Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Letras

Priscila Bezerra de Menezes

São Francisco de Assis: construção e desconstrução do ícone

Rio de Janeiro
2009

Priscila Bezerra de Menezes

São Francisco de Assis: construção e desconstrução do ícone

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Portuguesa.

Orientadora: Prof.ª Drª Maria do Amparo Tavares Maleval

Rio de Janeiro

2009

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CEHB

M543 Menezes, Priscila Bezerra de.
São Francisco de Assis: construção e desconstrução do ícone / Priscila Bezerra de Menezes. – 2009.
111 f.

Orientador: Maria do Amparo Tavares Maleval.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras.

1. Análise do discurso narrativo – Aspectos religiosos – Cristianismo - Teses. 2. Francisco, de Assis, Santo, 1182-1226 – Teses. 3. Hagiografia – Teses. 4. Santos cristãos – Historiografia – Teses. 5. Saramago, José, 1922-. A segunda vida de Francisco de Assis. 6. Teologia da libertação - Teses. I. Maleval, Maria do Amparo Tavares. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 82.085:235.3

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação

_____ _____

Assinatura Data

Priscila Bezerra de Menezes

São Francisco de Assis: construção e desconstrução do ícone

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Área de concentração: Literatura Portuguesa.

Aprovada em 25 de abril de 2009

Banca examinadora:

_____
Profa. Dra. Maria do Amparo Tavares Maleval (Orientadora)
Instituto de Letras da UERJ

_____
Profa. Dra. Maria Lúcia Wiltshire de Oliveira
Instituto de Letras da UFF

_____
Prof. Dr. Mário Bruno
Instituto de Letras da UERJ

Rio de Janeiro

2009

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, pela oportunidade (por todas as oportunidades ao longo da minha trajetória acadêmica que, espero, está apenas se iniciando).

Agradeço à minha orientadora, por de fato ter feito jus a esse epíteto, sempre; pela compreensão e apoio nos momentos difíceis e pela amizade inestimável em todas as horas.

Agradeço à minha família pela compreensão nas minhas constantes ausências e falta de tempo, pelo apoio com o qual sempre pude contar, pelo amor e carinho de sempre.

Agradeço a José Saramago, pela sua apaixonante obra, a partir da qual a idéia dessa dissertação começou a se delinear.

Agradeço, finalmente, a todos que estiveram presentes em minha vida durante esses dois anos, e direta ou indiretamente contribuíram para que eu concluísse minha dissertação e meu mestrado.

A todos, MUITO OBRIGADA!

O que o lobo disse a S. Francisco de Assis:

— Podes chamar-me irmão, se fazes gosto nisso, mas não me peças que trate eu a ovelha como se fosse minha irmã.

JOSÉ SARAMAGO

A palavra, o discurso e o poder se contemplam de modo narcisista; cabe-nos tentar jogar uma pedra na lâmina de água.

EDUARDO GUIMARÃES

Toda a verdade é ficção.

JOSÉ SARAMAGO

RESUMO

MENEZES, Priscila Bezerra de. *São Francisco de Assis:* construção e desconstrução do ícone. 2009. 111 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

As semelhanças entre o texto literário e o texto historiográfico. As aproximações entre a hagiografia e a historiografia medievais. A relação entre as formações discursivas e o momento socio-histórico de enunciação. São Francisco de Assis sob a ótica das hagiografias medievais. São Francisco de Assis sob a ótica de José Saramago. A construção e a desconstrução da imagem de São Francisco de Assis.

Palavras-chave: Formação discursiva. Ideologia. São Francisco de Assis. José Saramago.

ABSTRACT

The relationship between the literary text and the historiographic text. The nearness between the hagiographic text and the historiographic text. The relashionship between the discoursives formation and the enunciation's socio-historical moment. Saint Francisco of Assis in the optic of the medievals' hagiografic. Saint Francisco of Assis int the optic of José Saramago. Construction and desconstruction of Saint Francisco of Assis' image.

Keywords: Discursive formation. Ideology. São Francisco de Assis. José Saramago

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 10

1 **CONSIDERAÇÕES INICIAIS**.....10

1.1 **Apresentação**..... 10

1.2 **Historiografia x hagiografia medievais: uma antinomia consistente?** 11

1.3 **As relações entre literatura e história** 13

1.4 **Metodologia** 22

2 SÃO FRANCISCO DE ASSIS NA PERSPECTIVA DE LE GOFF 28

3 AS VIDAS FRANCISCANAS DE TOMÁS DE CELANO 36

4 JOSÉ SARAMAGO: VIDA E OBRA 64

4.1 **Momento socio-histórico de sua vida e produção literária** 71

4.2 **Aproximações da obra de Saramago ao Neo-realismo e ao Pós-modernismo** 80

4.2.1 Diálogos com o Neo-realismo 80

4.2.2 Diálogos com o Pós-modernismo 81

5 UMA TEOLOGIA DA PRÁXIS SOCIAL LIBERTADORA E EMANCIPADORA 84

5.1 A relação entre a Teologia da Libertação e o Marxismo 85

5.2 O surgimento da Teologia da Libertação 86

6 *A SEGUNDA VIDA DE FRANCISCO DE ASSIS*, DE SARAMAGO 90

6.1 Estruturação da obra 93

6.2 Sinopse 93

6.3 Personagens 98

6.4 Deslocamento de sentidos de certos discursos 102

6.5 A revisão dos valores franciscanos 104

CONCLUSÃO 106

REFERÊNCIAS 109

INTRODUÇÃO

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

1.1 Apresentação

A presente dissertação tem por finalidade analisar a personagem São Francisco de Assis e a recepção dos ideais franciscanos em duas obras: nos textos hagiográficos medievais, do século XIII, *Primeira vida* e *Segunda vida de Francisco de Assis*, do frei franciscano Tomás de Celano, e na peça teatral *A segunda Vida de Francisco de Assis*, do escritor português José Saramago. A análise sobre como essa personagem histórica e seus ideais comparecem em ambos os textos pretende demonstrar, primeiramente, que entre essas duas obras houve uma alteração de significados ligados à figura de São Francisco e às idéias que legou à humanidade; em segundo lugar, que essa dispersão, essas diferenças ocorreram devido a condições socio-históricas, a que Michel Foucault denomina *regras de formação*, responsáveis pela emergência de certos discursos num determinado tempo e lugar[1].

Pretendemos também verificar como o texto hagiográfico medieval se alinha a certas formações discursivas típicas da época em que foi escrito, e que, portanto, tal texto traz as marcas de seu tempo, corroborando a idéia de que não apresenta imparcialidade. É nosso objetivo, ainda, demonstrar também como a estrutura narrativa, uma forma proveniente da literatura, é essencial para imprimir significados aos fatos narrados e como houve necessidade de selecionar os fatos considerados importantes para o estabelecimento de relações de causalidade que produzissem, ao final, um sentido acerca da vida e da obra de São Francisco de Assis alinhado e de acordo com certas ideologias vigentes à época.

---

[1] No Brasil, a peça *A segunda vida de Francisco de Assis* foi tema de uma dissertação de Mestrado, intitulada *Releituras de Francisco de Assis; a santidade segundo José Saramago*, de Andréa Miranda Campos da Costa (UFF, 2003), orientada pela Professora Doutora Maria Lúcia W. de Oliveira, e de um ensaio intitulado *A segunda vida de Francisco de Assis de José Saramago*, de João Ferreira (Universidade Católica de Brasília, disponível on line). Gostaríamos de ressaltar, no entanto, que a nossa perspectiva de abordagem da referida obra de Saramago se distingue desses dois trabalhos já existentes. Embora ambos os trabalhos façam um contraponto entre a peça de Saramago e a figura histórica do santo de Assis, a dissertação de Costa analisa a figura de Francisco de Assis de Saramago pelo viés da heroicidade, enquanto que Ferreira, em seu ensaio, analisa a proposta socialista, de justiça e igualdade social, presente na missão do Francisco de Assis de Saramago, mostrando sua relação com a Teologia da Libertação.
A presente dissertação pretende confrontar os textos hagiográficos medievais franciscanos, de autoria de Tomás de Celano, com a supracitada peça teatral de Saramago a fim de verificar as relações entre tais obras e o seu momento socio-histórico de produção/enunciação, constatando, conseqüentemente, as diferentes construções que se fizeram acerca da figura de São Francisco de Assis em cada obra. Nossa análise parte de uma abordagem discursiva, tendo como suporte teórico a análise de discurso foucaultiana.

Com relação à peça teatral de Saramago, também é nosso intento verificar que condições socio-históricas propiciaram a transformação, a alteração quanto à visão e ao significado da figura de São Francisco e sua obra, resultando na produção de um discurso que diverge sobremaneira daquele que emerge da crônica medieval.

Para tanto, utilizaremos como dispositivo teórico de investigação a análise de discurso proposta por Michel Foucault em seu livro *Arqueologia do saber*. Faremos, adiante, uma breve exposição dos conceitos e instrumentos de investigação postulados por Foucault no referido volume necessários à nossa análise. Porém, antes disso, faz-se necessário esclarecer algumas questões relativas aos conceitos de hagiografia e historiografia medievais, a fim de justificar devidamente a identificação entre hagiografia e historiografia que se faz ao longo desta dissertação.

1.2 Historiografia x hagiografia medievais: uma antinomia consistente?

A palavra *Hagiografia* é um termo formado pela junção dos radicais gregos *hagio* (= santo) e *grafia* (= escrita). Sobre o texto hagiográfico, Maria do Amparo Tavares Maleval resume:

> As hagiografias encontraram na teocêntrica Idade Média o solo propício para o seu desenvolvimento. A sua origem remonta aos documentos oficiais do Império Romano, aos processos judiciais referentes aos martírios de cristãos nos primeiros séculos do Cristianismo. E também a registros testemunhais dos que então presenciaram ou ouviram falar de tais suplícios, aos quais se acrescentariam mais tarde o panegírico litúrgico e o convencionalismo que caracterizou o gênero. (...) Vários espécimes podem ser considerados textos de natureza hagiográfica: martirológios, processos de canonização, revelações (visões, sonhos, aparições, escritos inspirados), paixões, vidas, tratados de milagres e trasladações. Suas formas de apresentação compreendem desde simples cronologias de acontecimentos, sem importância literária, a narrativas plenas de ação. (Maleval, 2005, p. 562)

Muito se discute se a hagiografia medieval, por suas características estruturais, poderia ser considerada um texto historiográfico. Este é um assunto que tem gerado certa polêmica por parte dos hagiólogos, conforme revela Cristina Sobral ([s.d.], p. 97). Tais estudiosos questionam se a hagiografia seria um gênero literário ou um gênero historiográfico e refletem sobre a sua validade documental. Para resolver esse impasse, muitos críticos freqüentemente recorrem ao expediente de classificar certos textos como híbridos (hagiográficos e historiográficos, ou crônicas hagiológicas), o que mostra que a tentativa de alocar a

hagiografia num lugar exclusivo não produziu instrumentos úteis para a compreensão dos textos medievais. Por ter surgido como uma disciplina da História, a Hagiologia, enquanto campo de estudos, gastou grande parte da sua reflexão procurando descrever o seu objeto (as hagiografias, que seriam *corpus* narrativo cujos textos têm em comum o fato de se referirem a santos) naquilo que o distingue da historiografia.

Como traços diferenciadores, normalmente se apontam, com relação ao texto hagiográfico: a intencionalidade (promover a imitação, catequizar, edificar), a funcionalidade (promover ou apoiar o culto), o discurso panegírico com enumeração de virtudes, o maravilhoso, a intertextualidade bíblica e litúrgica e a a-temporalidade da narrativa. A historiografia, por seu turno, teria uma finalidade informativa, dependeria da exatidão cronológica, apresentando uma marcada temporalidade e ausência dos supracitados traços presentes na hagiografia. (Sobral, [s.d.], p. 98).

Apesar desta distinção conceitual, Sobral afirma que “os autores familiarizados com um vasto *corpus* historiográfico admitem que quase todos os traços definidores da hagiografia (mesmo o caráter edificante e pedagógico e a intertextualidade bíblica e litúrgica) são partilhados pela historiografia e que, na prática, a distinção rigorosa se mostra de difícil solução.

De fato, tentativas de aplicar a casos concretos as distinções estabelecidas encontram freqüentemente obstáculos tão evidentes que o recurso às categorias híbridas já mencionadas se torna a solução possível para a classificação dos textos.

Portanto, estamos de acordo com Thomas Heffernan quando este afirma que “a narrativa hagiográfica é histórica por ser um emblema da consciência coletiva num dado lugar e num dado tempo e por ter modelado o posterior entendimento do santo.” (Sobral, [s.d.], p. 99). Acrescentamos que tal produção é um emblema não só da consciência coletiva, e sim de uma formação discursiva presente num certo contexto socio-histórico devido à conjuntura (política, econômica, religiosa, etc.) que apresenta, assim como ocorre com qualquer produção lingüística (ou mesmo cultural), inclusive com textos indubitavelmente classificados como historiográficos e que, por conseguinte, pretender-se-iam imparciais e objetivos. Heffernam aponta, ainda, a existência dos traços considerados específicos da hagiografia no texto historiográfico medieval: a subjetividade, a exemplaridade, o uso da retórica, etc. E, por fim, inscreve definitivamente a hagiografia no mesmo campo epistemológico da historiografia ao rejeitar a classificação tradicional e ao substituí-la por biografia sagrada, “considerada gênero histórico cujo objeto não é a história civil, mas a história sagrada, eclesiástica, com

todas as conseqüências que isso tem, incluindo o fato de o santo ser objeto de um culto." (Sobral, [s.d.], p. 99).

Portanto, nas palavras de Sobral, "pode concluir-se que, tendo um objeto específico, diferente da História política ou social, a hagiografia é um registro histórico que se fixa segundo os mesmos processos da historiografia." ([s.d], p. 103). Sendo assim, os textos hagiográficos que foram objeto de nossa análise nesse trabalho, *Primeira* e *Segunda vida*, de Tomás de Celano, serão considerados historiográficos, na comparação com os textos hagiográficos medievais, pela identidade do processo de composição de ambos os textos e pelo fato de partilharem muitas características, sendo a única diferença relevante, entre eles, o objeto de interesse, qual seja: a vida dos santos no texto hagiográfico e acontecimentos políticos e civis, em geral, em outros textos historiográficos medievais.

Veremos, a seguir, as relações que se estabelecem entre o texto literário e o texto historiográfico, bem como as características, com relação ao modo de elaboração, que os aproximam.

1.3 As relações entre literatura e história

Os temas históricos sempre exerceram forte atração sobre os escritores, dada a grande variedade de fatos e personalidades polêmicas que povoam os textos historiográficos. Com efeito, constatamos que desde os poemas épicos de Homero a história tem servido freqüentemente, através dos tempos, de inspiração para as mais diferentes formas de produção literária.

