

Vae illi religioso qui producit homines ad risum:

A *Admonition XX* de São Francisco de Assis e o s elementos para uma problematização do riso na formação do imaginário franciscano medieval

André Luiz de Siqueira¹

Resumo: A alegria, o humorismo e o riso sempre foram tratados como lugares-comuns e óbvios dentro de uma compreensão da mensagem de Francisco de Assis e como elementos constitutivos de um apostolado e de uma *praedicatio* tipicamente “franciscana”. Entretanto, a partir de um olhar mais crítico, observa-se que tais conceitos e as relações que tecem entre si, nem sempre se mostraram de forma tranquila e “natural”, especialmente aos primeiros biógrafos do *Poverello*, uma vez que, jamais o representam rindo em suas narrativas. Francisco jamais riu? Por que o santo da alegria, em seus escritos, exorta seus frades a cultivarem um rosto alegre e ao mesmo tempo condena os que levam os homens ao riso? Assim, o presente artigo visa oferecer uma possível ferramenta interpretativa para esses problemas a partir da análise e de conceitos como “alegria” e “riso” contidos no capítulo XX das *Admonitiones*.

Palavras-chaves: História franciscana; Humor; Riso; Admoestações; São Francisco de Assis

Abstract: The joy, humor and laughs have always been treated as commonplace and obvious within an understanding of Francisco of Assis’ messages and like constitutive elements of one apostolate and *praedicatio* typically “franciscan”. Starting from a critical look, it seems that such concepts and relationships that weave between them have not always proved so quiet and “natural”, especially the first biographers of the *Poverello* once that they never represented his laughing in their narratives. Did Francisco never laugh? Why does the saint of joy exhort their brothers a cultivated a cheerful face and in the same time condemns those who lead men to laughter? Therefore, this article aims to provide a possible interpretative tool for these problems based on the analysis and questioning of concepts like “joy” and “laugh” contained in the chapter XX of *Admonitiones*.

Keyword: Franciscan History; Humor; Laughs; Admonitions; St. Francis of Assisi

Vae illi religioso qui producit homines ad risum:

The Admonitio XX of Francisco of Assis and the elements for a problematization of laugh in the formation of the medieval Franciscan imaginary

¹Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Email: fradeaqueiro@yahoo.com.br.

Em algum mosteiro beneditino perdido na Europa medieval, em coro e em meio as preces que se elevam aos céus durante as Completas², cantam-se louvores a Virgem Maria, a *Salve Regina*, cujos versos, sempre lembra que nesta vida terrena deve-se transitar “*gementes et flentes in haclacrimarumvalle*” (“gemendo e chorando neste vale de lágrimas”). Em algum canto, um monge chora compungido, por seus pecados e pelos pecados do mundo. Assim, como denominou, de modo quase lapidar, Jacques Le Goff, o monge medieval era o especialista em lágrimas (*is quis luget*) (LE GOFF, 2001, p. 280). Entretanto, na italiana Úmbria do século XIII, uma figura despontou, ainda imerso nesse “*lacrimarumvalle*”. Um homem diferente, “*hilaris, hilarivultu*” (“alegre, de rosto alegre”) (LE GOFF, 2001, p. 228), um homem chamado Francisco³.

Durante oito séculos, Francisco de Assis⁴, nascido entre 1181 e 1182⁵ e morto em 3 de outubro de 1226, bem como o movimento religioso por ele fundado – a *Ordo Minorum*⁶ –, inspirou homens e mulheres de todos os tempos e lugares a fazerem um caminho espiritual *sui generis*. Pode-se dizer que, no imaginário coletivo de todos esses séculos, ao menos três foram as características mais marcantes na mensagem do santo assisiense: a pobreza, a simplicidade e a alegria.

No que se refere às duas primeiras marcas de uma assim chamada espiritualidade tipicamente “franciscana”, há uma infindável gama de estudos, antigos e inéditos, produzidos pelos mais competentes estudiosos de todas as áreas⁷ que concordam em afirmar que um assunto tão espinhoso como a questão da pobreza entre os franciscanos, por exemplo, ainda

² Das “horas canônicas” recitadas pelos monges, é a última do dia, geralmente rezada antes deste dormirem.

³1Cel 1. Para maior praticidade, para a documentação franciscana produzida nos séculos XIII e XIV aqui utilizada, desse ponto em diante, será citada recorrendo-se as abreviaturas e numerações utilizadas, tradicionalmente, pelos franciscanólogos brasileiros. Assim, por exemplo, a abreviação “1Cel 1” deve ser lida como “Primeira Vida de Tomás de Celano (ou *Vita Prima*), parágrafo 1”.

⁴ Por razões didáticas e hermenêuticas, optou-se por nomear o santo de Assis neste estudo sem o título canônico “São”. Primeiro, para diferenciá-lo do “São Francisco” e das inúmeras representações – muitas vezes conflitantes entre si - que essa designação hagiográfica levantou, principalmente no primeiro século franciscano, bem expresso na pluralidade de suas primeiras biografias, Segundo, porque o documento aqui estudado, bem como suas origens, as *Admonitiones*, se referirem a uma época anterior à canonização do mesmo, ocorrida em 16 de julho de 1228.

⁵Afirmar com exatidão o ano de nascimento de Francisco de Assis é quase impossível uma vez que seus biógrafos se preocupavam mais em narrar os feitos do santo somente a partir da conversão do mesmo (Cf. BUONGIORNO, Teresa; FRUGONI, Chiara. **Storiadi Francesco. Il santo chesapevaridere**, 2006, p. 03.

⁶ Francisco de Assis, além da chamada primeira Ordem (os frades), fundou também a Ordem das Damas Pobres, da qual Clara de Assis foi sua principal expoente, e uma terceira Ordem, para os leigos que desejavam seguir o caminho religioso do santo, a assim chamada Ordem da Penitência (Hoje conhecida por Ordem Franciscana Secular).

