

## Religiosidade medieval e Franciscanismo

Alex Silva Costa<sup>1</sup>

**Resumo:** No século XIX Sabatier evidenciou a disputa memorialística entre os grupos “Espirituais” e “Conventuais” que reivindicavam memórias de Francisco de Assis para legitimação de planos ideológicos. As hagiografias franciscanas “oficiais” apresentam em seu conteúdo visões doutrinárias que foram utilizadas como modelo para as ações religiosas dos “Conventuais”. Em contrapartida a essas visões estava o grupo dos franciscanos “Espirituais”, que viam o uso dessas interpretações de forma divergente e reivindicavam muitas vezes os testemunhos das hagiografias franciscanas “não oficiais”. Abordamos por meios das análises discursivas hagiográficas a construção do milagre deífico dos estigmas de Francisco de Assis e suas representações para a religiosidade medieval. Compreendemos que por mais que a memória sobreviva a seu desaparecimento, assumindo a forma de um mito que, por não poder se ancorar na realidade política do momento, alimenta-se de referências culturais, literárias ou religiosas. Assim, “o passado longínquo pode então se tornar promessa de futuro e, às vezes, desafio lançado à ordem estabelecida” (POLLAK, 1989, p.11-12). Por isso o trabalho de conservação de uma memória vive em constante disputa por causa da reivindicação de interesses de grupos divergentes.

**Palavras-chave:** Memória. Representação. Estigmas. Hagiografia. Francisco de Assis.

**Abstract:** Nel 19 ° secolo, Sabatier ha evidenziato la disputa commemorativa tra i gruppi “Spirituale” e “Conventuale” che rivendicavano i ricordi di Francisco de Assis per legittimare i piani ideologici. Le agiografie francescane “ufficiali” presentano nel loro contenuto visioni dottrinali che furono usate come modello per le azioni religiose dei “Conventuali”. In contrasto con queste opinioni c'era il gruppo dei francescani “spirituali”, che vedevano l'uso di queste interpretazioni in modo divergente e spesso rivendicavano le testimonianze di agiografie francescane “non ufficiali”. Ci siamo avvicinati per mezzo di analisi discorsive agiografiche alla costruzione del miracolo divino degli stigmi di Francesco de Assis e alle sue rappresentazioni per la religiosità medievale. Capiamo che per quanto la memoria sopravviva alla sua scomparsa, assumendo la forma di un mito che, non potendosi ancorare alla realtà politica del momento, si nutre di riferimenti culturali, letterari o religiosi. Così, “il lontano passato può quindi diventare una promessa del futuro e, a volte, una sfida all'ordine costituito” (POLLAK, 1989, p. 11-12). Questo è il motivo per cui il lavoro di preservare un ricordo vive in costante disputa a causa della rivendicazione di interessi di gruppi divergenti.

**Parole chiave:** Memoria. Rappresentazione. Stigmi. Agiografia. Francisco de Assis.

### Religiosità medievale e francescanesimo

---

<sup>1</sup> DOUTORANDO em História pelo Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes (PPGHIS), da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). MESTRE em História Social pela Universidade Estadual Londrina (UEL-PR). GRADUADO em HISTÓRIA (Licenciatura) pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Membro do BRATHAIR ligado à Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM). Desenvolve estudos em duas áreas de pesquisa, são elas, a História Cultural e a História Medieval. E-mail: alexandrecoستا03@hotmail.com

## Introdução

O presente artigo tem por objetivo apresentar contribuições teóricas sobre um tema especial aos estudos franciscanos que são os estigmas corporais de Francisco de Assis debatido a partir da perspectiva metodológica da *Nova História*. No século XX temos o advento da *École des Annales* em 1929 a partir de um pensamento renovador, historiadores como Marc Bloch (2001) defendia que a História não deveria ser atrelada somente as grandes personagens, aos notórios acontecimentos, à datação exacerbada, ao dogma da verdade, etc. Pensava com toda propriedade em uma revolução no fazer historiográfico, um movimento que requeria uma ciência histórica que nos levasse a compreensão do fato histórico e não a sua mera reprodução. Ao exercício de uma histórica crítica e reflexiva da realidade sociocultural em paridade com outras áreas de conhecimento do campo das ciências humanas, tais como a antropologia e sociologia.

A partir do novo movimento, a História teria seu campo de atuação e abordagem ampliadas. Nesse sentido, emergiu o jargão de que “Tudo é História”. E apesar das críticas construtivas de François Dosse (1992) em relação ao “esfacelamento da História” a ampliação das abordagens em relação ao método foi importante para a renovação historiográfica. Assim, com a nova mudança de abordagem historiográfica, a produção histórica não seria feita somente de “cima para baixo”. Pelo contrário, foram crescentes as pesquisas sob a perspectiva invertida, houve análises em vários aspectos, com respaldo inclusive da micro-história em nomes como Carlo Ginzburg e Giovanni Levi tentando entender grandes extensões de pesquisa a partir de pequenos *locus* e pessoas sem grandes *status* social, mas que se importantes para a conjuntura história reflexiva. Em tempo, o que era tido como fato histórico insignificante passa a ter sentido na narrativa histórica porque através de uma abordagem ampla, ligada a outras ciências, entre elas, a Psicologia, a Antropologia, a Sociologia, abrir-se-ia espaço para uma ciência globalizante que veria os acontecimentos por vários pontos de vista e critérios de pesquisa investigativa.