Tradicionalmente, os estudos que se ocupam da análise comparativa entre a literatura e a história – incluídos no campo de estudos da literatura comparada –consideravam muito claras as fronteiras que separavam essas duas séries. A primeira, por cujas características constitutivas serem a ficcionalidade e a construção subjetiva mediante a linguagem, diferenciava-se da segunda por esta ser considerada uma ciência. Desse modo, mesmo quando se servia de personagens e fatos históricos na elaboração de seus produtos culturais – o romance histórico, surgido no início do século XIX[2], pode ser considerado a expressão literária mais bem acabada dessa conjunção –, a literatura era sempre considerada ficção, e o

[2] Considera-se como marco do início do romance histórico a publicação de *Waverley*, de Walter Scott, em 1814. (Bastos, 2007, p. 65)

texto historiográfico comparecia na análise literária como a versão verdadeira e científica da componente histórica ficcionalizada pela literatura. As fronteiras entre uma e outra, portanto, estavam bem nítidas; os campos, bem delimitados.

Maria Teresa de Freitas, por exemplo, em seu artigo “Das relações entre a literatura e a História” (1989), justifica a legitimidade do confronto entre essas duas disciplinas e nos demonstra em que medida ele nos é útil para a compreensão da obra literária em questão. Ressalta, ainda, as especificidades do romance histórico, especificidades tais que suscitam questionamentos próprios e bastante particulares. Seu artigo é interessante por evidenciar, além de tudo, uma visão positivista da história, que encaminha os estudos comparados numa certa direção. Faremos uma breve explanação deste artigo a fim de delimitarmos, em seguida, nosso campo de estudos.

Segundo Freitas, os estudos que envolviam literatura e história se justificavam dentro da área de estudos de literatura comparada por procederem a um confronto entre as duas séries, a literária e a histórica, desde que o objetivo essencial se encaixasse dentro da perspectiva dos estudos literários. A aproximação entre essas duas disciplinas tornava-se possível por vários motivos. Primeiramente, por se verificar, de um lado, que entre a evolução histórica e a evolução literária havia certa correspondência, ou seja, grandes mudanças na história costumam provocar inovações em literatura, e períodos de grande efervescência histórica são, em geral, terreno propício para o aparecimento de obras literárias de alta qualidade. Além disso, sabe-se que a história é rica de temas cujos conteúdos se mostram fascinantes a certos autores, propícios a serem ficcionalizados. Dessa forma, o estudo das relações entre literatura e história se pautava segundo duas vertentes: ou na assimilação da obra literária ao seu *contexto* histórico de produção, ou o estudo da maneira como a literatura se apropriava de uma *temática* histórica.

A ficção que toma como tema de sua narrativa um fato histórico faz desse acontecimento parte integrante de sua estrutura, transforma-o em objeto estético, e tal procedimento provocava algumas indagações, que se traduzem em como e por que tal tipo de obra literária é feita. Em outras palavras, importava, nesse tipo de estudo, investigar os meios e técnicas empregados pelo autor para ficcionalizar um tema histórico e quais os objetivos que o levam a buscar, num universo passível do conhecimento geral, matéria para sua obra. Tais considerações se colocavam diante do pesquisador por conta de algumas especificidades observadas no romance histórico: se, por um lado, o autor do texto literário tem, *a priori*, liberdade de criar realidades, sem que sua obra tenha que passar por um “teste de

veracidade”[3], por outro lado, pelo fato de se ocupar de uma temática histórica, conhecida ou passível de conhecimento do público leitor, o autor sentia-se impelido – exceto se houvesse uma determinada intenção em contrário – a observar e narrar os fatos históricos de que se servia tais quais estavam registrados nos textos historiográficos de referência. Nesse sentido, uma importante questão se coloca: até que ponto o autor do texto literário deve ser fiel ao texto histórico, sendo este considerado como o detentor da verdade em relação aos acontecimentos do passado?

Uma outra questão que se colocava tinha a ver com a diferenciação entre a verdade artística e a verdade científica, estando claro que a primeira se atribuía à literatura e a segunda, à história – sendo o labor historiográfico visto, na concepção de Freitas, como uma atividade de produção de conhecimento científico. Neste caso, importava saber qual a finalidade de se escrever um romance histórico, que não seria, obviamente, apenas atestar o que já havia sido relatado nos textos historiográficos, pois seria um trabalho sem sentido.

Seguindo essa linha de raciocínio, em relação ao romance histórico, o contrato tácito existente entre autor e leitor que garante a verossimilhança da obra literária será um pouco diferente: embora o autor do texto literário tenha liberdade criativa, quando se trata de romancear um fato histórico, cuja “veracidade” da narrativa poderia ser verificável pelo confronto com o texto historiográfico, o público leitor exigiria do autor certa fidelidade ao que está registrado pela história, pois tais registros encerrariam a verdade sobre os fatos.

Considerando agora a questão da finalidade do romance histórico, e já tendo deixado clara a diferença entre o conhecimento artístico e o conhecimento científico, a significação que o texto literário impõe ao fato histórico seria outra, visando transmitir um conhecimento ou verdade de outra ordem. E seria nesse ponto, segundo Maria Teresa de Freitas, que a análise comparativa se revelaria necessária: para saber qual seria o significado dado pela obra literária ao fato histórico, dever-se-ia investigar o modo pelo qual o autor transpôs tal fato para a ficção:

> como ele transformou o acontecimento histórico em aventura romanesca, quais os episódios que permaneceram fiéis à *realidade comprovada*, onde ocorreram manipulações, quais foram essas manipulações (modificações, inserções, omissões, infrações...) – pois é aí que se encontrará essa significação para além da História que o romance possui. (Freitas, 1989, p. 609)

[3] Embora seja necessário a obra literária apresentar verossimilhança. (Cf. ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. Trad. de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.], cap. XV, p. 263).

Verificamos que a autora, em toda sua explanação sobre as relações entre a literatura e a história, concebe a história como uma ciência neutra, isenta, objetiva e imparcial, servindo como lugar seguro e confiável para verificação do que é realidade e do que é ficção no confronto com a obra literária de temática histórica. Essa concepção acerca da história, no entanto, começou a se modificar na década de 50 do século passado, aproximadamente.

Uma análise e reflexão acerca do trabalho do historiador e da produção do texto historiográfico por filósofos, historiadores e pensadores da Nova História levantou uma discussão sobre o estatuto de cientificidade da história. Tais investigações nos mostram que o texto historiográfico, ao contrário do que se pensava até então, está bastante próximo do texto ficcional.

Seria mesmo a historiografia um trabalho de escrita tão diferenciado do fazer literário? Os historiadores do século XIX, provavelmente, ficariam boquiabertos com tal indagação. Afinal, os oitocentos viram emergir a história positivista, orgulhosa de seu estatuto de cientificidade, cujos trabalhos se pautavam na objetiva descrição e organização dos fatos observados e comprovados através de documentos, encadeados linearmente por relações de causa e conseqüência que pareciam ligá-los naturalmente, cabendo apenas ao historiador organizar num texto escrito a voz, verdadeira e absoluta, da História, que parecia emergir espontaneamente dos documentos utilizados na busca de informações sobre o passado.

No entanto, estudos do início do século XX vieram questionar a pretensa objetividade e imparcialidade do trabalho historiográfico, bem como a existência de apenas uma versão para os acontecimentos históricos, sua forma de encadeamento sempre tendendo à harmonização dos eventos e à sua articulação, uns com os outros, por relações de causalidade perfeitamente organizadas. É o que passaremos a verificar a partir de agora.

Francisco Ricardo Rüdiger, em seu artigo “O paradigma narrativista na moderna teoria da história”, traça um panorama de autores ligados às mais variadas linhagens filosóficas que questionam a cientificidade da narrativa histórica, apontando as características do texto historiográfico que o aproximam do gênero literário. Rüdiger situa as origens desse movimento na reação da chamada “filosofia analítica” ao predomínio da compreensão neopositivista do conhecimento verificado a partir da década de 50 do século XX:

> A filosofia analítica resulta da ruptura com os modelos epistemológicos construídos dentro do paradigma neopositivista. Para ela, a história tem uma série de especificidades próprias, manifesta no seu caráter narrativo, que a distinguem das demais ciências." (Rüdiger, 1990, p. 8)

Segundo a filosofia analítica,

> a linguagem não pode ser entendida nos termos propostos pelo empirismo lógico dos neopostivistas, na medida em que sua estrutura não se reduz à figuração dos estados de coisa do mundo, mas compreende os significados resultantes de seu emprego por uma comunidade (...)". (Rüdiger, 1990, p. 8)

Ou seja, a linguagem não é, de acordo com os teóricos da filosofia analítica, simplesmente um reflexo da realidade biossocial, um sistema de signos cuja referencialidade ocorre de forma transparente: os signos lingüísticos estão repletos de historicidade, ou seja, os significados lhe são atribuídos pela comunidade de fala ao longo do tempo e revelam o funcionamento, a estrutura e as ideologias presentes numa dada sociedade. A seleção de certos signos, portanto, revela certa visão de mundo e ideologia por parte do enunciador.

Rüdiger inicia sua explanação pelo teórico William Dray, que completou a ruptura com o positivismo no livro *Laws & explanation in History* (1957). De acordo com Dray, o método histórico não propõe explicações por meio de leis gerais; suas explicações se dão através de relações de causalidade ou com base em modelos de caráter racional. Em seu livro, Dray se propõe a fazer uma crítica do conceito de explicação, sem no entanto afastá-lo do campo da história. Inicialmente, o autor expõe, de forma sucinta, seus argumentos contra o postulado positivista da identificação do princípio da causalidade com o modelo nomológico[4]:

> As explicações históricas não utilizam leis gerais, porque o próprio modelo é inconsistente; as leis gerais não são suficientes, pois não servem para prever acontecimentos concretos, apenas a classe em que podem ser enquadrados. Assim, não têm serventia para o historiador, que procura a seqüência concreta dos fatos e não a subordinação de cada um deles a uma fórmula abstrata, que não pode dar conta deles como temas de história. (Rüdiger, 1990, p. 9-10)

Posteriormente, William Dray mostra que a explicação histórica

[4] Nomologia: estudo das leis que presidem aos fenômenos naturais.

> consiste numa análise seletiva dos componentes de uma situação, que podem receber a imputação de causas de certos eventos. Nela não intervém o uso de qualquer lei. As generalizações que o historiador utiliza não justificam a validade das causas, servem apenas para escolher certas condições necessárias à ocorrência dos acontecimentos, exigindo assim procedimentos de interpretação. (Rüdiger, 1990, p. 9-10)

A impossibilidade de depreender leis gerais para a explicação dos fatos históricos e a necessária seleção de eventos que permitam que o historiador estabeleça entre eles relações de causalidade para que eles façam sentido num todo coerente são as primeiras características do labor historiográfico, apresentadas por Dray, que o afastam do trabalho científico.

O autor complementou esse trabalho de desmontagem do modelo positivista em *Filosofia da História* (1964). Nessa obra, ele retoma a discussão em torno da objetividade do conhecimento histórico para minar a ortodoxia de seus postulados. Dray admite que os critérios e fatores envolvidos na seleção e ponto de vista aplicados aos problemas históricos são logicamente independentes das conclusões obtidas pela pesquisa, mas observa que o mesmo não vale para as escolhas de resposta que ela fornece. É preciso distinguir entre a escolha de certos problemas e a escolha de solução do mesmo. Como ele afirma,

> Parte essencial da tarefa do historiador é determinar o que deve ser incluído e isso é um problema que surge depois de haver selecionado seu objeto de estudo. A necessidade de escolher manifesta-se durante a investigação e não apenas no momento de escolhê-la. (Dray, 1964, p. 49)

Portanto, a questão da objetividade consiste em saber o que é digno de nota e o que pode ser descartado, porque certo aspecto e não outro soluciona o problema. Para Dray, todos os critérios envolvem um julgamento de valor por parte do historiador. “A história procede sempre à interpretação.” (Rüdiger, 1990, p.11)

No entanto, isso não nos leva a concluir, automaticamente, que a variedade de versões é contraditória ou algumas delas são falsas. Porém, elas mostram que a pesquisa histórica não é logicamente livre de valores e influências de contexto. Como observa Goldenstein ao retomar recentemente essa questão, o objetivismo é apenas uma possibilidade que os argumentos positivistas tentam sustentar, mas na verdade os julgamentos do historiador, baseados em evidências, jogam com essas evidências conforme seus valores e perspectivas de interpretação (Goldenstein, 1978, p.11).

Essa análise geral da produção do conhecimento histórico nos leva à conclusão de que é necessário rever o estatuto científico atribuído pela corrente neopositivista da história, matizá-lo.

Tendo consciência das peculiaridades do trabalho historiográfico, a tarefa do historiador ganha novos contornos:

> A tarefa do historiador não consiste em deduzir os fatos de leis gerais ou predizer o futuro, mas compreender as conexões responsáveis pela ocorrência dos fatos, mantendo o tecido da estrutura narrativa que articula aquele mundo. A tarefa do historiador se baseia na compreensão dos documentos legados pelo passado e na sua explicação através de uma estrutura narrativa. (Rüdiger, 1990, p. 13)

Percebemos que no fazer historiográfico, segundo William Dray, está em jogo um método que se constitui das seguintes etapas: a seleção de fatos considerados relevantes para explicar certo tema, a interpretação dos documentos usados como fonte de pesquisa e a construção de um tecido narrativo que articule os fatos selecionados pelo historiador num todo coerente, por relações de causalidade.

Outro pensador citado por Rüdiger é Arhur C. Danto. De acordo com esse autor, em *Analitical Philosofy of History*, (1965), a historiografia se define como

> (1) narração que descreve e explica acontecimentos cujo significado não reside neles mesmos, mas na história em que se inserem;
> (2) conjunto de fatos relacionados com os demais mediante frases narrativas, que descrevem o primeiro em relação ao segundo e assim sucessivamente. (Rüdiger, 1990, p. 13)

Danto merece especial atenção pelo fato de afirmar que a explicação histórica reside na própria estrutura da narração, não podendo se separar uma da outra na historiografia. A explicação de um acontecimento histórico se confunde com a descrição do modo como se formou, segundo certas perspectivas. A história responde à pergunta “por que um evento aconteceu” ao relatar seus antecedentes, através de uma narração. Portanto, a explicação genética reside na própria estrutura narrativa da história e, com isso, se aproxima do texto literário:

> A história é um modo de estudo distinto da ciência e da filosofia, mas bastante semelhante à literatura, na medida em que baseia a consideração de sua matéria numa estrutura narrativa. Com efeito, seu saber não está baseado na representação da realidade, mas na sua significação. (...) A compreensão da história não é senão o reconhecimento de uma forma narrativa que produz a deflagração de sentido. (Rüdiger, 1990, p. 14-5)

Outro filósofo que se debruçou sobre a relação entre o texto historiográfico e o texto literário foi Roland Barthes. Ele nos traz um enfoque estruturalista acerca da problemática narrativista da história. No artigo "O discurso da história", o autor aplica certos princípios teóricos desenvolvidos pela lingüística estrutural e pela semiótica à análise do discurso da história. Segundo Barthes, a história seria um modo de representação baseado no que ele chama de "ilusão referencial": o referente do discurso histórico não pode ser encontrado fora desse discurso, pois se trata de um acontecimento localizado no passado, portanto só recuperável a partir de sua reconstituição por meio de documentos, relatos, etc. O objeto a que a história faz referência está temporalmente distante, só pode ser reconstituído através da re-presentificação fornecida pela narrativa histórica:

> O paradoxo que regula toda a pertinência do discurso historiográfico (com relação aos demais discursos): o fato nunca tem senão uma existência lingüística (como termo de um discurso) e, no entanto, tudo ocorre como se essa existência fosse só a cópia da outra existência, situada num campo extra-estrutural: o real. Esse discurso é sem dúvida o único em que o referente é considerado exterior ao discurso; e, no entanto, nunca é possível encontrá-lo fora desse discurso. (Barthes, 1967, p. 48)

A narração histórica se baseia em fatos comprováveis, mas é o tecido narrativo no qual os fatos são articulados pelo autor que lhes imprime significação. O narrador, mediante o relato em terceira pessoa, procura se omitir do discurso para dar a impressão de que os acontecimentos falam por si ou que o movimento histórico se revela por si mesmo. Disso resulta a criação de um "efeito de realidade", que confunde o real com sua expressão, do ponto de vista do auditório ou leitor.

