

Franciscanismo, trabalho e mendicância: o léxico franciscano do século XIII

Franciscanism, Labour, and Beggary: the Franciscan Lexicon in the 13th. century

Ana Paula Tavares Magalhães¹



Resumo: Os Franciscanos encontravam-se, desde suas origens, dispensados da estabilidade, o que acarretava, automaticamente, a possibilidade do retorno dos frades ao estado dos monges giróvagos, garantindo seu direito – e também sua vocação – para a circulação no *saeculum*. A Ordem Franciscana constituíra-se, portanto, a partir da autorização verbal de Inocêncio III, em uma comunidade mendicante, à qual se encontrava disponível o mecanismo esmoler. A partir da institucionalização da comunidade, entretanto, a mendicância deveria, progressivamente, apresentar-se como um expediente vinculado a uma realidade institucional pré-existente e, portanto, identificada a normas e práticas ligadas à tradição. Por essa razão, o léxico da mendicância na Ordem Franciscana tendeu a incorporar os conceitos relacionados ao trabalho (o *labor*) da *Regula monachorum* de São Bento. Identificamos, de uma maneira geral, no *corpus* escrito franciscano, uma apresentação da mendicância como profundamente associada ao trabalho.

Palavras-chave: Ordem Franciscana; Pobreza; Esmola; Léxico; Fontes franciscanas.

Abstract: Since the beginning, the Franciscans were not constrained by the stability, which automatically entailed the possibility of a detour to the erratic state, ensuring the right – and also the calling – to the transit around the world. From the verbal agreement of Innocent III, The Franciscan Order took form as a mendicant community, associated with begging. However, since the community became a catholic institution, the beggary should increasingly turn into an expedient related to the tradition, and, thus, identified with standards and regulations bounded to the ancient Orders. For, the lexicon of beggary in the Franciscan Order embodied concepts related to the labour (the *labor*) current in Saint Benedict's *Regula monachorum*. In the Franciscan written *corpus*, the beggary is presented deeply associated to the labour.

Keywords: Franciscan Order; Poverty; Alms; Lexicon; Franciscan Sources.



Introdução: pregação e mendicância: rupturas e continuidades com a tradição

Aspecto a diferenciar de forma preferencial a Ordem Franciscana das ordens monásticas tradicionais, a ausência de estabilidade possibilitava dois grandes atributos, a saber, a pregação e a mendicância. É preciso considerar, em primeiro lugar, que a abertura da possibilidade de uma prática religiosa desvinculada do mosteiro, desenraizada da terra, era uma tônica do movimento reformador, tal como se configurava em princípios do século XIII: tratava-se de uma manifestação originalmente laica, ligada ao universo do laicato e fundada em uma espiritualidade laica – há pouco instalada ao longo de várias extensões geográficas do Ocidente latino.

Ao passo que a ausência de estabilidade rapidamente cederia lugar a uma ostensiva conventualização – subproduto da demanda pela institucionalização da Ordem –, seus dois elementos associados – a saber, a pregação e a mendicância – não seriam apresentados como aspectos inteiramente novos. A *novitas* que presidiu a criação e a elaboração normativa da Ordem Franciscana não residia propriamente na formulação terminológica de seus preceitos. Esta permaneceu, para todos os seus efeitos, como uma referência de identidade entre os franciscanos e as demais manifestações da vida religiosa.

Podemos atribuir tal identidade, em primeiro lugar, ao expediente jurídico que orientou a redação das *regulae*, cujo modelo fundador pode ser localizado na *Regula monachorum* (doravante, *RM*), elaborada no primeiro quarto do século VI e consolidada ao longo dos anos subsequentes. O pressuposto que nortearia sua composição seria o de conferir consistência jurídica à vida religiosa, tendo em vista a insegurança que a prática monástica potencialmente inspirava nas autoridades seculares e eclesiásticas.

Devemos compreender a prática monástica como desenvolvida paralelamente – e não necessariamente em oposição – à prática da fé considerada “tradicional”. O elemento essencial radica no princípio de que o monaquismo fundou-se no isolamento como pressuposto da aproximação com o sagrado. Por essa razão, a noção de que o *monos* se encontrava mais próximo da felicidade, da verdade ou da salvação de sua alma rapidamente implicaria, intencionalmente ou não, em uma atribuição difusa de autoridade. Uma tal ascendência moral, concentrada sobre um indivíduo, não se configuraria como um problema fundamental em religiões não baseadas em uma rigorosa doutrina ou em uma forte hierarquização. No cristianismo, em contrapartida, caracterizado muito



rapidamente pela rigidez teológico-normativa e pela verticalização do corpo clerical, a ação dos monges assumia contornos de ameaça à estabilidade das igrejas na sociedade. A presença do *monachus* nas franjas do convívio social representava, para todos os efeitos, uma virtual ameaça à estabilidade da relação das populações rurais e urbanas com a autoridade episcopal e a de seus subordinados na hierarquia eclesiástica.

Do ponto de vista da autoridade secular, os chamados *virii religiosi* não consistiam em uma efetiva ameaça à ordem social estabelecida. Por outro lado, encontravam-se em contraposição à perspectiva clássica do *homo publicus* romano. De acordo com Peter Brown, o paradigma monástico colocava em xeque não somente a especificidade do mundo urbano, mas, sobretudo, ameaçava “enfraquecer sua influência sobre os notáveis num dos aspectos mais íntimos” (BROWN, 1989, p. 280), na medida em que se apresentava como alternativa a seus espaços públicos enquanto *loci* da socialização por excelência. Para Peter Brown (1989), trata-se de compreender o fenômeno como dotado de amplitude tal que, entre seus aderentes, passaram a contar-se homens “ilustrados”, que teriam encontrado no deserto – ou ao menos em sua ideia – “uma simplicidade em oposição à grande corrupção.” (BROWN, 1989) Para esses, o *monachus* representava um contra modelo social, na medida em que reunia as qualidades de uma autêntica misantropia.

O ideal da estabilidade guiaria a produção da *RM* de São Bento (c.480-c.547), e esta forneceria, doravante, os princípios norteadores para a vida monástica no Ocidente. O Prólogo da obra insiste, particularmente, em dois aspectos fundamentais, que representariam uma espécie de ponto de viragem na tradição religiosa. O primeiro é o compromisso com a moderação, expresso em “nada esperamos de áspero ou pesado para nossos membros futuros.”² (REGULA... [12--], fl. 3) Esse vem acompanhado – e reforçado – pela fixação dos monges, os quais, a saber, jamais deveriam se afastar do magistério de Deus, “perseverando no mosteiro, sob a sua doutrina, até a morte.”³ (REGULA... [12--], fl. 3) Além disso, os setenta e três capítulos da Regra, tão numerosos quanto detalhados, estabeleciam de forma consistente o caráter ordenado da instituição – descrevendo, de forma circunstanciada, os fundamentos do comportamento dos monges – e prescrevia normas claras para a ação dos religiosos e para sua relação com seu meio – o que conduziria ao reforço do pressuposto do rigor jurídico.

