi i rimproveri e gravi le accuse, partivano da un punto comune, accettato dai due gruppi avversi, e cioè dalla regola di san Francesco*” (MANSELLI, 2004, p. 174).<sup>325</sup> Além disso, os Espirituais tornaram-se cada vez mais extremistas em matéria de austeridade e hostis a Roma, viram-se reduzidos a posições heréticas. A grande esperança foi a eleição ao trono pontifício, em 1294, do eremita Pietro de Morrone fez nascer entre eles cedo ese frustrou porque, ao cabo de seis meses:

[...] o novo papa, que adotou o nome de Celestino V, foi constrangido, segundo a palavra de Dante, ao *gran rifiuto*, a renunciar à tiara. Se bem que

<sup>324</sup> C.f MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: A Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale*. São Pulo-USP: Intermeios, 2016.

<sup>325</sup> “que tanto os Espirituais como a Comunidade, por mais feroz que seja a oposição, por mais duros que sejam os conflitos, por mais acaloradas que sejam as censuras e por mais graves que sejam as acusações, partilham de um ponto comum, aceito pelos dois grupos opostos, nomeadamente a regra de São Francisco” (MANSELLI, 2004, p. 152, tradução nossa).

os Espirituais tenham sobrevivido até o fim do século XV (fradezinhas irreduzíveis ou menores rigoristas que se tornaram os “Observantes”), pode-se considerar que a querela franciscana foi extirpada pelo Papa João XXII em 1332 pela bula *Cum inter nonnullos*, que decidiu no sentido mais contrário à pobreza absoluta e às tendências espirituais (LE GOFF, 2007, p. 50).

Manselli nos afirma sobre as intrigas envolvendo os grupos divergentes franciscanos, que neste ponto da rivalidade é oportuno salientar, da forma mais clara e explícita, que o contraste entre a Comunidade e aqueles que hoje podemos certamente chamar de Espirituais, suas lutas a favor e contra o mau uso, e o debate em torno das ideias de Olivi, o encontro, e *“la fusione fra rigoristi di Francia e Spirituali d'Italia, sono fatti indubbiamente di massimo rilievo, ma non debbono, in nessun caso, dare l'impressione che si sia trattato di crisi, che sconvolgevano l'Ordine intero e ne turbavano il normale, consueto andamento di vita”*<sup>326</sup> (MANSELLI, 2004, p. 152).

A reivindicação contra as novas atenuações se dão, não só por não haver concordância com elas, mas porque essas e outras questões institucionais, como a crescente clericalização da Ordem e ocupação de cargos na Cúria, fogem da realidade experimentada como a verdadeira proposta de vida de Francisco de Assis. Por isso, é que se fizeram coro contra as inovações, vistas por muitos como deturpações, a pobreza não era apenas tema central, mas também o trabalho manual e o cuidado aos necessitados, a vida deveria ser conforme o *Evangelium* de Cristo, eis o desafio. Será se todos os novos postulantes conseguiriam suportar o modelo inicial? Ou a Igreja acertou em se adaptar ao crescimento exponencial da Ordem? Essas situações fazem parte do grande leque de questões que nos levam a entender melhor o processo de invisibilização de Frei Leão nas hagiografias franciscanas “oficiais”.

No mais, ratificamos que o (os) movimento (os) espiritual (ais) franciscano surgido no século XIII e condenado como herético pelo governo do Papa João XXII é de suma importância para entender o cuidado dado aos testemunhos e escritos de Frei Leão, justamente por ele ser uma voz usada pelos espirituais. Vejamos antes, que historicamente João XXII é tido como o pontífice responsável pela estagnação dos espirituais, isso reverbera porque durante os anos de 1316 a 1318 organizou sistematicamente uma dura perseguição contra

---

<sup>326</sup> “a fusão entre os rigoristas da França e os Espirituais da Itália, são sem dúvida fatos da maior importância, mas não devem, em caso algum, dar a impressão de que se tratou de uma crise que perturbou a Ordem inteira e atrapalhou a sua normalidade, e seu modo de vida habitual” (MANSELLI, 2004, p. 152, tradução nossa).

eles. Dentre as ações que buscou frear os espirituais, está o empenho do inquisidor dominicano Bernardo Gui, as prisões em 1317 dos espirituais Guilherme de Santo Amâncio, Gaufredo de Corone, Bernardo Delicieux e Francisco Sancci. Além disso, teve a prisão e excomunhão de Ângelo Clareno, defensor da vida experimentada na primeira *fraternitas* e representante do grupo da Úmbria. E mais, as condenações à fogueira de vozes defensoras das doutrinas espirituais tornaram-se frequentes, obras como a *Lectura super Apocalypsiuum* de Pedro João Olivi que seria, “o mentor espiritual da *ecclesia spiritualis*” (MAGALHÃES, 2016, p. 99), haviam sido condenadas como fontes heréticas, e deveriam ser proibidas por afrontar a Igreja e seus princípios dogmáticos. Para Manselli (2004), a chegada de Pietro di Giovanni Olivi a Florença deve ser considerada um dos acontecimentos mais importantes da história do franciscanismo; mas trata-se, em todo caso, “*dell’evento più importante per la storia di quello spiritualismo francescano, destinato ad avere un’importanza ed un peso decisivo nella storia dell’Ordine dei minori nei primi decenni del Trecento*” (MANSELLI, 2004, p. 136)<sup>327</sup>.

Manselli (2004) afirma ainda a importância de Olivi para os Espirituais deve-se também ao legado que deixou aos seus discípulos, pelos discípulos que formou e pela reputação de santidade que teve entre aqueles que o seguiram, especialmente entre Narbonne, onde ele morreu, e Béziers, perto de onde nasceu, seu ensino espiritual e exemplo foram marcantes:

*Se, però, in filosofia non fu una grande figura il Pietro de Trabibus che ne continuò il pensiero teológico, ebbero importanza e rilievo coloro che lo continuarono nelle idee relative all’Ordine minoritico, Ubertino da Casale, che sviluppò principalmente il tema del secondo Cristo nel suo Arbor vitae crucifixae Iesu (L’alberto della vita crocifissa di Gesù) e Angelo Clareno, che ne accettò e riprese in pieno il tema dell’Ordine minoritico come l’Ordine esemplare della sofferenza, nella sua Historia septem tribulationum, la prima storia del movimento franciscano, come fatto providenzialmente collocato nella storia della Chiesa (MANSELLI, 2004, p. 150).*<sup>328</sup>

<sup>327</sup> “do acontecimento mais importante da história dos franciscanos espirituais, destinado a ter uma importância e um peso decisivo na história da Ordem dos Menores nas primeiras décadas do século XIV” (MANSELLI, 2004, p. 136, tradução nossa).

<sup>328</sup> “Porém, se Pietro de Trabibus que deu continuidade ao seu pensamento teológico não foi uma grande figura da filosofia, teve importância e destaque quem o deu continuidade nas ideias relativas à Ordem Minorita, Ubertino da Casale, que desenvolveu principalmente o tema do segundo Cristo. em seu *Arbor vitae crucifixae Iesu* e Angelo Clareno, que aceitou e retomou o tema da Ordem Minorita como Ordem exemplar do sofrimento, em sua *Historia septem tribulationum*, a primeira história da Ordem Franciscana movimento, como um destino providencialmente colocado na história da Igreja” (MANSELLI, 2004, p. 150, tradução nossa).

Todo esse contexto de perseguição aos espirituais franciscanos, tidos com facciosos e radicais, faz parte de um complexo processo de identidade religiosa e de memórias reivindicadas, logicamente havia disputas de espaços de poder contra a Comunidade. No caso, a corrente espiritual defendia contra eles, uma vida religiosa franciscana baseada na pobreza absoluta, na *vita apostolica* sem atenuações, a aplicação literal da Regra de Francisco de Assis, o poder de seu *Testamentum*, e não podia haver interferências que diminuíssem seu teor, pretendia-se também a consolidação dos *virii spirituali*. Sabe-se que ainda em vida Francisco de Assis tinha conhecimento da existência de partidários de uma vida de pobreza absoluta, chamados de Zelanti/Zeloti que rivalizavam contra membros da Comunidade, os componentes dessa última corrente eram menos rigorosos e faziam interpretações da Regra, do modo de vida, e de benefícios da Cúria Romana que poderiam ser cedidos.

Para Manselli (2004), pelo que foi revelado até agora, o conflito entre Espirituais e Comunidades teve na Itália tendência e características distintas, envolvendo, quase exclusivamente, pessoas religiosas e, sobretudo provocando medidas disciplinares. A razão deve ser procurada no fato de que no início, este conflito surgiu e se desenvolveu no silêncio - mais ou menos desejado ou imposto - nos claustros. Vale ainda pensar se as duas partes do embate queriam evitar o escândalo da publicidade entre os fiéis, ou se, como muitas vezes acontece, “*i rigoristi, anche per spirito di umiltà, cedessero il campo, trovando rifugio in piccoli conventi e romitori, dove l’osservanza ad literam della regola non incontrava difficoltà, non poneva problemi, quando non era ben accolta e partecipata*” (MANSELLI, 2004, p. 165-166)<sup>329</sup>. Em suma, temos que o embate interpretativo entre os vários grupos franciscanos, vai ao encontro das visões doutrinárias que foram utilizadas como modelo para as ações religiosas dos franciscanos que se divergiam nos séculos XIII e XIV, principalmente Comunidade e Espirituais. Dessa forma, e depois de prestado os sucintos esclarecimentos, debateremos adiante o uso da memória como conservação e legitimação de interesses ideológicos de grupos divergentes que disputam a reivindicação de interesses de seus próprios modos de viver e conduzir a fé.