⁷ Entre os vários estudos sobre o problema da pobreza na espiritualidade cristã medieval Cf. AAVV, **La conversione ala povertànell’Italia dei secoli XIII-XIV**. Attidel XXVII ConvegnoStorico Internazionale, 1991; AZPURZ, L de. “**Appropriatio**” et “**exproptiatio**” in **doctrinaSanctiFrancisci**, 1970; CAPITANI, O. **La concezione dela povertànelMedioevo**, 1987; TOCCO, F. **La questione dela povertànelsecolo XIV**; PISTELLI, E. **Le sacrenozzedel beato Francesco com Madonna povertà**, 1926.

está longe de ser tratado como um campo esgotado, mas, ao contrário, estará sempre aberto a novas descobertas devido a sua riqueza de possibilidades interpretativas.

O tema da alegria foi sempre uma constante na vida de Francisco e de seus primeiros frades (Cf. FRUGONI, 2011, p. 24) como o testemunham⁸ muitas passagens das “fontes franciscanas”⁹, e há também excelentes trabalhos sobre o riso na Idade Média, como mostram, por exemplo, as contribuições de Georges Minois¹⁰ (2000) e de Albrecht Classen¹¹ (2010). Estas últimas, têm o grande mérito de oferecerem uma visão geral sobre problema do riso no Medievo bem como de servirem de arcabouço teórico para uma compreensão do tema na literatura franciscana, entretanto, por sua natureza e objetivos, não se debruçam sobre uma análise mais profunda da questão do riso na formação do imaginário franciscano e suas problemáticas particulares no que tangem aos escritos do santo e como este conceito foi tratado por cada um de seus principais biógrafos.

Inspirado por uma *quaestio* medieval que tirava o sono de teólogos durante a maior parte do Medievo, a saber, por que os evangelistas nunca narram Jesus rindo? Surgem algumas provocações quais faíscas: Francisco, por sua vez, alguma vez riu? Por que seus primeiros biógrafos sempre o representam como um santo portador de uma alegria contagiante, mas, nunca rindo? E mais, como falar de um fundador de Ordem que admoesta seus frades, quando pregarem ao povo, a conduzir ao amor de Deus “*cum gaudio et letitia*”¹²(com júbilo e alegria) e, ao mesmo tempo condena os religiosos que “*producit homines ad risum*” (produzem o riso aos homens)¹³, como se pode ler na *Admonitio*¹⁴ XX, que será aqui analisado?

⁸Diversas são as ocorrências da palavra alegria nas Fontes Franciscanas: “Deus é alegria” (BFL, 4); “Que os irmãos se mostrem sempre alegres” (RB 7,16); “Que se alegrem nas tribulações” (RB 16,19; 17,9); “Pobreza com alegria” (Adm 27,3); “O fogo é alegre”(Cant 8); “Alegria ao pensar em Deus” (2 Cel 14); “Alegria supõe a paz da alma (2 Cel 125,128); “A alegria é a melhor defesa contra o demônio” (2 Cel 125; LP 94, 96,97; EP 95,96); “Alegria de imitar a Cristo” (2 Cel 17); “Alegria de celebrar o Natal (1 Cel 85-86; 2 Cel 199; LM 10, 7); “Alegria não nas alegrias humanas e grosseiras” (2 Cel 94, 130); “Alegria de doar e de se doar” (1 Cel 14,76; 2 Cel 181; LM 3,1); “Alegria de Francisco pela boa reputação dos irmãos” (2 Cel 155; 178, 179; LM 8,3). “Alegria nas injúrias (1Cel 10-13). (Cf. verbete “Alegria” in: SILVEIRA, 1991, p. 1300)

⁹ Denominação dada à documentação franciscana produzida nos séculos XIII e XIV. Para este estudo, todas as fontes mencionadas diretas ou indiretamente foram extraídas de SILVEIRA, Ildefonso. **São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano.** Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1991.

¹⁰ Cf. MINOIS, Georges. **Historie durire et de laderison**, 2011.

¹¹ Cf. CLASSEN, Albrecht. **Laughter in Middle Ages and in Early Modern times**, 2010.

¹²Adm XX, 3. Para este estudo, optou-se pela edição crítica do texto latino das *Admonitiones*. Cf. ESSER, Kajetan. **Gliscrittidi S. Francesco d’Assisi.** Nuova edizione critica e versione italiana, 1982, p. 133.

¹³A primeira edição brasileira das Fontes Franciscanas (Cf. SILVEIRA, Ildefonso (org.). **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**, 1991.) segue outra divisão dos capítulos das Admoestações). Assim, nessa referida edição, o documento aqui estudado é numerado como sendo Admoestação 21 e não como 20, segundo a edição de Kajetan Esser supracitada e aqui utilizada.

Assim, este breve estudo visa analisar esse escrito de Francisco de Assis, importante para se entender não só os primórdios do movimento franciscano, mas também para lançar algumas luzes sobre as relações entre conceitos frequentemente unidos sem muitas distinções e cuidados como a alegria e o riso, visando oferecer elementos para futuras problematizações sobre os usos desses termos nas biografias sobre o santo de Assis produzidas nos séculos XIII e XIV¹⁵.

Como bem alertou Jacques Le Goff, não é tarefa fácil ao historiador estudar o riso seja qual for o recorte espacial ou temporal na qual este se debruce a investigar. Isso ocorre porquê

(...) um estudo da história do riso tem dois aspectos. As etapas, o método, a formulação do problema e, mais importante, a documentação são diferentes para cada um - de um lado, as atitudes em relação ao riso; de outro, as manifestações do riso por outras pessoas. Em relação ao primeiro aspecto, é relativamente fácil reunir os textos mais ou menos teóricos e normativos que nos fornecem tanto atitudes em relação ao riso como recomendações de como rir. (...) O problema da prática do riso é mais complexo (...) (LE GOFF, 2000, p. 67).