No caso da *RM*, o rigor jurídico – que conferia consistência à instituição beneditina no corpo social – deve ser relacionado a um maior controle sobre a



circulação das pessoas e, portanto, sobre sua capacidade de ação nas sociedades. Tal controle traduzia-se, sobremaneira, no princípio da *stabilitas*. A garantia da estabilidade não se fazia por meio de um expediente unívoco e aplicável a todos os casos. A fixação dos aderentes à Ordem encontrava-se expressa em uma série de excertos da Regra – e implicava, inclusive, em vários níveis de adesão. Havia, por exemplo, a previsão do retorno dos monges que, “por seu próprio vício”, se houvessem desligado do mosteiro. A esse respeito, o capítulo 29 dispõe sobre o mecanismo de acolhimento, a partir de um expediente de interrogatório que possibilite a comprovação da humildade.⁴ (REGULA... [12--], fl. 15) Por sua vez, o capítulo 61 dispõe sobre os monges peregrinos “de províncias distantes”, na condição de hóspedes do mosteiro, e que possam manifestar o desejo de “firmar sua estabilidade.”⁵ (REGULA... [12--], fl. 48) A estabilização do girívago só poderia efetivar-se em caso de atendimento dos fundamentos da obediência à Regra, mas encontrava-se ao alcance dos religiosos em geral, o que vinha a referendar o propósito da ampliação do alcance da estabilidade. Ao multiplicar os casos de regulamentação da estabilidade, em detrimento do estabelecimento de uma norma geral, a Regra Beneditina não pulverizava sua existência, como se poderia supor a uma primeira vista. Pelo contrário, ao estender a legislação da *stabilitas*, a Regra multiplicava as possibilidades de seu alcance, acenando com o mecanismo da captação de monges para a fixação no *locus* do mosteiro. Esta seria o expediente preferencial para a identificação dos monges como efetivamente apartados do século e do convívio social – o que vinha a reforçar o princípio da *auctoritas* hegemônica do clero secular sobre as populações, fosse em nível jurisdicional, fosse em nível moral.

Trabalho e mendicância

Os Franciscanos encontravam-se, desde suas origens, dispensados da estabilidade, o que acarretava, automaticamente, a possibilidade do retorno dos frades ao estado dos monges girívagos, garantindo seu direito – e também sua vocação – para a circulação no *saeculum*. A Ordem Franciscana constituía-se, portanto, a partir da autorização verbal de Inocêncio III, em uma comunidade mendicante, à qual se encontrava disponível o mecanismo esmoler. Datada de cerca de 1209, a autorização papal para a pregação pressupunha não só a *possibilidade* como também a *necessidade* do trânsito dos frades, tendo em vista sua vocação para a pregação.⁶ A pregação, atributo dos primeiros apóstolos na evangelização, demandava o desenraizamento da terra e, portanto, uma contínua



atividade migratória. Essa originária, no primeiro cristianismo, a tradição das sedes apostólicas, atribuídas à ação proselitista dos primeiros discípulos de Cristo. O expediente da pregação, indelevelmente ligado à circulação de pessoas, predispunha a Ordem Franciscana a considerar-se, desde suas origens, como herdeira direta dos princípios evangélicos e, portanto, baluarte do ideal reformista.

Ao mesmo tempo, por outro lado, a autorização papal implicou na criação de uma *instituição*, para além da *comunidade* original. A instituição vinha a garantir o mecanismo de controle necessário à absorção da espiritualidade franciscana no corpo da ortodoxia da fé. Ao estabelecer-se enquanto instituição, a Ordem Franciscana adquiria identidade no corpo da Igreja e podia pleitear seu reconhecimento social. O vínculo não poderia, portanto, deixar de ligar a Ordem aos mecanismos de controle próprios da Igreja do século XIII. A designação da figura do cardeal protetor da Ordem, as determinações da política conciliar e a progressiva imposição de uma jurisprudência desempenhariam papel fundamental na articulação dos Franciscanos à política geral da Cúria romana.

Se, por um lado, o fato da mendicância ameaçava solapar as bases de controle da Igreja sobre os Franciscanos, por outro, sua incorporação à tradição escrita franciscana acabaria por matizar essa contradição inerente. A mendicância deveria, portanto, apresentar-se como um expediente vinculado a uma realidade institucional pré-existente e, portanto, identificada a normas e práticas ligadas à tradição. Por essa razão, o léxico da mendicância na Ordem Franciscana tendeu a incorporar os conceitos relacionados ao trabalho (*labor*) da *Regula monachorum* de São Bento. Sendo assim, identificamos, de uma maneira geral, no *corpus* escrito franciscano, uma apresentação da mendicância como profundamente associada ao trabalho. O léxico ali empregado é esclarecedor: utiliza-se a terminologia do *labor*, que assumiria, também aqui, o sentido efetivo do *labor manuum* de São Bento.

Quadro 1 - Terminologia do trabalho nas ordens Beneditina e Franciscana

| | |
|-----------------------------|--|
| <p><i>RM, c. XLVIII</i></p> | <p>“devem estar ocupados a determinadas horas fixas no <i>trabalho manual</i>...³⁶</p> <p>“de manhã à hora prima, que <i>trabalhem</i> tudo que for necessário até cerca da quarta hora...³⁷</p> |
|-----------------------------|--|



| | |
|--|---|
| | <p>“que voltem a fazer o <i>trabalho</i> que tem de ser feito até as vésperas...”³⁸</p> <p>“que façam eles próprios o <i>trabalho da ceifa</i> [...] vivendo do <i>trabalho de suas mãos</i>...”³⁹</p> <p>“<i>trabalhem</i> o que lhes for designado...”⁴⁰</p> <p>“aos irmãos fracos e doentes, [...] não os sobrecarregue com <i>trabalho</i> excessivo...”⁴¹ (REGULA... [12--],fl. 33)</p> |
| <p>LTS⁴², l. 1, c. VII, ref. restauração da igreja de S. Damião</p> | <p>“Seria longo e difícil narrar o quanto <i>trabalhou</i> naquela obra...”⁴³ (DOMENICHELLI; CIVEZZA, 1899, p. 42)</p> <p>“O sacerdote, considerando o <i>trabalho</i> dele...”⁴⁴ (DOMENICHELLI; CIVEZZA, 1899, p. 42)</p> <p>“E quando <i>trabalhava</i> assiduamente na obra daquela igreja...”⁴⁵ (DOMENICHELLI; CIVEZZA, 1899, p. 46)</p> <p>“E prosseguindo com outros que <i>trabalhavam</i> naquela obra...”⁴⁶ (DOMENICHELLI; CIVEZZA, 1899, p. 46)</p> |
| <p>VP⁴⁷, l. 1, c. VIII, ref. construção da igreja de S. Damião VP, l. 1, c. IX, ref. restauro da Igreja de Santa Maria da Porciúncula</p> | <p>“a primeira <i>obra</i> que o bem-aventurado Francisco empreende”⁴⁸ (VP, 1880, p. 40)</p> <p>“começando a <i>reedificar</i> uma igreja em ruínas”⁴⁹ (CELANO, 1880a, p. 44)</p> |
| <p>VS⁵⁰, l. 1, c. IX, ref. restauro da igreja</p> | <p>“fatigar-se muito na <i>obra de restauro</i> daquela igreja”⁵¹ (CELANO, 1880b, p. 26)</p> <p>“rude e resistente ao <i>trabalho</i>”⁵² (CELANO, 1880a, p. 44)</p> |

Fonte: Vitt.Em.1167, fl. 31r.

Via de regra, não é possível dissociar esses dois elementos – trabalho e mendicância – nos textos franciscanos, o que nos remete a uma realidade muito menos revolucionária do que poderíamos supor. No conjunto dos textos, de procedências diversas, a mendicância vem ora identificada ao trabalho simples – com os frades representados como construtores e operários, o que



é sintomático das novas realidades sociais; ora referindo-se à necessidade de se obter apenas o necessário à sobrevivência – corolário do ideal da *paupertas*, mas sempre presente no horizonte das ordens monásticas; ora identificada ao salário obtido pelo trabalho. A diferença é, para todos os propósitos, antes de ênfase que de abordagem. 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. A narrativa consensual aponta para os pedidos de esmolas para encher as lâmpadas da igreja de S. Damião, quando Francisco trabalhava em sua restauração. 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.