> A preocupação com a realidade histórica (passado) veda teoricamente o acesso de todos os elementos não objetivos ao discurso, cujo fim é fazer com que se enfrentem apenas a realidade e sua expressão. O resultado é efeito de realidade, na qual este se reduz ao significado 'assim aconteceu'; vale dizer, uma série de atos de fala que se metamorfoseiam em atos de autoridade (Barthes, 1967, p. 50).

Hayden White é ainda mais radical ao dizer que a historiografia constitui uma forma ou artefato literário, embora afirme, em seguida, que a história é uma proto-ciência, haja vista conter, em sua estrutura, elementos não científicos determinados:

> A história não é uma ciência; ela é no máximo uma proto-ciência, que inclui em sua constituição elementos não científicos especificamente determinados. (White, 1937, p.21).

De acordo com White, em última análise, a historiografia consiste numa atividade poética, comandada por estruturas estéticas, que não apenas vedam seu estatuto pleno de ciência, mas associam o mecanismo de construção do texto historiográfico ao trabalho da imaginação. A narrativa historiográfica, que pretende representar eventos reais, na verdade se funda na imaginação, já que seu referente, enquanto acontecimento temporalmente situado, nunca está presente, uma vez que se situa no passado; seu trabalho seria o de presentificar essa ausência:

> Como o passado, que por definição compreende eventos, processos e estruturas que não podem mais ser percebidos, pode ser representado em uma consciência ou discurso senão de modo imaginário? (White, 1981, p. 33).

Para White, portanto, a prática do historiador é criadora de ficção e história, responsável por uma forma de verdade especificamente humana.

Com essa breve explanação das idéias de alguns dos principais pensadores da filosofia analítica da história, compiladas no artigo de Francisco Rüdiger, pretendemos demonstrar a componente ficcional presente no texto historiográfico, que o impossibilita de ser considerado uma ciência imparcial e objetiva. No entanto, considerá-lo pura e simplesmente como gênero literário, desprovido de qualquer caráter científico, seria recorrer em um erro reducionista semelhante àquele que considera a história uma pura ciência, imparcial e objetiva. Além disso, Rüdiger também aponta como conseqüência dessa reflexão acerca das relações entre literatura e historiografia a valorização de saberes até então considerados “não-científicos” pelo conceito moderno e positivista de ciência, como o saber proveniente da arte:

> A dimensão ficcional da historiografia é um dado estrutural que não só relativiza suas pretensões como conhecimento, mas explicita a falência do conceito de ciência moderna, abrindo espaço para o reconhecimento da positividade de saberes não-científicos aos quais falta, na verdade, a condição de conhecimento. [por outro lado,] A redução da historiografia à narração contém um esquematismo simétrico a sua caracterização exclusiva como ciência. (Rüdiger, 1990, p. 22)

Podemos concluir, com base no exposto, que a narração consiste não-somente em uma forma de exposição da matéria histórica, mas representa um princípio constitutivo da história. Pelo caráter narrativo do texto historiográfico; pela sua componente ficcional (a recuperação do passado se dá através também da imaginação, pois o referente deve ser presentificado durante o ato narrativo); pela seleção e interpretação dos fatos por parte do historiador e pelas relações de causalidade que constrói para conferir-lhes sentido na trama narrativa, dentre outros fatores, é que a história resguarda grandes semelhanças com a literatura.

A seguir, explanaremos brevemente acerca do dispositivo teórico de investigação utilizado neste trabalho, qual seja, a análise de discurso proposta por Michel Foucault em seu livro *Arqueologia do saber*.

1.4 Metodologia

Em *Arqueologia do saber*, Michel Foucault explica, logo nas primeiras páginas, o objeto de estudo que pretende eleger para a análise do discurso de textos diversos: ao invés de buscar, em relação a um conceito, sua origem, sua tradição, recuando indefinidamente em direção aos seus precursores – e atestar sua permanência imutável ao longo do tempo, a despeito das condições de produção que o fizeram emergir e das modificações que, por mais silenciosas que sejam, lhe ocorreram –, determina como objeto de análise os deslocamentos e transformações dos conceitos verificados nos enunciados em estudo. Foucault afirma que

> a história de um conceito não é, de forma alguma, a de seu refinamento progressivo, de sua racionalidade continuamente crescente, (...) mas a de seus diversos campos de constituição e de validade, a de suas regras sucessivas de uso, a dos meios teóricos múltiplos em que foi realizada e concluída sua elaboração. (Foucault, 2000, p. 5)

Dessa forma,

> o grande problema que se vai colocar (...) não é mais saber por que caminhos as continuidades se puderam estabelecer; de que maneira um único e mesmo projeto pôde-se manter e constituir, (...) como a origem pôde estender seu reinado bem além de si própria e atingir aquele desfecho que jamais se deu – o problema não é mais a tradição e o rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos. (Foucault, 2000, p. 8)

Tradição, permanência, origem, influência, tudo que habitualmente a história das mentalidades pesquisa é deixado de lado, em nome de se pesquisar as rupturas, as mudanças, os deslocamentos, as inovações. Nas análises das idéias e do saber, é necessário, segundo Foucault, que prestemos uma atenção cada vez maior aos jogos da diferença:

> É preciso renunciar a todos esses temas que têm por função garantir a infinita continuidade do discurso e sua secreta presença no jogo de uma ausência sempre reconduzida. É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros. Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença de origem. É preciso tratá-lo no jogo de sua instância. (Foucault, 2000, p. 28)

Percebemos, dessa forma, a necessidade de analisar a instância de enunciação, as condições de formação e de alteração dos conceitos, relacionando essas categorias.

Foucault pretende descartar o estudo de tradições, influências e permanências de conceitos para analisar os enunciados dentro de suas condições de produção, averiguando os fatores que tornaram possível sua emergência, sua e de nenhum outro, ou seja, as condições de formação deste enunciado, o campo discursivo que o possibilitou aparecer. Além disso, é de seu interesse também averiguar até que ponto tal enunciado representa uma ruptura, um marco de descontinuidade dentro de uma cadeia que a princípio parece homogênea e evolutiva, no sentido de apenas dar continuidade ao já dito e já significado de uma determinada forma.

O perigo de se considerar certos conceitos e temas como imutáveis ao longo do tempo é concluir que eles são a-temporais, que sempre existiram e sempre existirão com a significação de origem, estendendo-se pelo curso da história *ad infinitum*. Com isso, ocultam-se as relações de força e a conjuntura histórica que propiciou a formação de

discursos, negligencia-se a investigação de sua condição de formação e aparecimento; não se percebe que ele é socio-historicamente determinado:

> Há, em primeiro lugar, um trabalho negativo a ser realizado: libertar-se de todo um jogo de noções que diversificam, cada uma à sua maneira, o tema da continuidade. Elas, sem dúvida, não têm uma estrutura conceitual bastante rigorosa; mas sua função é precisa. Assim é a noção de tradição: (...) autoriza reduzir a diferença característica de qualquer começo, para retroceder, sem interrupção, na atribuição indefinida da origem; graças a ela, as novidades podem ser isoladas sobre um fundo de permanência, e seu mérito transferido para a originalidade, o gênio, a decisão própria dos indivíduos. (Foucault, 2000, p. 23-4)

Foucault, além de renunciar a um método de análise que busca influências e permanências de certos temas dentro de um determinado campo de conhecimento, propõe a suspensão temporária da divisão clássica dos enunciados em disciplinas específicas (medicina, literatura, história, etc.). Com esse procedimento, o filósofo visa investigar se são legítimos os agrupamentos de enunciados sob uma certa legenda classificatória tradicional ou se seria necessário reformular tais categorias:

> É preciso também que nos inquietemos diante de certos recortes ou agrupamentos que já nos são familiares. É possível admitir, tais como são, a distinção dos grandes tipos de discurso, ou a das formas ou dos gêneros que opõem, umas às outras, ciência, literatura, filosofia, religião, história, ficção, etc., e que as tornam espécies de grandes individualidades históricas? Nós próprios não estamos seguros do uso dessas distinções no nosso mundo de discursos, e ainda mais quando se trata de analisar conjuntos de enunciados que eram, na época de sua formulação, distribuídos, repartidos e caracterizados de modo inteiramente diferente: afinal, a "literatura" e a "política" são categorias recentes que só podem ser aplicadas à cultura medieval, ou mesmo à cultura clássica, por uma hipótese retrospectiva e por um jogo de analogias formais ou de semelhanças semânticas; (...) esses recortes (...) são sempre, eles próprios, categorias reflexivas, princípios de classificação, regras normativas, tipos institucionalizados: são, por sua vez, fatos de discurso que merecem ser analisados ao lado dos outros (...). (Foucault, 2000, p. 24-5)

Já havíamos observado, a partir dos questionamentos trazidos pela filosofia analítica, as ressalvas feitas a se considerar o trabalho historiográfico como um fazer puramente científico, radicalmente distinto do processo de construção do texto literário. Em Foucault, mais uma vez percebemos que essas barreiras erigidas entre a literatura e a narrativa histórica são bastante porosas, pelo fato de certas categorias que comportam tipos de enunciados serem mais recentes que outras, ou, mesmo sendo antigas, apresentarem um significado atual um pouco distinto da época de sua formulação; e até mesmo bastante distintos, se considerarmos textos medievais como, por exemplo, as hagiografias.

Depois de colocar em cheque as categorias tradicionais de classificação dos enunciados e de também questionar a unidade da obra, usualmente considerada como os limites físicos de um livro – haja vista este artefato estar dentro de um "sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases", como o nó de uma rede (2000, p. 26) – Foucault afirma que se descortina, agora, um conjunto de enunciados a serem analisados, não mais segundo a perspectiva de estudo de tradições, influências e origens, muito menos de acordo com um estudo de análise das seqüências lingüísticas. Trata-se de analisar os enunciados no jogo de sua instância, enquanto acontecimento e prática discursiva, verificando sua condições de formação e produção, que dizem respeito ao mais diversos contextos: histórico, social, político, econômico, religioso, etc.:

> Uma vez suspensas essas formas imediatas de continuidade, todo um domínio encontra-se, de fato, liberado. Trata-se de um domínio imenso, mas que se pode definir: é constituído pelo conjunto de todos os enunciados efetivos (quer tenham sido falados ou escritos), em sua dispersão de acontecimentos e na instância própria de cada um. Antes de se ocupar, com toda certeza, de uma ciência, ou de romances, ou de discursos políticos, ou da obra de um autor, ou mesmo de um livro, o material que temos a tratar, em sua neutralidade inicial, é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral. Aparece, assim, o projeto de uma *descrição dos acontecimentos discursivos* como horizonte para a busca das unidades que aí se formam. A descrição de acontecimentos do discurso coloca uma (...) questão bem diferente: como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar? (Foucault, 2000, p. 30-1)

A seguir, Michel Foucault nos explica de forma bastante esclarecedora qual seria seu objeto de estudo e a análise que pretende empreender em relação aos enunciados, agora liberados de qualquer rótulo ou classificação prévia por ter colocado em suspensão, ao menos temporariamente, categorias como autor, obra, disciplina, etc.:

> A análise do campo discursivo é orientada de forma inteiramente diferente; trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. (Foucault, 2000, p. 31)

Foucault, em seguida, nos define o que seria o enunciado e a sua complexa natureza: é um acontecimento impossível de ser esgotado, em qualquer dos dois níveis em que seja estudado (no nível linguístico ou no nível discursivo, do sentido). O enunciado inaugura para si mesmo, quando emerge, uma existência no campo da memória ou na materialidade

dos textos escritos; é único como qualquer acontecimento, mas como tal está sujeito à repetição, à transformação, à reativação; e, além disso, mantém relações não apenas com situações que o provocaram, mas também, e de uma forma inteiramente diferente, com enunciados que o precedem e o sucedem. (2000, p. 32)

Foucault admite que um enunciado está ligado a outros que o precedem e o sucedem, mas esta ligação nada tem a ver com a linha de continuidade que a História das Idéias procura investigar. Trata-se de uma relação dialógica presente num jogo de relações de ruptura, dispersão, alterações, determinadas pelas formações discursivas verificadas no momento de produção do enunciado. Daí advém a importância de se investigar o espaço de emergência dos enunciados, procurando verificar as regras de formação que possibilitaram seu surgimento:

> Fazer aparecer, em sua pureza, o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações. (Foucault, 2000, p. 33)

As regras de formação são, segundo Foucault,

> as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidades de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva. (Foucault, 2000, p. 43-4)

Foucault chama atenção para a importância de se estudar as regras de formações discursivas: são elas que determinam o que pode ser dito, em decorrência de uma certa conjuntura histórica para cuja configuração convergem vários fatores:

> As condições para que apareça um objeto de discurso, as condições históricas para que dele se possa "dizer alguma coisa" e para que dele várias pessoas possam dizer coisas diferentes, as condições para que ele se inscreva em um domínio de parentesco com outros objetos, para que possa estabelecer com eles relações de semelhança, de vizinhança, de afastamento, de diferença, de transformação – essas condições, como se vê, são numerosas e importantes. Isto significa que não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer alguma coisa nova; não basta abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem e, na superfície do solo, lancem sua primeira claridade. Mas esta dificuldade não é apenas negativa; não se deve associá-la a um obstáculo cujo poder seria, exclusivamente, de cegar, perturbar, impedir a descoberta, mascarar a pureza da evidência ou a obstinação muda nas próprias coisas; o objeto não espera nos limbos a ordem que vai liberá-lo e permitir-lhe que se encarne em uma visível e loquaz

> objetividade; ele não preexiste a si mesmo, retido por algum obstáculo aos primeiros contornos da luz, mas existe sob as condições positivas de um feixe complexo de relações. (Foucault, 2000, p. 51)

Procuramos expor, de forma sucinta, os pressupostos teóricos que nos serviram de base para a análise que empreenderemos, a saber: todo enunciado carrega, como aspecto constitutivo, uma ligação com certa formação discursiva. Os discursos emergem da sociedade de um determinado tempo e lugar, e é a conjugação complexa de vários fatores que compõem uma dada sociedade (fatores de ordem política, econômica, religiosa, etc.) que possibilita a formação desses discursos. O momento socio-histórico, portanto, é o espaço da enunciação, espaço onde os enunciados são produzidos. Os enunciados, por sua vez, se alinham a determinadas formações discursivas, hegemônicas ou não. Compreender as relações que se estabelecem entre o tempo-espaço de enunciação e as formações discursivas que dele e por causa dele surgem, bem como as relações de permanência ou ruptura de um certo discurso em enunciados socio-temporalmente distantes, constitui nosso objeto de investigação.

