



Diálogos

ISSN 2177-2940



A pregação de Boaventura de Bagnoregio: sermões e exemplum da memória de Francisco de Assis (1255-1262).

 <https://doi.org/10.4025/dialogos.v26i1.55565>

Maurício Alves Carrara

 <https://orcid.org/0000-0001-8628-7839>

Universidade Federal Fluminense (UFF): Niterói-RJ, BR E-mail: carraramac@gmail.com

Bonaventure's preaching: sermons and exemplum of the Saint Francis of Assisi's memory (1255-1262).

Abstract: This paper has as aim to study the representations of Saint Francis through the Bonaventure of Bagnoregio's sermons pronounced between 1255 and 1262, in Paris. Along the minor formation, until 1260, the Francis's representations were suffering changes by influence of each Order conjuncture. All the Bonaventure's works, theological, hagiographic, apologetic and sermons, bring unity to the sense of belonging to the Order of Minor Friars. Through the Bonaventure's sermons ideations are represented about the founder saint that act like interpretative ways to understand the mystical and theological meanings to the minors friar's collective memory.

Key words: Minors Institutionalization, minor friars, Franciscan preaching.

La predicación de Boaventura de Bagnoregio: sermones y exemplum de la memoria de Francisco de Assis (1255-1262).

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo el estudio de las representaciones de San Francisco a través de los sermones de Boaventura de Bagnoregio pronunciados entre 1255 y 1262 en París. Durante la formación de los menores, hasta los años 1260, las representaciones de Francisco se modificaron en cada coyuntura vivida por la Orden. Las obras teológicas, hagiográficas, apoloéticas y los sermones de Boaventura sirvieron para los frailes como obras unificadoras del sentido de pertenencia a la Orden de los Frailes Menores. En los sermones de Boaventura, se representan ideas sobre el santo fundador, que son formas interpretativas sobre su significado teológico y místico para la memoria colectiva minorita.

Palabras clave: institucionalización menor, frailes menores, predicación franciscana.

A pregação de Boaventura de Bagnoregio: sermões e exemplum da memória de Francisco de Assis (1255-1262).

Resumo: Este trabalho objetiva o estudo das representações de São Francisco através dos sermões de Boaventura de Bagnoregio pronunciados entre 1255 e 1262 em Paris. Durante a formação dos menores, até os anos de 1260, as representações de Francisco se modificaram em cada conjuntura vivida pela Ordem. Os trabalhos teológicos, hagiográficos, apoloéticos e os sermões de Boaventura serviram para os frades como unificadores do sentido de pertencimento à Ordem dos Frades Menores. Nos sermões de Boaventura são representadas ideias sobre o santo fundador que são vias interpretativas sobre o seu significado teológico e místico para a memória coletiva minorita.

Palavras-chave: Institucionalização minorita, frades menores, pregação franciscana.

Recebido em: 31/08/2020

Aprovado em: 05/10/2021

A mensagem franciscana, ao longo de seu desenvolvimento, esteve assentada na sua difusão oral. Ao se partir da gênese da Ordem, ela foi desenvolvida por meio das pregações, dos sermões e dos apelos coletivos de penitência. A propagação oral era um elemento do qual não se pode desvincular do modo de vida minorita. Acrescente-se também que pregação era parte e o motivo da itinerância franciscana. Nos seus momentos formativos, em 1208, pouco antes da ida a Roma e da aprovação da pregação penitencial (1210), Francisco decide pela pregação itinerante ao invés de uma vida pautada pela *fuga mundi* (VAUCHEZ, 2012, p.57). A difusão do evangelho *per mundum universum* se tornou um dos princípios de seu movimento. Através de seu *Testamentum*¹ São Francisco recomenda aos frades sempre serem forasteiros e peregrinos por onde passarem². A pregação franciscana se inicia assentada na prática simples, itinerante e popular. Entretanto, não se podem ignorar os constantes contatos e conexões dos frades com as difusões orais mais sistematizadas no interior da Igreja. Os sermões e as pregações são formas litúrgicas e ritualizadas de difusão e exortação do cristianismo pela palavra (oral e escrita) (BEAULIEU, 2006, p. 367). Em seu início, os frades rompem de certa maneira com a dualidade entre os *locutores*, ligados ao clero e os ouvintes (*populus*). Os penitentes laicos tinham um acesso mais direto ao povo, lugares sociais onde a Igreja encontrava mais dificuldade de se entronizar.

E durante a primeira fase da fraternidade (até 1221, aproximadamente) a base oral e popular dos sermões foi mantida. Mas antes, os frades deveriam estar sob a aprovação e tutela da Igreja e dos bispados locais. Os menores se dirigiam às autoridades eclesiais locais, pediam autorização, e se aprovada propagavam sua mensagem bem como o testemunho de seu movimento. Assim, os mendicantes iniciaram sua expansão na esteira das regulações do papado sobre a pregação popular, que culminaram no Cânon X do Concílio de Latrão de 1215 (BEAULIEU, 2006, p. 372).

Com o passar dos anos, os marcos temporais da Ordem franciscana nos dizem muito sobre a relação entre a memória e o personalismo de Francisco a partir das significações da pregação. Em 1226, Francisco morre e já em 1228, em um processo célere, ele foi canonizado. Com a elaboração da *Vita Prima* pelo Frei Tomás de Celano (1185-1260) encomendada pelo Papa Gregório IX, entre 1229-1230, a imagem de Francisco começou a assumir contornos e cristalizações. Tais ideias são elementos constitutivos essenciais das hagiografias. Para os futuros pregadores franciscanos, essa seria sua base representativa do santo de sua Ordem. Com isso, os efeitos sobre a imagem e a memória santoral ocorreram a partir algumas variáveis: pelos escritores da Ordem, pela Regra em si, pelas bulas ou regulações papais e também através do seu processo de canonização (VAUCHEZ,

1 Neste trabalho, usarei a fonte latina da edição de Kajetan Esser, de 1976, e para comparação a tradução para o português de Celso Márcio Teixeira (et al.), todas citadas por completo nas "Fontes" ao final do artigo.

2 (...) *semper ibi hospitantes sicut advenae et peregrini. Testamentum*, 24.

2012, p. 187).

Com o avançar do tempo, junto com as novas gerações de frades, a imagem de Francisco foi sendo construída a partir dos modelos oficiais de cada época. Formam-se estratos de conjunturas sobre a representação do santo. Nesse processo temporal é importante considerar que as ideias sobre a imagem de São Francisco não eram uma exclusividade daqueles que a regulavam (o papa, os ministros gerais, os hagiógrafos etc.). Por outro lado havia o círculo de frades que trazia a autoridade *nos qui cum eo fuimus*. Esses frades viram, estiveram e vivenciaram experiências com Francisco mais de perto. Denunciavam o relaxamento dos costumes e as facilidades que vida na Ordem paulatinamente trazia aos frades. Criticavam também o protagonismo das letras entre os menores.

Entre 1230 e 1250, as primeiras gerações de frades já avançavam em sua idade e alguns já estavam morrendo. Os frades companheiros de Francisco eram: frei Egídio (†1262), frei Rufino (†1270), frei Leão (†1271), Bernardo (†entre 1241-1246), além de Clara de Assis (†1253). Os elos com os testemunhos diretos de Francisco corriam o risco de cessarem e terem apenas como memória a *Vita Prima*. Porém, mais do que reavivar a memória de Francisco com uma visão literário-teológica, havia a necessidade de redescobrir esse santo e suas intenções. Os frades companheiros vivos não eram apenas depositários de reminiscências do santo, mas um grupo resistente às mudanças que estavam em franco curso na fraternidade.

Junto a esse caminho, as décadas entre 1230 e 1250 foram de construção constitucional para a Ordem, de confirmação do alinhamento direto com a Igreja e de muitas mudanças no perfil dos frades. Em 1240, por exemplo, a “clericalização” da Ordem já estava quase completa. A partir de 1230, instalaram-se os primeiros estabelecimentos de estudos franciscanos. Um frade menor nesse tempo recebia uma formação teológica básica para o *officium praedicationis*. O mote *studere et praedicare* era essencial para servir como um instrumento mais eficaz na pregação da Igreja (MERLO, 2005, p. 81-85). Paralelamente à clericalização, a Ordem também cria instrumentos próprios, suportados pela Igreja, para corrigir erros internos, principalmente partido dos frades *zelanti* (BROOKE, 1959, p. 251).

No período entre a morte de Francisco e a eleição de Boaventura (Giovanni Fidanza, c. 1217-1274) como ministro geral da Ordem, em 1257, ocorreu um crescimento em relação às adequações da Ordem às normas da Igreja. Entretanto, não sem produzir menos turbulências. Mesmo diante do trabalho de institucionalização, havia dois grupos que, em alguma medida, dividiam os frades menores. Eram os frades mais observantes e avessos às mudanças e outro grupo mais moderado, abertos às mudanças na Ordem (, 2012: p.195). Com isso, indiretamente, criam-se representações concorrentes sobre a abstração, a compreensão e o exemplo da imagem de

Francisco. Além disso, expunha também as divisões entre os frades leigos e os frades clérigos, produtos da clericalização em curso. Como resultado, afirma Desbonnets: “Francisco torna-se, aqui, o testemunho de um costume que estava em vias de desaparecer na prática e que acaba, praticamente, por desaparecer por diversas razões, em 1240” (DESBONNETS, 1987, p. 130).