A esse respeito, a Regra de 1221 é transparente. Após recomendar que nunca sirvam na função de tesoueiros ou despenseiros (cargos que pressupõem o manejo de espécies monetárias) e nem como administradores (o que implica na atribuição de poder), o texto do capítulo VII recomenda que os frades exerçam a mesma arte que já conhecem, determinando que lhes seja permitido portar as ferramentas pertinentes ao seu ofício de origem.⁷ (FRANCISCO DE ASSIS, 1221). Essa recomendação torna-se mais sugestiva, na medida em que consta do documento da Regra não bulada: a conveniência do exercício do trabalho encontra-se expressa no modelo do operário – profundamente associado ao fenômeno devocional do momento. A essa conveniência associa-se a viabilidade para a prática do trabalho operário – na medida em que se permite a *posse* das ferramentas necessárias à sua execução.

Para demonstrarmos a forma unívoca pela qual a mendicância passou a ser concebida na Ordem Franciscana, apresentamos trechos da *Legenda trium sociorum*, atribuída a Leão, Ângelo e Rufino, e da *Vita secunda sancti Francisci*, de autoria do frade Tomás de Celano, obras produzidas em um mesmo contexto – cerca de 1246, após o pedido do ministro-geral, Crescêncio de Iesi, para que se produzissem narrativas sobre a vida de Francisco e a história da Ordem – narrativas essas que deveriam atender a um projeto identitário. O fato de se tratar de escritos concorrentes – produzidos por partidos divergentes no calor do debate da chamada “Questão Franciscana” – nos fornece, em alguma medida,



subsídios para o reforço da hipótese da ampla unidade terminológica vigente no conjunto dos escritos franciscanos do período.

Quadro 2 - Unidade terminológica nos escritos franciscanos (c.1246)

| <i>LTS</i> , l. I, c. VII | <i>VS</i> , l. 1, c. VIII |
|--|--|
| <p>“andava pela cidade mendigando óleo...</p> <p>“...envergonhado diante deles de <i>pedir esmola</i>” (DOMENICHELLI; CIVEZZA, 1889, p. 46.)⁸</p> | <p>“mendigar óleo [...] lâmpadas de São Damião [...] ele restaurava”</p> <p>“diante da casa em que queria entrar, retirou-se, cheio de vergonha” (CELANO, 1880b, p. 26)⁹</p> |

Detalhe importante a respeito da prescrição do trabalho, a consideração da situação dos fracos e doentes vinha a aproximar ainda mais os franciscanos da tradição monástica. O princípio da moderação, que afastava os beneditinos do trabalho áspero e pesado, também se materializava na concepção franciscana do trabalho, o qual, por sua vez, a partir de sua regulamentação e conventualização, deveria ser afastado, na medida em que houvesse enfermidade, a saber, “se algum deles cair enfermo, os outros irmãos devem servi-lo como gostariam de ser servidos.”¹⁰ (FRANCISCO DE ASSIS, 1223). Por essa razão, é possível concluirmos que a própria atividade esmolar se encontrava comprometida nestes casos: ao invés de serem vocacionados ao pedido de esmolas, uma vez que se encontravam privados de forças para o trabalho, os irmãos fracos e doentes se encontravam, por essa razão, limitados na ação esmolar. Essa associava-se preferencialmente aos fortes e plenos de saúde, pois se encontravam capacitados para a realização do trabalho pesado da construção e da restauração.

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. 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. Por um lado, o *labor* assumiria rapidamente os contornos de *studia* – e a atividade nos *scriptoria* se distenderia, assumindo a função preferencial de opositora do *otium*. Ao mesmo tempo, a via sacerdotal



implicava na *cura animarum* em seu formato mais tradicional – aquele vinculado à Igreja; por essa razão, a condição de operários acabaria por ceder lugar, de maneira progressiva, à ocupação sacerdotal.

Trabalho e esmola

Tanto quanto as *legendae*, as *regulae* franciscanas não se desvinculam da origem e da natureza mendicante da Ordem, e, neste sentido, ressaltam, igualmente, uma relação de dependência entre esmola e trabalho. Sempre relacionados e nem sempre distinguíveis no discurso da *Regula non bullata*, de 1221 (doravante, *RNB*), esses dois elementos parecem ter sua articulação plenamente amadurecida no texto da *Regula bullata*, 1223 (doravante, *RB*). As características do trabalho aqui descrito tendem a identificá-lo ao *labor manuum* da *RM*. Entretanto, entre os dois textos normativos franciscanos, descreve-se um trajeto no sentido de a) aproximar a Regra das instituições monásticas, na medida em que o associava à oração e o opunha ao ócio; e b) separar os elementos *trabalho* e *esmola*, estabelecendo entre eles uma clara relação hierárquica, fazendo recair a ênfase sobre o trabalho. Esse era, ao mesmo tempo, aspecto normativo da *via monastica* e signo da sua relação de estabilidade com seu *locus*.

Quadro 3 - Separação progressiva entre trabalho e esmola

| <i>RNB</i> , c. IX | <i>RB</i> , c. V-VI |
|--|---|
| <p>“E quando for necessário, peçam <i>esmolas</i>”¹¹ “[...] não lhes quiserem dar <i>esmola</i>”¹² “E os irmãos que <i>trabalham</i> para adquiri-la terão a sua recompensa”¹³ “[...] da caridade e das <i>esmolas</i> que realizarem terão o prêmio do senhor”¹⁴ (FRANCISCO DE ASSIS, 1221)</p> | <p>“...da caridade e das <i>esmolas</i> que realizarem terão o prêmio do senhor”¹⁵ (*) “...<i>trabalhem</i> fiel e devotamente de modo que, afastado o ócio que é inimigo da alma [...]”¹⁶ “...santa <i>oração</i> e devoção”¹⁷ “...<i>salário</i> [...] coisas necessárias ao corpo” (c. V)¹⁸ “...<i>modo de pedir esmolas</i> [...] como peregrinos e forasteiros”¹⁹ (FRANCISCO DE ASSIS, 1223)</p> |

A ênfase no combate ao ócio é um elemento-chave da ligação da Ordem, desde seus inícios, às instituições tradicionais da Igreja Católica. A tópica



encontra-se presente na *RM*, devendo a ela sua difusão. O dístico beneditino *ora et labora* relacionava-se fundamentalmente à sua contraparte, a saber, o ócio. Por essa razão, a sentença complementar à divisa de São Bento era *otiositas inimica animae est*. (REGULA...[12--], fl. 3) O pacto de inimizade com o ócio era o fundamento da agência beneditina – efetivada por meio da oração e do trabalho. O léxico empregado pelos franciscanos implicava em valores idênticos, ao contrário daquilo que se poderia esperar de um modelo pregador-mendicante. Assim, a Regra bulada, produzida no contexto da consolidação institucional da Ordem, em 1223 – sob o papado de Honório III (1216-1227) e sob a supervisão do cardeal-protetor Hugolino de Óstia –, incorporaria a ideologia beneditina de forma plena. Consta do capítulo V a prescrição do trabalho com a finalidade de afastar o ócio, inimigo da alma: a reapropriação da sentença beneditina, *ipsis litteris*, pela Regra franciscana representava não somente um *topos* literário do gênero das regras, mas, sobretudo, o propósito da vinculação institucional da Ordem.