Além disso, o uso de variadas “fontes” de pesquisa, como documentos escritos, entrevistas orais, depoimentos audiovisuais, imagens, dentre outros, são materiais históricos que com o advento da reflexão da *Nova História* alargou as possibilidades de métodos e técnicas de pesquisa e sua interdisciplinaridade com outras ciências das humanidades. Assim o estudo dos estigmas de Francisco de Assis foi desenvolvido com as abordagens desenvolvidas junto aos conceitos da *École des Annales* principalmente no que tange a

antropologia histórica medieval e aos usos e atributos da memória como elemento fundamental para a construção da narrativa histórica.

Entre 1181/1882, nasce Giovanni di Pietro de Bernardone, em Assis, uma cidade localizada na região da Úmbria. A mãe, Mônica (Pica) tinha origem nobre de Provença<sup>2</sup> e seu pai, Pietro Bernardone, era um rico mercador de tecidos<sup>3</sup>. O pequeno Giovanni ficou conhecido como Francisco de Assis, fundou a Ordem dos Frades Menores que, no dinâmico século XIII, se expandiu pela Europa e pelo mundo. O santo é tido como uma personagem icônica do período medieval pela profundidade de sua historicidade. Fruto de seu modo de vida e atuação social em defesa de preceitos inexoráveis do Evangelho, ideias que desejou aos seus irmãos, suas ações e legado potencializaram uma reflexão sobre o sentido e a prática religiosa na Cristandade Ocidental. Francisco de Assis viveu em um período histórico marcado por guerras, a Igreja estava em crise, com muitos conflitos. Foi em meio a esse contexto social e religioso do final do século XII e início do XIII que Francisco de Assis assumiu um estilo de vida cristã que não era novo, mas que modificou profundamente não só a sua figura, mas o pensamento e a estrutura religiosa da Igreja medieval. .

Neste artigo pretendemos destacar a importância do estudo da religiosidade medieval para o estudo das intencionalidades dos discursos hagiográficos que apresentam Francisco de Assis como a representação terrena de Jesus Cristo após ter recebido os santos estigmas em 1224 no Monte Alverne, na atual Itália Central. Essas hagiografias escritas a partir do séc. XIII, entre elas, a *Vita Prima (1C)* escrita em 1228 e a *Vita Secunda (2C)* de 1247 de Tomás de Celano, a *Legenda Maior (LM)* de São Boaventura escrita em 1263, dentre outras, são de fundamental importância para se compreender a intenção dos discursos hagiográficos que demonstram por meio da escrita a representação cristológica de Francisco de Assis durante o período medieval. Por meio da escrita hagiográfica percebemos que as parcialidades que estão na construção da narrativa advêm das posições sociais e religiosas que os hagiógrafos ocupavam no período estudado. Desta forma, é notório entender o pensamento de Michel de Certeau ao destacar que “o estudo histórico está muito mais ligado ao complexo de uma fabricação específica e coletiva do que ao estatuto de efeito de uma filosofia pessoal ou à ressurgência de uma ‘realidade’ passada. É o produto de um lugar” (CERTEAU, 1982, p.72).

---

<sup>2</sup> Cf.: SABATIER, Paul. *Vida de São Francisco de Assis*. Tradução: Frei Orlando A. Bernadi, OFM/ Frei Vitório Macuzzuco. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, IFAN, 2006.

<sup>3</sup> Cf.: LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Tradução: Marcos de Castro. 8ªed. Rio de Janeiro: Record, 2007.

Em 1224, na solidão montanhosa do Monte Alverne, próxima à festa da Exaltação da Santa Cruz, comemorada no dia 14 do mês de setembro<sup>4</sup>, acontece o milagre dos estigmas de Francisco de Assis, segundo Tomás de Celano. Este último foi o primeiro hagiógrafo que realizou a primeira narrativa hagiográfica sobre os estigmas. No caso, Francisco de Assis encontrava-se isolado no Monte Alverne em um retiro espiritual em honra a São Miguel Arcanjo, quando recebeu a aparição de um serafim alado, com isso ficou confuso com o fato: “sua inteligência, não tinha chegado a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado pela visão, quando, em suas mãos e pés começaram a aparecer, como vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos” (IC, 1997, p.246)<sup>5</sup>. Tomás de Celano também é o primeiro a descrever o local do acontecimento do milagre (Monte Alverne), a visão do Serafim alado e as características físicas das cinco chagas. No entanto, a primeira referência sobre os estigmas é a carta encíclica de Frei Elias<sup>6</sup>, publicada em 1226 para relatar a morte de Francisco de Assis e revelar os “estigmas” à comunidade eclesiástica e aos fiéis em geral, como um “novo e estupendo milagre”. Assim, Francisco de Assis, por meio do milagre dos estigmas, transformou-se no primeiro santo estigmatizado da História.