As relações institucionais com a Igreja e a mudança do perfil do frade menor em comparação aos primeiros anos trazem à luz algumas percepções sobre a imagem de Francisco. As constantes adaptações da Ordem resultavam também em alterações sobre a imagem do santo. Do ponto de vista das representações, Francisco era alguém ausente, mas, por força da coesão interna da Ordem, ele deveria permanecer “presente” a partir de alguma forma representativa. Para a força de institucionalização e representação do santo de Assis são criados símbolos. Estes são *status* ou categorias sociais que “presentificam” algo ou alguém para produzir coerência social para uma comunidade (CHARTIER, 2011, p. 20). Cada instituição histórica possui regras e limitadores (regulações legais, por exemplo), que colocam em choque o “real” e o “imaginado”, assim se produz graus de legitimidade discursiva e de representações. Tais ações levam os grupos que estão encarregados das transmissões da imagem idealizada, ou de sua representação, a criarem instrumentos para excluir e censurar aquilo que rompe a linha da legitimidade aceita pela convenção coletiva atrelada a cada conjuntura (CHARTIER, 2010, p. 18).

A partir dos anos de 1247, as diferenças interpretativas sobre o papel de São Francisco tornam-se mais agudas. Ela se agrava com as denúncias de heresia associadas ao joaquimismo³ entre alguns minoritas incluindo o ministro geral João de Parma. Em data incerta, mas provavelmente entre 1252-1254, o frade menor Gerardo di Borgo San Donnino publica o *Introductorium in Evangelium Aeternum*. Esta obra foi prontamente condenada em 1254 pelos mestres parisienses nos seus *XXXI errores*⁴. E em outubro de 1255 há a condenação definitiva do escrito de Gerardo e do livro de inspiração, o *Evangelio Aeternum* do calabrês Joaquim de Fiori: “(...) que *Evangelio Aeternum* ou mesmo as ditas Introduções (*Introductorius*) (...) diligentemente fizemos a verificação e pelo concílio dos irmãos decretamos abolidos (...)”⁵.

Mesmo diante das tribulações, entre o tempo de Francisco e o de Boaventura, o espaço de

3 Em referência a Joaquim de Fiori (c. 1132-1202). Esse monge calabrês interpretava o livro do Apocalipse com uma hermenêutica aplicada a toda história da Igreja. A chave de seus comentários consistia em tratar da história em três períodos (três idades) associados à Trindade, tomando como base a divisão bíblica: Tempo do Pai (Antigo Testamento), tempo do Filho (Novo Testamento) e o Tempo do Espírito, pós-ascensão de Cristo. Muitos frades menores aderiam às explicações dadas pelo monge associando Francisco como um indício e esperança diante do iminente fim dos tempos (Parusia) (VAUCHEZ, 2013, p. 163).

4 Esses erros se encontram na *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1254], 243, p. 272-275.

5 (...) qui in *Evangelio Eternum* seu quosdam libros abbatis Joaquim *Introductorius* dicebatur (...) diligenter examinari fecimus, de fratrum nostrorum consilio decrevimus abolendum (...) *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I, [1255], 257.

experiência convertera a pregação itinerante penitente em sermões formais, alinhados às práticas acadêmicas da época. Na verdade, a pregação, junto à representação de Francisco, se transformou ao mesmo tempo em que se diluía abstrativamente e se pulverizava para outros meios sociais, principalmente universitários e clérigos. À época de Boaventura, a Ordem estava presente tanto entre o povo quanto entre os altos cargos políticos e eclesiásticos. Os frades menores já não eram apenas aqueles *joculatores*⁶ dos primeiros anos, mas homens de letras e dominavam os modelos retóricos formais dos sermões.

Mesmo que houvesse uma distância substantiva entre os frades do tempo de Francisco e a geração boaventuriana, ainda permanecia uma linha mestra que os identificava como parte de uma instituição. Em uma parte, esse “fio condutor” estava na própria memória personificada do santo (*intentio*). Em outra, na experiência coletiva como instituição. Esta se encarregou da constante adaptação e seleção daquilo que era mais pertinente a cada conjuntura. Esses são os efeitos práticos das ideias ou ideações sobre algo ou alguém. O ato de pensar e ter em mente um modelo (símbolo) de santo, de alguma maneira, sobressai à realidade material em si. Isso significa que, embora atado e indissociável das suas conjunturas, as representações que validam o ideal como fato devem necessariamente ter em sua prática social as diretrizes partidas das ideações. Em resumo, o santo só o é pelo fato de ele ser formado por elementos ideais validados pelas práticas coletivas de um grupo.

Em complemento, mesmo que os aspectos mentais tendam a diferir das práticas ou do acontecido, eles não estão desassociados. Existe um sentido de complementaridade entre as ações (conjuntura) e aquilo que foi pensado ou planejado. Em resumo, as ideações são construídas a partir de recortes conjunturais que resultam em uma imagem representativa ideal. Assim, não há, portanto, uma dicotomia entre a “pureza das ideias e a corruptibilidade da matéria” (CHARTIER, 2011, p. 38-39). Para entender o caso da institucionalização franciscana, e qualquer ação dos grupos envolvidos, as suas práticas, previamente pertenceram ao campo das ideias e das representações idealizadas.

A abstração do ideal significa que para a formação de uma *intentio* de Francisco de Assis, propositalmente e adequadamente, ela deve variar no tempo e selecionar aquilo que responde melhor às demandas de cada contexto temporal da Ordem. Assim, existem graus abstrativos na temporalidade da instituição dos frades menores, de Francisco a Boaventura. No processo de afirmação institucional, a cada geração de frades e de ministros gerais houve o exercício de se

6 (i)*joculator* pode ser entendido como um gracejo, uma piada ou de uma pessoa com espírito brincalhão. Entretanto, o sentido de *joculator* entre os franciscanos significa aquele que semeia com alegria e transforma a palavra de Deus (a pregação) em uma mensagem de alegria, gozo e de verdadeira felicidade. O ato de ser um *joculator* implica na adoção da alegria de pregar os evangelhos, tanto para si como pregador quanto para aqueles que ouvem a mensagem.

“garimpar” algo especial, algum “metal precioso”, de modo que se selecionam aspectos ou características pertinentes a cada variação circunstancial, mas eliminam-se outras que caem no julgamento do “desuso”.

Boaventura e a Ordem Franciscana

No cômputo das diversas conjunturas que se sobrepõem para a construção da forma de pregar entre os franciscanos, existem dois elementos que são fundamentais para este estudo. O primeiro se relaciona à experiência individual de Boaventura de Bagnoregio junto à sua formação acadêmica em Paris e à sua entrada para a Ordem dos Frades Menores. Depois pela atuação direta de Boaventura como mestre da Ordem, Ministro Geral e na hierarquia da Igreja (nomeado cardeal em 1273). O outro aspecto seria como a Ordem formou seu espaço de experiência coletiva, através da propagação pública da imagem de seu santo. Esta também formada por clivagens temporais vivenciadas pela Ordem como instituição. Além disso, na pregação franciscana sobre seu santo, os locais e os públicos direcionados merecem uma consideração. A mensagem sobre Francisco como santo teve a qualidade dupla de, em alguma medida, ser popular, mas também ganhar seguidores nos círculos letrados.

A bula de canonização de Francisco, a *Mira circa nos divinae pietatis...* de Gregório IX em 1228⁷ foi uma importante referência para a formação da imagem do santo de Assis. Segundo a perspectiva de Chavero Blanco, a partir desse documento já se iniciava a propagação oficial de Francisco como santo da Igreja. O Francisco da bula era apresentado mais pelos aspectos relacionados à fraternidade (aspectos institucionais) do que pela sua experiência individual de pobreza (CHAVERO BLANCO, 2000, p. 275). Os ideais de Francisco são contrabalanceados a partir da leitura das necessidades da Igreja. A Igreja antes faz uma imagem de si que é projetada sobre o santo minorita. Assim, observa-se no item 6 da bula, de forma mais explícita, que Francisco é apresentado como um santo que esteve sempre em conformidade com a Igreja Triunfante (*Ecclesiae triumphantis*) (*Mira circa nos...* Bullar. Francisc., p. 44).