A esmola encontrava-se, ainda, relacionada a um mecanismo de resistência à fragilidade – entendida, aqui, como aspecto da vida confortável, não predisposta à prática do trabalho e pouco afeita à dureza das condições do trabalho. Ao supor que se trocavam as iguarias pela “comida misturada”, a narrativa da mendicância ressaltava, em primeiro lugar, a humildade. Ponto de partida de todas as narrativas sobre a vida de Francisco, suas origens burguesas e abastadas não favoreceriam nem o trabalho e nem o consumo de alimentos manipulados precariamente. Para permanecermos em dois textos de procedências e com objetivos diversos, retomamos a *Legenda trium sociorum* e a *Vita Secunda (de Tomás de Celano)*. Em ambos os casos, esmola e trabalho não se desvinculam, e tendem a permanecer associados à pobreza e à humildade. A dureza do trabalho na obra da igreja corresponde à infâmia que caracteriza o pedir esmolas. Há, portanto, uma associação sobre o plano das representações: a um *labor* físico extenuante associava-se um *labor* espiritual infamante. Em ambos os casos, aqui sobrepostos, supunha-se a superação da dor e da fadiga físicas, assim como da vergonha moral. As diferenças na narrativa respondem pela dinâmica que teria originado a prática no próprio Francisco. Ao passo que a *LTS* atribui a prática esmolar a uma iniciativa do próprio Francisco, a *VS* transfere para o sacerdote da igreja de São Damião a iniciativa de enviar Francisco para pedir “comida misturada”. Segundo o relato dos três companheiros, Francisco teria comovido o sacerdote daquela igreja, o qual fazia com que se “preparasse algo especial para ele como alimento, pois sabia que ele vivera de maneira delicada no



mundo.”²⁰ (DOMENICHELLI; CIVEZZA, 1899, p. 42) Ao tratamento dispensado pelo padre, Francisco opôs sua decisão, aquela de viver “como um pobre que, indo de porta em porta, leva na mão o seu prato e coagido pela necessidade mistura nele diversos tipos de alimento.”²¹ (DOMENICHELLI; CIVEZZA, 1899, p. 44). A *VS*, por sua vez, estabeleceria uma mediação sacerdotal para a atitude de Francisco. Este o teria exortado: “Levanta-te já, sem preguiça, e mendiga comida misturada de porta em porta.”²² (CELANO, 1880b, p. 28) A transferência do motor da ação de Francisco para a autoridade sacerdotal é sintomática das motivações da *VS*. Ela procuraria vincular Francisco e sua devoção, desde seus inícios, à instituição eclesiástica, de onde emanaria a própria Ordem.

As *vitae* apresentam, ainda, a esmola como aspecto de uma exegese bíblica particular – aquela que vinculava o esmolar à condição marginal e periférica do peregrino, do forasteiro, do expatriado. É o caso de alguns elementos extraídos do Êxodo e reforçados pelo Novo Testamento em escritos tais como as cartas de São Pedro. As passagens evangélicas relacionadas à exegese da pobreza são bem mais conhecidas e tópicas no conjunto do discurso franciscano: elas fazem referência, sobretudo, ao texto de Mateus, associado à tópica de São Jerônimo, ambos com ênfase no abandono de si e do mundo. Trata-se, entre outras, da máxima “Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens, dá aos pobres e segue-me.” Essa deve ser entendida como uma exegese evangélica, na qual se destaca a identificação da pobreza material com a pobreza “do espírito”. Se a *LTS* exaltava o espírito esmolar no sentido mais estrito da prática da pobreza, recomendando o pedir de porta em porta e estabelecendo especificações a respeito dos valores monetários – os quais deveriam ser desprezados, a exemplo da narrativa segundo a qual Francisco, depois de ter seu dinheiro recusado pelo sacerdote da igreja de São Damiano, atirou-o em uma janela, “desdenhando-o como pó”²³ (DOMENICHELLI; CIVEZZA, 1899, p. 34) –, escritos como a *VP* enfatizariam a exegese de preferência à recomendação, preferindo a alegoria à determinação prática. Para os três companheiros, ligados à perspectiva da recuperação das “origens”, a *ação* franciscana de esmolar representava a essência e o ideal da ordem, em parte perdidos naquele já adiantado ano de 1246; para os idealizadores da *VP*, produzida a partir de uma orientação conventual, em cerca de 1229 (três anos após a morte de Francisco, e no ano subsequente à sua canonização), tratava-se de colocar em relevo a filiação ao fundador e à primeira comunidade, estabelecendo a legitimidade da Ordem como sua herdeira e prolongamento. Ao passo que a *LTS* alocaria os frades no próprio ato da mendicância, tornando-os os protagonistas dela, a *VP* elegeria



os apóstolos como os atores da pobreza, a qual somente de forma mediada se relacionaria à Ordem como um todo.

Quadro 4 - Mendicância: frades versus apóstolos

| <i>LTS</i> , l. 1, c. IX | <i>VP</i> , l. 1, c. IX |
|---|--|
| <p>“E quando pediam esmolas pela cidade [...] naquele tempo ninguém abandonava seus bens para pedir esmolas de porta em porta.”²⁴ (DOMENICHELLI; CIVEZZA, 1899, p. 60)</p> | <p>“que os discípulos de Cristo não deviam possuir ouro ou prata ou dinheiro, não levar bolsa nem alforje nem pão nem bastão pelo caminho nem ter calçados nem duas túnicas (Mt 10, 9-10; Mc 6,8; Lc 9,3; 10-4) [...] por conseguinte, apressa-se o santo pai [Francisco], transbordando de alegria (2Cor 7,4), em cumprir o salutar conselho [...] Desata imediatamente os calçados dos pés” (Ex 3-5)²⁵ (CELANO, 1880a, p. 46)</p> |

Os dois textos completos e conservados de Regras produzidas pelos franciscanos e legados à posteridade também ressaltariam a economia entre a esmola e o texto bíblico, mas com diferenças significativas. Se a *Regula non bullata* (1221), produzida, conforme a tradição, por setores diretamente ligados a Francisco, reforçava a agência dos frades e acentuava os detalhes – tais como aqueles que perfariam uma relação de identidade entre os frades e os grupos desprezados na sociedade –, a *Regula bullata* (1223), produzida sob a supervisão do cardeal Hugolino de Óstia, preferiu fundar-se, em se tratando do assunto em questão, na exegese, estabelecendo um princípio geral para o seu cumprimento entre os frades.

Quadro 5 - Mendicância: frades versus apóstolos

| <i>RNB</i> , c. IX | <i>RB</i> , c. VI |
|---|--|
| <p>“Ele foi pobre e hóspede, e viveu de esmolas.”²⁶ “tendo os alimentos e com que nos cobrimos, com estas coisas estejamos contentes (1Tm 6,8). E devem alegrar-se</p> | <p>“como peregrinos e forasteiros (1Pd 2,11) [...] não devem envergonhar-se porque o senhor se fez pobre por nós (2Cor 8,9)”²⁷ (FRANCISCO DE ASSIS, 1223)</p> |



quando conviverem entre pessoas rudes e desprezadas, os pobres, fracos, enfermos, leprosos e os que mendigam pela rua.”²⁸
“É a esmola é a herança e o direito que se deve aos pobres.”²⁹ (FRANCISCO DE ASSIS, 1221)

Trabalho e reforma

Entre fontes de origens diversas, verificamos diferenças de enfoque, mas essas não se efetivam em uma diversidade terminológica. Para todos os efeitos, o léxico da Reforma permanece vinculado à vocação de Francisco e de seus frades. Independentemente de sua procedência, a documentação remete a uma unidade discursiva. Esse discurso busca situar Francisco e seus herdeiros no centro da Reforma, a saber, os responsáveis por levar adiante a *aedificatio* da nova *ecclesia*.