---

<sup>329</sup>“os rigoristas, também por espírito de humildade, desistiram do campo, refugiando-se em pequenos conventos e ermidas, onde a observância *ad literam* da regra não encontrava dificuldades, não colocava problemas, quando não era bem recebida e participada” (MANSELLI, 2004, p. 165-166, tradução nossa).

## 6.2. O lugar de Frei Leão

Em nossos estudos descrevemos que em 1224, na solidão montanhosa do Monte Alverne, próximo à festa da Exaltação da Santa Cruz, comemorada no dia 14 do mês de setembro<sup>330</sup>, acontece o milagre dos estigmas de Francisco de Assis, segundo Tomás de Celano. Na narrativa do hagiógrafo Francisco de Assis encontrava-se no Monte Alverne em um retiro espiritual a São Miguel Arcanjo quando recebeu a aparição de um serafim alado que o deixou confuso porque “sua inteligência, não tinha chegado a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado pela visão, quando, em suas mãos e pés começaram a aparecer, como vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos”<sup>331</sup> (IC, 1997, p. 246). Tomás de Celano com a revelação do então novo e impressionante milagre elevou um homem a semelhança física do filho de Deus de forma milagrosa e não forjada por recursos humanos. Fato que despertou intensos debates acerca da veracidade de tal acontecimento milagroso porque muitos que anteriormente tentaram se assemelhar ao Cristo se autoflagelando com as chagas da crucificação foram duramente repreendidos pela Igreja porque quererem se igualar ao filho de Deus, no caso, o milagre fora visto por muitos críticos como um absurdo, uma audácia. E tais questionamentos impactaram na legitimação do milagre pela Igreja, haja vista o tempo destinado para seu reconhecimento por bula em 1237.

Durante os séculos XIII e XIV, Vauchez (1994) afirma que a representação cristológica de Francisco de Assis foi destacada no imaginário cristão medieval. Uma das razões seria a legitimidade tanto das chagas que possuía em seu corpo quanto o modo de vida por ele adotado, suas ações terrenas eram voltadas para a prática do *Evangelium*, da *vita pauper* e da *imitatio Christi*. Ao mesmo tempo, a abundante literatura exegética que foi composta na paz dos claustros, entre os séculos IX e XII, só mencionava os milagres da Bíblia e em uma perspectiva alegórica. A partir do século XIII, a situação modificou-se profundamente nesse campo, como mostra a estigmatização de São Francisco de Assis, a qual seu companheiro e sucessor como chefe dos frades menores, Elias de Cortona, “apresentou após a morte do *Poverello* um ‘novo milagre’ e um ‘prodígio inusitado’: o de um homem cujo

<sup>330</sup> A tradição da festa da Exaltação da Santa Cruz é remetida ao século IV quando se a fez a exposição da Santa Cruz na Igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém. Para Sabatier, a festa no “século XIII era celebrada com um entusiasmo e zelo bem naturais, como uma solenidade que se poderia se qualificar de festa padroeira da cruzada” (SABATIER, 2006, p. 312).

<sup>331</sup> “Cumque liquido ex ea intellectu aliquid non perciperet et multum eius cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat crucifixum”. *Vita Prima* (IC). Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

corpo tornara-se como o do Cristo da Paixão” (VAUCHEZ, 1994, p. 2010). Sua identificação com o filho de Deus não seria somente corporal, seria escatológico em sua mensagem de renovação, de mudança, dentre elas, podemos destacar a questão da pobreza, assunto amplamente discutido nos estudos franciscanos. Para alguns frades, a pobreza era uma virtude; para Francisco de Assis, um modo de vida. Debates nesse sentido fizeram emergir diversas memórias sobre um mesmo indivíduo, e por mais que a personagem Francisco de Assis tenha sido contemporâneo de alguns reivindicadores de seu modo de vida, estes não podem alegar totalidade de realidade, o consubstanciável da memória do santo é prolixo. Por isso que na presente pesquisa se faz necessário o debate sobre a memória franciscana, pois fundamenta que nosso pensamento tem várias vertentes indiciárias do significado da memória para si e para os outros.

Paul Ricouer (2007), afirma que há três espécies de rastros: o rastro escrito, que se tornou, no plano da operação historiográfica, rastro documental; o rastro psíquico, que é preferível chamar de impressão, no sentido de afecção, deixada em nós por um acontecimento marcante, ou como se diz chocante; enfim, o rastro cerebral, cortical, tratado pelas neurociências. Elencamos essas categorias de análise para entendermos os critérios de silenciamento da memória de Frei Leão no contexto hagiográfico “oficial”. A problemática da memória apresenta-se sob paradigmas, já que “o rastro cortical está do mesmo lado que o rastro documental, este pode ser alterado fisicamente, ou seja, apagado, destruído; foi, entre outras finalidades, para conjurar essa ameaça de apagamento que se instituiu o arquivo” (RICOUER, 2007, p. 425). Nesse sentido, para que os atos e ações de uma figura santa não entrem no esquecimento tanto por falta de rastro documental, ou por ordem psíquica, pois a memória é seletiva e obedece a categorias neurológicas, é que entra em questão a eficácia da elaboração do material hagiográfico em nosso caso. Uma vez que, há interferências na elaboração das narrativas, nos materiais e documentos informativos que foram consultados para a produção da escrita hagiográfica.

Ao analisarmos o objeto de estudo principal da pesquisa que são as hagiografias franciscanas escritas partir do século XIII encontramos uma variedade de discursos formativos que visam a edificação dos santos e dos seus terrenos de atuação, ou seja, as cidades e igrejas por onde passaram. Há também a construção de uma escrita formativa, que atende aos interesses de ordens religiosas e do poderio institucional da Igreja medieval. Para Ricouer (2007) o esquecimento é o desafio por excelência oposto à ambição de confiabilidade da memória: “Ora, a confiabilidade da lembrança procede do enigma constitutivo de toda a

problemática da memória, a saber, a dialética de presença e de ausência no âmago da representação do passado” (RICOUER, 2007, p. 423). Um material biográfico com função edificante uma vez concretizado materializa interesses e ideologias de grupos com a intensão de conduzir discursos a seu favor, expandindo assim seus preceitos e dogmas espirituais. No caso, a questão atinge a problemática do esquecimento, pois “intervém no ponto mais crítico dessa problemática de presença, de ausência e de distância, no pólo oposto a esse pequeno milagre de memória feliz reconstituído pelo reconhecimento atual da lembrança passada” (RICOUER, 2007, p. 423). Por isso, também cremos que “o ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos é, portanto, o discurso” (BRANDÃO, 2004, p. 11).

Em nosso caso, identificamos que há discursos hagiográficos franciscanos que prezam por manter a estabilidade da criação da Ordem dos Frades Menores favorecendo assim o seu desenvolvimento. A questão crucial é que no *post mortem* do santo de Assis, vemos os conflitos ideológicos entre os grupos que reivindicam sua memória aumentarem porque há conflitos de interesses religiosos, no caso, o modo de vida e a nova estrutura institucional são questionados. Assim, cremos que a “ideologia deve ser buscada não apenas nos temas em que tem sido mais facilmente percebida, mas, sobretudo, nas formas, isto é, no funcionamento significante da linguagem, que é o lugar onde se dá a sua materialidade” (BRANDÃO, 2004, p. 10). E mais, Brandão (2004) afirma que Foucault instaura uma nova visão da história como ruptura e descontinuidade, construindo-se uma série de mutações inaugurais onde não há lugar para um projeto divino ou humano. Assim, o autor acaba atribuindo a instância singular do discurso um estatuto privilegiado, para ele, a matéria de uma análise histórica descontínua é o evento na sua manifestação discursiva sem referenda a uma teleologia ou a uma subjetividade fundadora, vejamos:

[...] “Descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele diz (ou quis dizer, ou disse sem querer); mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito” (1969, pp. 119-20). Dessa forma, se o sujeito é uma função vazia, um espaço a ser preenchido por diferentes indivíduos que o ocuparão ao formularem o enunciado, deve-se rejeitar qualquer concepção unificante do sujeito. O discurso não é atravessado pela unidade do sujeito e sim pela sua dispersão (BRANDÃO, 2004, p. 34-35).

A nós essa questão é fundamental porque nos esclarece que o discurso hagiográfico não obedece somente ao filtro do indivíduo que o construiu (o hagiógrafo), ele passa pela avaliação da Igreja e seus mandatários, ele é alterado para ser eleito e tornado público porque não atende apenas a uma voz, mas sim a um conjunto de vozes que são expressas em um conjunto de enunciados de significância estratégica. Por meio da escrita hagiográfica percebemos que as parcialidades que estão na construção da narrativa advêm das posições sociais e religiosas que os hagiógrafos ocupavam no período estudado. Por isso, que para Certeau, “o estudo histórico está muito mais ligado ao complexo de uma fabricação específica e coletiva do que ao estatuto de efeito de uma filosofia pessoal ou à ressurgência de uma ‘realidade’ passada. É o produto de um lugar” (CERTEAU, 1982, p. 72). Em todo caso, também podemos compreender a linguagem hagiográfica como uma interação social, na qual o contexto hagiográfico desempenha um papel fundamental na constituição do significado, onde o mesmo integra o ato de enunciação individual num contexto mais amplo, revelando as relações intrínsecas entre o linguístico e o social. Nesse sentido, destacamos que este seria então, o percurso que o “indivíduo faz da elaboração mental do conteúdo, a ser expresso à objetivação externa — a enunciação — desse conteúdo, e orientado socialmente, buscando adaptar-se ao contexto imediato do ato da fala e, sobretudo, a interlocutores concretos” (BRANDÃO, 2004, p. 8).