Para Tomás de Celano, a estigmatização de Francisco de Assis é o exemplo de maior similitude entre Francisco e Cristo, por isso o apresenta como o “novo crucificado”. Neste viés, o hagiógrafo o considera um “novo Cristo”, pois, segundo o autor, Francisco de Assis: “possuía Jesus de muitos modos: levava sempre Jesus no coração, Jesus na boca, Jesus nos ouvidos, Jesus nos olhos, Jesus nas mãos, Jesus em todos os outros membros” (IC, 1997, p.263)<sup>7</sup>.

Para Boaventura, Francisco de Assis, por meio dos sagrados estigmas, tornou-se “Espelho de Cristo”. Neste sentido, o hagiógrafo considerava como prova irrefutável dessa atribuição: “o selo que fez dele a imagem do Deus vivo, isto é, do Cristo crucificado, o selo impresso em seu corpo, não por uma força natural nem por algum recurso humano, mas pelo

---

<sup>4</sup> A tradição da festa da Exaltação da Santa Cruz é remetida ao século IV quando se a fez a exposição da Santa Cruz na Igreja do Santo Sepulcro em Jerusalém. Para Sabatier, a festa no “século XIII era celebrada com um entusiasmo e zelo bem naturais, como uma solenidade que se poderia se qualificar de festa padroeira da cruzada” (SABATIER, 2006, p.312).

<sup>5</sup> “Cumque liquido ex ea intellectu aliquid non perciperet et multum eius cordi visionis huius novitas insideret, coeperunt in manibus eius et pedibus apparere signa clavorum, quemadmodum paulo ante virum supra se viderat crucifixum” (IC, 2017, p.94).

<sup>6</sup> Na ocasião ocupava o cargo de Vigário Geral da Ordem.

<sup>7</sup> “Multa illi utique cum Iesu, Iesum in corde, Iesum in ore, Iesum in auribus, Iesum in oculis, Iesum in manibus, Iesum in reliquis membris semper portabat” (IC, 2017, p.115).

poder admirável do Espírito do Deus vivo” (LM, 1997, p.462)<sup>8</sup>. Desta forma, Boaventura “estava convencido de que Francisco era um segundo Cristo, o anjo do sexto selo, ele não hesita em concluir que a sua existência foi efetivamente realizada sob o signo do Evangelho e da sequela Christi” (MANSELLI, 2004, p.111, tradução nossa)<sup>9</sup>. Para Boaventura, a estigmatização é o maior símbolo da identificação cristológica de Francisco de Assis, uma semelhança física produzida pelo próprio Cristo no corpo do santo, uma concessão das dores e chagas da Paixão de Cristo. Não é por acaso que as narrativas hagiográficas sobre o milagre dos estigmas impulsionaram o debate em torno da veracidade da estigmatização e da representação cristológica do santo no medievo, uma vez que Francisco de Assis assemelhou-se fisicamente ao filho de Deus.

### **Religiosidade medieval e o Franciscanismo**

A atuação de Francisco de Assis no medievo, a gênese do seu modelo de vida, e a posição da Igreja com relação aos movimentos surgidos no período medieval demonstram o jogo de interesses que houve por meio da Cúria romana ao incorporar em seu organismo interno o movimento franciscano. Manifestações a favor de uma conduta cristã baseada na prática do Evangelho de Cristo não eram novas, contudo, muitas nos séculos XI, XII e XIII, foram denominadas de movimentos heréticos. Neste sentido, pretende-se localizar Francisco de Assis, seu modo de vida penitente e evangélico, assim como, a importância da atuação de sua ordem mendicante para a Igreja.

No final do século XI, temos, de forma mais intensa, ações religiosas que visavam um retorno aos primórdios da vida de Cristo e seus apóstolos. O modo de vida eremítica ganhava força e divergia-se em relação ao estilo de vida de clausura dos beneditinos. Procuravam-se outras formas de ascese espiritual em locais que não eram eremitérios, o ambiente urbano foi o escolhido em um momento de pleno desenvolvimento econômico e social. Neste sentido, o embate religioso em torno do retorno à vida cristã apostólica modificava a própria natureza da santidade, pois “deixa de ser fruto de contemplação do mistério infinito de um Deus de fato diferente do homem e quase inacessível, para se tornar uma imitação de Cristo ‘imagem visível do Deus invisível’, feita passo a passo para, um dia, se ascender à eternidade bendita”

---

<sup>8</sup> *“signaculum similitudinis Dei viventis, Christi videlicet crucifixi, quod in corpore ipsius fuit impressum, non per naturae virtutem vel ingenium artis, sed potius per admirandam potentiam Spiritus Dei vivi”* (LM, 2017, p.2).

<sup>9</sup> *“era convento che Francesco fosse un secondo Cristo e l’angelo del sesto sigilo, come non esita a ritenere che la sua esistenza fosse davvero realizzata sotto il segno dell’evangelo e della ‘sequela Christi’”* (MANSELLI, 2004, p.111).