O ato da morte de Francisco impunha uma ausência que não significava a absoluta falta de sua presença. Sua existência passa a plasmar novos meios significativos, logo havia, em alguma medida, a continuidade de sua presença. A sua canonização, por exemplo, impunha uma nova presença simbólica que guiava as práticas materiais da Ordem como instituição. A Igreja e os frades alinhados às suas ordenações construiriam representações do santo fundador que, naturalmente,

⁷ *Mira circa nos divinae pietatis...* Gregorius IX, 19 julii anno 1228. *Bullarium franciscanum. Romanorum Pontificum constitutiones, epistolae, ac diplomata continens tribus ordinibus minorum, clarissarum et poenitentium*: ab Honorio III ad Innocentium VI. Aprobatur Fr. Joannis Baptistae Constantii studii et labore Fr. Joannis Hyacinthi Sbaraleae. Romae: Tipis Sacrum Congregationis de Propaganda Fidei, 1759/1983, p. 42-44.

agiam como chaves interpretativas e modelos (ideações) para os membros da instituição. A morte do *Poverello* foi um marco para os frades menores em dois sentidos. Em um primeiro, a morte representa um vazio de autoridade (presença física). Consequentemente, a condução da crescente fraternidade precisaria de uma nova voz direcional, no sentido de perpetuação do legado do santo. Um segundo olhar se refere à representação e à memória de Francisco. Com isso, as reminiscências dos companheiros sobre a personalidade do *Poverello* e a construção memorial assumem a lacuna existencial do santo de Assis.

No campo da pregação entre os franciscanos houve uma mudança substancial com o passar do tempo. O contato com os meios universitários foi importante para a trajetória de institucionalização da Ordem. Em 1219, no processo de expansão dos frades, antes da Regra de 1223, Frei Pacífico (Guglielmo di Lisciano) chega a Paris enquanto Francisco partira para o Oriente (SENOCAK, 2012, p. 25). Neslihan Senocak levanta os possíveis motivos dos Frades se direcionarem a Paris. Um, por ser um centro urbano bem conhecido na Cristandade. Outro pelo fim missionário que objetivava o recrutamento de homens à Ordem. Em último, pela representatividade da cidade como centro universitário (SENOCAK, 2012, p. 28).

Os dez anos subsequentes depois da chegada à cidade ficaram encargo dos vicários Mateus de Narni e Gregório de Nápoles. Eles atuaram como articuladores dentro da Universidade de Paris. Em 1234 foi fixado o convento de Paris pelo privilégio do rei Luís IX (1214-1270) (ROEST, 1996, p. 129). Essa empreitada missionária do trabalho de Gregório de Nápoles é assim descrita por Senocak: “ele trabalhou duro para atrair os estudantes para a Ordem e foi o arquiteto da integração do convento franciscano de Paris com a faculdade de teologia da Universidade de Paris.” (SENOCAK, 2012, p. 29). Nesses anos, aproximadamente os de 1220 em diante, a institucionalização da Ordem bem como o recrutamento saem do controle de Francisco (ROEST, 1996, p. 172). As raízes laicas entre os menores ainda permanecem sólidas, mas não mais como a parte axial da estrutura.

O contato minorita com a Universidade de Paris serviu não apenas para o processo de “letramento” dos frades, mas, também, para a propagação do culto a São Francisco. A pregação na Universidade de Paris era parte do calendário litúrgico do bispado da cidade. Por essa razão, a difusão de Francisco como santo ocorre durante esses sermões (CHAVERO BLANCO, 2000, p. 279). A partir de 1230, o conhecimento do santo de Assis também se deu por um conjunto de mestres que não eram franciscanos, mas, mesmo assim, usavam da imagem do *Poverello* em suas pregações (CHAVERO BLANCO, 2000, p. 280).

Entre os anos 1235 e 1248 ocorreu a formação acadêmica de Boaventura em Paris. Porém seu ingresso na Ordem se deu em 1243. São Boaventura exerceu um papel de protagonista para a

formação institucional dos frades menores. O *Doctor Seraphicus* nos deixou uma série de indícios e fontes que são de naturezas diversas. Essas fontes são meios para a compressão acadêmica, teológico-mística, constitucional e apologética no processo de institucionalização dos frades⁸. Os textos do mestre franciscano são projeções oriundas de vários ângulos da Ordem nesse processo de afirmação institucional.

Depois de uma série de disputas contra os mestres seculares nos meados de 1250, Boaventura foi eleito Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores em 1257. O *Doctor Seraphicus* estava com 36 anos. Boaventura não estava presente no Capítulo de sua eleição, pois se ocupava de suas atividades em Paris. O novo ministro geral obteve o aval do papa Alexandre IV que estava presente na reunião dos minoritas. A tarefa do novo dirigente era organizar, repreender os desvios e unificar a Ordem. Neste sentido, Étienne Gilson assim apresenta:

Grave responsabilidade e tarefa delicada era naquele momento dirigir a Ordem franciscana no grau de desenvolvimento que havia chegado. O insignificante grupo de companheiros de Francisco havia se multiplicado com incrível rapidez e aquele corpo imenso se foi, como é lógico, inevitavelmente à mercê de todas as influências chegadas de fora (...). (GILSON, 1948, p. 24)

Boaventura ao assumir a Ordem recebeu as graves crises do generalato anterior. No plano da Regra e nos aspectos morais, como demonstra Bougerol, havia uma imagem que se distanciava de Francisco. Salienta-se também que os partidarismos estavam envoltos nessa questão (BOUGEROL, 1988, p. 291). Apesar de ser uma indicação do próprio ministro anterior, João de Parma, a eleição de Boaventura não era unânime. E com a Ordem dividida, era necessário tomar uma posição clara diante dessas crises. O novo ministro geral não fazia parte das primeiras gerações que estiveram na plenitude do contato com o Santo de Assis. Para a ala mais zelante, a eleição do *Doctor Seraphicus* poderia agravar ainda mais o “relaxamento” da Ordem.

Frei Boaventura era mais sensível às mudanças e mais moderado em suas ações. Estas, porém, não eram menos incisivas contra as práticas consideradas desviantes e contra aquelas que ofendessem a estrutura moral e constitucional da Ordem. Em alguma medida as ações do novo ministro geral tendiam ao modo de vida dos “conventuais”. Nesse sentido, Nachman Falbel observa o papel de Boaventura: “O novo ministro geral (...) não era um homem de ações extremas; era acima de tudo um contemporizador com o mundo, procurando antes conciliar a Ordem com as transformações havidas do que levá-las a uma modificação radical.” (FALBEL, 1995, p. 100).

⁸ Cito dois momentos importantes no generalato de Boaventura no sentido de constituir mais unidade à Ordem: a) a revisão e unificação das constituições da Ordem em 1260; e b) sobre a unidade da imagem de Francisco com a construção da *Legenda Maior* em 1263 seguido da ordenação de destruição das Vidas e Legendas anteriores em 1266.

Era um tempo de extremos quando o Doutor Seráfico assumiu a Ordem. A persistência deste estado poderia gerar resultados proporcionalmente extremistas em termos de prejuízos para a fraternidade. Para Boaventura, desta forma, não seria tarefa fácil enxergar possibilidades dentro de um turbilhão de representações conflitantes. O seu trabalho e suas atitudes representam o seu espírito de um homem de letras. Os anos de Boaventura dedicados à *Universitas* de Paris, obviamente, não passariam e não deixariam de refletir em sua atuação sobre o generalato da Ordem.

A Ordem no tempo de Boaventura era essencialmente clerical e completamente inserida nas propostas da Igreja. Assim, afirma Gilson: “o estado atual da Ordem marcava um claro progresso aos olhos de muitos, a juízo de outros e, não poucos, significava uma decadência.” (GILSON, 1940, p. 70). Com isto, Rosalind Brooke apresenta o significado de Boaventura para os menores: “Ele admirava e venerava São Francisco, mais como inspiração do que como modelo. Ele nunca nutriu a ilusão que o destino do movimento era espalhar ao mundo inteiro o maior número possível de exatos imitadores do fundador.” (BROOKE, 1959, p. 273).

Um dos trabalhos de Boaventura consistia em dar unidade à imagem de Francisco e, ao mesmo tempo, produzir referências com relação à linguagem místico-teológica que representava o santo. As interpretações da imagem de Francisco partindo de Boaventura teriam maior alcance entre a comunidade da Ordem pela posição que ocupava (CHAVERO BLANCO, 2000, p. 283). Um exemplo, os sermões do *Doctor Seraphicus* se traduzem em um dos caminhos que visava a unidade das representações de Francisco. Entre os conjuntos de ações de Boaventura, havia a intenção de propor modelos em que os frades pudessem se autoidentificar ao mesmo tempo reconstruir as representações do santo a partir da sua missão eclesial e no conjunto da História.

Os anos que se seguiram a partir de 1250 foram decisivos para a perpetuação de uma imagem do santo em sua representação externa à Ordem também da figura santoral em si mesma. Os conflitos ocorridos entre mestres seculares e mendicantes, chamado de “guerra de penas e tratados” (PARIS, 1928, p. 215) entre 1250-1257⁹, condicionaram os mendicantes a se afirmarem em seu lugar social. Nesse contexto, Boaventura atuou diretamente na defesa dos frades e na reafirmação da memória de Francisco. Com relação ao *Poverello*, o *Doctor Seraphicus* imprime um sentido espiritual e supra-histórico ao santo fundador. Os sermões de Boaventura são a afirmação do lugar exemplar de Francisco muito além da sua função de fundador de uma Ordem. Como *Amicus Christi*, o pobre de Assis se torna o exemplo maior para aqueles que desejavam serem íntimos de Jesus.