Ao presente estudo, isto é importante, porque hagiógrafos, artistas e instituições ligadas à Igreja potencializaram ao longo do período medieval, tanto na escrita hagiográfica quanto nas representações iconográficas, o valor simbólico dos *stigmata* de Francisco de Assis. Fala-se dos *stigmata* porque é por meio deles que estabelecemos a crítica narrativa ao valor dado aos milagres dos estigmas de Francisco de Assis em 1224 no Monte Alverne para analisamos como cada grupo divergente dos ramos franciscanos, a saber, espirituais e conventuais, se rivalizaram no discurso e na prática memorialística. Por isso é importante destacar que a linguagem enquanto discurso não constitui um universo de signos que serve apenas como instrumento de comunicação ou suporte de pensamento; pois “a linguagem enquanto discurso e interação, é um modo de produção social; ela não é neutra, inocente e nem natural, por isso o lugar privilegiado de manifestação da ideologia” (BRANDÃO, 2004, p. 11).

Além disso, existe um jogo de memórias reivindicadas sobre a personagem Francisco de Assis, onde os lugares da memória ocupam espaço nos mais variados núcleos e discursos produzidos pelos membros da Ordem dos Frades Menores e de suas duas ramificações,

Conventuais e Espirituais, com o intuito de fortalecer suas interpretações e justificar suas atitudes, interesses e práticas espirituais. Em meio a este conflito de memórias reivindicadas está a posição das testemunhas oculares dos fatos e episódios vividos em companhia de Francisco de Assis. Estas testemunhas em muitos casos divergem seus relatos em comparação as visões narradas pela visão oficial da Igreja. Ou seja, há um choque de interpretação que faz os fatos narrados ter uma significação diferente para cada grupo em conflito de opiniões.

A questão central das divisões interpretativas entre os grupos é que em 1206, no início de sua conversão Francisco de Assis começa a cuidar de leprosos, veste-se de eremita, empenha-se nos trabalhos manuais e começa a reconstruir a capela de São Damião. Estabelecendo assim, um marco no que chamamos de modo de vida da *Fraternitas* franciscana, que se remete ao cuidado aos doentes e a prática de trabalhos manuais, uma vida de pobreza e mendicância. Já no ano de 1208 há uma mudança salutar na forma de vida seguida por Francisco de Assis e seus companheiros, após ouvir o Evangelho durante uma missa o seu modo de vida sofreria uma mudança, onde o ideal missionário cristológico seria uma busca pela conformidade com o Cristo. Essa forma de viver era algo bem comum nesse período inicial da fraternidade franciscana, a questão, é que com o crescimento massivo de novos adeptos esse modo de viver sofreu atenuações e mudanças. Isso a depender do ramo a ser seguido, ou seja, os conventuais preferiram pela institucionalização da ordem e os espirituais requeriam a continuidade do trabalho inicial vivido e pensado pelo santo.

Toda essa disputa de memória em torno da personagem Francisco de Assis visa à solidificação de memórias divergentes usadas por grupos contrários, com interesses e ações distintas entre si. Assim, entendemos que a memória confere sentido aos sujeitos e objetivos projetados. Para termos ideia sobre a complexidade desses conflitos de memória, destacamos que a *Legenda Maior (LM)* fora confiada em 1260 no Capítulo Geral da Ordem realizado em Narbone a Boaventura, que na época, ocupava o cargo de Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores. A obra ficou pronta em 1263, e três anos depois em 1266, o mesmo Ministro Geral tomou a decisão de tornar sua obra a única “biografia oficial” de Francisco de Assis, e para garantir o grande teor de oficialidade determinou que as obras posteriores escritas sobre o santo fossem destruídas, medida que não foi concluída por inteiro.

A audaciosa medida extrema do então Ministro-Geral da Ordem dos Frades Menores, Boaventura de Bagnoregio (1257-1274) justifica as tentativas de apagamento da memória por via documental, seria para Ricouer (2007), o esquecimento por apagamento dos rastros, onde “muitos esquecimentos se devem ao impedimento de ter acesso aos tesouros enterrados da

memória. O reconhecimento frequentemente inopinado de uma imagem do passado tem assim constituído, até agora, a experiência principal do retorno de um passado esquecido” (RICOUER, 2007, p. 452). Ao mesmo tempo, o apagamento dos rastros hagiográficos não deu por completo porque muitos materiais hagiográficos foram guardados e conservados. Além disso, os membros do grupo espiritual da ordem dos menores sempre mantiveram opiniões contrárias ao abrandamento do modo de vida dos frades conventuais porque viam que eles se afastavam do projeto inicial de Francisco de Assis de viver a *Fraternitas*. E por isso, construíram ou usaram materiais hagiográficos que fortalecessem suas visões ideológicas e espirituais sobre sua forma de viver o modelo de vida franciscano. Ricouer (2007) também nos afirma que os casos de esquecimento de projetos-omissão de fazer - revelam, além disso, os recursos estratégicos do desejo em sua relação com outrem:

[...] a consciência moral buscará neles seu arsenal de desculpas para sua estratégia de desculpação. A linguagem contribui com isso por seus lapsos; a prática gestual pelas confusões, desajeitamentos e outros atos falhos (a chave do escritório inserida na porta errada). É essa mesma habilidade, aninhada em intenções inconscientes, que se deixa reconhecer numa outra vertente da vida cotidiana, que é a dos povos: esquecimentos, lembranças encobridoras, atos falhos assumem, na escala da memória coletiva, proporções gigantescas, que apenas a história, e mais precisamente a história da memória é capaz de trazer à luz (RICOUER, 2007, p. 454-455).

Paul Zumthor (1993) nos afirma que a Idade Média ocidental não difere nada de outras culturas eurasiáticas - o islamismo e o budismo -, comportando um corpo clerical, cioso detentor da Palavra da Verdade! Nossos relatos hagiográficos assinalam, no entanto, conversões ocorridas durante a audição de um piedoso jogral: a de s. Aybert, no início do século XII; a do herético Pierre Valdo, por volta de 1270. Nesse sentido, descreve que a amplificação teatral da liturgia, característica dos séculos X, XI e XII, exigiu frequentemente o recurso aos especialistas da poesia e do canto em língua vulgar, e mais:

Quando Francisco de Assis se dizia ‘jogral de Deus’, referia-se a sua disponibilidade e sua alegria. Por vocação errantes e pregadoras, as ordens mendicantes entravam no espaço do jogral. Os primeiros franciscanos, conta Salimbene, foram tratados como “histrões”. De fato, com o Cântico das criaturas: os *Laudi* anônimos até Iacopone, os primeiros franciscanos ocupam um lugar privilegiado na história da poesia italiana mais antiga. Mas, na intenção, sua palavra poética não se distingue em nada de sua palavra pastoral. Procuram o lugar central em que, pelo verbo, se possa

operar com o *populus christianus* um contato frutuoso: testemunha-o a língua que empregam, a da “sábia ignorância”, que modulam nos registros do cotidiano e do mais comum. Situam-se, ultrapassando-a, numa tradição eclesiástica que remontava ao século IX e visava a pôr ao alcance dos fiéis menos instruídos a forma, o tom, o conteúdo das pregações (ZUMTHOR, 1993, p. 77).

Além disso, Bakhtin nos afirma que não era por acaso que São Francisco designava nas suas obras a si e aos seus companheiros pelo nome de “jograis do Senhor” (*ioculatores Domini*). “Sua concepção original do mundo, com sua ‘alegria espiritual’ (*laetitia spiritualis*), sua benção do princípio material e corporal, e suas degradações e profanações características, pode ser qualificada (não sem certo exagero) catolicismo *carnealizado*” (BAKHTIN, 1987, p. 50). Para Bakhtin a palavra é o signo ideológico por excelência, pois, produto da interação social, ela se caracteriza pela plurivalência. Seguindo essa linha de pensamento, Brandão nos afirma que a palavra seria o lugar privilegiado para a manifestação da ideologia; ela então, “retrata as diferentes formas de significar a realidade, segundo vozes e pontos de vista daqueles que a empregam. Dialógica por natureza, a palavra se transforma em arena de luta de vozes que, situadas em diferentes posições, querem ser ouvidas por outras vozes” (BRANDÃO, 2004, p. 9). Assim, “é no caminho da recordação que se encontram os obstáculos para o retorno da imagem. Do instantâneo do retorno e da captura, remontamos ao gradual da busca e da caça” (RICOUER, 2007, p. 452).

Em todo caso, é importante analisarmos o nível dessas representações, uma vez que, para Roger Chartier a representação poder ser um conjunto de símbolos, sentidos, apropriações, que são produtos de reflexos dos interesses dos grupos que os forjam. Onde as imagens são fundamentais para se construir o sentido do real: “a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma imagem capaz de reconstituí-lo em memória e de figurá-lo tal como ele é” (CHARTIER, 1990, p. 20). Por isso, os grupos franciscanos divergentes, Espirituais e Conventuais se rivalizavam em apresentar uma imagem de Francisco de Assis que satisfazia aos seus interesses, surgiam assim diversas memórias em torno de uma única personagem, que era por si só cheia de conflitos, mas que aspirava ser semelhante ao Cristo e seu *Evangelium* por meio da *imatatio Christum* e de sua opção pauperística de viver.