Há um elemento complementar a enfatizar o trabalho na edificação de igrejas. A noção de *serviço divino*, fundamento da prática monástica, não desaparece do horizonte dos mendicantes: ele continua associado à oração, ainda que em sentido não necessariamente ou não primariamente vinculado ao ofício litúrgico. Identificado também à noção de *obra* – o *opus Dei* –, o trabalho franciscano perfaria, além disso, um aspecto da oração. As duas funções – oração e trabalho – apresentavam-se sob uma relação não só complementar como também intercambiável: haveria uma justaposição e, ao mesmo tempo, uma fusão dos valores do *labor manuum* e da *lectio divina*. Esta última também era identificada, no texto beneditino, como *opus Dei*, terminologia que desempenharia um papel relevante na transposição da semântica beneditina para os valores franciscanos. A Regra bulada representa, novamente, essa incorporação, ao ressaltar o *opus Dei* enquanto valor indissociável do trabalho. Ao prescrever o *modo de trabalhar*, a RB lança mão da semântica da oração e da devoção. Embora a noção de obra se encontrasse, no texto beneditino, primariamente relacionada à *lectio* – e, portanto, identificada à prática da oração –, sempre houve espaço para interpretações. Seu reemprego, de forma a identificar-se, também, ao trabalho, atingiria o ápice na documentação franciscana.

Neste caso, trata-se de uma apropriação para além do propósito da institucionalização. As novas práticas devocionais eram produto de uma nova forma de relacionar-se com o meio. A terminologia religiosa seria retomada



a partir de um panorama modificado – e modificante. Esse dizia respeito ao advento de ocupações e profissões que faziam alusão à construção. Os novos construtores edificavam a nova Igreja – e sua ação seria, doravante, completamente identificada ao *opus*. Ao mesmo tempo, sua ação como pedreiros e operários na construção e restauração de igrejas e locais de pouso de peregrinos também se apresentava como *opus*. A terminologia da *obra*, agora intercambiável com o *trabalho*, seria onipresente no texto franciscano, atuando como marcador tempo-espacial.

A *VP*, a *VS* e a *LTS* enfatizariam, portanto, a noção de *opus* como transitando nos universos da devoção e do trabalho: trata-se da terminologia empregada na narrativa da reforma e construção da pequena igreja de São Damião. Ao dedicarem-se, como operários, ao trabalho da construção e da reforma – dois elementos, de resto, identificáveis ao princípio fundamental da ordem, a saber a vocação da *reformatio* –, os franciscanos equiparavam a obra material à obra espiritual. A *ecclesia* basílica coadunava-se com a *ecclesia* assembleia, plasmando-se a ela e confundindo-se com ela.

Quadro 6 - Terminologia da Reforma

| | |
|--------------------------|---|
| LTS, l. I, c. VII | “Quando trabalhava assiduamente na <i>obra daquela igreja</i> ” ³⁰ “Prosseguindo com outros que <i>trabalhavam naquela obra</i> ” ³¹ (DOMENICHELLI; CIVEZZA, 1899, p. 46) |
| VP, l. I, c. VIII | “[...] a primeira <i>obra</i> que o bem-aventurado Francisco empreende” ³² (CELANO, 1880a, p. 40) |
| VS, l. I, c. IX | “E porque suava na <i>obra</i> da igreja [...]” ³³ (CELANO, 1880b, p.36) |

Aspecto importante no conjunto das narrativas sobre a Reforma, a terminologia *restituere*, associada à restauração – física e espiritual – aparecia, desde, pelo menos, o século XI, como sinônimo de *aedificare*, ou seja, edificar, construir. Esse conjunto já apresentava uma ligação fundamental no primeiro cristianismo, mas o momento do fenômeno a que Dominique Iogna-Prat denominaria monumentalização da fé (IOGNA-PRAT, 2006, p. 327), a partir do século XII, representava o auge da associação de significados. Trata-se da



progressiva noção de que o corpo edificado das igrejas e catedrais, no Ocidente latino, correspondia – e refletia – à consistência interior da fé. Da mesma forma, podemos transpor essa identificação à própria realidade institucional da Igreja Católica, cujos poderes se encontravam progressivamente catalisados na sé romana; ao mesmo tempo, um processo de uniformização da doutrina e da liturgia – iniciado na passagem do século X ao século XI – atingia seu ápice, na mesma medida em que se consolidavam a dogmática e o *corpus* sacramental – com a admissão, a partir do século XII, do matrimônio e da confissão auricular.

Há uma consistência fundamental no conjunto do léxico empregado nos ambientes monásticos e clericais desta época. Esse refletia – e também projetava – a ideologia da Reforma, cujo alcance passaria, ao longo dos séculos XII e XIII, a abarcar parcelas cada vez mais diversificadas das sociedades, movimento intensificado, em algumas regiões, pelo florescimento da vida urbana e de suas atividades correlatas. A terminologia dos reformistas, via de regra produzida no interior dos *scriptoria* dos mosteiros e catedrais, tendia a reforçar, de maneira progressiva, os *topoi* cristãos reformistas. A reapropriação da terminologia pode ser considerada natural, tendo em vista a longa tradição que vinculava o cristianismo ao ideal da Reforma. Por outro lado, o aumento da frequência e da intensidade das fórmulas relacionava-se, naquele momento, também a transformações profundas que se operavam paulatinamente nas sociedades ocidentais. A noção da *aedificatio* adquiria maior relevância quanto maior se tornava sua aderência social. Essa devia-se, sobretudo, à afluência dos peregrinos e construtores de caminhos – personagens reais efetivando ações concretas no corpo social. Ao lado da ligação impalpável realizada pelos sacerdotes, a paisagem de pedra construída pelos operários também figurava como via para a salvação. O elemento salvífico tornava-se cada vez mais difuso e acessível. Doravante, a devoção passava (também) pelos caminhos de pedra.

Novos personagens, ligados a uma *ars* manual valorizada – embora não mais identificada ao *labor manuum* tradicional –, empreenderiam a construção e a restauração de caminhos – caso do roteiro de peregrinação a Santiago de Compostela – bem como a construção de pontes, pavimentos e edifícios para o abrigo dos peregrinos. A esse respeito, André Vauchez reporta o caso de duas figuras emblemáticas da construção do caminho de Santiago, ambas alçadas à condição de santidade: trata-se de São Domingos “do Calçamento” (morto em 1120), laico da Península Ibérica que teria, conforme seus contemporâneos, “construído com suas próprias mãos o caminho que conduzia a Santiago de Compostela”, e de São Benício (morto em 1184), que teria iniciado a



construção da Ponte de Avinhão, e se tornaria objeto “de um expressivo culto local.” (VAUCHEZ, 2003, p. 20) Essa nova forma de agência se transformaria, portanto, em um dos modelos possíveis para a própria santidade. Os séculos precedentes assistiram a uma evolução do culto cristão no sentido de associar novos modelos ao martirologio dos primeiros tempos. Durante pelo menos sete séculos, observou-se uma restrição nos mecanismos de admissão de laicos entre os santos. Supostamente reservada a indivíduos dotados de distinção no corpo social, a condição de bom cristão, ao longo da Idade Média, tenderia a transcender os meios clericais e religiosos somente para abarcar elementos relacionados à realeza e, mais raramente, à aristocracia. Entre os séculos IV e XI, a santidade laica – e, via de regra, também a eclesiástica – permaneceria, para todos os efeitos, como um atributo restrito: os eleitos para o convívio dos santos originavam-se em uma elite aristocrática – de acordo com André Vauchez, “a graça era antes transmitida que adquirida.” (VAUCHEZ, 2003, p. 16)