(VAUCHEZ, 1989, p.218-219). Neste aspecto, o modelo de vida adotado no século XIII por Francisco de Assis e seus companheiros era oriundo de modelos de santidade praticados desde o século XI que enfrentavam problemas de aceitação por meio da Igreja. Por se entregarem a *imatatio Christi* de forma plena.

Para Baschet, nos séculos XI e XIII, não é apenas a igreja de pedra que muda<sup>10</sup>, mas também a igreja como instituição. Assim, “a criação das ordens mendicantes é um dos aspectos mais marcantes dessas transformações. Para começar, evocar-se-á a figura de São Francisco, personagem ao mesmo tempo singular e revelador das tensões de seu século” (BASCHET, 2006, p.207). Nesse sentido, a experiência humana e espiritual de Francisco de Assis estava em consonância com os conflitos sociais e religiosos da realidade de seu tempo histórico. Para Le Goff, há no projeto de Francisco de Assis, sobretudo, o desejo de considerar “a sociedade como um conjunto de categorias não hierarquizadas de um ponto de vista espiritual e, reverência feita ao mundo eclesiástico, todas iguais no plano da salvação ou, se se quer achar privilegiados neste caso, a vantagem fica com os desfavorecidos aqui na terra” (LE GOFF, 2007, p.147). Desta forma, há em Francisco de Assis o desejo de englobar em seu movimento, todos os membros da sociedade medieval independente de sua categoria e gênero social<sup>11</sup>, sem exceções na sociedade tripartida: *laboratores, oratores e bellatores*. Assim, entre “o único mundo celeste hierarquizado e a multiplicidade social de um mundo terrestre desordenado, Francisco sonha instaurar como mediadora a sociedade franciscana, cuja estruturação deve ser a negação e a conversão da desordem celeste” (LE GOFF, 2007, p.149).

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

---

<sup>10</sup> Mudanças referentes ao desenvolvimento de construções góticas.

<sup>11</sup> Segundo Le Goff, “a doutrina franciscana assegura a salvação para qualquer ordem, qualquer sexo e qualquer idade. De modo que, no primeiro caso, o termo está empregado fora de qualquer referência ideológica. No segundo, se bem que designe, contrariamente ao uso do próprio São Francisco, qualquer categoria social, está, no espírito do próprio São Francisco, associado às noções de idade e de sexo que lhe atenuam o alcance ideológico” (LE GOFF, 2007, p.148).

Em contraposição à atuação religiosa no ambiente urbano, estava o modo de vida beneditina que durante a Idade Média, segundo Desbonnets, não era baseado no Evangelho, mas sim na passagem dos Atos dos apóstolos: “A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava sua propriedade o que possuía. Tudo entre eles era comum” (At 4, 32). Este texto era aceito para descrever a vida da Igreja primitiva, uma fundamentação para a forma de vida dos apóstolos e seus discípulos: e que se chama de *vita apostolica*. Por isso, “a grande discussão, nesta época, era saber se os cônegos regulares, cujo desenvolvimento foi rápido no século XII, têm o direito de fazer parte desta *vita apostólica*, o que acabou sendo admitido, não obstante algumas concessões” (DESBONNETS, 1987, p.29). Dessa forma, elementos como o exercício da pregação e a vida itinerante, o não exercício de poder, a pobreza no sentido de falta de posses e de bens (“só o necessário para viver”), precariedade (o “não ser do mundo” contraposto ao “estar em paz com o mundo”) são os traços característicos de uma vida e de uma proposta que se resumem nas fórmulas usais de “*pauper Christi, sequi vestigia Christi, vita apostolorum*: um distintivo amplamente generalizado e difundido naqueles decênios, que, naquele contexto, porém assume uma carga forte e diretamente contestatória da realidade eclesiástica existente” (MICCOLI, 2004, p.12).

Além disso, é significativo que em textos hagiográficos, destinados a propor modelos e estilos exemplares de vida religiosa, apareça uma atitude diferente, no qual faz a “*conversatio inter pauperes*, da vida levada entre os pobres, em total assemelhação, a seu modo de ser, o terreno privilegiado para realizar integralmente a mensagem cristã” (MICCOLI, 2004, p.28). Nesse caso, observamos que Francisco de Assis, no fim do século XII, colocou em prática uma postura religiosa na qual ele e seus companheiros “não queriam ser alçados ao topo da hierarquia como os padres e monges o eram na civilização rural, simples e calma do século XI” (DUBY, 1998, p.33). Assim, foi seguindo princípios que almejavam uma *vita apostolorum* que Francisco de Assis fez com que a sua própria prática religiosa ganhasse corpo e campo religioso. Dessa forma, o movimento franciscano foi se consolidando em meio a movimentos antecessores que também desejavam uma *vita apostolorum*, mas que esbarravam nos entraves e nas desconfianças da Igreja.