Por isso, damos importância para o profundo conhecimento do objeto de estudo, pois, “de muitos modos, conhecer é reconhecer. O reconhecimento também pode apoiar-se num

suporte material, numa apresentação figurada, retrato, foto, pois a representação induz a identificação com a coisa retratada em sua ausência” (RICOUER, 2007, p. 437-438). Esses conflitos de memória estão, inclusive, na querela da chamada “Questão Franciscana” que ganhou forma no século XIX quando Sabatier escreveu uma biografia intitulada *Vida de São Francisco* por meio do descobrimento de novas hagiografias que contestavam modelos oficiais do período medieval, em especial, os do século XIII, da vida de Francisco de Assis. Neste sentido, poderíamos considerar assim como Le Goff, “a celebração do sétimo centenário do nascimento do santo, em 1882, como prefácio dessa ‘revisão’, além da edição, na mesma ocasião da encíclica *Auspicatum concessum*, de Leão XIII” (LE GOFF, 2007, p.54).

Entre os novos documentos descobertos que serviram de base para a construção biográfica de Sabatier encontram-se *O Espelho da Perfeição (SP)* a qual pensou ser a fonte mais original sobre Francisco de Assis. Por mais que sua opinião estivesse equivocada porque não há hagiografia franciscana mais autêntica que outra, ou seja, não se pode por elas, se conhecer o verdadeiro Francisco de Assis, apenas podemos conhecer variadas versões sobre a mesma pessoa. Para Vauchez, Sabatier pôs em causa, a autenticidade até então incontestada das biografias oficiais (I e II Celano, *Legenda Maior*) e suscitou um grande escândalo ao escrever uma vida de S. Francisco inspirada no *Espelho de Perfeição*, no qual julgava ter encontrado a vida mais antiga do *poverello*. Para Vauchez, “a hipótese de Sabatier era falsa, mas teve o mérito de suscitar pesquisas que permitem hoje aos historiadores avançar sobre um terreno menos minado” (VAUCHEZ, 1994, p. 247). Apesar disso, temos que destacar que a valorosa pesquisa de Sabatier favoreceu a descoberta de novos documentos relacionados ao franciscanismo, e trouxe a tona um revisionismo nas biografias oficiais do santo, isto é, as obras de Tomás de Celano; *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2S)*; e as de Boaventura; *Legenda Maior (LM)* e *Legenda Menor (Lm)*.

Miccoli (2004) afirma que a partir de Paul Sabatier, há uma mudança na historiografia franciscana, e por isso sua importância é notada, mesmo que nem sempre ele tenha agido de acordo e com o rigor que a premissa histórica exige. Miccoli afirma evidentemente, que não “pretende sustentar, que se deva reduzir aos escritos de Franciscos a documentação confiável sobre as origens franciscanas, nem que devemos limitar-nos a eles, e a eles apenas para conhecer e estudar os fatos de sua vida e os problemas e as implicações de sua mensagem” (MICCOLI, 2004, p. 51). São por tais motivos, que a “Questão Franciscana” evidencia a disputa memorialística entre os grupos Espirituais e Conventuais que utilizaram

posicionamentos hagiográficos com o objetivo de reivindicarem memórias sobre Francisco de Assis para a legitimação de planos ideológicos.

Identificamos que as hagiografias franciscanas “oficiais” trazem em seu conteúdo narrativo visões doutrinárias em favor dos Conventuais, em específico a *Legenda Maior (LM)*, em contrapartida, temos o grupo dos Espirituais que utilizaram muitas documentações consideradas pela Igreja como “não oficiais” para legitimarem sua atuação religiosa. Nesse sentido, entendemos assim como Paul Ricouer que há uma espécie de a ideologização da memória, que é possibilitada pelos recursos de variação que o trabalho de configuração narrativa aparece ou apresentam. Assim, as estratégias do esquecimento enxertam-se diretamente nesse trabalho de configuração:

[...] pode-se sempre narrar de outro modo, suprimindo, deslocando as ênfases, refigurando diferentemente os protagonistas da ação assim como os contornos dela. Para quem atravessou todas as camadas de configuração e de reconfiguração narrativa desde a constituição da identidade pessoal até a das identidades comunitárias que estruturam nossos vínculos de pertencimento, o perigo maior, no fim do percurso, está no manejo da história autorizada, imposta, celebrada, comemorada- da história oficial (RICOUER, 2007, p. 455).

Existe nos estudos franciscanos um intenso debate sobre o conteúdo formativo dos documentos enquanto objetos memorialísticos, principalmente porque há o questionamento sobre o direcionamento das escritas hagiográficas. O contexto de produção é um problema que se coloca em longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis, por isso, espera-se, “o dia de sua transmissão intacta para que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do ‘não-dito’ à contestação e à reivindicação; o problema de toda memória oficial é o de sua credibilidade, de sua aceitação e também de sua organização” (POLLAK, 1989, p .9). Para Dalarun a história deve dar razão à Sabatier porque houve um importante renascimento nos estudos franciscanos através da abertura de um prodigioso sítio de pesquisa. Assim, foi importante as exigências da crítica histórica moderna que levaram, no fim do século XIX, a uma revisão do São Francisco tradicional, onde, “*éditions de sources, débats philologiques, études su l’Ordre, biographies du saint se sont succeed à un rythme*

*incroyable comme en témoigne, depuis de 1229, la précieuse Bibliographia franciscana*” (DALARUN, 2002, p. 28)<sup>332</sup>.

Miccoli (2004) defende que todo o esforço empregado na recuperação dos vários e complexos materiais oferecidos pelas biografias franciscanas deve dar uma atenção inicial como filtro e pedra de toque, aos escritos de Francisco de Assis, porque deles que derivariam “os critérios e os parâmetros para medir, avaliar e estabelecer as leituras, as interpretações e as traduções mais ou menos deformantes, através das quais sua experiência e proposta de vida religiosa foram vistas, pensadas e retomadas por contemporâneos e continuadores” (MICCOLI, 2004, p. 51). Para Miccoli o específico da proposta de Francisco de Assis e da experiência vivida pela fraternidade original estava “na sua profunda e total imersão na vida cotidiana da sociedade circunstante, mas assumindo para si critérios, valores e consequentes comportamentos, a ela radicalmente alternativos” (MICCOLI, 2004, p. 224).

Em todo caso, apesar dos Conventuais e Espirituais reivindicarem uma memória para si por meio dos textos hagiográficos e documentos franciscanos, os mesmos por mais que afirmem que a memória de um é mais legítima que a do outro, não terão a dimensão exata do real, do acontecido, porque a construção do fato histórico é feita de forma turva, com acréscimos e cortes do que foi, com isso, o verdadeiro Francisco de Assis é uma figura impossível de se reivindicar ou descrever em sua totalidade. Ao mesmo tempo, Ricoeur (2007) enfatiza que quando se procuram novas formas de descrição da memória podemos nos reencontrar no caminho da reconquista pelos agentes sociais do domínio de sua capacidade de fazer narrativa. Assim, “todos os obstáculos ligados ao desabamento das formas de socorro que a memória de cada um pode encontrar na dos outros enquanto capazes de autorizar, de ajudar a fazer a narrativa de modo ao mesmo tempo inteligível, aceitável e responsável” (RICOUER, 2007, p. 456).

Por outro lado, também concordamos com Miccoli (2004) que nos afirmou que entre todos estes materiais sobre a vida de Francisco de Assis não existem textos mais privilegiados, nem testemunhos autorizados ou mais autorizados do que os outros, em todos aflora mais ou menos claramente o condicionamento de uma deslocação decisiva já acontecida nas orientações da Ordem dos Menores e na praxe existencial dos Menores. Até porque em “todos os documentos se põe o problema do paciente discernimento dos diversos

---

<sup>332</sup> “Edições de fontes, debates filológicos, estudos sobre a Ordem, biografias do santo se sucederam em um ritmo incrível evidenciado, depois 1229, a preciosa *Bibliografia franciscana*” (DALARUN, 2002, p. 28). (tradução própria).

elementos e visões que, aos poucos, se acumularam ao lado e ao redor do eventual núcleo original dos episódios, feitos e palavras dos quais querem dar testemunho” (MICCOLI, 2004, p. 256-257). Por isso é significativo pensar que, “assim como as memórias coletivas e a ordem social que elas contribuem para constituir, a memória individual resulta da gestão de um equilíbrio precário, de um sem-número de contradições e de tensões” (POLLAK, 1989, p. 13). Ou seja, as diferentes visões sobre a mesma figura, nos dão variadas interpretações sobre a vida e atuação da mesma personagem. Por isso, considerar um ou outro documento como exclusividade dogmática só funcionaria em favor de interesses particulares. Agora, se pensarmos os documentos franciscanos como objeto histórico onde a variedade histórica nos concede uma segurança maior em nossas análises, a escrita a ser construída será o resultado não apenas de uma voz, mas de várias, que fornecem uma versão de Francisco de Assis para cada contexto de produção. Assim, em cada hagiografia, encontramos uma versão peculiar sobre o milagre dos estigmas do protagonista.