Boaventura e as representações de São Francisco nos sermões

9 Para mais detalhes sobre esse período e os conflitos, Cf. FORTES, 2011, p. 283-332 e CARRARA, 2020, p. 398-429.

Entre 1255 e 1262, em pleno envolvimento na disputa com o clero secular, Boaventura de Bagnoregio proferiu seus sermões sobre São Francisco. Basicamente, eles foram elaborados para as comemorações do dia do Santo de Assis (04/outubro) e pronunciados em Paris. Boaventura tinha uma ligação especial com a cidade. Mesmo eleito ministro geral permaneceu e dirigiu a Ordem a partir de Paris. Os sermões de Boaventura foram mais do que um rito comemorativo da festa do santo, mas um guia contra os oponentes que se levantaram contra os mendicantes. Os *sermones*, em seu sentido amplo, sobressaíam à rememoração santoral e à comemoração no calendário litúrgico. Na prática, eram mais um instrumento representativo para a afirmação do santo de Assis e de sua instituição.

Neste trabalho se usará a tradução inglesa dos sermões, projeto encabeçado pela Saint Bonaventure University, New York. Os textos foram editados sob a direção de Eric Doyle: *The disciple and the master: St Bonaventure sermons on St Francis of Assisi*¹⁰. Esta edição tem por base a publicação de Quaracchi, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Ominia* tomus IX (1950)¹¹. Esta foi comparada por Doyle com os manuscritos originais propondo uma tradução segura para o inglês. Para melhor entendimento e precisão da linguagem e termos, a tradução será cotejada com a edição latina de Quaracchi¹².

Para este estudo se usarão os sermões em comemoração à festa de São Francisco (I-IV) e o da Festa de Transferência do corpo do Santo em 1267¹³. Entretanto, a tradução de Eric Doyle apresenta uma ligeira diferença da edição de Quaracchi. Eric Doyle revisou os manuscritos originais (seis no total) comparando-os aos trabalhos dos *Frati Quaracchi* (DOYLE, 1983, p. 23-25 e p. 193). Segundo Doyle, a ordenação dos sermões do *Collegio San Bonaventura* contém uma imprecisão cronológica sendo necessária uma redefinição.

Para que se evitem confusões, Doyle substituiu a numeração romana de Quaracchi (I, II, III...) pelos caracteres arábicos. Portanto, assim ficam os sermões segundo a tradução inglesa:

10 Citado por completo nas "Fontes" ao final do artigo.

11 Sobre os manuscritos consultados nessa tradução: Doyle, 1983, p. XVI.

12 Citado por completo nas "Fontes" ao final do artigo. Seguem assim os sermões e as respectivas páginas da presente edição: *Sermo I* (3), p. 573-575; *Sermo II* (4), p. 575-582; *Sermo IV* (2), p. 585-590; *Sermo V* (1), p. 590-597 e *De Translatione S. Francisci* (25 Maii), p. 534-535. Acrescento que as traduções das fontes citadas neste artigo foram feitas pelo autor e sem a acurácia de um latinista profissional. Tais traduções se encontram pelo contexto e com aproximações que não comprometem o seu conteúdo original. Usei a tradução em inglês, como comparativo, para os sermões de Boaventura. Para alguns textos, as traduções foram feitas por mim diretamente do latim. Em virtude disso apresentarei em notas de rodapé o texto original latino para efeito de crítica e comparação dos leitores. Para se compreender e traduzir o texto em latim, em sua estrutura gramatical etc. consulte a gramática de Júlio Comba. No campo das múltiplas acepções das palavras e da ortografia latina pesquisei dicionário no F. R. dos Santos Saraiva. Todos citados por completo nas referências ao final.

13 Saliento que ao citar os sermões tomarei por base a divisão numérica da tradução inglesa. Como isso virá segundo a seguinte forma: a) número do sermão da tradução em algarismos arábicos; em parênteses a referência latina de Quaracchi em algarismos romanos, c) o ano do sermão na redefinição cronológica de Eric Doyle e c) as respectivas páginas, da tradução inglesa e da latina entre parênteses. Ex. *Sermo* 1 (V), 1255, p. 59 (573).

Sermão 1, datado de 1255 (Quaracchi: *Sermo V*); Sermão 2, datado de 1262 (*Sermo IV*); Sermão 3, datado de 1266 (*Sermo I*); Sermão 4, datado de 1267 (*Sermo II*); Sermão da Festa de transferência do corpo de São Francisco, 1267 e o Sermão de Odo de Châteauroux, 1262 (*Sermo III*).

Para este estudo será adotada a ordem dos sermões seguindo a tradução de Eric Doyle. Para o cotejamento latino se usará a edição de Quaracchi. Tais sermões, alguns distando de um espaço entre dez e doze anos, são de fato importantes para a compreensão da centralidade de São Francisco na *Historia Salutis*. Nessa interpretação, o santo de Assis sobressai às eventualidades da Ordem como instituição. Esse espaço de tempo foi de fato estruturante, pois se situa entre a eleição de Boaventura como ministro geral (1257) e a finalização da *Legenda Maior* (entre 1263-1266).

Os sermões são formativos na construção da memória e a imagem/significado de São Francisco. A memória ideal e a teológica do *Poverello* foram amplamente erigidas a partir da mística boaventuriana. Todas essas leituras de Francisco, praticadas antes de 1263, culminaram na *Legenda Maior*. Isso demonstra um padrão representativo que se perpetua na produção de Boaventura sobre como lembrar o santo de Assis. Portanto, muitos pontos da simbologia sobre a memória de São Francisco da *Legenda Maior* já eram tangenciadas nos sermões. Há, assim, uma clara convergência temática, mística e dos sentidos em torno das funcionalidades espirituais e eclesiais do pobre de Assis.

Os sermões ilustram camadas temporais dentro da Ordem com relação ao papel de São Francisco e à institucionalização dos minoritas. Estruturalmente, os sermões e as pregações se fundamentavam no *exemplum*, uma prática que muda com o tempo e que também sofre adequações (BREMONT, 1996, p. 147). A pregação franciscana era essencialmente voltada para o povo, oral e em vulgar. O *exemplum* era a acessibilidade e a lógica da palavra oral que chega aos ouvintes. Assim, a finalidade exemplar é dada pelos modelos, pelos estereótipos e pelos simbolismos que trabalham com a moral da plateia. São construídos modelos em que os vícios e virtudes são marcadores essenciais para atingir o *populus*, levá-los à contrição e encorajá-los pela palavra falada. O *exemplum* age sobre realidade objetiva, nas práticas sociais, em sua representatividade simbólica.

A pregação e o sermão aplicados à pastoral franciscana culminam em diversos propósitos e usos. Eles trazem consigo um espaço de experiência coletivo junto com as modificações sofridas ao longo do tempo. Uma dessas manifestações está na atuação de Boaventura como ministro, ou mesmo como influente Doutor franciscano na Universidade de Paris. O Doutor Seráfico influenciou nas decisões sobre a situação conflituosa que envolvia os mendicantes. Sua função estava tanto nas frentes teológicas e eclesiais (na hierarquia da Igreja) quanto como mestre de Paris. Os sermões boaventurianos exemplificam esse conjunto de instrumentos que foram usados na defesa dos frades menores.

O sermão assume um papel como variante da pregação franciscana. O sermão na prática minorita foi um fenômeno do tempo, pois a prática da pregação litúrgica, parte da missa, está associada à ascendente clericalização da Ordem¹⁴. De La Borbolla diz que a pregação mendicante está assentada na piedade penitente e na erradicação do erro em relação às ditas heresias (DE LA BORBOLLA, 2011, p. 73). Como um guia da pregação, o *exemplum* era um instante pedagógico. Os gestuais na comunicação oral e o cotidiano transladado para os “tipos ideais”¹⁵ evangélicos definem também pregação derivada de Francisco. O sermão e a pregação são instruções para a confirmação da fé e um exercício devocional para levar o ouvinte à contrição. Ele se tornou um instrumento muito utilizado pela Igreja principalmente a partir do IV Concílio de Latrão (DE LA BORBOLLA, 2011, p. 79).

Em Boaventura, como afirma Bougerol, havia uma preocupação em colocar o sermão como elemento essencial no ministério confiado pela Igreja aos franciscanos. Além disso, o sermão torna-se uma necessidade desde os tempos apostólicos, pois grande parte da mensagem de Cristo se deu pelo “ouvir” (BOUGEROL, 1984, p. 256). Mesmo com as modificações do *status* intelectual dos frades e da sua função na hierarquia eclesiástica, há um *backbone* que sobressai às variações temporais. Nestas estão os aspectos fundamentais da idiossincrasia da prática dos sermões franciscanos. Com a clericalização e com a formação acadêmica, pontos estruturais, antes espontâneos, tornaram-se fundamentados teologicamente. Certas concepções, vivências e percepções sobre a espiritualidade originais do *Poverello* ganharam uma linguagem formal e sistêmica.