A seguir, apresentaremos um breve panorama do contexto socio-histórico em que Francisco nasceu e viveu, bem como algumas informações relevantes acerca de sua personalidade, da Ordem que fundou e das polêmicas acerca das inúmeras biografias escritas a seu respeito.

2. São Francisco de Assis na perspectiva de Le Goff

As informações sobre Francisco de Assis abaixo relacionadas têm por base o livro *São Francisco de Assis* (2005), do renomado historiador medievalista Jacques Le Goff. A escolha de tal livro e de tal autor se justifica pelo fato de Le Goff haver elaborado, nesta obra, um cotejo e revisão crítica dos textos biográficos franciscanos que chegaram até os nossos dias, com a competência e o rigor metodológico que sempre pautaram a produção bibliográfica deste historiador.

São Francisco de Assis, batizado Francesco Bernardone[5], filho de Pietro e Pica Bernardone, nasceu em Assis em 1181 ou 1182. Viveu, portanto, durante a virada do século XII para o século XIII, num momento de grande efervescência econômica, cultural e religiosa, que culminou no surgimento de uma Idade Média "moderna e dinâmica", segundo Jacques Le Goff, (2005, p. 10).

Assim Le Goff nos descreve Francisco:

> Meio religioso, meio leigo, nas cidades em pleno desenvolvimento, nas estradas e no retiro solitário, no florescimento da civilização urbana combinado com uma nova prática da pobreza, da humildade e da palavra, à margem da Igreja mas sem cair na heresia, revoltado sem niilismo, ativo naquele ponto mais fervilhante da cristandade, a Itália central, entre Roma e a solidão de Alverne, Francisco desempenhou um papel decisivo no impulso das novas ordens mendicantes difundindo um apostolado voltado para a nova sociedade cristã, e enriqueceu a espiritualidade com uma dimensão ecológica que fez dele o criador de um sentimento medieval da natureza expresso na religião, na literatura e na arte. Modelo de um novo tipo de santidade centrado sobre o Cristo a ponto de se identificar com ele como o primeiro homem a receber os estigmas, Francisco foi uma das personagens mais impressionantes do seu tempo e, até hoje, da história medieval. (Le Goff, 2005, p. 10).

Francisco nasceu num momento em que uma nova sociedade, que vinha passando por grandes modificações nos vários aspectos da vida urbana – com reflexos na cultura e na religião – começava a ultrapassar a fase de crescimento desordenado em direção à etapa de consolidação e institucionalização da nova dinâmica que então se constituíra. Desde o final do século X, as cidades observavam um forte crescimento demográfico, acompanhado de um progresso econômico que se efetivou primeiro no campo. As populações, agora em maior

[5] Sua mãe lhe havia escolhido o nome de João Batista, "o santo do deserto, da pregação e do anúncio, por quem Francisco sempre teve uma preferência particular." (Le Goff, 2005, p. 58) Não se sabe ao certo por qual motivo seu pai ter-lhe-ia trocado o nome, mas algumas hipóteses foram aventadas: para homenagear a França, país no qual estava a tratar de negócios quando Francisco nasceu; para homenagear sua mulher, de nacionalidade francesa (o que, no entanto, nunca foi comprovado); a persistência de um cognome que lhe teria sido dado na juventude, por conta de seu apreço pela língua francesa, que parece ser a mais verossímil.

número, agruparam-se em aldeias em volta da Igreja e do Castelo. O acontecimento decorrente do aumento da população e do progresso econômico foi a urbanização: houve a criação de uma rede de cidades, verdadeiros núcleos econômicos, políticos e culturais.

Na cidade desenvolveu-se, com divisão do trabalho, um artesanato numeroso e diversificado e surgiu, conseqüentemente, um "pré-proletariado manobrável, sem defesa contra a subordinação do 'justo salário' ao 'justo preço' (...) e contra a dominação dos empregadores" (Le Goff, 2005, p. 25). A cidade se tornava o principal lugar das trocas econômicas que se utilizam cada vez mais de um meio de permuta fundamental, a moeda, e também constituía o universo do mercado de trabalho, pois o número de trabalhadores assalariados presentes nesses locais aumentava constantemente.

Além de centro econômico, a cidade também centralizava o poder: ao lado ou até mesmo contra o poder do bispo e do senhor, os cidadãos ou "burgueses" começavam a conquistar liberdades e privilégios até então relegados àqueles. Estes introduzem no sistema feudal uma variante capaz de garantir tais direitos: a posse de fortuna, bens mobiliários e imobiliários, do dinheiro, enfim, garantiam o direito e os privilégios antes concedidos somente ao clero e aos senhores feudais.

A sociedade camponesa também sofreu transformações: aqueles que continuaram nas propriedades rurais obtiveram isenções de seus senhores e alguns servos foram libertos; entretanto, os senhores começaram a passar por dificuldades financeiras, incrudescida também pela ação crescente das cidades nos campos, o que fez com que aumentassem a exploração sobre a maior parte dos camponeses.

Concomitantemente a todas essas profundas transformações sociais, a Igreja também sofreu modificações: a reforma gregoriana (que, apesar do nome com o qual ficou conhecida, excede no período e no conteúdo o pontificado do papa Gregório VII) terá lugar nesse momento. Dentre as modificações mais relevantes, podemos citar: a independência da Santa Sé em face do poder imperial, os progressos da liberdade eleitoral de bispos e abades em relação aos leigos poderosos, proibição da simonia, do casamento e do concubinato para os clérigos. O celibato, a partir desse momento, será o fator fundamental de separação entre leigos e clérigos. Tal reforma "representa ao mesmo tempo a aspiração a uma volta às origens (...) e a realização da verdadeira vida apostólica" (Le Goff, 2005, p. 27). Representa também a retomada do processo de cristianização.

Nesse momento observa-se ainda a fundação de novas ordens religiosas dispostas a voltar à regra original de São Bento, a qual preconizava centrar as atividades no trabalho

manual e na simplicidade de vida, o que significava, portanto, a rejeição das formas tradicionais da riqueza monástica.

Apesar de toda essa reforma, a Igreja se mantinha atrasada perante a evolução na esfera econômica e o mundo urbano, permanecendo atrelada ao regime feudal. Por conta disso, sofrerá alguns abalos: as novas ordens começam a enriquecer, os conversos são explorados, o papado e a cúria romana começam a sofrer degenerescência burocrática e autocrática, as cruzadas contra os muçulmanos fracassam, assim como a luta contra as heresias dentro da própria cristandade. Mostra-se impotente para repelir ou moderar os desafios decorrentes da nova ordem social, quais sejam:

> a agressão do dinheiro, as novas formas de violência, a aspiração contraditória dos cristãos a um gozo maior dos bens deste mundo, por um lado, e, por outro, a resistência às tendências agora mais agudas contra a riqueza, o poder, a concupiscência. (Le Goff, 2005, p. 34).

A grande derrota que a Igreja enfrentará, no entanto, será diante dos movimentos de leigos abertamente heréticos ou catalogados pela Igreja como tais, no final do século XII, como o movimento dos cátaros[6], dos valdenses[7] e dos *umiliati*[8]. A repressão ao catarismo teve como conseqüências a guerra na Cristandade conduzida pela Igreja, o distanciamento duradouro entre a França do Norte e a França do Sul e a instalação da Inquisição. Todos esses três grupos foram excomungados pelo papa Lúcio III. Inocêncio III, no entanto, recuperou parte dos *umiliati*, transformando-os em ordens.

A emergência desses grupos revela, segundo Jacques Le Goff, as aspirações, demandas e necessidades de certos meios leigos por volta de 1200:

> O acesso direto à Escritura, sem o obstáculo do latim e a intermediação do clero, o direito ao ministério da Palavra, a prática da vida evangélica no século, na família, no trabalho, no estado leigo. É preciso acrescentar a esses itens a aspiração à igualdade entre os sexos que professam, no fim do século XII, os *umiliati* da

[6] O Catarismo foi uma verdadeira religião diferente do cristianismo, que se baseava numa estrita oposição entre o bem e o mal. Os cátaros se localizavam na Baixa Renânia, em algumas regiões da França e do Império Romano Germânico, do Loire aos Alpes, e principalmente na França meridional, na Provença e na Itália do Norte. (Le Goff, 2005, p. 35)

[7] Valdenses eram pobres de Lion que, atendendo ao apelo do rico comerciante Pedro Valdo, consagraram suas vidas por volta de 1170 à piedade e às boas obras, à leitura da Bíblia, à pregação e à mendicância. (Le Goff, 2005, p. 36)

[8] Os *umiliati* eram um grupo de artesãos que, por volta de 1175, reuniram-se como uma comunidade de trabalho e de oração, que fazia leituras da Bíblia em língua vulgar e também pregava. (Le Goff, 2005, p. 36)

> Lombardia, os penitentes rurais da Itália do norte, as beguinas e begardos[9] dos confins setentrionais da França e do Sacro Império Romano-Germânico. (Le Goff, 2005, p. 37).

É nesse contexto que Francisco, então com 20 anos (em 1201 ou 1202), alcança grande aceitabilidade entre a população, pois responde aos seus anseios, tanto em relação ao que ela aceita quanto em relação àquilo que recusa. Francisco deseja levar à cidade o sentido da pobreza frente ao dinheiro e aos ricos e a paz no lugar das lutas que conheceu em Assis, entre essa cidade e Perúsia.

Francisco ora está na cidade, pregando aos homens, ora se retira para eremitérios, a fim de buscar a regeneração na e pela solidão. À sociedade que caminha para a imobilização, ele propõe a movimentação, a peregrinação.

O santo de Assis pretendeu mostrar que os leigos poderiam viver acordes com o evangelho, como os clérigos e com os clérigos. Permaneceu fiel à Igreja, apesar das divergências com essa instituição, bem como obediente aos sacerdotes, por entender que eles eram necessários à prática dos sacramentos, algo que Francisco respeitava e venerava sobremaneira. No entanto era contra a hierarquia e a prelazia, tanto quanto possível, dentro de sua fraternidade e sua ordem nascente. Além disso, Francisco manifesta atenção fraternal à mulher a à criança, por suas ligações com algumas mulheres próximas (principalmente Santa Clara) e pela exaltação do Menino Jesus na Manjedoura de Grécio, atitude impressionante numa sociedade marcada pela misoginia e pela indiferença às crianças. Francisco também inova ao exaltar e louvar, sem margem a um possível panteísmo, a figura divina em todos os seres, animados ou inamimados. Ele propõe, ainda, a imagem alegre, sorridente, daquele que sabe que Deus é alegria (Le Goff, 2005, p. 38), num momento em que a vida monástica associava à vivência cristã a dor e sofrimento.

Francisco não legou à posteridade muitas obras escritas, e no que escreveu, quase não falava de si, tamanha a humildade que tinha. Nenhuma informação precisa sobre sua vida pode ser encontrada nos textos que deixou. Somente em seu *Testamento*, o mais "autobiográfico" dos textos que escreveu, há referência a si próprio: o santo lembra que sempre procurou trabalhar com suas próprias mãos para que os irmãos fizessem o mesmo.

---

[9] "Os begardos, também chamados beguinos, eram os membros de uma seita que professava a absoluta renúncia ao mundo e a perfeição evangélica, mas incorreram numa série de erros grosseiros e se tornaram heréticos. Julgavam conseguir situar-se acima e além do pecado, ou seja, consideravam que atingiam a impecabilidade. Os erros dos begardos foram condenados pelo concílio de Viena, em 1131. As beguinas viviam em comunidades de oração, visitavam doentes e faziam trabalhos com rendas e roupas brancas. O único voto que pronunciavam era o de obediência, assim mesmo provisório. Algumas chegavam a sair para casar, mais havia também as que preferiam viver enclausuradas. Não constituíam, portanto, uma ordem religiosa, apesar da existência de enclausuradas. Tinham esse nome porque a instituição foi criada (...) pelo padre Lambert de Bègue." (Le Goff, 2005, p. 30).

Um de seus escritos mais importantes, a primeira “Regra”, elaborada em 1209 ou 1210 para seus irmãos, se perdeu. Sabe-se que essa Regra era curta, simples e constituída de certas passagens do evangelho. Além dessa e de outras perdas (cartas, poemas, etc.), acrescente-se o fato de que a autenticidade de alguns escritos que chegaram até nós assinados por Francisco é duvidosa. Em decorrência disso, algumas questões acerca de suas idéias ficam sem resposta: por exemplo, não se sabe se, em determinado momento, Francisco desejava fazer uma nova “Ordem” ligada à Igreja ou se seu objetivo era somente formar um grupo de leigos independentes da organização eclesiástica. Outro caso relevante diz respeito à Regra de 1221: até que ponto ela expressa a verdadeira vontade e ponto de vista de Francisco, se o mesmo precisou alterá-la porque não foi aceita pelo papa e por parte dos frades menores?

Havia uma dissidência dentro da Ordem, com a polarização dos frades em basicamente dois grupos, que buscavam atrair o fundador para si e interpretar segundo seus próprios interesses suas palavras e escritos:

> [havia, de um lado,] os rigoristas, que exigiam dos frades menores a prática de uma pobreza total, coletiva e individual, a recusa a todo aparato na liturgia dos ofícios da Ordem, assim nas igrejas como nos conventos, e a guardar distância da cúria romana, suspeita de pactuar muito facilmente com o século. De outro lado, os moderados, convencidos da necessidade de adaptar o ideal da pobreza à evolução de uma Ordem de frades cada vez mais numerosa, de não repelir, por uma recusa a toda influência exterior, as multidões sempre mais densas que se voltavam para os Frades Menores, e da necessidade de ver na Santa Sé a fonte autêntica da verdade e da autoridade numa Igreja de que a Ordem era uma parte integrante. Onde situar a verdadeiro Francisco? (Le Goff, 2005, p. 48-9)

As divergências dentro da Ordem dos Frades Menores no século XIII tiveram como resultado a perda de fontes totalmente confiáveis acerca da vida e do pensamento de São Francisco. Essa divisão começou quando Francisco ainda era vivo, e foram a causa de o fundador da Ordem ter voltado em 1220 da Terra Santa para redigir, em 1221, uma nova Regra (que logo em seguida foi alterada, como vimos), de ter deixado a direção da Ordem em 1220 a cargo de Pedro Cattani e, posteriormente, após a morte deste, com Frei Elias, em 1221. Os conflitos entre os dois grupos dentro da Ordem também contribuíram para seu retiro em Alverne, em 1224. Depois da morte de Francisco, as divisões se agravaram, e ainda mais quando Frei Elias, que presidiu os Frades Menores até 1239, aderiu integralmente aos adeptos do aparato, atitude simbolizada na construção da imponente basílica de São Francisco de Assis, – o que exasperou os partidários da austeridade. Na segunda metade do século, as duas facções opostas entraram em conflito, acusando-se mutuamente. Os *Conventualli* (Conventuais) aceitaram seguir a regra interpretada e complementada por bulas papais que

amenizavam a prática da pobreza, porém seus adversários, os *Spirituali* (Espirituais) ou *Fraticelli* (fradezinhos), por se tornarem cada vez mais extremistas e hostis a Roma, viram-se relegados a posições heréticas. Embora os Espirituais tenham sobrevivido até o final do século XV, esse conflito entre os dois grupos franciscanos se encerrou com a bula elaborada pelo papa João XXII em 1322, decidindo no sentido mais contrário à pobreza absoluta e às tendências espirituais.