Além disso, Dalarun afirma que a memória trabalha de preferência com um valor material, a partir de destinos diferentes, eventos reais, difíceis de absorver. A partir dessa perspectiva, “*les manipulations elles-mêmes, indéniables, inévitables, témoignent du caractère exceptionnel des faits rapports, de la singularité difficilement réductible de leurs protagonistes*” (DALARUN, 2002, p. 42)<sup>333</sup>. Assim, “*la mémoire de François est, elle aussi, effet de l’expérience de François. Ses ambiguïtés mêmes résultent des ambiguïtés de François. La question franciscaine et la question de François*” (DALARUN, 2002, p. 42)<sup>334</sup>. Por isso, é que o intenso debate sobre a legitimidade no conteúdo das ações e espiritualidades dos grupos franciscanos divergentes perpassa pela vida de Francisco de Assis e pelos relatos das testemunhas oculares. Assim, os grupos a sua maneira, pretendem reivindicar práticas religiosas a favor de suas condutas. Dessa forma, coloca-se em discussão a interpretação teológica dos preceitos da Ordem Franciscana pelos franciscanos Conventuais que viviam em conflito com as práticas religiosas dos franciscanos Espirituais. Assim, os mesmos utilizaram textos memorialísticos como forma de justificar atos e doutrinas, o que fez com que cada grupo procurasse dar significado aos seus interesses.

---

<sup>333</sup> “as próprias manipulações, inegáveis, inevitáveis, testemunham o caráter excepcional dos fatos relatados, a singularidade dificilmente reduz os seus protagonistas” (DALARUN, 2002, p.42). (tradução própria).

<sup>334</sup> “a memória de Francisco é, também, efeito da experiência de Francisco. Suas ambiguidades são resultados das ambiguidades de Francisco. A questão franciscana é a questão de Francisco” (DALARUN, 2002, p. 42) (tradução própria).

Aliás, a descoberta no século XIX de novos documentos franciscanos criou um ambiente polêmico em torno das hagiografias franciscanas, dada às divergências de informações encontradas nos documentos. Foi instigante o uso destas novas obras pelos grupos espirituais, pois valorizavam a interpretação de suas práticas religiosas. Nesse sentido, “a *Lenda de Perúcia*, assim como outras biografias de S. Francisco compostas no início do século XV pelos franciscanos ‘espirituais’ - isto é, hostis ao relaxamento e às atenuações das exigências da regra em matéria de pobreza - como é o caso do *Espelho de Perfeição*” (VAUCHEZ, 1994, p. 246). Assim, “uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa das memórias” (POLLAK, 1989, p. 5). Em todo caso, a escolha dos espirituais por um material hagiográfico que contemple a sua visão religiosa de seu grupo, em específico, nos revela que os lugares da memória religiosa franciscana ocupam espaço nos mais variados núcleos e grupos da Ordem, com o intuito de fortalecer suas interpretações e justificar suas atitudes cristãs.

Quanto à vida de Francisco de Assis, a recuperação de sua história adquiriria uma “urgência e um significado totalmente específicos e particulares, na medida em que a Ordem, fruto mais vistoso de sua obra, devia continuar a referir-se a ele como a seu próprio inspirador, como o santo para qual todo irmão devia olhar, como ao próprio e ideal modelo” (MICCOLI, 2004, p. 206). Para Dalarun, com Raoul Manselli, Giovanni Miccoli, Grado G. Merlo, Chiara Frugoni e tantos outros cujos nomes deveriam ser citados, a “Questão Franciscana” quebrou o seu círculo mágico: “*La recherche actuelle a dépassé le problème posé por Paul Sabatier, entre autres parce qu’elle y apporté de bonnes réponses. Elles sont la preuve que la question franciscaine était une bonne question*” (DALARUN, 2002, p. 42)<sup>335</sup>.

Por outro lado, o trabalho de reelaboração biográfica e de alargamento da plataforma informativa e exemplar relativa à vida de Francisco de Assis se inseria explicitamente nos “problemas e nos conflitos que marcavam a vida na Ordem, tanto em seu próprio seio como em suas relações com as diversas articulações da instituição eclesiástica. Nascia de necessidades e questões de um presente que queria procurar no passado as próprias respostas” (MICCOLI, 2004, p. 207). Nesse sentido, entendemos que nenhum grupo social, nenhuma instituição, por mais estáveis e sólidos que pareçam, possuem suas perenidades asseguradas. Em todo caso, a constituição da memória pode sobreviver a seu desaparecimento, e pode

---

<sup>335</sup> “A pesquisa atual superou o problema de Paul Sabatier, entre outros, porque ela trouxe boas respostas. Elas são a prova de que a questão Franciscana era uma boa questão” (DALARUN, 2002, p.42). (tradução própria).

então, “assumir a forma de um mito que, por não poder se ancorar na realidade política do momento, alimenta-se de referências culturais, literárias ou religiosas. O passado longínquo pode então se tornar promessa de futuro e, às vezes, desafio lançado à ordem estabelecida” (POLLAK, 1989, p. 11-12).

Dessa forma, o trabalho de conservação de uma memória que vive em constante disputa por causa da reivindicação de interesses de grupos divergentes que advogam para si uma versão da personagem e dos fatos (para nós o estudo o milagre dos estigmas em específico) tem o intuito de legitimar sua estrutura, sua representação social e campo religioso de atuação. Nesse sentido, tendem a entrar em constante confronto com o intuito de preservar uma memória para seu grupo religioso com o objetivo desta se tornar eterna para os seus posteriores seguidores e admiradores.

A inscrição da presença leonina nas *Le Considerazioni Sulle Stimmate (Csd)* favorece no sentido psíquico do termo a permanência de sua memória no grupo dos espirituais, porque ela é, “a sobrevivência por si da imagem mnemônica contemporânea da experiência originária” (RICOUER, 2007, p. 447). Assim, muitos frades que conviveram com Francisco de Assis tentam justificar por meio do grupo de perícopes *nos qui cum eo fuimus* que sua escrita memorialística é mais fidedigna que a de outros hagiógrafos. No entanto, sabemos que não há testemunhos mais autorizados que outros, porque há movimentos que corrompem e distorcem testemunhos a favor de interesses próprios, então não temos como afirmar sem uma minuciosa pesquisa de identificação quais testemunhos são mais autorizados que outros. Não à toa, Manselli nos apresenta um dado importantíssimo sobre o caso, que é o fato de Francisco de Assis não ser apresentado como *alter Christus* no contexto *Nos qui cum eo fuimus*.

*Ora tutte queste testimonianze insistono in una direzione precisa e tendono a dare una rappresentazione, in sostanza, concorde della figura di Francesco. Per singolare e straordinario che possa sembrare il Santo non ci viene rappresentato né come alter Christus, né come angelo del sesto sigilo, anche se già affiora la tendenza ad attribuirgli profezie ed ammonimenti, che sono in stretto rapporto con le vicende e le persecuzioni che, come fra non molto vedremo, colpiranno il mondo- o forse più limitatamente i gruppi di frati- fra cui questi testi correvano (MANSELLI, 2004, p. 131)<sup>336</sup>.*

---

<sup>336</sup> “Ora, todos estes testemunhos insistem numa direção precisa e tendem a dar uma representação essencialmente consistente da figura de Francisco. Por mais singular e extraordinário que pareça, o Santo não nos é representado nem como um *alter Christus*, nem como um anjo do sexto selo, ainda que já surja a tendência de lhe atribuir profecias e advertências, que estão em estreita relação com os acontecimentos e perseguições que,

As *Le Considerazioni Sulle Stimmate (Csd)* conferem notoriedade para a memória de Frei Leão, fiel companheiro e confessor de Francisco de Assis, que foi silenciado nas hagiografias “oficiais”. Assim, o uso da memória franciscana tentou privilegiar novos atores históricos, fabricaram novos episódios, situações e diálogos, rompeu-se o silêncio, em especial o silenciamento de Frei Leão. Por isso, pensamos a memória como uma operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado sobre aquilo que se quer salvar. No caso, demonstramos por meio das *Le Considerazioni Sulle Stimmate (Csd)* que, com o passar do tempo, o uso da memória pode privilegiar outros atores históricos, memórias advindas de locais não oficiais, originadas da tradição. Assim, a disputa mnemônica entre os grupos franciscanos que reivindicaram ao longo da Idade Média, em específico os séculos XIII e XIV, a construção de memórias divergentes sobre Francisco de Assis, fornece aos espectadores variadas versões de um mesmo roteiro, revelando às vezes novos protagonistas, no caso, Frei Leão é revelado como coadjuvante do santo de Assis.

Em síntese, temos que Frei Leão apesar de ser uma figura muito presente na vida de Francisco de Assis e ativa no movimento franciscano primitivo, não é lembrado nominalmente e exaltado nos registros hagiográficos “oficiais” porque há um processo de silenciamento de sua memória. Por outro lado, identificamos que essa constatação se inverte se compararmos a sua presença ativa na documentação do grupo “não oficial”. Fato que requer interesse, porque há dessa forma um silenciamento de Frei Leão por parte do lado “oficial”, e em contrapartida com o outro lado da escrita, observa-se a construção de um protagonismo *a posteriori* de Frei Leão sustentado por seus discípulos e pela ala Espiritual. Com o exposto, não queremos dizer que ele assume o mesmo grau de importância de Francisco de Assis, o santo sempre será o referencial, mas o caso é que Frei Leão surge em algumas documentações “não oficiais”, por exemplo, *Le Considerazioni sulle stimmate (Csd)* como coadjuvante do santo, com testemunho privilegiado e ações centralizadas. Devido a estas constatações, que nos voltamos para a reflexão sobre a importância da memória leonina na presente pesquisa sobre a memória franciscana dos séculos XIII e XIV.