Nesses aspectos, Boaventura apresenta que um pregador deve se vincular diretamente ao guia da Providência. No Sermão 4, pregado em 1267, Boaventura faz um vocativo diante da necessidade e da dificuldade de se encontrar pregadores¹⁶ (Sermo 4 (II), 1267, p. 105 (575)). De início, o santo de Bagnoregio toma como referência dois pré-requisitos¹⁷: 1) ser um fiel que só objetiva a glória de Deus e movido pelo amor ao próximo; 2) ser um homem sábio e prudente: não

14 A pregação está relacionada às sucessivas regulações da prática ao longo do século XIII feitas pela Igreja. O papado, em especial dois Pontífices, Inocêncio III (1198-1216) e Gregório IX (1227-1241), atuaram junto à regulação da pregação. Inocêncio III foi mais aberto e, com uma série de condições, permitia que leigos preguem. Nesse contexto se tem o início da pregação franciscana. Já Gregório IX em 1228 proíbe a pregação de leigos (BEAULIEU, 2006, p. 372). Já no tempo de Boaventura os frades já eram obrigados a terem uma formação letrada básica e a ordem já era essencialmente clericalizada. A pregação dos frades já se encontra aos moldes do cânon eclesiástico.

15 O “tipo ideal” que nos referimos é à ideia básica de transformar uma percepção complexa e específica em modelos aplicados à generalidade. É a seleção, a separação e a eleição de características, virtuais ou não, destinadas a todos. Antes de tudo um efeito do tempo, principalmente aplicado a instituições e formações coletivas no geral. No exercício da memória é a ideação e a transformação simbólica em um exemplo geral. Passo fundamental para se construir algum tipo de representação. Apesar das semelhanças explicativas e das possibilidades de uso neste estudo, não tomo como princípio teórico a concepção do *idealtyp* do sociólogo alemão Max Weber (+1920).

16 (...) quod difficile est invenire hominem idoneum ad pronuntiandum verbum Dei (...).

17 (...) pro eo quod huiusmodi hominem oportet esse *fidelem* et *prudentem*.

dado às palavras requintadas, mas que dá o alimento apropriado a cada tempo (*qui cibum dat in tempore*)¹⁸ (Sermo 4 (II), 1267, p. 105 (575)). Inspirado em São Francisco, Boaventura diz que o exemplo e a santidade são fundamentos que devem ser concretos e cotidianamente buscados pelo pregador virtuoso. Além da humildade que é central a partir do exemplo do *Poverello*.

Nos sermões, a memória do santo de Assis, em sua ideação exemplar, forja uma realidade complexa do pregador Francisco a transferindo para termos gerais e mais maleáveis (quicá palatáveis). Para que haja uma memória do modelo santoral é necessário que as ideações também estejam ligadas às suas particularidades, em elementos da prática vivida. Este jogo imprime sobre a memória uma manobra mais ampla, intrínseca às características da criação de termos mais gerais. Em resumo, o geral/ideal foi formado a partir da seleção das particularidades. Portanto, Boaventura disse:

Minha intenção é descrever a vocês um homem perfeito e santo no qual todos vocês devem se esforçar para imitá-lo. E preservando ao modo (*stilo*) verdadeiro intenciono exemplificar a partir do beato Francisco (...). A raiz de toda santidade perfeita repousa na profunda humildade, na excelsa e comprovada virtude e na abundância da caridade (*caritate plenaria*). Deus dotou com profunda humildade aqueles que ele sustenta; pela atestada virtude nos comprazemos nele; na caridade plena ascendemos a Deus e mais inclinados ao nosso próximo. Consequentemente, nestas palavras, São Francisco é recomendado (*commendatur*) pela sua profunda humildade, na qual é sustentada por Deus (...). (Sermo 4 (II), 1267, p. 106 (576))

No “Sermão da Festa de Transferência do corpo de São Francisco”, Boaventura o rememora como o exemplo mais sublime de pregador. O amor ao próximo aprendido direto de Cristo relembra que Francisco traça um perfeito itinerário de discípulo fiel. Com isso, o amor ao próximo deve ser a primeira moção do pregador (*Sermo de Translatione S. Francisci* (V), 1267, p. 129 (534)). Francisco assume o sentido de amigo de Jesus. Segundo a alegoria de Boaventura, o pobre de Assis ao ser convidado para uma boda, compareceu, mas, voluntariamente, se sentou no pior lugar. Ele também se vestia de forma rota. A atitude humilde do *Poverello* o traz para o contato de íntima comunhão com Jesus. Isso o qualificava como um dos privilegiados dentro da História Sagrada e um perfeito imitador dos exemplares bíblicos.

A humildade é o princípio e a razão que “chancela” da graça divina sobre Francisco. O santo de Assis é um tipo especial por ter conseguido os mais altos títulos espirituais através da humildade.

18 Nessa mesma linha, a Regra de 1223, no Capítulo IX *De Praedicatoribus*, recomendava: “Admoesto e exorto a esses irmãos que, quando pregarem, sejam ponderadas e límpidas as suas expressões para proveito e edificação do povo, pregando os vícios e as virtudes, a pena e a glória, com brevidade na linguagem, pois de palavras abreviadas fez o Senhor sobre a terra” (*Maneo quoque, & exhortor eosdem Fratres, ut in praedicatione, quam faciunt, fint examinata & casta eorum eloquia ad utilitatem, & aedificationem Populi, annunciando eis vitia, & virtutis poenam & gloriam cum brevitate sermonis quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram.*). Solet Annuere... *Bullarium franciscanum* Caput XI: De Praedicatoribus..., p. 18.

Esta concepção de Boaventura se confirma através do trecho: “Admiro a humildade de São Francisco mais do que todas as suas outras virtudes”¹⁹ (Sermo 4 (II), 1267, p. 107 (576)). A humildade de Francisco é associada à sua mansidão quando o Doutor Seráfico reporta às qualidades ideais do pregador. No sermão de 1262, Boaventura descreve que: “(...) em Francisco, a excelência da pobreza é, portanto, nitidamente ornada com esplendor que pode ser entendido como uma pureza na castidade (*munditiam castitatis*), e assim inabalável em suas posições, pela qual eu tenho como referência a humildade de São Francisco.”²⁰ (Sermo 2 (IV), 1262, p. 85 (587)). O *Doctor Seraphicus*, em primeiro lugar, idealiza, abstrai e seleciona as características mais marcantes de Francisco pertinentes ao momento conflituoso. Em segundo, no campo da memória, o ministro geral cristaliza as ideias e universaliza o lugar do santo através da sistematização no sermão.

O sermão nada mais era do que a apresentação da memória de Francisco segundo elementos idealizados. O “tipo ideal” franciscano era o próprio Francisco a partir da ótica mística e do sentido universalista da mensagem cristã. Para que fosse considerado o pregador ideal o *Poverello* era antes um verdadeiro discípulo que atingiu a perfeição evangélica (*Sermo 1* (V), 1255, p. 59 (590)). Essas justificativas dos sermões boaventurianos apontam para uma memória externa de Francisco. Mais do que servir de exemplo para a comunidade minorita, o santo de Assis e seu legado são exemplos de uma pastoral completa e “recomendada” por Deus. Como exemplo, o sermão de 1255 estava no turbilhão da querela mendicante e foi uma das respostas aos ataques de William de Saint-Amour (c. 1200 - †1272) e a Gerard de Abbeville (c. 1220 - †1272).

Os sermões de Boaventura reafirmavam que a ordem espiritual e a utilidade dos menores são obras de inspiração divina. A pregação do mestre franciscano estava inserida em um momento em que já havia uma coluna e uma base teológica endógena, própria aos frades menores. Isto significa que algumas linhas mestras gerais das percepções de Francisco sobre o mundo havia de alguma forma permanecido e guiado os estudantes e mestres minoritas para uma construção teológica própria. Por essa via, houve uma sistematização da relação de Francisco e sua espiritualidade. Ao se produzir um modo particular de teologia, indiretamente, os teólogos franciscanos a faziam a partir de algum nível de abstração da memória do *Poverello*.

A teologia franciscana não pode se desvincular da memória de Francisco. Porém nela repousam inúmeras incompatibilidades entre o “ser do *Poverello*” e a vivência acadêmica construída pelos frades com o passar dos anos. Com o tempo, coube aos mestres e teólogos franciscanos unir suas percepções teológico-acadêmicas à moral do pobre de Assis. Boaventura

19 Admiror humilitatem beati Francisci super omnes virtutes suas.

20 (...) in beato Francisco, excellentiam pauperitatis; est etiam *speciosum* in ornatu, per quod intelligimus munditiam castitatis; est etiam *imperturbabile* in apparatu, per quos intelligo in beato Francisco obtemperantiam humilitatis.

como mestre franciscano não se separa dessas concepções. Navas acrescenta que a cosmovisão franciscana encontrou apoio na teologia acadêmico-universitária (NAVAS, 2005: p.412). Essa junção coloca a relação Deus-homem mais próxima e, especificamente em Boaventura, plasmada em um itinerário espiritual e moral (NAVAS, 2005: p. 412). A base é a caridade, voluntarismo de Deus e a humildade. Estas assumem feições acadêmicas nas *disputationes* que se transformam em uma inteligência a serviço da fé (NAVAS, 2005: p. 413).