Obviamente, para os fins desse estudo, optou-se apenas por analisar este primeiro aspecto supracitado pelo historiador francês, isto é, problematizar como Francisco de Assis, a partir de um de seus escritos¹⁶ reagia diante do tema da alegria e do riso.

Entretanto, antes de se propor a compreender como a *Admonitio XX* distingue e concebe os tipos de alegria e de riso, especialmente num contexto de pregação, é importante observar, primeiramente, que o riso como problema não surge no século XIII, mas encontra suas raízes já no cristianismo antigo e na Alta Idade Média. A célebre discussão entre os personagens Frei Guilherme de Baskerville e o velho monge cego, Jorge de Burgos, narrada no romance de Umberto Eco (ECO, 2009), ilustra muito bem um tema que realmente parecia importante, ao menos nos meios mais letrados da sociedade cristã ao ponto de no século XII, por exemplo, a Universidade de Paris organizar “um de seus *quod libet* anuais (um debate

¹⁴ Para este trabalho, nas citações próprias da documentação franciscana, chamadas de Fontes Franciscanas, utilizar-se-á o modo tradicional de citação de abreviaturas utilizado pela maioria dos estudiosos brasileiros. Assim, “Adm” para *Admonitiones*; “RnB” para *Regula non Bullata*; “RB”, para *Regula Bullata*; “Test.”, para *Testamentum*, etc. Quanto a numeração para as biografias de São Francisco, se seguirá o modelo “Capítulo e parágrafo, como no exemplo: *Vita Prima SanctiFrancisci*, de Tomás de Celano: 1 Cel 2, 14 (Lê-se: Vita Prima ou Primeira Celano, capítulo 2, versículo 14).

¹⁵ Em razão da limitação de espaço e natureza deste artigo, obviamente, não serão analisadas neste trabalho o *corpus* das biografias medievais referentes a São Francisco de Assis. Tal estudo já se encontra em andamento no projeto de pesquisa de Doutorado do autor deste trabalho. Para os fins deste artigo, pretende-se, então, somente oferecer uma ferramenta teórica que, distinga os conceitos de “alegria” e o “riso” em um dos escritos deixados pelo santo de Assis.

¹⁶ Este, como se verá mais adiante, de teor mais exortativo-formativo do que propriamente jurídico.

sobre um tema escolhido, um tipo de conferência aberta ao público geral) justamente sobre este assunto” (LE GOFF, 2000, p. 69). Na verdade, a pergunta se Cristo ria ou não, estava longe de ser apenas um problema teológico, mas se desdobrava como fundamento para a construção de uma antropologia cristã que deveria definir com clareza, primeiro, se o riso era próprio do ser humano e segundo, até que ponto este mesmo riso era lícito e adequado para uma autêntica busca de uma perfeição cristã. Não se deve esquecer que já Aristóteles afirmava que o riso era elemento constituinte da natureza humana. Essa tese aristotélica teve suas implicações na cultura latina medieval a ponto de se converter numa expressão, a saber, o “*homo risibilis*”. Segundo Le Goff, esse conceito nem sempre foi bem interpretado, mas, obviamente, não significava “o homem ridículo” ou “o homem de quem se ri”, mas “o homem dotado de riso”, o homem cuja característica mais marcante é o riso” (LE GOFF, 2000, p. 69).

Numa periodização geral do problema do riso na Idade Média, pode-se identificar 3 etapas que, certamente, poderiam variar de acordo com as sociedades e culturas das diversas regiões da Cristandade européia. Assim, pode-se encontrar num primeiro período, entendido do século IV ao X na qual é forte o modelo monástico, um riso reprimido e sufocado. Numa segunda fase, uma certa relação com as preocupações em torno ao sonho e ao gesto, é a época da liberação e do controle do riso, ligada ao surgimento de uma literatura secularizada. Por fim, “encontramos o riso escolástico e o estabelecimento de uma casuística do riso. Quem é qualificado para rir? Que tipo de riso é permitido? Quando? Como? Tempo de rir e tempo de chorar (LE GOFF, 2000, p. 79).

Em outras palavras, é possível constatar que durante a Idade Média, o riso foi sempre tratado de forma ambígua, para não se dizer confusapois, se de um lado, o riso é expressão principal de um corpo¹⁷ que sente prazer – e tanto o conceito de “corpo” como o conceito de “prazer” são graves para o pensamento medieval¹⁸ -, de outro, poderia também significar a expressão mais sublime de uma alma que vive ainda na terra as bem-aventuranças do Paraíso, fruto de uma intensa experiência com Deus. O corpo se torna então relação em seus diversos níveis. É Paul Zumthor, baseando-se nas contribuições de Jean-Claude Schmitt, quem nota que no curso do século XII, depois no século XIII, o corpo como tal, passa a fazer parte de uma reflexão mais profunda pelos eruditos que, por sua vez, passam a conceber o gesto

¹⁷ Para uma problematização do “corpo” no medievo franciscano cf. VISALLI, Angelita Marques. **O corpo no pensamento de Francisco de Assis**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.

¹⁸ Sobre este problema do corpo “não nos esqueçamos de que o cristianismo oferece a ressurreição do corpo, o que o distingue de muitas outras religiões, e que nela se é salvo de corpo e alma: o bem e o mal são praticados através do corpo. Havia uma tendência para focalizar o corpo como um instrumento do demônio, embora fosse ele também um instrumento da salvação.” (LE GOFF, 2000, p. 73).

humano “uma realização da categoria universal do movimento não mais como atributo do corpo, mas como resultado da interação dos elementos naturais, tanto em nível cósmico como no das sociedades e dos indivíduos vivos” (ZUMTHOR, 1993, p. 242).