Em *A Civilização Feudal* Jêrôme Baschet debate temas cruciais ao Franciscanismo, tais como a Igreja como instituição dominante do feudalismo. Quando fala de dominação o autor deixa claro que havia contestações à instituição Igreja, e que o poder institucional era dominante porque a Igreja era a maior instituição do período medieval, detentora de templos, Bispos que assumiam a função de juízes, ordem religiosas, templos e muito território. Nesse

sentido, o Franciscanismo se encaixa perfeitamente nas questões de sua própria legitimação. Uma vez que é a própria Igreja que incorpora o movimento Franciscano em sua instituição o desvinculando da ameaça de se encaixar no contexto da heresia. Ao definir a Ordem dos Frades Menores oficialmente como propagadora da fé por meio da sua *Regula Bullata* de 1223 a Igreja a inclui oficialmente em suas amarras institucionais.

Outra questão levantada por Jèrôme Baschet que se encaixa perfeitamente nos estudos sobre a *Regula Bullata* de 1223 é a polaridade entre clero x aristocracia e clero x laico. Primeiramente porque quando a *fraternitas* franciscana se desenvolvia entre os anos de 1205 a 1209 foram os embates entre a comunidade dos penitentes de Assis e a aristocracia da cidade que motivou a viagem de Francisco de Assis até Roma para pedir autorização especial ao Papa Inocêncio III. Naquele momento, havia várias intrigas entre os poderosos das cidades que viam seus filhos abandonarem os negócios da família, sua herança, a nobreza e o *status* social que seus sobrenomes lhe conferiam para poder seguir a Francisco com suas penitências e mendicâncias pelas ruas de Assis, cuidando de leprosos e restaurando Igrejas abandonadas. O exemplo mais enaltecido é o do próprio Francisco de Assis que filho de um rico mercador de tecidos deixou sua herança em prol de seu ideal de vida religiosa.

A língua vulgar também fora um importante instrumento para o alcance dos ideais do movimento Franciscano no seio das cidades urbanas medievais em pleno desenvolvimento econômico e populacional. O movimento usava a pregação em praças públicas em seus próprios dialetos, o que manifestava discórdias e intrigas entre o clero letrado e os leigos iletrados em sua maioria no primeiro momento da futura Ordem dos Menores. O domínio da Bíblia e a autoridade para falar em nome de Deus e da Igreja eram altamente contestados pelo clero secular. Assim, a pregação dos menores não era bem vista pelo clero por ser aplicada pelos membros do movimento Franciscano primitivo.

O clero secular criticava a pregação dos franciscanos no início da *fraternitas* porque sua maioria era formada por iletrados (isto é, entre 1205 a 1209). No caso, membros do clero de Assis reivindicavam que o conhecimento e a transmissão da palavra de Deus era uma exclusividade deles, e que por isso, somente eles estariam credenciados a evangelizar por meio de suas interpretações. Além disso, um dos motivos principais que levou o santo de Assis até o papa era o de pedir autorização especial para que pudessem pregar e viver conforme o evangelho de Cristo.

Outra contribuição excepcional aos estudos franciscanos é a abordagem sobre as funcionalidades das imagens no campo da história. Os estudos de Jean-Claude Schmitt e

Jêrôme Baschet defendem que a imagem faz parte do contexto religioso do ocidente medieval, por meio delas analisamos a imagem de várias formas, dotada de sentidos e valores atribuídos e não nos limitamos mais a pensar a imagem apenas como ornamentação dos espaços religiosos, seu sentido e função são muito mais amplos.

No caso do milagre dos estigmas, sabemos que vários hagiógrafos e estudiosos potencializaram ao longo do medievo tanto na escrita hagiográfica quanto nas representações iconográficas o valor simbólico da estigmatização de Francisco de Assis. Por isso é interessante analisar o nível dessas representações, uma vez que sob a perspectiva de Roger Chartier entende-se por representação um conjunto de símbolos que são produto de reflexos dos interesses dos grupos que os forjam, e as imagens são fundamentais para se construir o sentido do real, já que a “representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma imagem capaz de reconstituí-lo em memória e de figurá-lo tal como ele é” (CHARTIER, 1990, p. 20).

Entretanto houve um revisionismo na concepção da imagem como Bíblia dos iletrados, a mesma, “constituiu-se em um formidável álibi para certa forma de história da arte, que lhe permitia justificar o primado do texto sobre a imagem e a surpreendente desvalorização de seu objeto, sobre a qual ela foi durante bastante tempo baseada” (BASCHET, 1996, p.1). Nesse caso, Baschet nos propõe uma ampliação do estudo das funcionalidades das imagens, ele explica que sob a perspectiva de Gregório Magno seriam três instâncias, ensinar (função pedagógica), relembrar (função memorialística) e comover (função psicológica). No entanto, Baschet desenvolve a concepção de imagem-objeto onde há uma ampliação dos usos e atributos das imagens, ela seria instrumento ativo da religiosidade medieval com função e usos definidos. A imagem seria participe dos ritos, gestos e comportamentos sociais.