Durante a existência dessas duas facções dentro da OFM, ambos os grupos multiplicaram a quantidade de biografias a respeito de Francisco, conferindo-lhe palavras e atitudes de acordo com seus interesses. Com isso, não se sabia mais em que versão acreditar. Para dirimir esse problema, foi atribuída a São Boaventura (que havia sido elevado ao ministério-geral em 1257) a elaboração da vida "oficial" ou *Legenda Maior* de São Francisco, que a partir de então seria considerada a única verdadeira. A vida de São Francisco elaborada por São Boaventura foi aprovada pelo capítulo geral em 1263 e o de 1266 proibia os frades de ler qualquer outra biografia de Francisco, e determinava que todos os escritos anteriores relativos ao fundador da Ordem dos Frades Menores deveriam ser destruídos. Tal determinação visava a pôr fim às divisões dentro da Ordem.

Os franciscanos obedeceram de tal forma à ordem imposta em 1266 que se torna muito difícil encontrar manuscritos não-oficiais íntegros, pois a grande maioria foi de fato destruída. Entretanto, algumas descobertas foram feitas. Os bolandistas[10] publicaram em 1768 a primeira biografia (*Vita Prima*) do Frei Tomás de Celano, contemporâneo de Francisco; graças a essa obra, é possível tomar contato com alguns manuscritos que limitam – ainda que parcialmente – as conseqüências desastrosas do capítulo de 1266.

A *Legenda* de São Boaventura, que veio substituir todas as biografias anteriores, não é confiável, segundo Jacques Le Goff, por ser "fantasista e tendenciosa":

> Fantasista, porque combina elementos às vezes contraditórios tomados de fontes diferentes sem nenhuma crítica. Tendenciosa, porque silenciava quanto ao que mostraria que a ordem franciscana tinha-se desviado de algumas intenções de São Francisco e, às vezes, em pontos essenciais: a ciência e o ensino, o trabalho manual, as visitas aos leprosos, a pobreza das igrejas e dos conventos. De fato, esse São Francisco do meio-termo justo é mais dos Conventuais do que dos Espirituais. (Le Goff, 2005, p. 53-4)

[10] Bolandistas são os eruditos – em sua grande maioria jesuítas – continuadores da coleção dos Atos dos Santos (*Acta Sanctorum*) iniciada em Antuérpia pelo padre belga Jean Bolland, também jesuíta, no século XVII. Bolland, por sua vez, foi o consolidador de um trabalho iniciado por outro jesuíta, o holandês Heribert Rosweyde. (Le Goff, 2005, p. 53).

Foi essa visão de São Francisco a difundida pelo mundo até o final do século XIX, momento em que a crítica histórica moderna observou a necessidade de rever a figura do São Francisco tradicional. Para tanto, os historiadores se debruçaram nas fontes que consideravam essenciais. Segundo os especialistas, as fontes essenciais alinham-se em torno de duas personagens, sendo uma representativa dos meios franciscanos moderados[11], e outra representativa dos meios franciscanos rigoristas. Os manuscritos encontrados com mais facilidade foram os do grupo moderado, e todos eles têm como autor o franciscano Tomás de Celano, que os compôs a pedido de altas personalidades eclesiásticas. Compôs a *Primeira vida*, ou *Vita prima*, a pedido de Gregório IX, tendo-a concluído em 1228. "Essa vida, muito bem informada, silencia todo traço de dissensão, seja dentro da Ordem, seja entre a Ordem e a cúria romana, faz o elogio de Frei Elias, então muito poderoso, e se inspira nos modelos historiográficos tradicionais" (Le Goff, 2005, p. 55).

Em 1244, o ministro-geral Crescêncio de Jesi solicitou a Celano que completasse a *Vita prima* com uma nova hagiografia que introduzisse elementos não constantes na primeira e reclamados pelos frades que não tinham conhecido Francisco. Para tanto, pediu a todos os que pudessem ajudar Tomás de Celano a redigi-la que lhe levassem suas lembranças sobre o fundador da Ordem dos Frades Menores. Daí nasce a *Vita secunda*. Dentre os frades colaboradores, destacam-se três que haviam conhecido bem Francisco: Frei Rufino, Frei Ângelo e Frei Leão. Os três frades colaboradores tiveram como prioridade divulgar "a vida edificante e as verdadeiras intenções de nosso bem-aventurado Pai", ao invés de "relatar milagres que, na verdade, não constituem a santidade, mas apenas a manifestam" (Le Goff, 2005, p. 56). Esse compromisso, expresso na carta enviada a Tomás de Celano em anexo à biografia elaborada pelos frades para ajudar na composição da *Vita secunda*, revela uma posição nova e progressista por parte dos frades, porém não satisfazia aos desejos da população, sequiosa de eventos fantásticos e milagres. Para atender a essa demanda das multidões, Celano inseriu alguns milagres nas duas biografias franciscanas que escreveu (especialmente na *Vita secunda*) e redigiu, em 1253, a pedido de João de Parma, novo ministro-geral, um *Tratado dos Milagres* de São Francisco.

Pela sua forma de composição, a *Vita Secunda* traz certos problemas, apontados por Le Goff:

[11] Existia também, dentro da Ordem, um grupo moderado dentre os frades menores, além dos *Conventualli* e *Spirituali*.

> Quais são suas ligações e suas diferenças com a *Vita prima*? Em que medida ela representa a contribuição dos redatores de memórias que forneceram documentação a Tomás de Celano? Até que ponto a *Vita secunda* passa pela tendência de enfeitar, própria da lembrança? (Le Goff, 2005, p. 55)

De qualquer modo, apesar dessas ressalvas, as biografias compostas pelo frei Tomás de Celano são consideradas um "conjunto coerente, bem estabelecido e datado com exatidão." (Le Goff, 2005, p. 56). Por conta disso, tomamos a *Primeira* e *Segunda Vida* de Francisco de Assis (*Vita prima* e *Vita secunda*, respectivamente) como as hagiografias medievais que serão objeto de nossa análise.

Nossa investigação dos textos historiográficos de Tomás de Celano se propõe a compreender qual a imagem de São Francisco construída na Idade Média e legada à posteridade, e que condições socio-históricas do momento em que viveu propiciaram o sucesso e grande aceitação de suas idéias. Procuraremos investigar, também, a parcialidade desses textos hagiográficos, percebendo em que medida certos acontecimentos relacionados a São Francisco são destacados e outros omitidos ou silenciados em nome da afirmação de certas estruturas ideológicas de poder; em última análise, nosso objetivo é também elucidar de que forma a personagem São Francisco foi utilizada pelo discurso dominante – o da Igreja Católica – em prol da legitimação e perpetuação no poder desse discurso.

3. As vidas franciscanas de Tomás de Celano

A *Primeira vida* (*Vita prima*) e *Segunda vida* (*Vita secunda*) de Tomás de Celano[12] podem ser consideradas publicações oficiais pelo fato de terem sido elaboradas a pedido do papa e com a finalidade de serem conhecidas em toda a Igreja (principalmente pelos frades franciscanos), divulgando a imagem de santo que se queria veicular oficialmente. Essas crônicas, de fato, seguem o modelo das hagiografias medievais, além de Celano, na composição das mesmas, usar o *cursus*, uma espécie de melodia rítmica comum nas leituras que se faziam oficialmente na igreja.

Celano dividiu a obra em três partes, dando importância maior aos anos de 1225 a 1226. Mas, justamente aí, reconhece que seu trabalho não é completo e pode ser aperfeiçoado por outros (1 Cel, par. 88).

Sua tarefa era apresentar um santo cuja vida serviria como exemplo e modelo a ser seguido pelos fiéis[13]. Há fontes que acreditam que o próprio papa Gregório IX tenha indicado a Celano quais as virtudes de Francisco que ele devia ressaltar, pois destaca a simplicidade e lembra (*Primeira vida,* par. 73) que Ugolino ficou admirado principalmente por essa qualidade do santo. Provavelmente precisou defender essa sua posição, porque, no parágrafo 189 da *Segunda vida,* explica amplamente o que entendia por simplicidade de São Francisco.

Celano inicia o capítulo 1 da *Primeira vida* criticando fortemente os costumes mundanos segundo os quais Francisco fora educado por seus pais: apreço pelo luxo, por brincadeiras, jogos, passatempos, canções, conversas banais, etc. Quando jovem, Francisco também era conhecido entre seus pares pela sua arrogância e por sua prodigalidade em esbanjar dinheiro. Seu pai, Pietro Bernardone, era comerciante de tecidos, e como tal, valorizava o dinheiro, o comércio e o lucro deste advindo. Celano afirma que é costume da época e uma postura bem vista pelos mundanos instruir dessa forma as crianças, e punir as

[12] Tomás de Celano foi um "franciscano italiano nascido nos Abruzos (na cidade de Celano), viveu alguns anos na Alemanha, mas a maior parte da vida na Itália. Entrou para a Ordem por volta de 1215 'com numerosos outros homens instruídos e nobres' ". A *Primeira vida* foi escrita em 1228, a pedido do papa Gregório IX. (nas citações, referiremo-nos a essa obra como 1 Cel) a *Segunda vida* foi escrita em 1246 e 1247 (nas citações, referiremo-nos a essa obra como 2 Cel). (Le Goff, 2005, p. 122-3).

[13] A *Primeira vida* trata da simplicidade nos parágrafos 26, 27, 32, 44, 45, 48, 49, 50, 69, 72, 73, 75, 78, 80, 83, 84, 91, 99, 104, 114, 119, 120 e 125. Nesta obra, Celano também ressalta muito a humildade do santo e de seus companheiros nos parágrafos 17, 18, 29, 30, 31, 33, 34, 38, 39, 48, 54, 58, 77, 83, 84, 85, 93, 98, 101, 103, 122. Mas fala muito menos da pobreza (19, 26, 31, 35, 39, 51, 75, 76, 85, 99, 117), talvez por conta de se dirigir aos cristãos de forma geral e não apenas aos franciscanos. Já na *Segunda vida*, a pobreza é mais freqüentemente citada e exaltada, assim como a obediência e a humildade.

que desejassem se comportar de forma honesta. Depreende-se que, por comportamento honesto, deva-se entender a prática da humildade e o desapego à matéria; a obtenção de lucro era mal visto pela Igreja, bem como o usufruto dos prazeres terrenos que o dinheiro poderia proporcionar.

Há também uma forte crítica à vaidade e arrogância nesse capítulo. Valores como a humildade espiritual e material eram pregados pelos clérigos, embora a Igreja fosse tão rica e seus sacerdotes do alto escalão vivessem com tanto conforto, luxo e fartura.

Logo nesse capítulo também aparece a oposição da Igreja ao vício que, dentre os sete pecados capitais, ocupava o segundo lugar, a soberba. Os vícios mais condenados nos séculos XII e XIII, de acordo com Jacques Le Goff (2005, p. 32) eram a avareza (ligada ao processo da economia monetária que vinha se desenvolvendo desde o século X) – que sobe para o primeiro lugar dentre os sete pecados capitais – e a soberba (o orgulho, vício por excelência do sistema feudal), que vem logo em seguida, em segundo lugar. Provavelmente por serem muito comuns na população da época, eram freqüentemente citados e fortemente combatidos. Em lugar deles, prega-se a caridade, a pobreza, a simplicidade e a humildade, e Francisco será, futuramente, a personalidade que estará mais vinculada a essas virtudes.

Celano afirma que Francisco viveu, até os 25 anos, nesse mundo de frivolidades, destacando-se em práticas mundanas dentro de seu círculo de amizades. No entanto, apresentava algumas virtudes, ainda que essas pudessem ser usadas para ações pouco nobres:

> 3 Todos o admiravam e ele procurava sobrepujar aos outros no fausto da vanglória, nos jogos, nos passatempos, nas risadas e nas conversas fúteis, nas canções e nas roupas delicadas e luxuosas. 4 Na verdade, era muito rico, mas não avarento, antes pródigo; não ávido de dinheiro, mas gastador; negociante esperto, mas esbanjador insensato. Mas era também muito humano, muito jeitoso e afável, embora para sua própria insensatez. (Celano, 1 Cel, cap. 1, par. 2)

Era um jovem alegre, amante da língua francesa, na qual compunha as canções e poesias de que também tanto gostava, e adepto dos ideais nobres e cavaleirescos. Francisco se tornará um dos maiores santos da história do cristianismo, mas levará para sempre consigo o gosto pela poesia e a alegria – que, no entanto, em vez de profanas agora serão místicas – e a prodigalidade – ao invés de distribuir dinheiro, depois de converso semeará a palavra, distribuirá suas forças físicas e morais em nome da sua fé.