Nesse sentido, se faz importante o estudo da memória franciscana imersa no contexto de conflitos da Ordem dos Frades Menores durante o período medieval para compreendermos os sentidos atribuídos à memória do santo e suas ações pelos grupos franciscanos após a

---

como veremos em breve, afetarão o mundo - ou talvez mais limitadamente os grupos de frades - entre os quais estes textos correram” (MANSELLI, 2004, p. 131, tradução nossa ).

morte de Francisco de Assis em 1226. Entendemos que memória confere sentido aos sujeitos; para Maurice Halbwachs (1990) a apresentação de uma “memória individual” representa um *locus* em específico de ressonância de uma variante menor, mas há também os usos e atributos da “memória coletiva” que representa uma atmosfera maior, que pode referir-se a uma nação, exaltação e perpetuação da memória em grandes dimensões, e que pertencente a número maior de sujeitos.

Assim, há várias disputas de memória por parte dos grupos que reclamam, para contemplar seus interesses, a memória verídica de uma personagem múltipla e detentora de uma representação inovadora, tanto por causa da criação da Ordem dos Frades Menores quanto pelo seu modo de vida e poder espiritual. Nesse sentido, os estigmas de Francisco de Assis representam um ponto de convergência e de divergência entre Conventuais e Espirituais. Além disso, o apagamento dos rastros hagiográficos não se deu por completo porque muitos materiais hagiográficos foram guardados e conservados. Além disso, os membros do grupo espiritual da Ordem dos Frades Menores sempre mantiveram opiniões contrárias ao abrandamento do modo de vida dos frades conventuais porque viam que eles se afastavam do projeto inicial de Francisco de Assis de viver a *Fraternitas* e o *Evangelium*.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao localizarmos Francisco de Assis, seu modo de vida penitente e evangélico, compreendemos melhor a importância da atuação de sua ordem mendicante para a Igreja no período de crise da instituição, e perante as contestações heréticas, percebemos ao mesmo tempo, que o santo foi usado também pela Igreja por ter sua autenticidade voltada para obediência total à Intuição, mesmo sem perder a originalidade. Encontramos também modos de vida religiosa que se alteraram no decorrer dos tempos de vida do próprio santo, ou seja, a chamada *Fraternitas* se difere em relação à *Ordo Fratrum Minorum (O.F. M)* com suas Regras. A questão é que o santo manteve-se fiel a seus princípios, mas será se seus companheiros e os novos frades o acompanharam? Ser semelhante a Francisco de Assis, seguir suas atitudes, seu modo de vida, era possível para todos?

Durante esse período de pesquisas tivemos a dimensão de quão complexo foi o desenvolvimento da Ordem dos Frades Menores durante os primeiros séculos, ou seja, o XIII e o XIV, quando analisamos o movimento franciscano percebemos que há toda uma conjuntura histórica que favorece o seu surgimento. Como já fora dito, a *novitas* de Francisco de Assis não era tão nova assim, sua autenticidade e originalidade sim, tanto que viabilizou seu sucesso e a incorporação de sua *fraternitas* na proteção da instituição Igreja, a começar pelo encontro com o papa Inocêncio III e pela consolidação com a *Regula bulata* de 1223. Seguindo adiante, aportamos no caminho das chagas, ou melhor, na análise dos itinerários desenhados pelos hagiógrafos franciscanos. Os *stigmata* de Cristo em Francisco de Assis revolucionam não só a sua santidade, mas também a legitimidade de sua Ordem religiosa. A representatividade de um santo com a alcunha de *alter Christus* e fundador de uma nova Ordem cristã valoriza e muito o movimento franciscano medieval, disso não restão dúvidas.

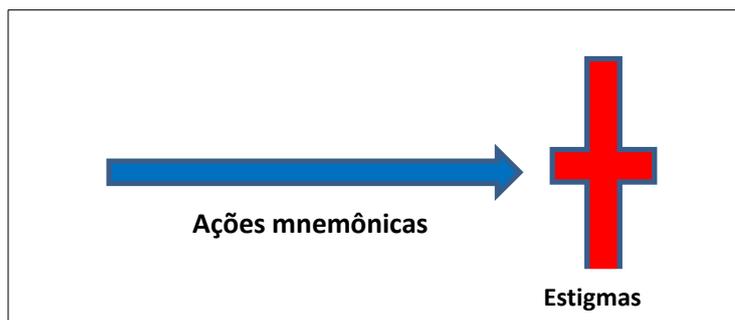
Na presente Tese queríamos debater as diferentes estruturas discursivas presentes no vasto ambiente narrativo franciscano dos séculos XIII e XIV por meio do seu corpus documental “oficial” e “não oficial”, às utilizamos para compreender melhor a representação dos estigmata. Assim, ao trabalharmos com variadas fontes franciscanas pretendíamos alcançar maior capilaridade não só sobre o milagre dos estigmas, mas de situações que envolvem seus personagens. No entanto, sabemos que essa dimensão expansiva resulta em uma demanda maior de confronto, e por isso, pensamos que mais profundo do que comparar os fatos seria alcançar a origem de suas estruturas formativas e edificantes. Além disso,

percebemos que quando há uma documentação variada podemos fazer um estudo a partir de um ponto que nos liga à pesquisa, que a nós são os estigmas de Francisco de Assis por meio das diversas hagiografias franciscanas e suas documentações do período medieval. Contudo, não pensamos a análise de um grupo de documentação mais importante que outro, apesar de cada um apresentar em sua estrutura suas dificuldades. Ou seja, não se quer então, legitimar uma em comparação à outra, ao contrário, o interesse está no estudo de ambas para termos um leque de interpretação melhor sobre o caso em análise.

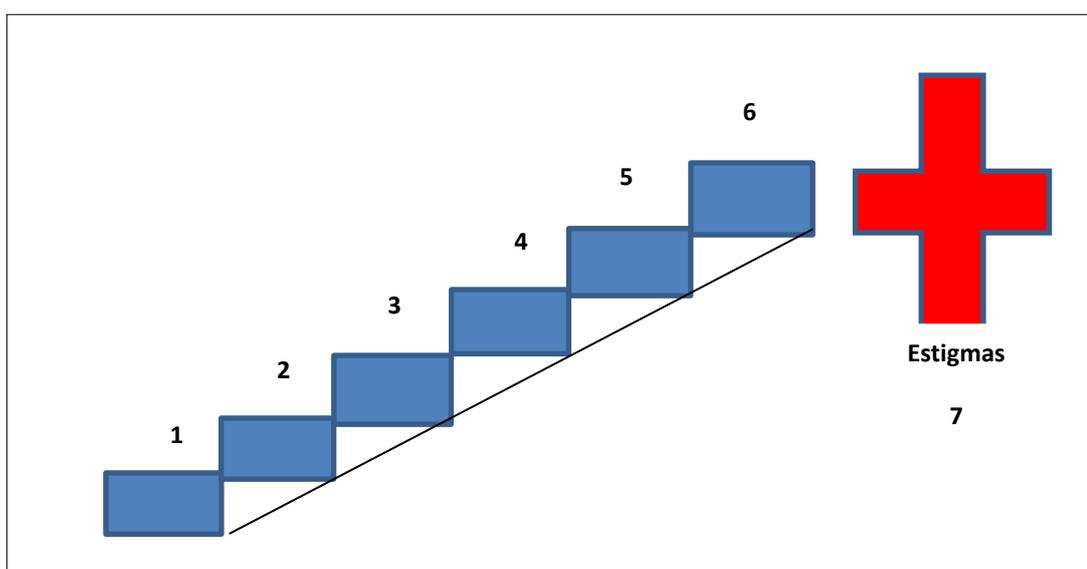
Temos a consciência de que não buscamos interpretações baseadas em comparações diretas, estávamos preocupados em encontrar ausências e silêncios programados para que assim pudéssemos diferenciar os contextos formativos de cada texto. Com isso, tivemos a nosso favor uma análise baseada no confronto aberto das variadas interpretações por meio da análise das estruturas formativas dos textos, primeiramente a favor de uma análise documental focada no contexto da produção individual. Assim feito, ampliamos para as amarras do contexto coletivo que os unem. Para além da análise documental, temos o debate mnemônico sobre Francisco de Assis, buscando colocar em evidência sua pluralidade, para que compreendamos a multiplicidade dentro de um campo que está longe de ser uníssimo.

Em nossas pesquisas sobre o tema da estigmatização de Francisco de Assis durante os séculos XIII e XIV identificamos a pluralidade de versões não sobre o fato em si, mas sobre como ele se deu, cada conjunto hagiográfico analisado o apresentava de forma peculiar, o que revela a complexidade do caso. Ou seja, não seria em si a descrição do milagre, mas a forma como o mesmo foi concebido e apresentado nas documentações estudadas. Em todo caso, identificamos que Tomás de Celano construiu o itinerário da conformidade para utilizar a estigmatização do santo como o exemplo de maior similitude entre Francisco de Assis e Cristo, o elevando desta forma, a categoria de *Novus Christus*.