Por isso, o riso, ao menos nessa primeira fase descrita acima, foi simplesmente rejeitado pela Igreja como se fosse um obstáculo a uma verdadeira e séria conversão de vida para aqueles que desejassem trilhar uma autêntica via de perfeição evangélica. Somente “mais tarde, por volta do século XII, ela [a Igreja] consegue submeter o fenômeno ao seu controle, distinguindo o riso bom do ruim os modos admissíveis de rir dos inadmissíveis” (LE GOFF, 2000, p. 70). É o momento das grandes mudanças culturais, políticas e religiosas que ganham corpo nos grandes centros urbanos da Europa. Nessas novas espacialidades, dois elementos ganham importância para a compreensão do riso, a saber: a laicização e a literatura vernácula; e é nesse contexto de remanejamentos que a figura de Francisco de Assis surge e ganha destaque, tornando-se cada vez mais um homem emblemático, símbolo de contrastes e ao mesmo tempo de sínteses que marcam profundamente seu pensamento e seus escritos, como é o caso, por exemplo, das assim chamadas *Admonitiones* ou de *Verba admonitionis*.

Qual a natureza dessas Admoestações de Francisco de Assis? Onde repousam sua autenticidade? Quem foram seus destinatários? Questões como estas devem ser discutidas e respondidas antes de qualquer interpretação desse material. Primeiramente, a grosso modo, entre os estudiosos da *res franciscana*, é comum distinguir ao menos três grupos dentro desse conjunto denominado “Escritos”. O primeiro se refere aos “escritos autógrafos”, isto é, escritos de “próprio punho” do santo de Assis; nesse grupo pode-se nomear a “Benção a Frei Leão” e “Louvores a Deus Altíssimo” (escritos na frente e no verso do mesmo pergaminho), e uma “Carta a Frei Leão”, exposta na catedral de Espoleto (PEDROSO, 1998, p.05). Por sua vez, o segundo e maior grupo, nada mais é do que as *dicta* ou *verba* ouvidas, recolhidas e anotadas, por diversos frades em várias ocasiões em que Francisco pregou ao povo, exortou aos seus irmãos ou que ele mesmo mandou que se escrevessem. Por fim, o terceiro grupo, refere-se a escritos (mais precisamente 24 textos) que durante muito tempo foram atribuídos a São Francisco, mas que, pela crítica documental, se mostraram não autênticos ou de autenticidade insegura¹⁹.

Mesmo que o título das *Admonitiones* contenha variações redacionais a partir dos vários códices que guardaram e transmitiram estes escritos, não se deve duvidar de sua

¹⁹ Para um melhor detalhamento dos conjuntos desses escritos, conferir a primeira parte da obra introdutória de PEDROSO, José Carlos. **Fontes Franciscanas**: apresentação geral, 1998, p. 04-16.

autenticidade²⁰. Martino Conti, em seus estudos sobre o franciscanismo primitivo, defende a autenticidade desse documento, afirmando que esta é atestada também por outros argumentos. Entre estes, podem-se citar: 1) o estilo; 2) o modo associativo de pensar e de falar; 3) a presença de assuntos caros e familiares a Francisco. Por todas estas razões parece que não se pode colocar em discussão a paternidade seráfica das Admoestações (CONTI, 2004, p. 262).

Definido a autenticidade desse escrito, é preciso perguntar pela sua datação, sua natureza e seu estilo literário. Uma vez que diversas foram as penas que recolheram e transmitiram esses ensinamentos, sua datação também se torna um problema. Para Conti, elas fazem parte de um arco de tempo bem amplo: de 1208 a 1226, data da morte do santo. Alguns indícios apontam para um período antes ou depois da composição das duas regras (a *Regula non bullata*, de 1221 e a *Regula Bullata*, de 1223)²¹ (CONTI, 2004, p. 163). Importa aqui saber que esse documento, marcado por tal envergadura temporal, traz nas entrelinhas as preocupações e desejos do santo, bem como o processo de maturação destas primeiras.

Assim sendo, as *Admonitiones* não se tratam, de antemão, de um gênero jurídico e nem mesmo epistolar. Pedroso, em sua classificação dos escritos de Francisco, as encaixa no grupo das “exortações”, ao lado do *Testamento*²² e do Cântico “Ouvi, pobrezinhas”, este último endereçado a Clara e suas irmãs. Deste modo, as *Admonitiones* queriam ser “um meio pastoral voltado para a emenda, isto é, para melhorar o comportamento dos frades” (CONTI, 2004, p. 264); emendas estas que o próprio Francisco exigia tanto nas ocasiões dos capítulos

²⁰ Conti observa que “o título de *Admonitiones* ou de *Verba admonitionis*, dado a este escrito, deriva de uma das várias indicações redacionais que vários recolhedores dos Escritos de São Francisco colocaram como cabeçalho deste escrito. A partir das diversas formas de inscrição, atestadas pelos códices que transmitem as Admoestações, se verifica que estas são chamadas “Palavras de sagrada admoestação” (*Verba sacrae admonitionis*), “Palavras de santa admoestação” (*Verba sanctae admonitionis*), “Admoestações” (*Admonitiones*). Alguns códices as indicam simplesmente como “ditos” (*dicta*) ou como “palavras” (*verba*).” (CONTI, 2004, p. 261).

²¹ Assim chamada *Regula non Bullata* (Regra não Bulada) foi composta em vinte e quatro capítulos e é repleta de citações bíblicas, como agradava a Francisco, e ficou pronta em 1221. Entretanto, é chamada de “não-bulada” por não ter consigo uma “bula papal” autorizando sua aplicação. O fato é que essa Regra de 1221, como defendem alguns estudiosos, jamais foi entregue ao papa, talvez por não ser organizada em linguagem jurídica, precisando ser revisada e corrigida nos Capítulos gerais dos frades até, depois de várias e até intensas discussões entre Francisco e sua fraternidade, ser substituída por uma Regra aprovada pelo papa Honório III em 1223, e conhecida como *Regula Bullata* (Regra Bulada), por trazer consigo a bula de aprovação do referido pontífice. A passagem entre ambas regras foi aqui tratada de forma sintética, mas merece um estudo pormenorizado que faça uma análise que identifique as aproximações e distanciamentos entre si e como ambas se relacionam com o projeto inicial de Francisco. Indicamos aqui os trabalhos de Jacques Le Goff, de Chiara Frugoni, de Giovanni Merlo e de Théophile Desbonnets, utilizados nessa pesquisa, para uma visão geral do problema.