Para Schmitt, se a Igreja medieval conferiu um papel às imagens no culto e na devoção, “foi porque as imagens, mas do que a palavra dos pregadores (a leitura dos livros não sendo acessível senão a uma pequena minoria), exercia sobre a imaginação dos fiéis uma ação decisiva considerada benéfica” (SCHMITT, 2007, p.355). Além disso, as imagens funcionam como complementação e reforço para o dizível, porque muitas vezes materializam os discursos, conferido um sentido concreto ao abstrato. Por isso é importante observar não somente as formas como foi representado os estigmas de Francisco de Assis, mas o sentido que lhe foi conferido pelos seus agentes propagadores e pela sociedade cristã medieval. Pois as “imagens significam muito mais do que um simples meio de disseminação do

conhecimento religioso. Eram por si mesmas, agentes, a que eram atribuídos milagres, e também objetos de cultos” (BURKE, 2004, p. 62).

Schmitt (2007) em *O corpo das imagens* destaca a questão da *imago* como primordial para se entender a antropologia cristã no período medieval, a pensar que na Cristandade Ocidental, a produção, a difusão e o culto das imagens, tanto quanto de textos escritos se constituem em práticas culturais de importância central. Temos também a análise texto x imagem para análise de nosso objeto de estudo, como texto usamos as hagiografias franciscanas e em relação às imagens temos o conjunto de afrescos da vida de Francisco de Assis na Basílica de Francisco de Assis feito por Giotto. Nesse caso, tentamos compreender por meio da análise texto x imagem desdobramentos da vida religiosa e humana do santo por meio do estudo das imagens.

No século XIII, ao estudar a iconografia do primeiro século franciscano, muitos hesitaram representar o santo portando os *stigmata*, muitas imagens foram inclusive destruídas por não conceberem a ideia de “um novo Cristo”. Além disso, segundo Frugoni, é por meio dos afrescos do ciclo da vida de Francisco de Assis feito por Giotto di Bondone na Basílica Superior de São Francisco que se consegue legitimar a figura do São Francisco estigmatizado, uma concepção baseada no São Francisco da *Legenda Maior* de Boaventura de Bagnoregio. Tenhamos em mente que o trabalho artístico de Giotto é de extrema importância para a humanização das santidades. Tanto é que para Certeau, Giotto di Bondone foi um pintor e arquiteto italiano cuja arte inovadora foi considerada o elo entre a pintura medieval e bizantina e a pintura renascentista, pois “sua pintura apresenta os primeiros traços da pintura de perspectiva na Europa, além de ser marcada pela identificação dos santos com seres humanos de aparência comum, dando-lhes um ar mais humanizado e próximo das pessoas” (CERTEAU, 1982, p.270-271).

Além disso, é importante o estudo funcional de *transitus* da teologia das imagens dos séculos XII e XIII, que amplia a noção “de passagem para as realidades visíveis através das coisas visíveis” (BASCHET, 1996, p.2). Para Schmitt a “imagem medieval se impõe como uma aparição, entra no visível, torna-se sensível” (SCHMITT, 2007, p. 16). Na noção de *transitus*, que significa passagem, temos que a sensibilidade que a imagem transmite ao fiel espectador passa pelo intermédio do culto e da crença cristã através da imagem. Dessa forma, da “imagem ao espectador, não havia solução de continuidade, como se um fluido corresse de uma para o outro, por meio da imaginação, para retornar em direção à imagem e por sua vez transformá-la” (SCHMITT, 2007, p.368). Da mesma forma se dava nos milagres, pois a graça

acontecia por meio do *transitus* da imagem para o fiel, sendo a imagem como instrumento intermediário para a realização do milagre, ou seja, o milagre não fora realizado pela imagem, mas por meio dela e através da sua interseção.

Os estudos iconográficos do período medieval sobre a representação da estigmatização de Francisco de Assis são cruciais para a compreensão da personificação do santo italiano no filho de Deus, uma vez que as imagens reforçam a presentificação de sua identificação corporal (física) com o Cristo, reforçando assim, o discurso das hagiografias franciscanas, se considerarmos que esses níveis de representação aliados à materialização dos discursos hagiográficos reforçaram o ideal cristológico de imitação de Francisco de Assis, uma vez que é necessário “observar imagens dos primeiros séculos franciscanos e refletir sobre o tratamento dado por ilustradores, pintores e hagiógrafos à relação dos frades menores com a figuração” (VISALLI, 2013, p.85).

As questões abordadas acima estão presentes nos debates atuais sobre o Franciscanismo. Além disso, trabalhamos concepções como a da representação como elemento importante de legitimação. No caso em específico, percebemos isso no movimento de institucionalização da ordem religiosa fundada por Francisco de Assis (Ordem dos Frades Menores). Que ganhou força com o fato de Francisco de Assis ser estigmatizado em 1224 onde teve a experiência do contato das sagradas chagas do crucificado em seu corpo e alma. Por meios dos discursos hagiográficos franciscanos ele recebe a alcunha de ser a representação terrena de Cristo, e se tornou o primeiro estigmatizado da História. Francisco por meio dos estigmas constitui-se em um exemplo vivo do Cristo.