A teologia que os mestres franciscanos até o tempo do *Doctor Seraphicus* praticavam era não só especulativa, mas moral. Esta nada mais era do que a prática cotidiana de viver a ética e espiritualidade cristã, algo em que Francisco insistira de forma incisiva. Basicamente, de acordo com José Navas, a “teologia moral franciscana” se assenta na parenética (pregação/sermão) e no caráter exortativo. Para o tempo de Boaventura, a teologia dos menores:

Apesar do rigor metodológico acadêmico dominante, a teologia franciscana esforça-se por manter a dimensão testemunhal e comprometida com o homem e com o mundo, prevalecendo uma espiritualidade da encarnação. Os teólogos franciscanos combinam, com maestria, o âmbito das aulas com o âmbito da pregação. (NAVAS, 2005: p. 413)

O exercício do pregador não se via desvinculado dos ensinamentos das escolas conventuais ou das universidades. Contudo, mantinha-se o veio em algumas particularidades que eram repassadas e ressignificadas a partir das representações das ações de seu santo fundador. A geração de frades dos anos de 1250-60 só poderia representar o santo pelo filtro de uma memória idealizada. No exercício de seleção da memória, pesava sobre o Francisco dos sermões a idealização de servo incondicional da Igreja. Em contrapartida, o santo era rememorado livre das contradições que vivenciou durante o primeiro processo de institucionalização de sua Ordem, entre 1209 e 1226.

Para Boaventura a relação mística e contemplativa de Francisco o fez um homem completo que ascendeu às alturas a convite de Jesus. Para o Doutor Seráfico, da humildade se deriva a fidelidade. Como servo fiel e fundador de uma Ordem, Francisco recebe direto de Jesus a vocação institucional. Em meio a tantas tribulações da Ordem, o seu fundador era uma referência reconhecida não só pela Igreja, mas pelas suas virtudes espirituais. Este tipo de memória ultrapassa a mística, mas se ressalta a utilidade sociocultural do santo.

Ao longo dos sermões, São Boaventura elenca exemplos da vida de São Francisco para justificar seu lugar de perfeito pregador por ser perfeito imitador de Cristo. Boaventura apresenta uma “luta interior” do santo que era resultada da dúvida se convinha mais pregar itinerante ou viver a contemplar. A escolha de se pregar, se dá, pela ótica do Doutor Seráfico, pelo amor imenso do

santo de Assis às almas (*Sermo* 4 (II), 1267, p. 121 (580-581)). Em 1267, em meio à contestação da legitimidade da Ordem, Boaventura aborda o zelo de Francisco pelas almas e seu amor incondicional para reafirmar o lugar verdadeiro da pastoral franciscana.

A memória de Francisco como propagador do evangelho pode ser vista de duas formas no sermão de 1267. Uma através do homem não letrado, mas que recebe do próprio Cristo o ensinamento de como pregar. Assim, ele se torna repleto de sabedoria através da característica de saber ensinar os outros (*Sermo* 4 (II), 1267, p. 124 (581)). Como os apóstolos, São Francisco era cheio de iluminação ou espírito iluminativo (*spiritum illuminativum*) o capacitando pregar em qualquer lugar e a qualquer público (*Sermo* 4 (II), 1267, p. 124 (581-582)). Sua boca apenas se movia pelo Espírito Santo, qualquer ação sua ou diretriz era sagrada e vinda de Cristo.

Neste mesmo sermão é ilustrativo que a capacitação de Francisco não era só voltada para si, mas também para a sua funcionalidade eclesial. Isso significa que na Cristandade, a Ordem dos Frades Menores era uma ação providencial (*Sermo* 1 (V), 1255, p. 66 (593)). Como elencou Boaventura, o santo de Assis pregou com aprovação ao papa Honório III e ao cardeal Ugolino de Óstia (futuro Gregório IX). Na pregação, Boaventura relembra que alguém deu um sermão escrito a Francisco, mas ele não foi capaz de memorizar e pregou por si orando ao Espírito.

Com isso, pelo guia providencial e pela habilidade de ensinar ao papa e aos homens doutos, São Francisco era aquele mais identificado com a *vita apostololica*. Após o desfecho descrito pelo *Doctor Seraphicus*, o *Poverello*:

(...) foi grandioso, sobre a criação falou de forma acurada e de forma simples sobre as verdades eternas. Ele não requereu a competência de si mesmo, ele fez inteiramente do Alto. Ele revelou mistérios escondidos e trouxe à luz os que faltavam. Ele possuía o espírito iluminativo (*spiritum illuminativum*). E se nós desejamos receber a luz da sabedoria, não devemos nos ater às coisas sensíveis. (...).²¹ (*Sermo* 4 (II), 1267, p. 125 (582))

O período em que os sermões foram proferidos, entre 1255-1267, ainda pode ser considerado como um tempo formativo para a Ordem. No campo da memória, Francisco era conhecido pelas gerações ingressantes nos anos de 1240-1250 através da *Vita* I e II de Tomás de Celano. Poucos frades nessa época partilharam a intimidade ou presenciaram a fase da Ordem em que o santo ainda estava vivo. O primeiro sermão, o de 1255, é anterior à própria eleição de Boaventura como ministro, que ainda estava como mestre de Paris. Os seguintes, 1262, 1266 e 1267, como ministro geral, elenca a memória de Francisco, em sua interpretação mística, no processo de construção da *Legenda Maior*. A percepção teológica na qual *Doctor Seraphicus* fazia

21 (...) magnus fuit, de creaturis et de simplicitate aeternitatis recte respondebat. Non habuit potestatem alligatam; totus illuminatus fuit; arcana revelabat et absentibus apparuit. Habuit spiritum illuminativum. Si volumus istum radium sapientiae suscipere, o sistamus circa sensibilia.

sobre Francisco pode ser notada de forma diluída ao longo dos seus sermões.

Em linhas gerais, o ponto de partida da memória mística de Boaventura era a encarnação, a passagem pela terra e a ascensão de Jesus. Ela era cristocêntrica. Outro elemento era o moral junto ao itinerário místico. Este plasmado na capacidade de se chegar ao íntimo de Deus através da oração. Francisco cumpriu em todos os aspectos esse feito. Em terceiro lugar, a “sabedoria de coração e mente” que une uma teologia moral à mística. Quando Francisco era rememorado, sua representação foi lembrada a partir da perfeição espiritual que atingiu.

Nesse processo, Boaventura apropria de uma imagem já institucionalizada do santo fundador. Ele não esteve em contato direto com os ensinamentos do *Poverello*²². Mesmo com os frades mais velhos ainda vivos, a distância dos seus ideais com a geração a que Boaventura pertencia era grande. A memória representada nos sermões era de um Francisco como um santo consolidado na Igreja. Além do mais, os feitos do santo de Assis legitimavam suas funções socioculturais através da pastoral. Com isso, dentre as inter-relações entre os diversos textos de Boaventura, Daniel Randolf comenta que:

O ministro geral desenhou seu entendimento do que significava ser um frade menor a partir de sua intensa exploração da pessoa e vida de São Francisco (...) Para Boaventura, em um senso profundo, São Francisco foi o exemplar maior de uma pessoa cristocêntrica. (DANIEL, 1988, p. 62)

A memória de Francisco foi representada a partir de figuras bíblicas e à semelhança da ideação de suas virtudes. Esse exercício é uma comparação, uma confirmação e a veiculação dessa tipologia ideal adequada ao seu contexto. A conjuntura era o elo que diferencia Francisco das personagens bíblicas. A associação, comparação e tipologia ideal conjunto às suas particularidades do momento constroem o santo e o exemplo máximo de cristão. O modelo de Francisco, interno à Ordem, consolidava uma memória que está junto com o processo de institucionalização. Já externamente também se afirmava como parte do *Index sanctorum* da Igreja.