²² Composto por Francisco em 1224, dois anos antes de sua morte (1226), recolhe as recordações do santo desde sua conversão até os desejos e valores que lhe eram mais caros. Mais tarde, em 1230, um Capítulo Geral designaria uma comissão de frades que iriam ao papa Gregório IX para que este os ajudasse a resolver o problema da obrigatoriedade da observação do Testamento e sua relação com a Regra de 1223. Desta discussão nasceu a bula “*Quo elongati*” (também de 1230) que não só desobrigava os frades de seguirem a risca o Testamento, mas se tornava também a primeira vez que um papa diria aos frades o que deveria ser a identidade da *Ordo Minorum*.

gerais quanto nas conversas individuais que tinha com seus irmãos. Segundo Conti, o conceito de admoestação era muito familiar a Francisco e facilmente é encontrada na primitiva literatura franciscana²³. O fundador da *Ordo Minorum* “usa preferencialmente o verbo *moneo*, que etimologicamente significa chamar de novo à memória, admoestar, pregar, persuadir (...)” (CONTI, 2004, p. 248).

Francisco, ao compôr seu *Testamentum*, em 1224, recordaria que ele e seus primeiros irmãos eram “*idiotae et subditi omnibus*”²⁴, e que por isso não possuía os instrumentos sutis de leitura e interpretação próprios dos mestres das universidades. Por isso, seu modo de dividir os elementos para um caminho, segundo ele, de sincera busca de Deus, era também muito simples. Admoestava seus frades a trilharem e viverem uma vida pautada no Espírito do Senhor (*spiritualiter*) e a evitarem uma vida orientada pelos desejos mundanos ou da carne (*carnaliter*). É nessa polarização que se deve compreender seu posicionamento frente à questão da alegria e do riso, ao exortar, na *Admonitio XX*, os irmãos que pregam ao povo:

Bem-aventurado aquele religioso que não possui o júbilo e a alegria senão unicamente nas santíssimas palavras e obras do Senhor, e mediante estas conduz os homens ao amor de Deus com gáudio e alegria. Ai daquele religioso que se deleita em palavras ociosas e vãs, e induz com isso os homens ao riso²⁵.

Antes de se adentrar propriamente no conteúdo desta *exhortatio*, é interessante notar como as edições que a transmitiram a intitularam: o texto latino, aos cuidados da edição crítica e Kajetan Esser, as apresenta como “*De bono et vano religioso*” (ESSER, 1982, p. 123); a versão italiana, do mesmo autor, a traduz como “*Il vero e il falso religioso*” (ESSER, 1982, p. 143); por sua vez, nas duas versões brasileiras das Fontes Franciscanas encontra-se: “*Do religioso bom e o religioso fútil*” (FASSINI, 2004, p. 96) e “*Verdadeira e falsa alegria*” (SILVEIRA, 1991, p. 68). Em um primeiro momento, causa certo estranhamento que um pequeno texto como este, que trata de como os frades devem se comportar ao pregarem a palavra de Deus aos homens, não carregue em seu título qualquer menção à *praedicatio*. Francisco, bem como aqueles que recolheram e transmitiram suas *dicta*, parece deixar a *forma*

²³ Tal familiaridade “é expressa “tanto pelos verbos *moneo* e *admoneo* quanto pelo substantivo *admonitio*. Estes, por sua vez, se encontram em paralelismo sinonímico com vários termos, em particular com os verbos “exortar” (*exhortor*) e “corrigor” (*corrigo*) e com os substantivos “exortação” (*exhortatio*) e “correção” (*correctio*.” (CONTI, 2004, p. 247).

²⁴ Cf. Test 19: “Éramos iletrados e submissos a toda criatura”.

²⁵ “*Beatus ille religiosus, qui non habet iucunditatem et laetitiam nisi in sanctissimi loqu coastantibus et operibus Domini, et cum his producit homines ad amorem Dei cum gaudio et laetitia. Vae, illi religioso, qui delectat se in verbis otiosis et vanis et cum his producit homines ad risum*”. Adm XX.

praedicationis para um segundo plano, procurando recordar algo anterior (*a priori*) ao ato de pregar. Estaria o fundador da *Ordo Minorum*²⁶ querendo mostrar claramente onde deve estar fundamentada a *praedicatio* de seus irmãos? Estaria aqui a pedra de toque para se compreender o problema do riso e da alegria nessa forma de pregar tipicamente franciscana? Faz-se necessário entender qual o lugar da pregação no século XIII. Para o historiador italiano Luciano Bertazzo, Francisco de Assis viveu numa era onde se dava muita importância à palavra. Tal palavra começa a deixar os muros dos mosteiros, das *scholae*, para se espalhar nas estradas, nas novas rotas comerciais que se vão abrindo e marcando o tempo dos mercadores. Palavra que acrescenta “novas vozes as praças no despertar demográfico e urbano característico do período entre o século XII e XIII. Um tempo que parece quase construir um “espaço oral”, em cujas palavras novas, vozes, se encontram, se desencontram, se confundem (BERTAZZO, 2012, p. 473).