A igreja, a essa época, necessitava de modelos de virtude e conduta cristãos, pois enfrentava um momento de crise. Francisco, portanto, apesar de certas reservas de alguns

sacerdotes que não concordavam inteiramente com o estilo de vida que ele desejava adotar para si e seus seguidores (alguns pensamentos e atitudes do santo foram omitidas de suas biografias oficiais, elaboradas a pedido da cúria romana), foi aquele que, malgrado não fosse esta a sua intenção inicial, grandemente auxiliou a Igreja a manter sua influência e hegemonia nesse período medieval. Dessa forma, Celano nos apresenta Francisco como aquele tocado por Deus para servir de exemplo a ser seguido pelos demais:

> até que Deus o olhou do céu. Por causa do seu nome, afastou para longe dele o seu furor e pôs-lhe um freio à boca com o seu louvor, para que não perecesse de vez.
> 7 Desde então esteve sobre ele a mão do Senhor e a destra do Altíssimo o transformou para que, por seu intermédio, fosse concedida aos pecadores a confiança na obtenção da graça e desse modo se tornasse um exemplo de conversão para Deus diante de todos. (Celano, 1Cel, cap. 1, par. 2)

No capítulo 2, encontra-se a concepção católica medieval de Deus como vingativo e do castigo como correção dos erros e meio de purificar o espírito. Repare-se que primeiro o autor fala de vingança, para depois corrigir-se, trocando a qualificação dada à ação divina por misericórdia. O castigo e o sofrimento são bem vistos, pois servem à ascese espiritual. Seriam sinais da misericórdia divina, pois, por esses meios, Deus proporcionava ao homem a chance de purgar seus pecados:

> 1 De fato, quando ele ainda vivia no pecado com paixão juvenil, arrastado pelas paixões da idade e incapaz de controlar-se, poderia sucumbir ao veneno da antiga serpente. Mas a vingança, ou melhor, a misericórdia divina, subitamente desperta sua consciência através de uma angústia na alma e de uma enfermidade no corpo, conforme as palavras do profeta: “Hei de barrar teu caminho com espinhos e cercá-lo de muralhas (cfr. Is 48,9)”. (Celano, 1Cel, cap. 2, par. 3)

Novamente tem-se a concepção de Deus como vingativo e a necessidade de castigo corporal severo para a purgação dos pecados numa passagem do período em que Francisco estava, gradualmente, se convertendo:

> 2 Prostrado por longa enfermidade, que é o que merece a teimosia dos homens que não se emendam a não ser com castigo, começou a refletir consigo mesmo de maneira diferente. (Celano, 1Cel, cap. 2, par. 3)

O cristianismo que se praticou na Idade Média, com forte centralização e hierarquização na Igreja, reduziu-se, sobretudo, a um anúncio não tanto do Deus do amor

quanto do Deus da Ira. O anúncio e o tema da vida após a morte foram usados não como princípios de esperança e liberdade, e sim como forma de controle em função do poder institucional. Na *Segunda vida*, os exemplos e conselhos para viver a boa vida cristã são veiculados em meio a ameaças de danação e condenação caso não sejam seguidos pelos fiéis. A obediência é uma das virtudes mais valorizadas nas biografias franciscanas de Tomás de Celano, junto com a humildade e a pobreza. A Igreja estabeleceu um comportamento ético-religioso para todos os fiéis a fim de submetê-los à sua autoridade. A doutrina da imortalidade, do prêmio e do castigo eternos foi utilizada para garantir a obediência à Igreja, e asseguravam ao fiel um meio de escapar à ira de Deus. A principal função do cristão se tornou a salvação, evitando o castigo divino. Considerava-se bom cristão aquele que não se interessava pelas coisas mundanas, mas sim pela salvação da alma. A ordem histórica e secular se tornou o lugar do pecado, da ignorância em relação a Deus.

Durante esse tempo, verificou-se o surgimento de grandes "santos" (entre eles, São Francisco), ou seja, grandes cristãos: homens repletos de amor a Deus e aos homens. No entanto, em geral eles não podiam mostrar sua humanidade, a não ser como renúncia e sacrifício, como rejeição ao mundano, quando se ocupavam das obras de misericórdia: auxílio aos doentes, aos órfãos etc. "A experiência de Deus era colocada no contexto da renúncia ao mundo, e com isso, a Bíblia se tornava o lugar exclusivo das verdades interiores e particulares" (Bordin, 1987, p. 21). A *Segunda vida*, em particular, abraça enormemente essa ideologia.

Tomás de Celano não poupa adjetivos pejorativos para caracterizar São Francisco antes de sua renúncia à vida mundana, provavelmente para enfatizar a mudança radical sofrida pelo fundador da Ordem dos Frades Menores.

Francisco tem um sonho que o faz começar a despertar para sua missão espiritual no mundo. No capítulo 3, ele começa a dar sinais de sua mudança interior. No entanto, embora já estivesse resoluto na intenção de seguir a vontade de Deus, o chamado para cumprir sua vocação, de início, causava-lhe certa angústia e inquietação:

> 9 Orava com devoção para que Deus eterno e verdadeiro dirigisse seu caminho e o ensinasse a cumprir sua vontade. 10 Sustentava em sua alma uma luta violenta e não conseguia parar enquanto não realizasse o que tinha resolvido em seu coração. Pensamentos muito variados entrecruzavam-se nele, importunando-o e perturbando-o duramente. 11 Ardia interiormente pela chama divina e não conseguia esconder o fervor de sua alma. Doía-lhe ter pecado tão gravemente e ofendido os olhos da majestade de Deus. As vaidades do passado ou do presente já não o agradavam, mas ainda não recebera plenamente a confiança de poder resistir-lhes no futuro. (Celano, 1Cel, cap. 3, par. 6)

A conversão se dá de forma lenta e gradual, demorando cerca de quatro ou cinco anos para se completar.

No capítulo 13, ao narrar o encontro que Francisco teve com o papa a fim de conseguir autorização para fundar a Ordem dos Frades Menores, Tomás de Celano não faz referência à reserva do papa Inocêncio III em aceitar a regra escrita por São Francisco, nem que o papa esteve prestes a recusá-la, tamanha a austeridade de vida que Francisco requeria para si e seus conversos.

Na verdade, ficou a dúvida, também, se Francisco queria realmente fundar uma Ordem, portanto ligada à instituição da Igreja Católica, e se para tal havia elaborado realmente uma "regra", ou se seu desejo era apenas fundar uma comunidade que vivesse de acordo com os ensinamentos do evangelho, já que o texto que Francisco apresentou ao papa Inocêncio III se perdeu. Segundo Jacques Le Goff, tem-se a nítida impressão de que Tomás de Celano, ao escrever a biografia do santo, acrescentou a palavra *regula* na expressão *vitae formam et regulam*[14]; na verdade, seria apenas *formula vitae*, ou seja, um simples formulário constituído de algumas frases do evangelho orientando a vida e o apostolado dos irmãos. Vejamos o que diz Celano e respeito desse texto na *Primeira vida*:

> 1 Vendo o bem-aventurado Francisco que o Senhor aumentava cada dia o seu número, escreveu para si e para seus irmãos, presentes e futuros, com simplicidade e com poucas palavras, uma forma e regra de vida, usando principalmente expressões do santo Evangelho, pois vivê-lo perfeitamente era seu único desejo.
> 2 Acrescentou contudo algumas poucas coisas, absolutamente necessárias para o andamento da vida religiosa. (Celano, 1 Cel, cap. 13, par. 32)

Celano não se refere ao olhar de desconfiança e hostilidade que o bispo de Assis, Guido, lançou sobre Francisco no início de seu trabalho de pregação. Embora o tenha apoiado quando de sua conversão, os fracassos que Francisco e seus companheiros vivenciaram no início de suas pregações (em Marcas e Florença, por exemplo, o que também é omitido por Tomás de Celano) fazem com que Guido fique desconfiado (Le Goff, 2005, p. 70). Para resolver essas inquietações e ameaças, Francisco decide ir a Roma com seus onze irmãos para pedir ao papa aprovação de sua conduta. Muito pelo contrário, o que se depreende do texto de Celano é que Guido sempre foi um defensor do estilo de vida de Francisco e seus irmãos:

[14] Como de costume na época, os textos importantes e oficiais eram escritos em latim.

> 3 Depois foi a Roma com todos os referidos irmãos, desejando ardentemente que o Papa Inocêncio III confirmasse o que tinha escrito.
> 4 Achava-se naquela ocasião em Roma o venerando bispo de Assis, Guido, que estimava muito São Francisco e todos os seus irmãos, e os venerava com particular afeto.
> 5 Vendo ali São Francisco e seus irmãos, e desconhecendo o motivo, não gostou. Temia que quisessem abandonar sua terra, onde o Senhor já começara a fazer coisas extraordinárias por meio de seus servidores.
> 6 Gostava muito de ter esses homens de valor em sua diocese e esperava muito de sua vida e de seus bons costumes.
> 7 Mas quando soube a causa e compreendeu os seus propósitos, alegrou-se muito no Senhor e lhes prometeu seu apoio e influência. (Celano, 1 Cel, cap. 13, par. 32)

Outra questão que aparece em outras fontes hagiográficas pesquisadas por Le Goff e que diverge da biografia de Tomás de Celano, quando do cotejo entre tais obras, diz respeito à atitude do papa Inocêncio III perante o pedido de Francisco. Sabe-se atualmente que, na realidade, Francisco precisou ter três audiências com o papa (Le Goff, 2005, p. 71) para que este, por fim, aprovasse sua regra, ainda que com certa dificuldade e impondo condições. Esse fato não é mencionado por Celano.

De acordo com Le Goff, Inocêncio acreditava que Francisco, apresentando-se com roupas humildes, ao preconizar a vivência integral do evangelho (algo que contrastava com o clero arrogante e luxuoso), estava no caminho da heresia. A primeira entrevista que tiveram não foi nada amistosa da parte do papa, que o mandou reencontrar seus porcos e pregar-lhes todos os sermões que quisesse. Com isso, Francisco vai a uma pocilga, se suja com esterco e volta diante de Inocêncio, pedindo-lhe humildemente que conceda aquilo que veio pedir, já que já havia cumprido o que o papa lhe ordenara. O papa, então, arrependeu-se da má recepção que lhe havia feito e prometeu uma nova entrevista depois que Francisco se lavasse.

Quando, enfim, o papa toma conhecimento da "regra", se espanta com a austeridade do estilo de vida que Francisco quer tomar para si e para os seus. No entanto, o cardeal de São Paulo intervém a favor de Francisco, utilizando-se de um argumento bastante eficaz: "Se rejeitarmos o pedido desse pobre sob tal pretexto, isso não será afirmar que o Evangelho é impraticável e blasfemar contra Cristo, seu autor?" (Le Goff, 2005, 73). Diante desse argumento, Inocêncio reflete e diz a Francisco para que reze pedindo a Deus que manifeste sua vontade, a fim de poder tomar a decisão certa. Esse adiamento foi benéfico para Francisco, pois nesse ínterim Inocêncio teve um sonho no qual, a seu entender, Francisco seria o pilar que manteria a Igreja Católica de pé – viu um homem "pequeno e feio" a sustentar a basílica de Latrão, que estava inclinando como se fosse desabar. Por conta do sonho, Inocêncio aprovou o texto trazido por Francisco, ainda que apenas verbalmente,

autorizou o próprio e seus irmãos apenas a pregar e impôs a Francisco e seus seguidores a obediência aos papas. Nada disso é citado por Tomás de Celano. Senão, vejamos:

> 5 Regia a Igreja de Deus naquele tempo o Papa Inocêncio III, homem ilustre, muito rico em doutrina, celebérrimo orador e muito zeloso da justiça em tudo que se referia ao culto da fé cristã. 6 Informado do desejo daqueles homens de Deus, depois de refletir, aceitou o pedido e deu-lhe despacho. Tendo-lhes feito muitas exortações e admoestações, abençoou São Francisco e seus irmãos 7 e lhes disse: "Ide com Deus, irmãos, e conforme o Senhor se dignar inspirar-vos, pregai a todos a penitência. 8 Quando o Senhor vos tiver enriquecido em número e graça, vinde referir-me tudo com alegria, e eu vos concederei mais do que agora e, com maior segurança, vos confiarei encargos maiores".
> (...)10 Certa noite, viu-se em sonhos andando por um caminho, ao lado do qual havia uma árvore de grande porte. 11 A árvore era bela e forte, grossa e muito alta. 12 E aconteceu que, estando debaixo dela a admirar sua beleza e altura, o próprio santo tornou-se de repente tão alto que tocava o cimo da árvore e com suas mãos conseguia vergá-la facilmente até o chão. 13 De fato, foi o que aconteceu quando Inocêncio III, a árvore mais alta e mais respeitável do mundo, se inclinou com tanta benignidade ao pedido e à vontade de Francisco. (Celano, 1 Cel, cap. 13, par. 33)

Mesmo após a aprovação – com ressalvas – do texto que havia submetido ao papa, este continuava a olhar Francisco com desconfiança (Le Goff, 2005, p. 74).

Embora dispense uma boa parte da primeira vida a contar os milagres de cura e desobsessão promovidos diretamente por São Francisco (capítulos 22 a 26) ou por objetos que por ele tivessem sido tocados, Tomás de Celano deixa claro que a sua intenção primordial não é contar tais portentos, e sim a vida virtuosa que o levou a realizar tantos prodígios – objetivo também dos freis Rufino, Leão e Ângelo, que ajudaram Celano na elaboração da *Segunda vida*.

> 11 Mas a nossa intenção não é contar os seus milagres, que só mostram a santidade mas não a constituem. Vamos deixar de lado essas coisas, que seriam mesmo demasiadas, e retomar as obras da salvação eterna, falando da excelência de sua vida e da maneira sincera com que se entregou a Deus. (Celano, 1 Cel, cap. 26, par. 70).

Mais uma vez atestamos a função pedagógica de tais escritos: oferecer São Francisco como exemplo de virtude e boa conduta, modelo a ser seguido pelos verdadeiros cristãos, se almejam de fato o reino dos céus. No entanto, contar os milagres efetuados por Francisco torna-se providencial, pois dessa forma conclui-se que a permissão divina para que o santo distribuísse tantas graças entre os necessitados adveio de sua vida de oração, abnegação e sacrifício, mais um motivo para que fosse tomado como modelo de vida.