Tomás de Celano teve a primazia de contruir hagiograficamente um roteiro de ações menmônicas entre Francisco de Assis e Cristo com o intuito de legitimar os milagrosos *stigmata* corporais. Fez isso por meio de relatos e episódios que revelaram que o santo desejava acima de tudo viver conforme o Cristo em uma imitação sem precedentes. Por isso, empenhou-se na contrução do axioma *novitas* com o objetivo de apresentar à Igreja, aos frades e aos fiéis um milagre novo, para um santo novo, para uma ordem nova. O itinerário da conformidade representa um caminho de identificação que se conclui com o milagre dos estigmas corporais. Vejamos o esquema abaixo:



Para Boaventura, Francisco de Assis por meio dos estigmas, tornou-se *Speculum Christi*, tendo como prova desta afirmação, o selo que fez dele a imagem do Deus vivo, isto é, do Cristo crucificado, o selo impresso em seu corpo. Nesse sentido, Boaventura estava convicto de que Francisco de Assis era imagem e semelhança física de Cristo. Por isso, utilizou a estigmatização como o maior símbolo da identificação cristológica de Francisco de Assis, uma semelhança física produzida pelo próprio Cristo no corpo do santo, uma concessão das dores e chagas de Cristo. Para demonstrar isso, Boaventura construiu o itinerário místico de elevação espiritual de Francisco de Assis a categoria de *alter Christus*, por meio do milagre dos estigmas de 1224. As revelações da cruz confirmariam que o santo teria materializado a “cruz” de Cristo em seu corpo, quando adquiriu milagrosamente, do próprio filho de Deus em forma de Serafim, as cinco chagas da Paixão no retiro espiritual do Monte Alverne. Vejamos o seguinte esquema correspondente ao itinerário místico de Boaventura.



Não podemos deixar de pensar que há várias questões hermenêuticas sobre o santo de Assis, assim, quem busca defini-lo sem levar em consideração seu lado humano, seus confrontos psicológicos e encontros místicos pode vir a cair no estereótipo de que era uma personagem inovadora para seu tempo, que sintetizou o Cristo em suas ações e praticou o *Evangelium* como forma de vida. Ele era mais que isso, ele supera as expectativas de um homem de seu tempo histórico porque antes dele, outros tiveram atitudes de contestação semelhantes e não foram incorporados pela Igreja. Também em seu corpo estava presente os estigmas referentes a crucificação do filho de Deus como se fosse o estandarte de sua coroação celeste, alcançado de forma única e inovadora até então. Ele era mais que a representação de um homem crucificado, era a presentificação terrena da Paixão de Cristo. Foi considerado hagiograficamente o segundo Cristo que habitou entre nós, não só por ter o sacrifício da cruz materializado em sua carne, mas por, além disso, fazer do *Evangelium* um modo de vida para alçar virtudes que credenciassem os cristãos a alcançar o paraíso celeste, e irem ao encontro de Deus por suas boas obras.

Além disso, em nosso estudo identificamos que os *stigmata* de Francisco de Assis não se constituem como objeto central das hagiografias franciscanas “não oficiais” porque além deles serem apresentados com mais discrição, dão espaço a *imitatio Christi* e a retomada da *vita apostolica* de Francisco de Assis e seus companheiros. Por outro lado, não se quer dizer por meio dessas análises quantitativas, que os *stigmata* do santo são desmerecidos ou ignorados nas hagiografias franciscanas “não oficiais”, mas o fato nos levou a querer compreender porque eles não são apresentados com o grau de importância tão elevado como os são nas hagiografias franciscanas “oficiais”.

Também tivemos como um dos principais objetos de análise, o tratamento dado aos *stigmata* de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas “não oficiais” do século XIII e XIV. Também coube a nós, refletir o enfoque conferido a *vita apostolica* nessas hagiografias devido ao fato de serem escritas em sua maioria por testemunhas oculares do franciscanismo primitivo, estes talvez tenham tido a intensão de reivindicar em suas versões hagiográficas a importância da prática do *Evangelium* e da *vita pauper* para os futuros membros da Ordem dos Menores. E mais, ressaltamos que nosso objeto de estudo está inserido dentro de um intenso debate sobre as variadas memórias construídas em torno da figura de Francisco de Assis. Principalmente porque havia desde o século XIII um jogo de conflitos e interesses doutrinários entre os dois principais grupos religiosos da ordem mendicante fundada pelo santo, as principais dissidências eram entre Conventuais e Espirituais.

Francisco de Assis conheceu os muitos conflitos internos que se afluaram sobre o modelo de vida apostólico e pauperístico adotado por ele e indicado aos demais frades. O desvirtuamento desse modelo de vida por muitos frades causou debates dentro da Ordem dos Frades Menores. Tudo isso, porque havia os defensores de um abrandamento do que foi vivido pelo santo nos primórdios, nesse caso, a ala Espiritual. Já os Conventuais, por exemplo, estavam na contrapartida porque viam essas reivindicações como extremismo por parte dos frades que intensificaram o modelo de vida de Francisco de Assis e seus primeiros companheiros, no caso, foram inclusive denominados de Rigoristas no início.

Quando analisamos as hagiografias franciscanas “não oficiais” ampliam-se as diferentes visões e formas de abordagens sobre o tema, justamente essas hagiografias estão fora do filtro dogmático e institucionalizado da Igreja. E mais, boa parte das hagiografias franciscanas escritas na Idade Média teve como autores homens que estavam ligados diretamente ao movimento franciscano. No caso, Boaventura, Ministro-Geral da Ordem dos Frades Menores entre 1257-1274 e Tomás de Celano, frade franciscano escolhido pelo papa Gregório IX e pelo então vigário geral, Frei Elias de Cortona para escrever a primeira vida sobre o santo em 1228/1229. Escrevem, por exemplo, sob a tutela da Igreja e tem características formadoras e edificadoras de doutrinas que estavam sendo avaliadas pelo filtro da Igreja. Seus textos contemplam a vida e a espiritualidade de Francisco de Assis, o que não implica dizer, que não há omissões e escolhas de fatos, porque uma hagiografia é também detentora de uma visão formativa direcionada.

Devido ao grande debate mnemônico acerca do Francisco de Assis representate de vários grupos divergentes, que identificamos a existência de um intenso debate sobre o conteúdo formativo dos documentos franciscanos enquanto objetos memorialísticos. Por isso, a importância da estigmatização de Francisco de Assis vista por meio das hagiografias franciscanas constituiu-se como um objeto histórico fascinante e ao mesmo tempo desafiador. Porque além das obras analisadas apresentarem a natureza deífica do milagre, também tiveram a capacidade de deixar, em suas linhas e enunciados, as marcas de seus redatores, frades e ministros que escreveram a mando da Ordem dos Frades Menores, além das visões dos companheiros da experiência religiosa primitiva e “anônimos” que deixaram suas versões.

Não à toa, identificamos por meio das análises das hagiografias franciscanas que haviam sido feitos cancelamentos de memórias, não de fatos, vejam bem que existiam estórias e episódios nos materiais hagiográficos que possuíam a mesma estrutura de dados e sentidos, o problema é que a depender de quem produzia o escrito, ele ganhava conotações novas,

novos sentidos eram atribuídos para favorecer os interesses institucionais, de interesse de grupo e até mesmo pessoais. Não se pode negar que a escrita é manipuladora da memória, pode tanto alimentá-la quanto calá-la, cria nomes ou os omite, pode desvirtuar os sentidos. Seria então tarefa do investigador perceber as nuances, o silenciamento, desvendar os motivos dos esquecimentos, para que se busque o esqueleto que sustenta o corpo precisamos nos servir de ferramentas que nos auxiliie na operação.

De forma impressionante, percebemos por meio da pesquisa que havia um negligenciamento profundo da memória de Frei Leão nas hagiografias franciscanas “oficiais”, fato que nos motivou a procurar o outro lado da escrita, a que estava nos conteúdos “não oficiais” e percebemos que ali, ao contrário, havia uma valorização da memória do amigo dileto de Francisco de Assis. Além disso, após os desdobramentos da “Questão Franciscana” iniciada por Paul Sabatier no século XIX, há um percurso trilhado por vários historiadores que se prontificaram a estudar a fundo a documentação franciscana, o que trouxe aos estudos da área uma riqueza de interpretações e contribuições históricas sobre Francisco de Assis e o desenvolvimento da Ordem dos Menores ao longo do tempo. Em nosso caso, entendemos de forma crítica que todas as operações faziam parte de um jogo de memórias reivindicadas sobre Francisco de Assis, onde a “Questão Franciscana” era o centro do debate histórico. Assim, assim, a exacerbação dos debates em torno da busca de uma versão autêntica do santo de Assis pretendia legitimar as ações dos grupos reivindicantes de sua memória, dogmatizar seus princípios. Foi em busca de tais objetivos, que a disputa memorialística ganhou espaço nos escritos e documentos hagiográficos sobre a personagem Francisco de Assis.