Para Bertazzo, o santo de Assis representa uma fusão entre várias experiências comunicativas; transita tranquilamente entre esses espaços orais, fala “a língua do mercante, a língua da praça, a língua do bufão qual animador das festas assisienses, a língua da cortesia” (BERTAZZO, 2012, p. 475). Vale lembrar, que numa época em que a oralidade ganha uma importância muito grande, não demoraria a surgir certo controle dessa palavra proferida, e essa tarefa caberia principalmente à Igreja que, atendendo os clamores de renovação da *Christianitas* propostas pelo Concílio Lateranense IV realizada em 1215, logo delegaria à alguns de seus mais celebrados clérigos e mestres universitários a missão de expor claramente os elementos de um bom e de um mal uso dessa palavra. É nesse contexto que aparecem, no ambiente parisiense, figuras como Maurizio de Sully (+1197) e Pietro il Cantore (+1297) que oferecem ferramentas e modelos para uma pregação capaz de dar conta da mensagem cristã. Trata-se de uma “palavra pregada, que encontra uma organização expressiva, sistematizada na forma do sermão, com um desenvolvimento teórico maduro no curso do século XIV (BERTAZZO, 2012, p. 476).

Quais seriam, neste caso, os elementos para uma boa pregação? Pode-se dizer que, em linhas gerais e sem se dar ao mérito de discorrer aqui as sutilezas e complexidades da *Ars prardicandi*, um bom *sermo* seria aquele que se desenvolvesse em dois sentidos: evitar os

²⁶Para Merlo “as fontes franciscanas ignoram não só o tempo, mas também o conteúdo da mudança [de uma *fraternitas* para uma *Ordo*]. O acento cai sobre a palavra “Menores (*Minores*)”, que teria sido escolhida pelo próprio Francisco, segundo a *Compilatio Assisiensis* (ou *Legenda Perusina*), desde o primeiro encontro com Inocêncio III e, segundo a *Legenda beati Francisci*, de Tomás de Celano, numa fase imprecisa da redação da Regra. Como quer que seja, encontramos a denominação identificativa no capítulo sexto da Regra não bulada: “E ninguém seja chamado de prior, mas de forma geral sejam chamados de irmãos menores (*Et nullus vocetur prior, sed generaliter omnes vocentur fratres minores*). (MERLO, 2005, p. 28).

vícios e buscar as virtudes (BERTAZZO, 2012, p. 477). Segundo ainda Bertazzo, essa linha pode ser facilmente rastreável no Prólogo aos sermões, do papa Inocêncio III:

“A pregação de fato é assim importante para reconduzir a alma do erro à verdade e dos vícios a virtude”. No sermão XXII (para a solenidade dos santos apóstolos Pedro e Paulo), o mesmo papa então descreve o trabalho do pregador: “o bom pregador deve de fato construir o sermão em relação a diversidade das coisas e das pessoas, para falar ora das virtudes, ora dos vícios, uma hora dos prêmios e outra hora das penas, às vezes de misericórdia e às vezes de justiça, a momentos de simplicidade e a momentos de profundidade, segundo a história, a alegoria, a analogia e a tropologia; citando autores e motivos, com similitudes e exemplos (BERTAZZO, 2012, p. 478).

No âmbito dos *fratris Minores*, acena André Luiz Pereira Miatello que esta “*praedicatio* consiste numa atividade de tamanha distinção e importância que apenas os frades mais bem preparados é que podem desempenhá-lo” (MIATELLO, 2013, p. 100). Observa também o autor que a pregação minorítica, a despeito do que tradicionalmente se supunha, nada ou pouco teria de original ou novo. Isso ocorreu porque muito cedo as ordens mendicantes, especialmente os Pregadores e os Franciscanos absorveram e assumiram as técnicas e orientações de antigos e novos manuais de pregação. Não é de se estranhar, assim, que o primeiro pensamento de Francisco seria de formar alguns pregadores ambulantes que, caminhando dois a dois como os discípulos de Cristo, “iam de cidade em cidade, de vilarejo em vilarejo, portando a mensagem da Boa Nova, da paz, do perdão, parando nas praças públicas e impondo-se mais com o exemplo do que com a palavra; sobretudo com o destaque sobre os bens terrenos” (CAMPAGNOLA, 1999, p. 405).

Analisando o capítulo IX da *Regula Bullata*, de 1223, intitulada “*De praedicatoribus*”, na qual Francisco exorta aos irmãos “a que na pregação que fazem suas palavras sejam ponderadas e castas, para o proveito e edificação do povo, anunciando-lhes os vícios e as virtudes, a pena e a glória com palavra breve”²⁷, Miatello observa que vistas isoladamente, tais normas poderiam expressar apenas o caráter “piedoso e edificante do discurso dos frades; porém, sucede que estas coincidem com os preceitos dos manuais oratórios do período, como por exemplo, a *Arspraedicandi*” (MIATELLO, 2013, p. 100), de Guilherme de Auvernia.

Sabe-se que a pregação original de Francisco era essencialmente de caráter penitencial e pessoal antes de se converter em uma proposta para os outros. Nesse sentido, os indícios identificados na passagem da *Regra não Bulada* à *Regra Bulada* indicam “uma clara tomada de

²⁷ RB IX.

posição para uma pregação que deve assumir uma impostação que vai além da precedente, simples exortação penitencial” (BERTAZZO, 2012, p. 496). Tal posicionamento resultaria em contrapor a pregação dos frades formados nos meios universitários (*sermosubtilis*) e a pregação de Francisco (*sermo simplex*)²⁸. Entretanto, como sugere Miatello, seria muito arriscado aferir essa contraposição “entre uma e outra, atribuindo à primeira, aspectos intelectuais e clericais e a segunda, aspectos populares e laicos” (MIATELLO, 2012, p. 102), já que ambas estão muito imbricadas no desenvolvimento da pregação minorítica.