No sermão de 1266, Boaventura desenhou uma representação do santo como um renovador da aliança. Sua utilidade era de valor universal. Usando uma conotação, o sermão boaventuriano se

22 Embora ele relatasse na *Legenda Maior*, no prólogo: “Com efeito, graças à sua invocação e seus méritos, quando eu era criança, e me recordo perfeitamente, fui livrado da face da morte (...) Este foi, pois, o motivo principal que me induziu a assumir o presente trabalho: o reconhecimento que Deus me conservou a saúde do corpo e da alma por intercessão de Francisco, cujo poder minha própria pessoa chegou a experimentar.” (...) *utpot qui per ipsius invocationem et merita in puerili aetate, sicut recendi memoria teneo, a mortis faucibus eruteura, se praeconia laudis eius tacuero, timeo sceleris argui utego, qui vitam corporis et animae a Deo mihi conservatam recognosco per ipsum et virtutem eius in me ispo experturs agnovi, vitae illius virtutes, actus et verba quase fragmenta quaedam partim neglecta partimque dispersa, quamquam plene non possem, uteumque colligerem, ne morientibus his cum famulo Dei convixerant deperirent.*) *LegM*, Prologus, 3.

servia da ideia de um “selo” ou sinal de reforma (*signaculum reformatum*). Essa mudança ou transformação ocorreria pela ação de Deus por meio de alguns passos. O primeiro, através do arrependimento do pecado (*gemitum compunctionis*) (*Sermo* 4 (II), 1267, p. 124 (581-582)). Que em outros sermões evocavam aspectos de sua biografia como a conversão, a nudez (negação paterna) e o abandono do mundo (*Sermo* 1 (V), 1255, p. 61 (591)). Segundo, Francisco se incendiou do amor (*incendium dilectionis*) o que liga ao desejo de salvação do próximo. Em último, Boaventura afirma que as virtudes e a literalidade evangélica são encontradas em São Francisco (*Sermo* 3 (I), 1255, p. 101 (574)). E conclui o Doutor Seráfico: “E, portanto, o sinal foi reformado, transformado, posto em evidência (*expressum*) e em grande expressão.”²³ (*Sermo* 3 (I), 1255, p. 102 (575)).

Boaventura elenca em um exemplo ideal sete características ou sete símbolos e virtudes de Francisco como escolhido de Deus. A primeira é sua reverência ao nome de Deus. No segundo ponto, o seu amor e sua pureza corporal (*amor sanctimoniae corporalis*). No terceiro símbolo, a graciosa compaixão inata (*dulcor ingenitae miserationis*). Em quarto lugar, o sermão boaventuriano enumera seu regozijo na pobreza voluntária (*complacentia voluntariae pauperiatis*). Em quinto, a humildade de uma mente (coração) devota (*humilitas devotae mentis*). No sexto símbolo, a inata e doce mansidão. E último, a inata e leniente mansidão (*lenitas innatae mansuetudinis*) (*Sermo* 3 (I), 1255, p. 102-104 (575)).

Tais símbolos eram pertinentes àquele momento. A mensagem sãofranciscana traz o novo olhar para o mundo, para o povo e para os excluídos de modo geral. O Deus que se revelava no Cristo era aquele misericordioso, amante dos humildes e pobres e, em certa medida, fora de um eixo institucional severo. Em vida, Francisco nunca se portou avesso ao rito católico e a sua obediência a todos e principalmente à hierarquia o coloca no modelo fiel da Igreja. Esta foi basilar para que os rumos da Ordem fossem determinados eclesiasticamente no processo de institucionalização.

Nos sermões do *Doctor Seraphicus*, os estigmas têm um papel preponderante sobre a memória mística de São Francisco. Contudo, as marcas no corpo do santo de Assis e sua representação na mística franciscana suscitam grandes debates. A primeira notícia vem da carta de Frei Elias que esteve no leito de morte de Francisco. Ela relata a marca sagrada e sua semelhança com as chagas de Cristo. Porém o real impacto subsequente de seu significado pouco se sabe. A hagiografia relata, mas a tonalidade fica ao sabor do hagiógrafo. Contudo, fato é que as chagas ganham impulso com a canonização.

Boaventura teve o papel de confirmar o significado místico das chagas: dentro da História Sagrada e da interpretação teológica. Os sermões demonstram a complexidade que ela pode assumir

23 Sic igitur fuit signaculum reformatum, transformatum, expressum, expressivum.

no campo das simbologias cristãs da época. Assim, pode-se observar no sermão de 1255:

Assim, agradou o Senhor desta doutrina santa e Regra, não apenas por prodígios miraculosos, mas também pelas marcas de seus estigmas autenticam e confirmam, a fim de que ninguém possa questionar interna ou externamente. (...) a sua regra foi totalmente dita pela revelação; e, portanto, segundo o costume do Sumo Pontífice pela carta e bula confirmou, e assim Cristo. Francisco e seus ensinamentos, sua bula e os sinais do seu corpo são irrevogavelmente confirmados.²⁴ (*Sermo* 1 (V), 1255, p. 66 (592-593))

Suas qualidades fizeram dele um perfeito seguidor de Cristo. Consequentemente, o santo foi “presenteado” com os estigmas. Estes expressavam mais do que uma benção individual de Francisco. Os estigmas do *Poverello* traziam um sentido também aplicado à humanidade, de valor universal. Era na prática, a união mística como íntimo de Cristo. O sermão de 1262 foi aquele que expôs mais claramente a utilidade dos estigmas. Os sinais no corpo do santo de Assis têm valor testemunhal (confirmação), escatológico e o *status* de maior de todos os dons. Para Boaventura, os estigmas eram um privilégio único (*privilegium speciale*) e uma recompensa dada por Deus (*Sermo* 2 (IV), 1262, p. 82 (586)).

Os sinais dos estigmas significavam uma funcionalidade decisória na história da humanidade. Sobre eles, Boaventura apresenta que existem os sentidos tropológico, alegórico e literal. No sentido histórico e literal, eles são os sinais da cruz que irão aparecer no Dia do Julgamento. Para o tropológico, os estigmas são a aparição de Cristo nos sinais. No sentido alegórico, os sinais representam a própria paixão de Cristo (*Sermo* 2 (IV), 1262, p. 83 (587)). O Doutor Seráfico usa dos diversos exemplos bíblicos e da história cristã para justificar o valor místico da Cruz (*Sermo* 2 (IV), 1262, p. 84 (587)). Sobre a certeza dos estigmas o *Doctor Seraphicus* diz:

Entre todos os dons nos quais Deus deu a este humilde e pobrezinho beato Francisco, houve um privilégio especial, afirmo, um único privilégio, que é os estigmas de nosso Senhor Jesus Cristo que seu corpo possuía, por dois anos antes de sua morte. Sua costela estava perfurada e o sangue fluía dela. Similarmente havia cicatrizes nas mãos, nas quais se pareciam clavas negras e curvadas. Isto é certo como qualquer coisa no mundo pode ser. (...) O Senhor mesmo imprimiu este sinal sobre aquele homem pobre e humilde, que na sua humildade se fez servo dos leprosos (...) em louvor a esse especial, ou, como prefiro dizer, único privilégio (...).²⁵ (*Sermo* 2 (IV), 1262, p. 82-83 (586))

24 Placuit enim Domino huius Sancti doctrinam et Regulam non solum miraculorum prodigiis, sed etiam stigmatum suorum signaculis authenticare et confirmare, ut nemo possit nec ad exterius nec ad interius rationem, sane de fide sentiens, contraire. (...) Totam Regulam suam per revelationem didicerat; et ideo, sicut moris est Summo Pontifici bulla sua litteras confirmare, sic et Christus, recognocens, Francisci doctrinam esse suam, bullam suorum signaculorum apposuit, per quam ipsius doctrinam irrefragabiliter confirmavit.

Nos sermões em Paris, Boaventura os apresentou os estigmas de Francisco como a maior conquista de todos santos até então. A semelhança com Cristo se deu por ser o *Poverello* um discípulo que aprendeu diretamente de seu mestre. A veneração da cruz, que Boaventura insiste na *Legenda Maior*, tornou-se um tema da representação de Francisco. Da cruz partem a sua conversão e o seu clímax místico nas chagas impressas pelo Serafim. Havia no santo um amor incondicional à cruz e ao Jesus crucificado. Na representação do sermão de 1262: “E assim, o santo, beato Francisco, que ascendeu a mais alta contemplação, já era de se esperar que se encontrasse sobre ele o sinal da cruz.”²⁶ (*Sermo 2 (IV)*, 1262, p. 94 (589)). E também: “... muitos viram, dos quais muitos ainda vivos.”²⁷ (*Sermo 2 (IV)*, 1262, p. 83 (586)).

A atividade predicatória de Boaventura elencou Francisco em duas vertentes. Uma pelo seu exemplo pessoal, na busca de mortificar a si mesmo e se mover pelo Espírito. De outro lado, o *Poverello* foi elencado a partir de seus valores universais: humildade, pobreza, obediência, castidade, temor a Deus, perfeito pregador dos evangelhos etc. E como parte característica da mística de São Boaventura, a “mente orante” mais perfeita.

Considerações finais

A memória coletiva de Francisco pela pregação do Doutor Seráfico contrabalanceou em sua mística um trabalho exercido pelas gerações de frades em sua experiência temporal na instituição. Como exemplo, não se perdeu totalmente o elo da pobreza (ainda que relativa, o *usus pauper*), da humildade e zelo pelo próximo. Era uma prática que também residia no conjunto na pregação e no desejo de conduzir todos à salvação. Entretanto, Boaventura não abriu mão da ciência, mesmo tendo em mente a condição de *simplex et idiotae* do santo fundador de sua Ordem. A mudança foi algo que se processava a medida das funcionalidades sociais da Ordem. Do reconhecimento inicial à institucionalização da regra, os frades menores foram sendo conduzidos pela mão da Igreja.