A obediência inquestionável era considerada uma grande virtude, valorizada pelo elogio desse hábito entre os frades menores:

> 3 Nada ousavam esses obedientíssimos soldados de Cristo antepor aos preceitos da obediência. Antes de acabarem de receber uma ordem, já se preparavam para cumpri-la. 4 Como não sabiam fazer distinções de preceitos, precipitavam-se a executar tudo que lhes era mandado, sem fazer reparos. (Celano, 1 Cel, cap. 15, par. 39)

> (...) Dizia-lhes também o santo pai que a verdadeira obediência devia ser até descoberta antes de manifestada e desejada antes de imposta.
> 5 Isto é: "Se um irmão que é súdito não só ouvir a voz mas até perceber a vontade de seu superior, deve tratar de obedecer imediatamente e de fazer o que, por algum indício, adivinhou que ele quer". (Celano, 1 Cel, cap. 17, par. 45)

Assim como a obediência, a humildade e a mansidão de modos são também virtudes muito valorizadas. Subentende-se, dessa forma, que o bom cristão deve ser manso de comportamento, obediente aos preceitos da Igreja Católica. E, para convencer os fiéis dessa postura, nada melhor do que demonstrá-la pelo exemplo de importantes figuras da Igreja, São Francisco e Jesus, ressaltando o modo como valorizam um animal manso de modos como a ovelha, a cujo comportamento se assemelha o proceder dessas grandes personalidades cristãs:

> 1 Tinha tanta caridade que seu coração se comovia não só com as pessoas que passavam necessidade mas também com os animais sem fala nem razão, os répteis, os pássaros e as outras criaturas sensíveis e insensíveis.
> 2 Mas, entre todos os animais, tinha uma predileção pelos cordeirinhos, porque a humildade de Nosso Senhor Jesus Cristo foi comparada mais vezes na Bíblia à do cordeiro, e com mais acerto. (Celano, 1CEL, cap. 28, par. 77)

Aliás, analogias entre São Francisco de Assis e Jesus Cristo são freqüentes e respaldam a idéia de pureza e santidade de Francisco:

> Enquanto Frei Antônio estava pregando com máximo fervor e devoção aos frades sobre as palavras: "Jesus Nazareno, Rei dos Judeus", o referido Frei Monaldo olhou para a porta da casa em que os frades também estavam reunidos e viu com seus próprios olhos o bem-aventurado Francisco elevado no ar, com as mãos abertas em cruz, abençoando os frades. 10 Sentiam-se todos cheios de consolação do Espírito Santo e pela alegria da salvação que conceberam puderam crer o que ouviram sobre a visão e a presença do pai gloriosíssimo. (Celano, 1 Cel, cap. 18, par. 48)

A função pedagógica desta primeira vida é patente. Celano narra vários episódios nos quais se respalda a autoridade legítima da Igreja, a cujos sacerdotes todos deveriam obediência e em cujas palavras todos deveriam acreditar, sem deixar margens a dúvidas ou questionamentos:

> 3 Uma vez, esse ou um outro sacerdote disse a um dos frades: “Irmão, não sejas hipócrita!” O frade, por ser a palavra de um sacerdote, logo ficou pensando que era mesmo um hipócrita. 4 Lamentava-se por isso dia e noite, muito penalizado. 5 Perguntaram- lhe, então, os frades, por que estava tão triste e donde lhe vinha esse abatimento incomum, e ele respondeu: “Um padre me disse que sou hipócrita, e isso me doeu tanto que nem consigo pensar noutra coisa”. 6 Para o consolar, os irmãos disseram que não devia acreditar nisso.
> 7 Mas ele respondeu: “Que estais dizendo? Foi um padre que me disse isso.
> 8 Como um padre não pode mentir, precisamos acreditar no que ele disse”.
> 9 Permaneceu muito tempo nessa simplicidade, acalmando-se afinal pela palavra do santo pai, que lhe explicou melhor o que o padre tinha dito e desculpou sabiamente sua intenção. 10 Dificilmente podia algum frade ficar tão perturbado que sua palavra ardente não lhe afastasse qualquer dúvida e não lhe devolvesse a serenidade. (Celano, 1 Cel, cap. 17, par. 46)

Celano utiliza a figura de Francisco para assegurar a autoridade da Igreja, ao afirmar que o santo aprovava incondicionalmente a Igreja Católica e seus sacerdotes:

> 6 Cobria-se de confusão a perversa heresia, triunfava a fé da Igreja e, enquanto os fiéis rejubilavam, os hereges se escondiam. 7 Pois nele se viam tantos sinais de santidade que ninguém ousava contradizê-lo, porque a multidão só olhava para ele. 8 Ele mesmo insistia acima de tudo na conservação, respeito e prática da doutrina da santa Igreja Romana, na qual somente está a salvação para todos os que devem ser salvos. 9 Venerava os sacerdotes e reverenciava com profundo afeto toda a hierarquia eclesiástica. (PROCASP - Província dos Capuchinhos de São Paulo. Primeira vida, (1CEL), par. 62, cap. 22)

Segundo outras fontes, sabe-se atualmente, no entanto, que Francisco não preconizava toda essa submissão. Trataremos das relações – nem sempre amistosas – entre Francisco e a cúria romana mais adiante.

A mortificação da carne com castigos violentos que se auto-impingiam é vista com bons olhos:

> Para não dormirem quando queriam rezar, usavam algum expediente: uns se agarravam a cordas suspensas para que a chegada do sono não perturbasse a oração, 6 outros se cingiam com cilícios de ferro e ainda outros rodeavam a cintura com instrumentos de madeira. 7 Se alguma vez a abundância de comida ou de bebida, como pode acontecer, perturbava sua sobriedade, ou pelo cansaço do caminho passavam além da necessidade absoluta, mortificavam-se, por pouco que fosse, com uma abstinência de muitos dias. 8 Afinal, punham tanto esforço em reprimir as tentações da carne, que muitas vezes não se horrorizavam de despir-se no gelo mais frio, nem de molhar o corpo todo com o sangue derramado por duros espinhos. (Celano, 1 Cel, cap. 15, par. 39)

A maneira radical como Francisco castigava seu próprio corpo é valorizada e sugerida a ser tomada como exemplo por aqueles que almejam os tesouros do céu e uma vida irrepreensível aos olhos de Deus. (Celano, cap. 19, par. 52-3)

Tomás de Celano nos apresenta uma visão idealizada dos franciscanos:

> 1 A tal ponto tinham-se enchido de simplicidade, aprendido a inocência e conseguido a pureza de coração, que detestavam toda falsidade e, como tinham a mesma fé, tinham também o mesmo espírito, uma só vontade, um só amor. Eram sempre coerentes, procediam de acordo, cultivavam as virtudes, procuravam ter as mesmas opiniões e ser igualmente generosos no que faziam. (Celano, 1 Cel, cap. 17, par. 46)

Dom Ugolino, bispo de Óstia, é visto como grande aliado de Francisco. Nesse momento, Celano fala sobre obstáculos que a Ordem fundada pelo santo precisou transpor, pois possuía opositores, mas não revela que muitos opositores se encontravam na própria Igreja:

> 1 Porque São Francisco se ligara a ele como um filho ao pai e como um filho único à sua mãe, achando que em seus braços podia descansar e dormir tranqüilo. 2 Ele assumira e exercia o cargo de pastor, e deixava o título para o santo. 3 O bem-aventurado pai cuidava do que era necessário, mas o hábil senhor fazia com que tudo fosse realizado. 4 Quantas pessoas, especialmente no princípio, tentaram acabar com a implantação da Ordem! 5 Quantos procuraram sufocar a vinha escolhida que a mão do Senhor tinha plantado havia pouco neste mundo! 6 Quantos tentaram roubar e consumir seus primeiros e melhores frutos! 7 Mas todos foram vencidos e desbaratados pela espada de tão reverendo pai e senhor. 8 Ele era um verdadeiro rio de eloqüência, bastião da Igreja, defensor da verdade e protetor dos humildes. 9 Bendito e memorável o dia em que o santo se confiou a tão venerável senhor. 10 Numa das muitas vezes em que o cardeal foi mandado como legado da Sé Apostólica à Toscana, São Francisco, que ainda não tinha muitos frades e queria ir à França, passou por Florença, onde morava nesse tempo o referido bispo. 11 Ainda não estavam unidos por especial amizade, mas a fama de uma vida santa tinha unido os dois em mútuo afeto. (Celano, 1 Cel, cap. 27, par. 74)

A pobreza é sistematicamente valorizada como grande virtude cristã. Tomás de Celano, além disso, sempre que possível comprova o que diz a respeito dos valores morais de São Francisco com exemplos supostamente ocorridos à época em que o fundador da Ordem Franciscana viveu:

> Pai dos pobres, o pobre Francisco queria viver em tudo como um pobre; sofria ao encontrar quem fosse mais pobre do que ele, não por vanglória mas por íntima compaixão.
> 2 Não tinha mais do que uma túnica pobre e áspera, mas muitas vezes quis dividi-la com algum necessitado.

> 3 Movido de enorme piedade, no tempo de muito frio, esse pobre riquíssimo pedia aos ricos deste mundo que lhe emprestassem mantos ou peles para poder ajudar os pobres em todas as partes.
> 4 E como eles o atendiam com devoção e com maior boa vontade do que a do santo pai aos lhes pedir, ele dizia: “Eu recebo isto com a condição de vocês não ficarem esperando devolução”.
> 5 E logo que encontrava um pobre ia todo alegre cobri-lo com o que tivesse recebido.
> 6 Doía-lhe muito ver algum pobre sendo ofendido, ou ouvir alguém dizendo palavras de maldição para qualquer outra criatura.
> 7 Aconteceu que um irmão disse uma palavra má a um pobre que pedia esmolas, pois lhe falou: “Veja lá que você não seja um rico que está se fingindo de pobre”.
> 8 Ouvindo isso, o pai dos pobres, São Francisco, teve uma dor muito grande e repreendeu o frade com dureza. Mandou que se despisse diante do pobre, beijasse os pés dele e lhe pedisse desculpas.
> 9 Costumava dizer: “Quem amaldiçoa um pobre injuria o próprio Cristo, de quem é sinal, pois ele se fez pobre por nós neste mundo”.
> 10 Por isso era freqüente que, ao ver algum pobre carregando lenha ou outra carga, ajudasse com seus próprios ombros, tão fracos. (Celano, 1 Cel, cap. 28, par. 76)

A visão cunhada dentro da ideologia medieval de a vida terrestre ser apenas uma peregrinação, um momento de expiação para a verdadeira vida, a vida após a morte, no reino dos céus – para quem viveu de forma cristã, observando os mandamentos e desígnios católicos – fica bastante clara no fragmento a seguir, onde o corpo é comparado implicitamente a um “cárcere”, ou seja, a uma prisão, da qual o ser humano se liberta com a morte:

> 3 No ano de 1226 da Encarnação do Senhor, na indicação XIV, domingo, dia 4 de outubro, em Assis, sua terra, e na Porciúncula, onde fundara a Ordem dos Frades Menores, tendo completado vinte anos de perfeita adesão a Cristo e de seguimento da vida apostólica, nosso bem aventurado pai Francisco saiu do cárcere do corpo e voou todo feliz para as habitações dos espíritos celestiais, terminando com perfeição o que tinha empreendido. (Celano, 1 Cel, segundo livro, cap. 1, par. 88)

São Francisco é considerado como aquele que veio renovar a fé católica, recuperando a credibilidade e o prestígio da Igreja junto aos fiéis, prestígio esse abalado pelas atitudes viciosas de alguns sacerdotes. Além disso, percebe-se a crítica feita por Francisco à ciência e à sabedoria mundanas:

> Em meio do aviltamento não parcial, mas geral em que jazia a pregação do Evangelho por causa dos costumes daqueles que o pregavam, ele foi enviado por Deus como os apóstolos, para dar testemunho da verdade em todo o mundo.
> 3 E foi assim que o seu ensinamento mostrou com evidência que a sabedoria do mundo era loucura, e em pouco tempo, sob a orientação de Cristo, mudou os homens para a sabedoria de Deus pela simplicidade de sua pregação.
> 4 Como um dos rios do paraíso, este novo evangelista dos últimos tempos irrigou o mundo inteiro com as fontes do Evangelho e pregou com o exemplo o caminho do Filho de Deus e a doutrina da verdade.
> 5 Nele e por ele, o mundo conheceu uma alegria inesperada e uma santa novidade: a velha árvore da religião viu reflorir seus ramos nodosos e raquíticos.

> 6 Um espírito novo reanimou o coração dos escolhidos e neles derramou a unção de salvação ao surgir o servo de Cristo como um astro no firmamento, irradiando uma santidade nova e prodígios inauditos.
> 7 Por ele renovaram-se os antigos milagres, quando foi plantada no deserto deste mundo, com um sistema novo mas à maneira antiga, a videira frutífera, que dá flores com o suave perfume das santas virtudes e estende por toda parte os ramos da santa religiosidade. (Celano, 1 Cel, segundo livro, cap. 1, par. 89)

Apesar de São Francisco ter levado uma vida austera, e portanto difícil de ser seguida pela maioria das pessoas, Tomás de Celano observa que qualquer um pode ver em sua trajetória exemplos a serem seguidos, seja integramente, levando uma vida de renúncia, abnegação e humildade, seja parcialmente, promovendo pequenos atos de humildade, caridade e valorização da pobreza, ou apenas tomando sua vida e seus santos atos como inspiração para reforço da própria fé. Seguindo essa linha de raciocínio, conclui-se que o culto a São Francisco poderia ser abraçado por todos, desde os que desejam seguir seus passos completamente até aqueles que, sem o desprendimento necessário para tal, encontram em sua figura alento para as horas difíceis:

> Embora fraco como qualquer um de nós, Francisco não se contentou com a observância dos preceitos comuns, mas, cheio de ardente caridade, partiu pelo caminho da perfeição, atingiu o cume da santidade e contemplou o termo de toda realização.
> 2 É por isso que todas as classes, sexos e idades têm nele uma prova evidente da doutrina salutar e também um exemplo preclaro de todas as boas obras.
> 3 Os que pretendem empreender coisas de valor e aspiram aos carismas melhores do caminho da perfeição podem olhar no espelho de sua vida e aprender tudo que é melhor.
> 4 Os que pretendem coisas mais humildes e simples, com medo das dificuldades e da montanha, também podem encontrar nele conselhos adaptados ao seu nível.
> 5 Mesmo os que desejam apenas sinais e milagres podem buscar sua santidade e alcançarão o que desejam. (Celano, 1 Cel, segundo livro, cap. 1, par. 90)

O autor, Tomás de Celano, confirmando a intenção pedagógica e doutrinária de sua obra, em certos momentos abre espaço para digressões moralizantes, enaltecendo exemplos de conduta que deveriam ser observados por bons cristãos:

> 2 Para pensar mais livremente em Deus, e para percorrer as moradas do céu em seus êxtases freqüentes, vivendo na riqueza da graça diante do dulcíssimo e sereníssimo Senhor do universo, confiou o cuidado de sua pessoa a alguns frades verdadeiramente dignos de sua predileção.
> 3 Eram homens virtuosos, entregues ao Senhor, gratos aos santos, aceitos pelos homens, sobre os quais o santo pai Francisco se apoiava como uma casa sobre quatro pilares.
> 4 Não lhes vou citar os nomes agora em respeito a sua modéstia, que sempre foi íntima amiga desses santos frades.
> 5 A modéstia, aliás, é ornamento de todas as idades, testemunha da inocência, indício de um coração puro, norma de conduta, glória especial da consciência, guarda de boa fama e distintivo de toda honestidade.
> 6 Foi a virtude que adornou esses companheiros do santo e os tornou amáveis e aceitos por todos. Foi uma graça comum a todos, mas cada um tinha sua virtude. (Celano, 1 Cel, segundo livro, cap. 6, par. 102)

Antes de morrer, São Francisco abençoa os frades e designa Frei Elias como seu sucessor na obra de manutenção e expansão do número de seguidores da ordem franciscana:

> 1 Vendo aproximar-se o último dia, que inclusive já lhe fora revelado divinamente dois anos antes, chamou os frades que quis, abençoou a cada um conforme lhe foi inspirado pelo céu, como outrora o patriarca Jacó com seus filhos, e mesmo como um outro Moisés antes de subir ao monte que Deus lhe havia indicado, cumulou de bênçãos os filhos de Israel.
> 2 Frei Elias estava à sua esquerda e os outros filhos sentados ao redor. O santo cruzou os braços e pôs a mão direita sobre a cabeça dele. Privado como estava da luz e do uso dos olhos do corpo, perguntou:
> - "Sobre quem coloquei minha mão direita?"
> "Sobre Frei Elias", responderam.
> 3 - "É isso que eu quero", disse. "Eu te abençôo, meu filho, em tudo e por tudo, e como o Senhor em tuas mãos aumentou os meus irmãos e filhos, assim sobre ti e em ti a todos eu abençôo.
> 4 No céu e na terra te abençoe Deus, Rei do Universo.
> 5 Abençôo-te como eu posso, mais do que eu posso, e, o que eu não posso, que possa em teu benefício aquele que pode tudo.
> 6 Lembre-se Deus de tua ação e dos teus trabalhos, e reserve o teu lugar na retribuição dos justos.
> 7 Que tenhas toda bênção que desejas e alcances tudo que pedires com justiça". (Celano, 1 Cel, segundo livro, cap. 7, par. 108)

Há uma incoerência na passagem em que São Francisco será canonizado pelo Papa Gregório IX: exalta-se a todo o momento a pobreza e a humildade, afirma-se que o pontífice e outros clérigos primam pela humildade e, no entanto, tais sacerdotes se vestem da maneira mais suntuosa e rica:

> 1 Presidia o Sumo Pontífice, esposo da Igreja de Cristo, cercado pela variedade de tantos filhos, com a coroa de glória em sua cabeça, sinal expresso da santidade.
> 2 Estava ornado com os paramentos pontificais e revestido das vestes de santidade, com faixas bordadas a ouro e pedras preciosas.
> 3 Refulgente na magnificência da glória, coberto de pedras brilhantes e preciosas, o ungido do Senhor chamava a atenção de todos.
> 4 Rodeavam-no os cardeais e bispos, ornados com os adereços mais esplêndidos e refulgindo de brancura, dando uma idéia da beleza celeste e representando a alegria dos glorificados. (Celano, 1 Cel, terceiro livro, par. 125)

A *Segunda vida* de Francisco de Assis é bem semelhante à primeira, mas apresenta em relação a essa algumas diferenças relevantes.