Por exemplo, em certa ocasião, querendo Francisco pregar ao papa Honório III, falava com tanto fervor de espírito que não cabia em si de alegria e movia os pés como que dançando, mas sem arrancar risadas aos presentes²⁹. Tal gesto não deve ser ingenuamente classificado como típico de um homem “simples” que desconhecia as regras de oratória vigentes. De fato, a pregação supunha que o orador pudesse usar de recursos dramáticos para cativar seu público, sobretudo quando este era menos letrado. Desta forma, o uso de elementos teatrais não era exclusividade de Francisco e, por conseguinte, o que deve causar estranhamento, no caso descrito por Tomás de Celano, não é o fato de o santo saltar ou dançar enquanto pregava, “mas o fato de que fazia isso diante de um público culto para o qual os costumes da arte não previam a necessidade de demonstrações tão plásticas, visto que os espectadores, pela cultura que tinham, seriam capazes de compreender a pregação pela força da própria palavra” (MIATELLO, 2012, p. 103).

Há, entre outras coisas, um problema que liga esta “dança de Francisco” diante do papa e dos cardeais à *Admonitio XX*: a ausência do riso. Na continuação da narrativa de Tomás de Celano, justifica-se esta ausência dizendo que o santo dançava “sem malícia, mas ardendo no fogo do amor de Deus”³⁰, enquanto que por sua vez, a *Admonitio* condena os frades “*quidelectat se in verbis otiosis et vanis*”³¹ (que se deleitam em palavras ociosas e vãs) produzindo o riso aos homens. Já aqui, se explicita a distinção entre a alegria “espiritual” e o risopropriamente dito. Segundo o filósofo espanhol, José Antonio Merino, para o pensamento franciscano, “tanto o *homo faber*, como o *homo sapiens*, como o *homo adorans*, como o *homo loquens* não podem ser separados do *homo festivus*, do *homo ridens* e do *homo aestheticus*; em uma palavra, do *homo ludens*” (MERINO, 1999, p. 291). Para o autor, Francisco foi um

²⁸ “(...) o termo *simplicitas*, no contexto de pregação, não é um mero qualitativo. O sermão *simplex* designava o discurso sem adornos, sem o uso da arte, chão, desprovido de qualquer sutileza [*subtilitas*], que é outro conceito técnico que define um tipo de pregação oposto ao *sermo simplex*.” (MIATELLO, 2013, p. 104).

²⁹ I Cel 27, 73.

³⁰ I Cel 27, 73.

³¹ Adm XX

homem essencialmente alegre e bem-humorado, trazia uma jovialidade e um modo festivo incomum, que sempre conservou e, inclusive, potencializou ao longo de sua vida. (...) A *Legenda tirumsociorum* dele que “seu natural era folgazão e jovial; Celano sublinha que “recebeu a morte cantando. E São Boaventura afirma que a vida de Francisco era “uma celebração contínua” (MERINO, 1999, p. 292).

Todas essas narrativas falam da personalidade de Francisco que se potencializaram e se dinamizaram não somente em seu modo pessoal de ver o mundo, mas transbordou a ponto de exortar também a seus frades que provassem dessa alegria! Esse aspecto da alegria era-lhe tão caro que mandou escrever na *Regula Non Bullata* que os irmãos se guardassem “de se mostrarem em seu exterior como tristes e sombrios hipócritas. Mas antes portem-se como gente que se alegra no Senhor, satisfeitos e amáveis como convém”³². Também cronistas e outros testemunhos fora da Ordem dão testemunho dessa alegria; recorda Merino que o cronista Jordão de Jano, ao narrar a chegada e trajetória dos frades na Alemanha, afirma que os Capítulos conventuais dos irmãos eram encontros onde reinava o espírito fraterno, “simples e marcadamente alegre. Também Jacques de Vitry sublinha expressamente que o fim principal da reunião destes frades era compartilhar as próprias experiências e alegrar-se juntos com cantos e celebrações (MERINO, 1999, p. 302).

Exemplos como estes, tanto sobre a alegria e o lúdico na personalidade do santo de Assis como nos primeiros frades, são abundantes nas biografias e outras fontes franciscanas dos séculos XIII e XIV. Definir o que seja a alegria não é tarefa fácil e, segundo Adam Potkay, em sua História da alegria, nem mesmo os lexicógrafos do século XX se saíram bem no desafio (POTKAY, 2010, p. 22). Na tentativa de buscar uma definição mais precisa sobre o conceito de alegria, Potkay diz se sentir satisfeito com uma definição dada por John Locke (1689), para quem “a alegria é um deleite da mente diante da consideração de um bem presente ou que certamente se avizinha” (POTKAY, Id.). Entretanto, não é difícil identificar que esta alegria (e suas variações latinas como “*gaudium*” e “*laetitia*”)³³ parece pouco ter relação com o riso e conforme hodiernamente este é entendido. Segundo Merino, isso se dá porque para o franciscanismo primitivo, até Deus brinca e

(...) nessa perspectiva do Deus ludens, vê-se também o *mundusludens*, o *homo ludens* e a *ecclesialudens*. (...) No mundo franciscano, a alegria pascal, o riso e o sorriso profundamente humanos brotam de uma experiência

³²RnB 7.

³³ Etimologicamente, a derivação primeira de *joy* vem do latim *gaudia*, plural de *gaudium*, por meio do francês antigo e do inglês médio *joie* (POTKAY, Op. Cit, p. 22).

singular, e seu modo jocoso e festivo reenvia à esperança teologal que sabe ver o aquém à luz do além (MERINO, 1999, p. 308).

O que se afere a partir disso é que tanto a alegria quanto o riso tipicamente franciscanos, contido principalmente nos escritos de Francisco, fundamentam sua existência em Deus, nesse Deus *ludens*, que o santo descobre e expressa em todos os seus atos, e não uma alegria pautada num corpo que sente prazer ou mesmo num riso que é fruto da ociosidade e da malícia, em outras palavras o riso zombeteiro, já condenado no medievo e demarcado por Le Goff ao acenar que para tal distinção existiam diversas palavras que pareciam gravitar em torno de dois polos: o *risus* (o riso) e o *derisio* (a zombaria). A natureza do riso era assinalada por adjetivos ou expressões. Havia, então, “o *risus cum cacchinis*, o riso amplo, acompanhado de agitação corporal - é a pior forma de riso, particularmente condenada, porque deforma o corpo humano, já de si tão desprezado pelo cristianismo da Idade Média (LE GOFF, 2010, p.286).