Por fim, descobrimos por meio da análise das *Le Considerazioni sulle stimmate (Csd)* a apresentação do milagre dos estigmas de forma inovadora e peculiar, um *compilatio* que se mostra preocupado com tudo que envolve o milagre, o local do acontecimento, os episódios antecipatórios, as pessoas que acompanharam o santo, nada é deixado de lado, e por mais que seja uma escrita que tenha suas críticas de formação e junção de fatos, não pode ser invisibilizada como falsa ou armada. Mais que isso, devemos vê-la com profundo olhar crítico, porque se revela imprescindível para a compreensão dos *stigmata* tendo como viés o lado “não oficial” da questão. Por isso, tivemos a pretensão de defender teoricamente a invisibilidade de Frei Leão, e analisamos assim, os prejuízos dos ofuscamentos de memórias. Por outro lado, valorizamos as vantagens de defender a reaparição da memória, e compreendemos que podemos dar voz a memórias silenciadas e invisibilizadas enquanto analistas da memória, procurar sentido no absurdo, encontrar no escuro, eis uma boa tarefa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes traduzidas:

*Legenda Maior (LM) e Legenda Menor (Lm), São Boaventura*, tradução: Frei Romano Zago, O.F.M. *Vita Prima (1C) e Vita Secunda (2C) de São Francisco, Tomás de Celano*, Tradução: Frei José Carlos Pedroso. *Tratado dos Milagres (3C)*, tradução: Orlando dos Reis. *Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações (Csd)*; Tradução: Durval de Moraes. *Anônimo Perusino (AP)*, tradução: Frei Urbano Plentz, O.F.M. *Legenda Perusina (LP)*. *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, tradução: Frei Roque Biscione, O.F.M. *O Espelho da Perfeição (Sp)*, tradução: Frei José Jerônimo Leite, O.F.M. *Testamento de São Francisco (Test) e Bilhete de Frei Leão*, tradução: Frei Edmundo Binder, O.F.M. *Carta de Frei Elias*, tradução: Edgar Orth; *In.: Escritos e biografias de São Francisco de Assis/Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Seleção e organização: Frei Ildefonso Silveira, O.F.M e Orlando dos Reis. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

**CRÔNICAS de São Francisco**: I Fioretti/; tradução: Veríssimo Anagnostopoulos. –Dois Irmãos, RS: Minha Biblioteca Católica, 2021.

**SATP- Sermão de Santo Antônio aos Peixes**. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000257.pdf>. Acesso: 22/02/2021.

**Itinerarium Mentis in Deum (Itinerario del alma a Dios)**, S. Bonaventurae Bagnoregis. Tradução: espanhol Franciscus Fecit. Disponível in: <http://www.disc.ua.es/~gil/itinerarium-mentis-in-deum-esp.pdf>. Acesso em: 02/02/2016.

### Fontes latinas:

*Anônimo Perusino (AP)*. *Legenda Maior (LM) e Legenda Menor (Lm)*, São Boaventura. *Vita Prima (1C) e Vita Secunda (2C) de São Francisco, Tomás de Celano*. *Tratado dos Milagres (3C)*. *Legenda Perusina (LP)*. *Espelho da Perfeição (SP)*. *I Fioretti (Fior)*. *Le Considerazioni sulle stimmate (Csd)* *Testamento de São Francisco (Test)*. *Regula Bulata (RB)*. *Bilhete de Frei Leão*. *Legenda dos Três Companheiros (3S)*. *Bilhete de Frei Leão*. *Testamento de São Francisco (Test)*. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>. Acesso em: 03/10/22.

*Le considerazione sulle stimate (Csd)*. Disponível em: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2023.

### Obras Gerais:

BAKHTIN, M. M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1987.

BASCHE, Jèrôme. **L'Iconographie médiévale**. Paris: Gallimard, 2008.

\_\_\_\_\_. **A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.

BRANDAO, Helena Hathsue Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. - 2\* ed. rev. - Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

BIGET, Jean-Louis. “Albigenses”. In.: **Inventar a Heresia: Discursos polêmicos e poderes antes da inquisição**. São Paulo: Ed.Unicamp, 2009.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular: história e imagem**. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: BERTRAND, 1990.

\_\_\_\_\_. *A verdade entre a ficção e a história*. In: **História, verdade e tempo**. Marlon Salomon (Org.). Chapecó: Argos, 2011.

DUBOI, Jean-Pierre. Polêmicas, poder e exegese. In: **Inventar a Heresia: Discursos polêmicos e poderes antes da inquisição**. São Paulo: Ed.Unicamp, 2009.

DUBY, Georges. História Social e Ideologia das Sociedades. In.: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (Orgs.). **História: Novos Problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

\_\_\_\_\_. **Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ano 1000, ano 2000 na pista de nossos medos**. 1ª ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Tradução portuguesa. Lisboa: Estampa, 1982.

DOSSE, François. **A História em Migalhas**. Tradução Dulce A. Silva Ramos. São Paulo: Ensaio, Campinas, SP: Editora Universidade Estadual de Campinas, 1992.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 9º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Microfísica do Poder**. Org. e Trad.: Roberto Machado. RJ; Edições Graal, 2012.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média**: nascimento do ocidente. 2 ed. revisada e ampliada. São Paulo: Brasiliense, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

LE GOFF, Jacques. **As Raízes medievais da Europa**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. **Para um novo conceito de Idade Média**: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Ed. Estampa, 1979.

MACEDO, José Rivair. **A Mulher na Idade Média**. 5. ed. revista e ampliada. São Paulo: Contexto, 2002.

MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MOORE, R.I. **Inventar a Heresia**: Discursos polêmicos e poderes antes da inquisição. São Paulo: Ed. Unicamp, 2009.

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: vol. 2, nº 3, 1989.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru: Edusc, 2007.

\_\_\_\_\_. “Imagens”. Tradução Vivian Coutinho de Almeida. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol.I. São Paulo: EDUSC, 2002, 2 Vol. p. 591-605.

\_\_\_\_\_. **La raison des gestes dans l’Occident médiéval**. Paris: Gallimard, 1990.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. **Hagiografia**. Disponível em: <<http://www.ifcs,ufri.br~frazão/hagiografia.htm>>. Acesso em: 04 jul. 2012.

ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz**. (1987). Trad. Amalio Pinheiro e Jerusa Pires Fereira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

### **Obras Específicas:**

ASSELDONK, Van Optato, O.F.M.Cap. **O Crucifixo de São Damião visto e vivido por São Francisco**. Tradução: Danilo Biasi, O.F.M.Cap. CEFEPAL: Ed. Vozes, Petrópolis, 1989.

BALANCIN, Débora de Souza. **As traduções brasileiras de *I Fioretti di San Francesco***: a leitura da obra no Brasil. 2008. Dissertação (Mestrado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

BARONE, Giulia. *Frate Elia: suggestioni da una rilettura*. In- "Società Internazionale di Studi Francescani"/Centro Italiano de Studi sull'alto medioevo". ***I Compagni di Francesco e la prima generazione minoritica***. Spoleto, 1992.

DALARUN, Jacques. ***La Malaventure de François d'Assise***. Paris: Les Éditions Franciscaines, 2002.

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

FRUGONI, Chiara. **Francesco e l'invenzione dell'estimate**. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto. Torino: Einaudi, 2010.

\_\_\_\_\_. **Francisco de Assis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GRUNDMANN, Hebert. **Movimenti religiosi nel Medioevo**. Bologna: il Mulino, 1980.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: A *Arbor vitae crucifixae Iesu*** de Ubertino de Casale. São Pulo-USP: Intermeios, 2016.

\_\_\_\_\_. Franciscanismo, trabalho e mendicância: o léxico franciscano do século XII. **Antíteses**, Londrina, v.12, n. 24, p. 70-94, jul-dez. 2019.

\_\_\_\_\_. (1998). Heresia Medieval: um combate pela fé. **Revista USP**, (37), 216-221. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i37p216-221>.

\_\_\_\_\_. A “via pacis”: dissenso e consenso no projeto franciscano (séculos XIII-XIV). **Revista Ágora**, [S. l.], n. 26, p. 30–46, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/18716>.

MANSELLI, Raoul. **I primi cento anni di storia francescana**. Milano: ED. San Paolo, 2004.

MENESTÒ, Enrico. **L'umbria nel XIII secolo**. Centro Italiano di studi sull'alto medioevo: Spoleto, 2011.

MICOLLI, Giovanni. **Francisco de Assis: realidade e memória**. Petrópolis: FFB, 2004.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Tradução: Marcos de Castro. 8ªed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

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

PÁSZTOR, Edith. *La fraternità di Francescol e Tommaso da Celano*. In- "Società Internazionale di Studi Francescani"/Centro Italiano de Studi sull'alto medioevo". **I Compagni di Francesco e la prima generazione minoritica**. Spoleto, 1992

PELEGRINELLI, André Luíz Marcondes. **Uma montagem caligramática do século XIII: a *Benedictio Fratri Leoni Data* de Francisco de Assis**. Disponível em: *Antíteses*, Londrina, v.12, n. 24, p. 646-676, jul-dez. 2019.

REIS, Orlando dos. **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do século franciscano**. Petrópolis; Vozes, 1997.

SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco de Assis**. Tradução: Frei Orlando A. Bernadi, OFM/ Frei Vitório Macuzzuco. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, IFAN, 2006.

SILVEIRA, Ildelfonso (OFM). **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do século franciscano**. Petrópolis; Vozes, 1997.

TEIXEIRA, Igor Salomão (ORG.). **Historia e Historiografia sobre a Hagiografia medieval**. São Leopoldo: Oikos, 2014.

VAUCHEZ, André. S. Francisco de Assis. In.: BERLIOZ, J. (Org.). **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.

\_\_\_\_\_. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)**. tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Santo*. In.: LE GOFF, Jacques (Org.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editora Presença, 1989.

\_\_\_\_\_. **Ordini mendicanti e società italiana (XIII-XIV secolo)**. Milano: Il Saggiatore, 1990.

\_\_\_\_\_. S. Francisco de Assis. In: BERLIOZ, J. (Org.). **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.

\_\_\_\_\_. *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge*. In: **Mélanges d'archéologie et d'histoire**, tome 80, p. 595-625. n.º2, 1968.

VISALLI, Angelita Marques. **O corpo no pensamento de Francisco de Assis**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Crucifixo de São Damião: assim Cristo se manifesta a Francisco de Assis**. Notandum, CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto (maio-agosto), 2013.