A modificação da paisagem geográfica europeia nos fornece uma das medidas para esta análise. A construção dos caminhos de peregrinação – dos quais Santiago de Compostela é somente o de maior repercussão até nossos dias – acabaria por alçar a categorias elevadas a agência de pessoas indistintas, integrantes de um *populus* genérico e atuante, sobretudo, nos meios citadinos. O caso italiano é emblemático da ação de pessoas e grupos ligados a meios fundamentalmente profissionais – associados de maneira particular a um *officium*, mas só genericamente a uma *ordo*. Esse foi o caso de algumas pessoas primariamente relacionadas a suas ocupações: trata-se de Teobaldo d’Alba (morto em 1150), originário da Lombardia e conhecido por dedicar-se ao ofício de sapateiro; de Ranieri de Pisa (morto em 1160), “filho de um rico armador local que, depois de convertido, partiu para a Terra Santa, passando a viver como eremita, para depois retornar à terra natal e pregar o evangelho até sua morte”; e Raimundo Palmério (morto em 1200), “um humilde sapateiro, que partiu em peregrinação para Jerusalém e outros lugares antes de colocar-se a serviço dos pobres e de todos os necessitados de sua cidade natal, onde fundou um hospital para os doentes.” (VAUCHEZ, 2003, p. 20) As descrições, embora expoentes de uma série de tópicos do período, coincidem, por sua vez e por isso mesmo, com um conjunto de indivíduos relacionados a transformações concretas operadas naquelas sociedades. O conjunto desses novos aspirantes à santidade – identificados à origem e à trajetória do próprio Francisco – encontra-se incontornavelmente ligado a uma *ars* manual – fonte de sua riqueza, mas também de sua habilidade. Ora, a riqueza associada aos mercadores italianos



seria equivalente à habilidade característica dos operários do caminho de Santiago. Nos dois casos, a devoção voltava-se para o entorno geográfico – e acabava por *negar* ou *referendar* os atributos originais do devoto. No caso de Francisco, a exemplo dos modelos italianos em geral, haveria uma relação de negação do capital acumulado na atividade econômica, o que conduziria a um deslocamento – e o capital daria lugar ao trabalho. Francisco passaria de mercador a operário, mas isso não significava uma valorização essencial de um em detrimento do outro. Ao contrário, sendo ordens equivalentes nas sociedades medievais, a ambos se encontrava franqueado o caminho da santidade.

Trabalho e reforma

A associação imediata entre alguns termos é sintomática de um discurso, que busca associar a monumentalidade física das edificações e a monumentalidade espiritual da fé. A associação, desde pelo menos há um século, em uma identidade de sentidos, de termos tais como *reformatio*, *renovatio*, *restituere*, *aedificare*, no conjunto da atuação de Francisco, pode jogar luz sobre os *topoi* bio-hagiográficos que gravitam em torno da igreja de São Damião. Trata-se da narrativa de um sonho atribuído a Francisco, expediente que o motivaria em sua conversão. A experiência onírica consiste em um expediente frequente nas narrativas sobre conversões: um sonho teria motivado Constantino e Clóvis a aderirem ao cristianismo; a conversão de Paulo, por sua vez, também se deveria a uma *visio*, intercambiável com a experiência onírica. Todavia, a aceitação do sonho como via para a Verdade revelada não foi consensual e sequer predominante no cristianismo ao longo de vários séculos. Tópica hagiográfica da Idade Média Central, o recurso ao sonho havia sido encarado com desconfiança ao longo de toda a Alta Idade Média. As atribuições conferidas por Agostinho à *imaginatio* acabariam por conduzir a posturas de reserva em relação ao expediente onírico. A maior parte dos padres da Igreja preferia passar ao largo da questão, situada, conforme a Patrística latina, em um terreno nebuloso e sempre sujeito à ação do mal. A partir do desenvolvimento da mística do século XII – em associação com a progressiva consolidação do *corpus* sacramental e dogmático da Igreja Católica³⁴ –, as manifestações oníricas foram rapidamente incorporadas de forma positiva, passando, inclusive, a integrar a narrativa das *Vitae sanctorum*.

A descrição das *vitae* e *legendae* indicam o sonho como o expediente fundamental da conversão de Francisco. Permanece implícito que o mecanismo da conversão, pela graça de Deus, já se operava nele, sendo a experiência



onírica uma espécie de revelação da Verdade. Em sonho, uma voz – identificada rapidamente ao próprio Deus – ordenava ao jovem Francisco: “Restaura minha Igreja”. A terminologia é inequívoca, mas sua compreensão deve processar-se à luz da ambiguidade que caracterizava o vocábulo *restaurare* naquele momento. Francisco teria, então, associado o pedido sobrenatural às condições materiais precárias em que se encontrava a igreja de São Damião, na cidade de Assis. Em meio a seu trabalho de construção e recuperação do edifício, Francisco compreenderia a duplicidade de sentidos da restauração. A história, tal como segue nas várias narrativas, é simples e poderia nos conduzir à conclusão de que a “verdadeira” restauração era a dos homens, a saber, aquela dada pelo sentido alegórico. Há uma tentação em se compreender a questão desta forma unívoca, mas o fato é que, no período em que a narrativa se desenrola, tem lugar uma *devotio* renovada – relacionada de maneira explícita às novas atividades de edificação. A *aedificatio* do velho templo, à maneira do operário, cumpriria um papel indispensável no movimento da conversão de Francisco, e seria decisiva para a elaboração da imagem dos frades perante o mundo e perante a Igreja. Eles eram mendicantes, terminologia relacionada à obra concreta da edificação. A condição da *mendicância*, que se auto impunha a humildade, era um pressuposto para que, mediante a *pregação*, promovessem a edificação das almas.

A transformação operada em Francisco a partir da obra realizada na pequena igreja de São Damião apresenta, no conjunto das narrativas, implicações importantes e decisivas para a constituição da Ordem em si. Verifica-se uma defesa da ação transformadora do esforço em torno da edificação. Esse viria a ser, imediatamente, identificado ao *labor* – conceito indissociável da mendicância. A realização da obra de edificação do monumento era, de certa forma, um pressuposto para a possibilidade da realização da obra de edificação dos homens. Na Itália central da transição do século XII para o século XIII, a espiritualidade franciscana se elaboraria em novos termos: a tópica da igreja de pedras vivas³⁵ não somente se relacionava com a igreja monumento, mas também (e principalmente) dependia de sua existência para edificar-se.