No recorte temporal deste artigo, ser um frade menor significava pertencer a uma Ordem “internacional”, como milhares de membros pelo mundo conhecido dos europeus e uma instituição em simbiose com a Igreja. Suas particularidades repousam justamente na memória do seu fundador

25 Inter cetera dona, quae largitus est Deus Beato Francisco humili er pauperulo, istud fuit unum privilegium speciale, et si andeo dicere, singulare, quod *stigmata Domini nostri Iesu Christi in corpore suo portavit* per duos annos ante morte suam, quia latus eius erat perforatum, et inde fluebat sanguis; et similiter habebat cicatrizes in manibus, in quibus erant clavi nigri retori. Istud est certum, sicut aliquid certum de mundo potest esse. (...) Istud *signum* impressit Dominus isti pauperulo er humílimo, que ex sua humilitate fecit se servum leprosorum, (...) Ad commendationem istius privilegii especialis, sive potius singularis (...)

26 (...) isti ergo Sancto, beato Francisco, debuit dari istud signum, in quo fuit tanta celsitudo contemplationis et sapientiae.

27 Istud viderunt multi, quorum aliqui vivunt.

que se veicula de forma institucionalizada e idealizada pelas conjunturas. Essas são formas de transmissão de uma imagem que dizem muito sobre a representação de Francisco.

O Francisco pela pregação de Boaventura deveria ser acessível, com valor comprovado e exemplar a todos. A memória institucional de Francisco não se separava da memória mística construída ao longo do tempo. Boaventura era parte dirigente da Ordem e as suas representações, traços e fatos sobre a memória do *Poverello* têm forte impacto entre seus ouvintes. Em linhas gerais, os sermões contêm um conjunto de justificativas do lugar da Ordem, de provas teológicas e uma exortação mística pelo exemplo de São Francisco. Os dados de sua vida apenas exemplificam a perfeita ação da Providência sobre um homem mortal, mas diferenciado no acesso ao divino. A memória de Boaventura também define como deve ser lido Francisco. O mestre minorita foi um agente no exercício de seleção e abstração da memória de seu santo visando à construção institucional de sua Ordem.

Referências

Fontes Primárias

DENIFLE, Henricus et alii. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Tomus I. Paris: Ex Typis Fratrum Delalain Via a Sorbone Dicta, 1889.

DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE OPERA OMINIA. Issu et auctoritate David Fleming. Tomus IX. Florentia. Ad Claras Aquas(Quaracchi) – Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1950.

DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE LEGENDA MAIOR S. FRANCISCI. In: ANALECTA FRANCISCANA SIVE CHRONICA ALIAQUE VARIA DOCUMENTA AD HISTORIAM FRATRUM MINORUM. Spectantia edita a patribus collegii S. Bonaventurae adiuvantibus aliis eruditis viris. Tomus X Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae. Claras Aquas, Florentiae, Quaracchi- Firenze, Typographia Collegii S. Bonaventurae, p. 557-652, 1926-1941.

BULLARIUM FRANCISCANUM. *Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continens tribus ordinibus minorum, clarissarum et poenitentium*: ab Honorio III ad Innocentium VI. Aprobatur Fr. Joannis Baptistae Constantii studii et labore Fr. Joannis Hyacinthi Sbaraleae. Romae: Tipis Sacrum Congregationis de Propaganda Fidei, 1759/1983.

SAINT BONAVENTURE, *The disciple and the master: St Bonaventure sermons on St Francis of Assisi*. Translated and edited with an Introduction by Eric Doyle. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS. TESTAMENTO. In: *FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS*.

CARRARA, Maurício Alves. A pregação de Boaventura de Bagnoregio: sermões e exemplum da memória de Francisco de Assis (1255-1262).

Tradução de Celso Márcio Teixeira (et al.) Apresentação de Sérgio M. Dal Moro. Petrópolis, Vozes, p. 188-191, 2004.

TESTAMENTUM SANCTI FRANCISCI ASSISIENSIS. *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*. Biblioteca Franciscana Ascetica Medii Aevi Tomus XII. Roma: Editionis Collegii Bonaventurae ad Claras Aquas Grottaferrata, p. 305-326, 1978.

Bibliografía

BEAULIEU, M. A. Pregação. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. Tradução de Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, p. 367-376, 2006.

BOUGEROL, Jacques G. *Introducción a San Buenaventura*. Versión española de José Carrillo. Madrid: Biblioteca de los autores cristianos, 1984.

BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude. *L'exemplum*. Fasc. 40.

BREPOLS. Turnhout-Belgium: Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental, 1996.

BROOKE, Rosalind B. *Early Franciscan Government: Elias to Bonaventure*. Cambridge Studies in medieval life, Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

CARRARA, Maurício Alves. A representação externa da Ordem dos frades menores: os debates entre Boaventura de Bagnoregio e William de Saint-Amour (c.1250-1257). In: *Roda da Fortuna, Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*. Volume 9, Número 1, p. 398-429, 2020.

Disponível em:

https://a615a5e5-c98d-48ce-95fc-4c6127dff938.filesusr.com/ugd/3fdd18_e1b38163601b4c349445b329609feff6.pdf. Acesso em 29 julho de 2020.

CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação. In: *Fronteiras*. Dourados, MS, v.13, n°24, p.15-29, Jul./Dez. 2011.

_____. *A história ou a leitura do tempo*. Trad. Cristina Antunes. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

CHAVERO BLANCO, Francisco. “Discite a me”. El Sermo V de santo Francisco y la teología de san Buenaventura. *Carthaginensia Revista de Estudios e Investigación Universidad de Murcia*. Volumen XVI, Julio-Diciembre, Número 30, p.275-322, 2000.

COMBA, Júlio. *Gramática Latina*. 5ª edição revista e atualizada. São Paulo: Editora Salesiana, 2004.

DANIEL, E. Randolph. Simbol or Model? St Bonaventure uses of Saint Francis. In: CHAVERO BLANCO, Francisco de Asís. *Bonaventuriana: Miscelanea in onore di Jacques Guy Bougerol – OFM*. Volume 1. Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani. Roma: Edizioni Antonianum, p. 55-62,

CARRARA, Maurício Alves. A pregação de Boaventura de Bagnoregio: sermões e exemplum da memória de Francisco de Assis (1255-1262).

1988.

DE LA BORBOLLA, Angeles García. Algunas consideraciones sobre la predicación medieval a partir de la hagiografía mendicante. *EREBEA – Revista de humanidades y Ciencias Sociales*. Nº 1, p. 57-82, 2011.

DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*. Tad. Frei Hugo D Baggio. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

DOYLE, Eric. Preface. In: SAINT BONAVENTURE, *The disciple and the master: St Bonaventure sermons on St Francis of Assisi*. Translated and edited with an Introduction by Eric Doyle. Chicago: Franciscan Herald Press, p. XV-XVIII, 1983.

FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. Coleção Estudos 146. São Paulo. EDUSP; FAPESP; Perspectiva, 1995.

FORTES, Carolina Coelho. “*Societas studii*”: a construção da identidade e os estudos dos frades pregadores do século XIII. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia - Departamento de História, 2011. Disponível em <http://www.historia.uff.br/stricto/td/1344.pdf>. Acesso em 13 abr. 2012.

GILSON, Étienne. *La Filosofía de San Buenaventura*. Colección Thau. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1948.

MERLO, Giovanni Grado. *Em nome de São Francisco: a história dos Frades Menores e do Franciscanismo até o século XVI*. Trad. Ary Pintarelli. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005.

MOORMAN, John. *A history of the Franciscan order: from origins to the year 1517*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1988.

NAVAS, José Luís Parada. Teologia moral e política. In: MERINO, José Antônio & FRESNEDA, Francisco Matínez (orgs). *Manual de Teologia Franciscana*. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, p. 411-463, 2005.

PARIS, Gretien de. *Histoire de La Fondation & de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*. Gembloux/Paris: Société ET Librairie S. François d'Assise/ Libraire J. Duculot Éditeur, 1928.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário Latino-Português: Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico etc.* 12ª edição. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006.

ROEST, Bert. *Reading the book of history: Intellectual context and educational functions of Franciscan historiography 1226 - ca.1350*. Gronigen: Regensboog, 1996.

SENOCAK, Neslihan. *The poor and perfect: the raise of learning in the Franciscan Order, 1209-1310*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2012.

CARRARA, Maurício Alves. A pregação de Boaventura de Bagnoregio: sermões e exemplum da memória de Francisco de Assis (1255-1262).

VAUCHEZ, André. *Francis of Assisi: life and afterlife*. Translated by Michael Cusato. New Haven/London: Yale University Press, 2012.

_____. Fim dos tempos. In: VAUCHEZ, André; GRÉMION, Catherine; MADELIN, Henri.

Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras. Trad. Abner Chiqueri. Rio de Janeiro: Forense, p. 163, 2013.