Este fato impulsionou e fundamentou a representação cristológica de Francisco nas fontes hagiográficas ao longo do tempo, tanto que o Padre Antônio Vieira em seu sermão sobre as chagas de São Francisco enfatiza: se queres conhecer o santo, então, “vesti Cristo e tereis Francisco”, da mesma forma, faça-se o contrário “desvesti Francisco e tereis Cristo”. O grande milagre da estigmatização de Francisco de Assis em 1224 é o estágio máximo da personificação de Francisco de Assis na figura de Jesus Cristo. É ponto alto de sua transcendência humana e religiosa, teria sido para alguns admiradores sua apoteose. O peregrino de Assis torna-se segundo os discursos hagiográficos “imagem e semelhança do Cristo crucificado”.

Este fato revela a importância de estudar as narrativas e discursos hagiográficos sobre o milagre da estigmatização, uma vez que, essa identificação corporal potencializou as transformações que a representação cristológica do santo causou na expressão religiosa e no

imaginário cristão medieval, reforçando assim, às práticas e crenças religiosas sobre a personificação de Francisco de Assis na figura do Cristo crucificado. No caso, se faz necessário entender que a intencionalidade e materialidade dos discursos hagiográficos no período medieval e no imaginário cristão. Nesse caso, Michel Foucault é fundamental porque analisa os silêncios e omissões dos discursos, além disso, da ênfase, por isso destaca que a produção de um discurso é ao mesmo tempo “controlado, selecionado, organizado e redistribuído por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (FOUCAULT, 2004, p. 08-09).

A análise da memória franciscana no contexto medieval também é fundamental para compreendermos os sentidos atribuídos ao movimento franciscano após a morte de Francisco de Assis, entendemos que a memória confere sentido aos sujeitos, e segundo Maurice Halbwachs (1990), a apresentação de uma “memória individual” representa um *locus* em consonância com uma variante menor, enquanto que os usos e atributos da “memória coletiva” representam uma atmosfera maior, que pode referir-se a uma nação, a exaltação e perpetuação da memória em grandes dimensões no qual é pertencente a número maior de sujeitos. Assim, ao longo da Idade Média Central a representação cristológica e memorialística de Francisco de Assis foi destacada no imaginário medieval. Uma das razões para isso seria a legitimidade tanto das chagas que possuía em seu corpo quanto o estilo de vida por ele adotado. Tinha uma vida voltada para a prática do evangelho e buscava a imitação do Cristo. Sua identificação com o filho de Deus não seria somente corporal, seria escatológico em sua mensagem de renovação, de mudança, entre estas, podemos destacar a questão da pobreza amplamente discutida, que para alguns frades a pobreza era uma virtude, para Francisco de Assis um modo de vida.

O Cristo era pobre, não se regozijava de bens materiais, pregava a doação, a fraternidade, o cuidado aos fracos e oprimidos, ações descritas no Evangelho que o santo italiano fez questão de cumpri-las inexoravelmente, pois queria seguir a mensagem do Cristo e colocá-la em prática. Além disso, é importante exprimir que o sucesso da nova atitude cristã deveu-se também à sua implantação no meio urbano e a grande personalidade de seu fundador, Francisco de Assis, que teve a graça de receber em seu corpo no ano de 1224, segundo as hagiografias franciscanas oficiais, os sagrados estigmas do Cristo Crucificado. Fato que o levou a ser chamado de *Alter Christus*, o Outro Cristo.

## **Considerações finais**

O artigo pretendeu destacar a importância de temas preciosos ao período medieval, tais como igreja, santidade e imagem para compreender melhor o nosso objeto de estudo que são os discursos hagiográficos e imagéticos relativos à estigmatização de Francisco de Assis. A busca é de fundamentação para a compreensão da construção do ideal cristológico do santo por meio da reivindicação da memória. Por isso, salientamos que a maioria das “hagiografias franciscanas” escritas na Idade Média teve como autores, homens ligados diretamente ao movimento franciscano. Boaventura (Ministro-Geral da Ordem, 1257-1274) e Tomás de Celano (frade franciscano), por exemplo, escrevem, sob a tutela e crivo da Igreja, hagiografias que edificam a vida e espiritualidade de Francisco de Assis.

Além disso, após os desdobramentos da “Questão Franciscana” iniciada por Paul Sabatier no século XIX, há um percurso trilhado por vários historiadores que se prontificaram a estudar a fundo a documentação franciscana, o que trouxe aos estudos da área uma riqueza de interpretações e contribuições históricas sobre Francisco de Assis e sobre o desenvolvimento da Ordem dos Frades Menores ao longo do tempo, o que deixa aos historiadores a reflexão do jogo de memórias reivindicadas em torno da personagem Francisco de Assis pelos grupos sociais conflitantes que utilizam discursos memorialísticos para justificar suas predileções religiosas.