Em trabalho recente, Dominique Iogna-Prat utiliza-se de um *topos* da Arquitetura para reforçar a condição ambígua da terminologia da *aedificatio* na cultura ocidental. O pesquisador faz referência a Le Corbusier, ao qual se atribui o engajamento na construção da vida moderna. De acordo com Iogna-Prat, as referências arquitetônicas que empregamos para representar nossas formas de viver em sociedade não são meras alegorias: o mundo ocidental se



encontraria assentado sobre uma dinâmica tendente a “inscrever o social no espaço, territorializar as configurações comunitárias.” (IOGNA-PRAT, 2016, p. 13)

Ao longo do tempo, portanto, o recurso às relações espaciais e à construção de edificações não seria, portanto, figura casual de linguagem escolhida de maneira arbitrária: ele se relacionaria às formas preferenciais dos homens viverem e se relacionarem entre si. A realidade da paisagem – natural e construída – na vida humana apresentava implicações para a própria concepção de mundo. Haveria, portanto, uma organicidade que reunia o corpo social e as edificações – neste sentido, o discurso a respeito das edificações não pode ser entendido como simples representação ou alegoria. As edificações eram parte integrante do corpo social, mantendo com ele uma relação complexa. Dessa forma, a paisagem pode ser compreendida como síntese do conjunto das relações sociais, e também como a forma pela qual as sociedades se organizam e se reconhecem. Neste sentido, o corpo edificado não pode ser entendido como estático: ele também participava de uma dinâmica social, e tinha papel decisivo nas transformações individuais, institucionais e sociais.

Ao mesmo tempo que se transformava, a paisagem necessariamente transformava o homem. Haveria, portanto, uma relação dialética entre homem e paisagem: na medida em que o homem interferia na paisagem, a paisagem interferia no homem. Francisco perfaria a *aedificatio* da igreja de São Damiano, e esta, igualmente, edificaria o próprio Francisco. Neste sentido, não haveria que submeter a *aedificatio* de pedras à *aedificatio* moral: o trânsito entre elas demonstrava, antes, uma relação de reciprocidade. É sintomática a referência à necessidade da preservação das lâmpadas acesas – signo da presença divina, mas também da existência de vida. A edificação de Francisco é um referencial a ser observado na *VS*, segundo a qual, “ao fatigar-se muito na obra daquela igreja sobre a qual recebera a ordem de Cristo”, transformava-se “de muito delicado em rude e resistente ao trabalho” (CELANO, 1880b, p. 26).

Conclusões

As relações entre o trabalho e a mendicância desempenharam um papel fundamental no universo franciscano. A definição, a regulação e a progressiva identificação das duas práticas seriam expedientes relevantes para a constituição de uma identidade franciscana e, ao mesmo tempo, essenciais para a elaboração de sua *persona* institucional no interior da Igreja.



As origens da experiência franciscana encaminhavam uma forma de vida desvinculada dos espaços monásticos e ligada à geografia da periferia, razão pela qual a mendicância teria assumido um papel de destaque na interlocução dos frades com o mundo. A experiência do trabalho, por sua vez, sempre esteve presente no conjunto das auto-representações elaboradas pelos franciscanos: ela subjazia à experiência “original” de Francisco. Com a progressiva conventualização, intensificou-se o processo de fixação e de estabilidade.

Para além disso, a institucionalização da Ordem seria concomitante à progressiva ocupação dos centros urbanos, em um movimento de deslocamento não só geográfico como também social: o reconhecimento da Ordem pela Igreja e pelas sociedades se fazia por intermédio de sua transferência da periferia ao centro, em movimento que descrevia o próprio processo de absorção do estímulo mendicante por parte da Cúria romana. A dinâmica da fixação nos conventos e da transferência dos frades do entorno para o meio urbano viria a reforçar o elo entre trabalho e mendicância, forjando uma relação de identidade e de dependência.

Ao trabalho extenuante, via de regra relacionado à edificação de monumentos, correspondia uma compensação humilhante, via de regra entendida como esmola (o produto da mendicância). Contudo, o mesmo léxico do trabalho extenuante era aquele da (re)construção da Igreja, tópica preferencial do discurso da Reforma. A *aedificatio* assumia a dupla acepção desde há muito relacionada à *ecclesia*: se a igreja era, ao mesmo tempo, basílica e assembleia – igreja de pedra e igreja de homens –, a mesma polissemia podia ser empregada no âmbito de sua restauração. No célebre sonho de Francisco, quando Cristo lhe teria ordenado: “Francisco, restaura minha Igreja”, a dupla função da terminologia estaria em vigor: os esforços extenuantes para reformar a igreja de pedra de São Damião eram fundamentais para restaurar o homem interior de Francisco: a Reforma dos homens proposta pelos reformadores da Idade Média Central pressupunha, como primeiro passo, a reforma dos edifícios das basílicas.

Referências

CELANO, Tommaso da. *La Vita prima di S. Francesco d'Assisi*. Roma: Tipografia Della Pace, 1880a. (Edição bilíngue latim/italiano).

CELANO, Tommaso da. *La vita seconda ovvero appendice ala vita prima di S. Francesco d'Assisi*. Roma: Tipografia Della Pace, 1880b. (Edição bilíngue latim/



italiano).

BROWN, Peter. O monasticismo. In: VEYNE, Paul (org.). *História da vida privada: do império romano ao ano 1000*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. v. 1, p. 276-292.

ENGLEBERT, Omer. *Vie de Saint François d'Assise*. Paris: Albin Michel, 1982.

FRANCISCO DE ASSIS, Santo. Regula bullata. *Directorio franciscano escritos de San Francisco de Asís en latín*. 1223. Disponível em: <http://franciscanos.org/esfa/regb-a.html>. Acesso em: 11 set. 2019.

FRANCISCO DE ASSIS, Santo. Regula non bullata. *Directorio franciscano escritos de San Francisco de Asís en latín*. 1221. Disponível em: <http://franciscanos.org/esfa/regnb-b.html>. Acesso em: 10 set. 2019.

IOGNA-PRAT, Dominique. *Cité de Dieu, cité des hommes: l'Église et l'architecture de la société*. Paris: PUF, 2016.

IOGNA-PRAT, Dominique. *La Maison Dieu: une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 2006.

DOMENICHELLI, Theophilo; CIVEZZA, Marcellino (org.). *La leggenda di San Francesco scritta da tre suoi Compagni* (Legenda trium sociorum). Roma: Sallustiana 1899. (Edição bilíngue)

LE GOFF, Jacques. *Vie de Saint François d'Assise*. Paris: Gallimard, 1999.

Regula monachorum. Regula sancti Benedicti. Bayerische Staatsbibliothek (Biblioteca Regia Monachorum), Códice latino 19409.

SABATIER, Paul. *Vita di San Francesco D'Assisi*. Tradução de Giuseppe Zanichelli. Milano: Arnoldo Mondadori, 1994.

VAUCHEZ, André. La santità dei laici. In: VAUCHEZ, André. *Esperienze religiose nel Medioevo*. Tradução de Cristina Colotto. Roma: Viella, 2003. p. 15-26.

Notas

¹Professora Associada do Departamento de História da Universidade de São Paulo. Área de História Medieval, Departamento de História, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

²“Nihil asperum, nihil grave, nos constituturos speramos.” É notável, por sua vez, a existência de disposições, constantes de capítulos específicos, a respeito dos monges enfermos (capítulo 36), de monges idosos e crianças (capítulo 37) (REGULA... [12--],



fl.28-29). No mesmo espírito, o capítulo 39 estabelece uma dosimetria para a distribuição de comida, determinando que as quantidades podem ser alteradas em função da maior carga de trabalho dos monges (“si labor forte factus fuerit maior, in arbitrio et potestate abbatis erit, si expediat, aliquid augere”) (REGULA...[12--], fl.30). E ainda, o capítulo 55 traz disposições sobre as vestimentas, estabelecendo uma via média de preferência a uma regra geral. Dessa forma, regulamenta-se a “vestimenta secundo locurum”, a saber, “in frigidis regionibus amplius indigetur”, ao passo que “in calidis vero minus.” (fl. 44)

³“In eius doctrinam usque ad mortem in monasterio perseverantes.