Refletindo sobre o celebrado humorismo de Francisco, Jacques Guy Bougerol, traça alguns elementos que desconstroem primeiro o próprio conceito de humorismo e depois, como este último deve ser entendido nos escritos e nas biografias do santo assisense. Para ele,

quando se fala de um humor “são-franciscano” pensar-se-á num humorismo sorridente, algumas vezes ligeiramente mordaz, mas nunca áspero nem amargo. É o humor de um homem que, tendo capitado a verdadeira relação entre criatura e Criador, vê tudo sob uma luz nova de eterna entrega e dependência que coloca nas devidas proporções a fugacidade e a inconsistência humana, mesmo diante de acontecimentos muito dramáticos e de pessoas muito sérias (BOUGEROL, 1999, p.322).

Em suma, algumas considerações podem ser feitas a partir dessas análises. Primeiro, a *Admonitio XX* deve ser lida e entendida antes de tudo, em um contexto de *praedicatio*, isto é, dentro e partir das exigências feitas pelo Concílio Lateranense IV, bem formuladas em seus documentos e manuais de pregação. Francisco conhece muito bem tais orientações e por isso, exorta os frades a não se perderem em palavras ociosas e vãs (*in verbis otiosis et vanis*), mas a terem uma palavra eficaz que inspire os ouvintes a evitarem os vícios e a cultivarem as virtudes, aproximando – e aqui, talvez, esteja a novidade da pregação franciscana – os homens “ao amor de Deus com gáudio e alegria” (*ad amorem Dei cum gaudio et laetitia*)³⁴. Segundo tudo leva a crer que, também Francisco distingue o “risus” bom, para ele fruto de

³⁴Adm XX.

uma alegria que nasce do encontro com Deus e se desdobra no trato cotidiano com os irmãos³⁵, do “*derisius*” ou o riso zombeteiro, o riso “mal” que por sua vez, além de não ser eficaz para a pregação, por induzir os homens ao riso (*homines ad risum*), valendo-se de ociosidade e vaidade (por si, vícios que deveriam de antemão serem evitados e combatidos), ainda poderiam colocar em risco a própria unidade da *fraternitas*, esta tão cara a ao santo de Assis, criando indisposições entre os frades.

Por fim, esta problematização e distinção entre este *risus* bom, fruto da *laetitia* espiritual (*spiritualiter*) e o *derisius*, desdobramento de uma vida demasiadamente mundana e carnal (*carnaliter*), apresentada na *Admonitio XX*, pode servir de ferramenta interpretativa para se compreender porque os primeiros biógrafos de Francisco nunca o representam rindo, embora, uma literatura franciscana mais tardia, do século XIV, pareça tender a amenizar esta distinção radical a ponto de convidar seus leitores ao riso – este senão ainda “zombador”, ao menos mais “humanizador” - em várias de suas narrativas, como é o caso dos *Fiorettidi San Francesco* e a *Vita FratrisJuniperi*³⁶.

Referências

- BUONGIORNO, Teresa; FRUGONI, Chiara. **Storiadi Francesco. Il santo chesapevaridere**. Bari: Laterzaragazzi, 2006.
- CAMPAGNOLA, Stanislao da. **Francesco e francescanesimonellasocietà dei secoli XIII-XIV**. Porziuncola: EdizioniPorziuncola, 1999.
- CAROLI, Ernesto. **Dicionário Franciscano**. Petrópolis: Vozes/CEFEPAL, 1999.
- CONTI, Martino. **Estudos e pesquisas sobre o franciscanismo das origens**. Petrópolis: Vozes, 2004
- DURVALINO, Fassini (Coord.). **Fontes Franciscanas**. Santo André: Editora Mensageiro de Santo Antônio, 2004.
- ECO, Umberto. **O nome da Rosa**. São Paulo: Record, 2009
- ESSER, Kajetan. **GliscrittidiS.Francesco d’Assisi**. Nuovaedizione critica e versione italiana. Padova: EdizioniMessaggero Padova, 1982.
- FRUGONI, Chiara. **Vida de um homem: Francisco de Assis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

³⁵ Cf. RnB VII.

³⁶ Os *Fiorettidi San Francesco* é um trabalho de vulgarização de uma obra latina anterior, datada do primeiro quarto do século XIV, *Actus beati Francisci et sociorum eius*. A *Vita fratrisJuniperi* (Vida de Frei Junípero) pode ser encontrada numa compilação tardia chamada Crônica dos XXIV Gerais, datada do final do século XIV.

BREMMER, Jean; ROODERBURG, Hermam. **Uma história cultural do humor**. São Paulo: Record, 2000.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2001.

_____. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

MARANESI, Pietro; ACCROCCA, Felice (org.). **La Regoladifrate Francesco**. Eredità e sfida. Padova: EditriciFrancescane, 2012.

MERINO, J. Antonio. **Humanismo franciscano**. Franciscanismo e mundo atual. Petrópolis: FFB, 1999.

MIATELLO, André Luis Pereira. **Santos e pregadores nas cidades medievais italianas**. Retórica cívica e hagiografia. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

PEDROSO, José Carlos. **Fontes Franciscanas**: apresentação geral. Piracicaba: Centro Franciscano de espiritualidade, 1998.

POTKAY, Adam. **A história da alegria**. Da Bíblia ao Romantismo tardio. São Paulo: Globo, 2010.

SILVEIRA, Idefonso (org.). **São Francisco de Assis: escritos e biografias de São Francisco de Assis, crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. Petrópolis: Vozes, 1991.

ZUMTHOR, Paul. **A letra a voz**. A “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Recebido em: 05 de dezembro de 2015.

Aprovado: 03 de março de 2016.