Enfim, ratificamos que todos os temas debatidos durante o desenvolvimento do artigo serviram de reflexão para o ofício de historiador, pois não há como se desenvolver um trabalho historiográfico com qualidade sem ter estudos e referências teóricas que esclareçam o contexto social vivido, ou seja, as chaves para a escrita do historiador são alcançadas por meio da análise do tempo de representação de seu objeto de estudo. Não tem como não se reportar ao período cronológico sem pesquisar o local e o tempo de atuação do objeto pesquisado. Nesse sentido, afirmamos que os estudos sobre a religiosidade medieval é extrema importância para a operação historiográfica da representação e memória do milagre dos estigmas de Francisco de Assis. Pois nos leva a refletir sobre as várias formas de construção e sobre o fazer histórico tendo como fundamento operacional o período medieval e seu contexto histórico e religioso.

## Referências

### Fontes traduzidas:

*Legenda Maior (LM) e Legenda Menor (Lm)*, São Boaventura, tradução: Frei Romano Zago, O.F.M. *Vita Prima (1C) e Vita Secunda (2C) de São Francisco, Tomás de Celano*, Tradução: Frei José Carlos Pedroso. *Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações (Csd)*; Tradução: Durval de Moraes. *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, tradução: Frei Roque Biscione, O.F.M. *O Espelho da Perfeição (Sp)*, tradução: Frei José Jerônimo Leite, O.F.M. *Testamento de São Francisco (Test) e Bilhete de Frei Leão*, tradução: Frei Edmundo Binder, O.F.M. *Carta de Frei Elias*, tradução: Edgar Orth;. **In- Escritos e biografias de São Francisco de Assis/Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. Seleção e organização: Frei Ildelfonso Silveira, O.F.M e Orlando dos Reis. 8ª edição, Petrópolis: Vozes, 1997.

### Fontes latinas:

*Anônimo Perusino (AP)*.

Disponível in: <http://www.monasterovirtuale.it/download/fontes/745-testi-francescani-anonimo-perugino-in-latino-2/file.html>. Acesso: 08/ 01/2017.

*Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações (Csd)*. Disponível in: <http://www.sanpiodapietrelcina.org/stimmatesanfrancesco.htm>. Acesso: 09/02/ 2017.

*Legenda Maior (LM) e Legenda Menor (Lm)*, São Boaventura. *Vita Prima (1C) e Vita Secunda (2C) de São Francisco, Tomás de Celano. Tratado dos Milagres (3C). Legenda Perusina (LP)*. Disponível in: [http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontesleitura?id=1771&parent\\_id=1760](http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontesleitura?id=1771&parent_id=1760). Acesso :03/01/2017.

*Legenda dos Três Companheiros (3S)*. Disponível in: <http://www.monasterovirtuale.it/2016-02-27-14-44-39/2016-02-27-14-4506/fontes/879-scritti-francescani-leggenda-dei-tercompagni-in-latino-2.html>. Acesso: 03/01/2017

### Obras Gerais:

BASCHET, Jérôme. **A civilização Feudal**: do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. Introdução: a imagem-objeto. In: SCHMITT, Jean-Claude et BASCHET Jérôme. **L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval**. Paris: Le Léopard d'Or, 1996, p. 7-26 (tradução: Maria Cristina C. L. Pereira).

BLOCH, Marc. **Apologia da história, ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: história e imagem. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: BERTRAND, 1990.

DOSSE, François. **A história em migalhas**: dos Annales à Nova História. São Paulo: Ensaio; Campinas: Ed. Da UNICAMP, 1992.

DUBY, Georges. **Ano 1000, ano 2000 na pista de nossos medos**. 1ª ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Tradução portuguesa. Lisboa: Estampa, 1982.

- LE GOFF, Jacques. **As Raízes medievais da Europa**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Ed. Vozes, 2010.
- POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro: vol. 2, nº 3, 1989.
- SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Bauru: Edusc, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Imagens”. Tradução Vivian Coutinho de Almeida. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol.I. São Paulo: EDUSC, 2002, 2 Vol. p. 591-605.

### **Obras Específicas:**

- DESBONNETS, Théophile. **Da intuição à instituição**. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.
- FRUGONI, Chiara. **Francesco e l'invenzione dell'estimato**. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto. Torino: Einaudi, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Francisco de Assis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MANSELLI, Raoul. **I primi cento anni di storia francescana**. Milano: ED. San Paolo, 2004.
- LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Tradução: Marcos de Castro. 8ªed. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco de Assis**. Tradução: Frei Orlando A. Bernadi, OFM/ Frei Vitório Macuzzuco. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, IFAN, 2006.
- VAUCHEZ, André. S. Francisco de Assis. In.: BERLIOZ, J. (Org.). **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.
- \_\_\_\_\_. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)**. tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995.
- \_\_\_\_\_. **O Santo**. In.: LE GOFF, Jacques (Org.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editora Presença, 1989.
- VISALLI, Angelita Marques. **O Crucifixo de São Damião: assim Cristo se manifesta a Francisco de Assis**. Notandum, CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto (maio-agosto), 2013.

*Recebido em: 11 de novembro de 2020.*

*Aprovado em: 15 de janeiro de 2021.*