⁴“Fratres qui proprio vitio egreditur de monasterio, si reverti voluerit, spondeat prius omnem emmendationem pro quo egressus est, et sic in ultimo grado recipiatur, ut ex hoc eius humilitas conprobetur.”

⁵“Si quis monachus peregrinus de longiquis provinciis supervenerit, si pro hospite voluerit habitare in monasterio [...]. Si vero postea voluerit stabilitatem suam firmare [...]”

⁶O documento que teria resultado da aprovação verbal do papa teria sido a primeira Regra, cujo documento estaria perdido. Embora as fontes franciscanas estejam repletas de referências a essa fonte, não é possível determinar sua existência – e nem sua autoria. De acordo com Tomás de Celano, essa Regra primitiva consistiria em uma *formam vitae et regulae*, composta de passagens do evangelho e acrescida de coisas absolutamente necessárias *ad vitam religiosam*. (CELANO, 1880, l. I, c. XIII) Jacques Le Goff acredita tratar-se de um documento contendo sentenças evangélicas destinadas a orientar a vida apostólica dos frades. (LE GOFF, 1999, p. 60) A perspectiva de Le Goff segue uma tradição biográfica que tendeu a dar crédito absoluto às referências a este texto contidas nos escritos posteriores. Por essa razão, esses autores tenderam a buscar reconstruir a documentação – de preferência a elaborar uma crítica acerca da produção escrita da Ordem. A esse respeito, v. Sabatier (1994, p. 123); Englebert (1982, p. 96-98).

⁷Em cujo título se lê: “Ut bona operatio sequatur scientiam.”

⁸“ibat per civitatem ad oleum mendicandum”; “verecundatus fuerat petere eleemosinas propter eius.”

⁹“ut mendicaret oleum ad luminaria [...] sancti Damiani quam [...] reparabat.”; “ante domum consistere, quam intrare volebat, rubore perfusus retraxit pedem.”

¹⁰Trata-se do texto da Regra bulada que faz alusão à passagem de Mateus (7,12). Trata-se de construção alternativa para a dispensa do trabalho constante da *RM*. Essa prevê a redução da exigência para monges fracos e doentes, além de incluir idosos e crianças. Note-se que o princípio da moderação prevalece sobre a superrogação, o que vem a aproximar a Ordem Franciscana do espírito beneditino.

¹¹“Et cum necesse fuerit, vadant pro eleemosynas.

¹²“nolent eis dare eleemosynam.”

¹³“Et fratres, qui eam acquirendo laborant, magnam mercedem habebunt»

¹⁴“de caritate et de eleemosynis, quas fecerunt, habebunt praemium a Domino.”

¹⁵“de caritate et de eleemosynis, quas fecerunt, habebunt praemium a Domino.» (*)



Encontra-se aqui transcrito o mesmo trecho constante do capítulo IX da *RNB*.

¹⁶“laborent fideliter et devote, ita quod, excluso otio animae inimico”

¹⁷“sanctae orationis et devotionis.”

¹⁸“De mercede [...] pro se et suis fratribus corporis necessaria”

¹⁹“tanquam peregrini et advenae [...] vadant pro eleemosyna»

²⁰“procurabat pro eo fieri aliquid speciale ad victum. Sciebat autem ipsum delicate vixisse in saeculo.”

²¹“sicut pauper vadens ostiatim, porta in mano paropsidem, et necessitate coactus, diversa in eam cibaria coaduna.”

²²“Surgo iam impiger, et hostiatim cocta cibaria mendicabo.”

²³“in quamdam fenestram proiiciens ipsam, velut pulverem vilipendit.”

²⁴“Quando autem eleemosynam per civitatem petebant, [...] quia tempore illo, nullus relinquebat sua, ut peteret eleemosynam ostiatim.” Domenichelli; Civezza (1899, p. 60).

²⁵“Christi discipulos non debere aurum, sive argentum, seu pecuniam possidere, non peram, non sacculum, non virgam, non panem in via portare, non calceamenta, non duas tunicas. [...] Festinat proinde pater sanctus [...] ad impletionem salutaris auditus. [...] Solvit protinus calceamenta de pedibus.” CELANO, (1880a, p. 46).

²⁶«Et fuit pauper et hospes et vixit de eleemosynis ipse.»

²⁷“tanquam peregrini et advenae [...] nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem.”

²⁸“habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti sumus. Et debent gaudere, quando conversantur inter viles et despectas personas, inter pauperes et debiles et infirmos et leprosos»

²⁹«Et eleemosyna est hereditas et iustitia, quae debetur pauperibus.»

³⁰“Cum autem laborare assidue in opere ecclesiae memoratae.”

³¹“Cum aliis autem laborantibus in opere praefato persistens.”

³²“Primum itaque opus, quod beatus Franciscus aggreditur...”

³³“Nam cum opere illius desudaret ecclesiae...”

³⁴Trata-se da sacramentalização do matrimônio e da confissão auricular e da subsequente consolidação do dogma da transubstanciação. A relação privilegiada com o expediente sacramental que caracterizou a Idade Média Central teria implicações na naturalização da *imaginatio* entre os séculos XII e XIII.

³⁵A citação faz referência à passagem da primeira Carta de São Pedro (2:5): “Vós também, como pedras vivas, sois edificados como Casa espiritual, com o propósito de serdes sacerdócio santo, oferecendo sacrifícios espirituais aceitáveis a Deus, por meio de Jesus Cristo.”



³⁶“certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum.”

³⁷“a prima usque hora pene quarta laborent quod necessarium fuerit.”

³⁸“quod faciendum est operentur usque ad Vesperam.”

³⁹“ut ad fruges recollegendas per se occupentur [...] labore manuum suarum vivunt.”

⁴⁰“laborent quod eis iniungitur.»

⁴¹“Fratribus infirmis aut delicatis talis opera aut ars non iniungatur.”

⁴²Doravante, a *Legenda trium sociorum*, redigida no ano de 1246 e atribuída aos três companheiros de Francisco, Leão, Ângelo e Rufino, será designada como *LTS*, seguida de sua respectiva citação, com indicação da edição do impresso consultado e página correspondente ao texto, quando aplicável.

⁴³“Quantum vero laboraverit in opere supradicto, longum et difficile esset narrare.»

⁴⁴“Sacerdos considerans eius laborem.”

⁴⁵“Cum autem laboraret assidue in opere ecclesiae memoratae”

⁴⁶“Cum aliis autem laborantibus in opere preafato persistens.”

⁴⁷Doravante, a *Vita prima sancti Francisci*, redigida no ano de 1229 pelo frei Tomás de Celano, será designada como *VP*, seguida de sua respectiva citação, com indicação da edição do impresso consultado e página correspondente ao texto, quando aplicável.

⁴⁸“Primum itaque opus, quod beatus Franciscus aggreditur”

⁴⁹“in quo ecclesiam quandam dirutam [...] reaedificare incipiens.”

⁵⁰Doravante, a *Vita secunda sancti Francisci*, redigida no ano de 1246 pelo Frei Tomás de Celano, será designada como *VS*, seguida de sua respectiva citação, com indicação da edição do impresso consultado e página correspondente ao texto, quando aplicável.

⁵¹“Nam cum opere illius desudaret ecclesiae...”

⁵²“de delicato nimium rusticanus.”