Na *Segunda vida***,** Tomás de Celano começa se desculpando, humildemente, por se sentir incapaz de narrar com propriedade todos os prodígios realizados ou ditos por São

Francisco, ou por realmente não ser digno ou por depender de sua memória, algo que pode fazer com que não relate fidedignamente os fatos “tais quais aconteceram”.

No capítulo 1, diferentemente do que ocorre na *Primeira vida*, Tomás de Celano menciona o fato de a mãe de São Francisco, Pica, ter escolhido para ele o nome de João, ao invés de Francisco. Comenta ainda as virtudes de Pica e sua suposta declaração profética a respeito do homem virtuoso que Francisco se tornaria. Além disso, Celano afirma que Francisco desde sempre foi um modelo de virtude e bom comportamento, o que entra em divergência com os relatos presentes no primeiro capítulo da *Primeira vida*, no qual ele afirma que Francisco foi educado segundo princípios reprováveis e se notabilizava por ser um exímio praticante dos vícios típicos das crianças e adolescentes de sua faixa etária:

> “Quem vocês pensam que vai ser este meu filho? Ainda vão ver que, pelos seus merecimentos, vai ser um verdadeiro filho de Deus”.
> 4 De fato, era essa a opinião de várias pessoas quando, já mais grandinho, Francisco conquistou a simpatia de todos por seus bons esforços.
> 5 Sempre afastava de si tudo que pudesse parecer injúria para alguém e, como um adolescente bem educado, parecia a todos que não era descendente da linhagem daqueles que eram conhecidos como seus pais.
> 6 Por isso o nome João convém à missão que recebeu, mas Francisco convinha melhor à difusão de sua fama que, quando ele se voltou plenamente a Deus, chegou rapidamente a toda parte.
> 7 Para ele a festa mais importante entre as de todos os santos era a de São João Batista, cujo nome insigne o havia marcado com uma força mística. (Celano, 2 Cel, cap. 1, par. 3)

Comparemos o trecho acima, presente na *Segunda vida*, com o que se segue abaixo, constante da *Primeira vida*, a título de comprovação da observação que fizemos:

> 1 Nesses tristes princípios foi educado desde a infância o homem que hoje veneramos como santo, porque de fato é santo. Neles perdeu e consumiu miseravelmente o seu tempo quase até os vinte e cinco anos.
> 2 Pior ainda: superou desgraçadamente os jovens da sua idade nas frivolidades e se apresentava mais generosamente como um incitador para o mal e um rival em loucuras.
> 3 Todos o admiravam e ele procurava sobrepujar aos outros no fausto da vanglória, nos jogos, nos passatempos, nas risadas e nas conversas fúteis, nas canções e nas roupas delicadas e luxuosas. (Celano, 1 Cel, cap. 1, par. 2)

A comparação feita por Celano entre a vida e a obra de São Francisco e o papel que São João Batista teve na história do cristianismo reforça o prestígio concedido ao santo de Assis.

Há ainda na *Segunda vida* uma passagem que, se verdadeira, entra em contradição com a humildade tão exaustivamente declarada a respeito da índole de São Francisco: o fato

de vaticinar que, no futuro, seria venerado por todos como um santo, fato que ocorre no episódio em que foi preso com outros jovens, durante uma batalha entre Assis e Perúsia. Talvez Celano tenha incluído esse episódio para salientar a santidade de Francisco, porém este acontecimento, se de fato é verídico, se apresenta incoerente em relação a um dos legados mais exaustivamente proclamados em palavras e ações pelo fundador da Ordem dos Frades Menores: a humildade.

> 1 João profetizou fechado no segredo do seio materno. Francisco predisse o futuro no cárcere do mundo, quando ainda desconhecia os planos de Deus.
> 2 De fato, numa ocasião em que os cidadãos de Perusa e os de Assis se viram envolvidos em não pequena desgraça por causa da guerra, Francisco foi preso com muitos outros e sofreu com eles as penúrias do cárcere.
> 3 Os companheiros deixavam-se abater pela tristeza, lamentando-se do cativeiro, mas Francisco exultava no Senhor, ria-se e fazia pouco da cadeia.
> 4 Ofendidos, os outros increparam essa alegria na prisão, julgando-o louco e demente.
> 5 Francisco respondeu profeticamente: “Do que vocês acham que estou exultando? Estou pensando em outra coisa: ainda vou ser venerado como santo por todo mundo”. E, de fato, cumpriu-se tudo que ele disse.
> 7 Entre os prisioneiros havia um soldado soberbo e muito insuportável, que todos os outros resolveram ignorar. Mas a paciência de Francisco foi firme:
> 8 tolerava o insuportável e conseguiu fazer com que todos voltassem às pazes com ele.
> 9 Aberto a todas as graças, era um vaso escolhido de virtudes, já a transbordar de carismas por todos os lados. (Celano, 2 Cel, cap. 1, par. 4)

> 11 Aos muitos que se admiravam de sua invulgar alegria, dizia que haveria de ser um grande príncipe. (Celano, 2 Cel, cap. 2, par. 6)

Não se menciona, na *Segunda vida*, a angústia e o conflito espiritual que Francisco viveu até seguir o chamado de Deus.

A segunda vida fala constantemente de certas previsões futuras que Francisco fazia, a respeito da Igreja de São Damião e da fundação da Ordem das Clarissas, por exemplo, o que não ocorre na primeira vida.

A parte da narrativa de Tomás de Celano em que Francisco se mistura aos pobres e mendigos na basílica de São Pedro, em Roma, e doa tudo que tem por se indignar com a pouca quantidade de ofertas feitas, ao chefe da Igreja, presentes no altar, deve ser vista com desconfiança, pois não parecia ser do feitio de Francisco querer “enriquecer Roma”. De acordo com Jacques Le Goff (2005, p. 65), provavelmente este é um dos episódios a favor de Roma que Tomás de Celano e a corrente franciscana moderada incluíram na biografia do santo com o intuito de forjar uma simpatia muito grande de Francisco pela Igreja enquanto instituição e seus eclesiásticos.

Capítulo 4 - Como, vestido com as roupas de um pobre na frente da igreja de São Pedro, comeu com os pobres, e sobre a oferta que aí fez

1 Passou a ser, então, o maior amigo dos pobres, e seu santo começo fazia entrever a perfeição que haveria de atingir mais tarde.
2 Muitas vezes despiu-se para vestir os pobres, procurando assemelhar-se a eles se não de fato, nesse tempo, pelo menos de todo coração.
3 Numa peregrinação a Roma, o amor da pobreza levou-o a tirar sua roupa luxuosa e a vestir a de um pobre. Juntou-se alegremente aos mendigos no átrio da igreja de São Pedro, onde são numerosos, e comeu avidamente com eles, sentando-se alegre no meio deles e sentindo-se como um deles.
4 E se não fosse pela vergonha de conhecidos, teria feito a mesma coisa muitas outras vezes.
5 Diante do altar do príncipe dos apóstolos, admirado de serem tão poucas as esmolas lá deixadas pelos visitantes, jogou uma mão cheia de dinheiro, para mostrar que devia ser especialmente honrado por todos aquele que por Deus foi honrado acima de todos os demais.
6 Muitas vezes presenteou sacerdotes pobrezinhos com paramentos sagrados, pois prestava a todos a devida honra, mesmo nos graus mais inferiores.
7 Absolutamente íntegro na fé católica e destinado a receber uma missão apostólica, sempre teve a maior reverência para com os ministros de Deus e os seus ministérios. (Celano, 2 Cel, cap. 4, par. 8)

Segundo outras biografias franciscanas, Inocêncio III tratou Francisco com hostilidade na primeira entrevista que tiveram, e só atendeu ao pedido do santo de Assis após a terceira palestra que tiveram, ainda assim com ressalvas (concedeu a Francisco e seus irmãos o direito apenas de pregar aos homens), e a desconfiança para com a irmandade ainda se manteve por certo tempo (Le Goff, 2005, p. 73-4). Portanto, a passagem que se segue, provavelmente, não corresponde à realidade dos fatos; foi incluída apenas para forjar a existência de uma relação amistosa entre Francisco e a cúria romana.

6 E disse: “Na verdade este é o homem que, por sua obra e por sua doutrina, haverá de sustentar a Igreja”.
7 Foi por isso que aquele senhor [o papa Inocêncio] acedeu tão facilmente ao seu pedido e, a partir daí, cheio de devoção de Deus, sempre teve especial predileção pelo servo de Cristo.
8 Concedeu-lhe imediatamente tudo que queria e prometeu que ainda haveria de fazer mais concessões. (Celano, 2 Cel, cap. 11, par. 17)

É pouco confiável a idéia de que Francisco não quisesse que seus frades tivessem contato com pessoas que não fossem membros da igreja, pois sempre acreditou que sua missão era pregar o evangelho aos homens e, dessa forma, salvar suas almas para Cristo, além de valorizar o trabalho de caridade e de cuidado com os leprosos. Provavelmente esta idéia foi inserida na biografia de Francisco a fim de incentivar os frades a uma vida eremítica, como era do desejo de alguns, dedicada somente à contemplação e à oração.

Francisco, de acordo com Jacques Le Goff, não desejava de fato estar subordinado à Igreja Católica, muito menos confiar a Ordem dos Frades Menores à mesma, conforme a passagem abaixo, de Celano, deixa transparecer:

> 7 “Por isso vou recomendá-los [os frades franciscanos] à santa Igreja Romana, cuja vara poderosa castigará os malvados, fazendo com que os filhos de Deus possam gozar em toda parte de plena liberdade para aumento da salvação eterna.
> 8 Nisso reconhecerão os filhos os doces benefícios da mãe, e seguirão sempre os seus veneráveis passos com especial devoção.
> 9 Sob a sua proteção, não haverá de ocorrer o mal na Ordem, nem passará impune o filho de Belial pela vinha do Senhor.
> 10 Ela mesma, que é santa, há de gloriar-se de emular nossa pobreza, e não permitirá que os elogios da humildade sejam ofuscados pelas nuvens da soberba. (Celano, 2 Cel, cap. 16, par. 24)

No quarto concílio de Latrão, em 1215, proibiu-se a fundação de novas ordens e determinou-se que os frades executassem suas atividades em conjunto com os bispos auxiliares, não só para assegurar a pregação, mas para ouvir confissões, distribuir penitências, etc. Essa função de ajudantes estreitamente subordinados à hierarquia contrariava as intenções de Francisco (e de Domingos também, cuja irmandade também precisou se submeter a tais determinações). Francisco, para se desvencilhar dessas determinações, preocupou-se em não transformar seus companheiros em uma ordem verdadeira para assegurar-lhes mais maleabilidade e construir mais facilmente a ponte entre Igreja e leigos, a fim de concretizar a existência conjunta entre leigos e clérigos. E lembra que a aprovação verbal concedida por Inocêncio foi anterior a este concílio, portanto não deveria atingir seus franciscanos. Assim, fica claro que os insistentes conselhos de obediência aos clérigos e respeito à hierarquia eclesiástica, os quais perpassam toda a *Segunda vida*, é algo introduzido por seu biógrafo, muito provavelmente por orientação de seus superiores desejosos de manter a ordem e a submissão dos frades, coibindo qualquer tipo de insubordinação e questionamento pela afirmação de que o próprio São Francisco era a favor da obediência total e inquestionável (Le Goff, 2005, p. 80-1).

É freqüente, assim como ocorre na *Primeira vida*, o uso de exemplos que comprovem as afirmativas que Celano faz a respeito das virtudes de São Francisco (Celano, 2 Cel, cap. 27-8). Isto porque a exemplificação é um procedimento argumentativo bastante eficiente.

Tomás de Celano apresenta uma visão de mundo teocêntrica – como era de se esperar –, condenando, a propósito da explanação de um episódio ocorrido numa guerra e envolvendo São Francisco, a confiança que certos homens têm em suas próprias capacidades:

> 15 Pensem nisso os príncipes de todo o mundo, convençam-se de que não é fácil combater contra Deus, isto é, contra a vontade do Senhor.
> 16 Costuma acabar mesmo em desgraça o atrevimento, porque confia em suas próprias forças e não merece o auxílio do céu. (Celano, 2 Cel, cap. 4, par. 30)

No segundo livro da *Segunda vida*, Tomás de Celano reserva um grande espaço a contar episódios envolvendo o desmascaramento de falsos frades, de irmãos que, hipócritas, se mostravam aos pares como muito virtuosos e seguidores fervorosos dos ensinamentos franciscanos, quando na verdade apenas fingiam, e pouco tempo depois se revelaram mundanos. Não agüentaram o rigor da vida franciscana e voltaram à vida antiga. Outros, ainda, pecavam, mas arrependiam-se e obtinham o perdão de Francisco, voltando a levar na congregação uma vida exemplar do ponto de vista dos preceitos da Ordem.

Na *Segunda vida*, há episódios em que São Francisco aparece com uma função profética, anunciando acontecimentos futuros a alguns povos ou frades (cap. 7-10, 19-21) e operando milagres – com sua oração, fez brotar água das pedras para saciar a sede de um aldeão (cap. 17, par. 46).

A ingratidão é vista como um pecado muito grave, de conseqüências muito sérias para quem nele incorre. Por ingratidão depreende-se do livro o fato de um homem ser libertado de algum mal (alguma enfermidade, alguma dificuldade) e, por conta disso, ao invés de levar daí em diante uma vida justa e correta aos olhos divinos, volta a uma rotina de vícios e atitudes mundanas. Tal atitude, segundo Francisco, desagrada muito a Deus, que castiga tais pessoas. Recair nos vícios é tido como algo extremamente ruim, pior do que cair em pecado pela primeira vez. (Celano, 2 Cel, cap. 12).

No capítulo 13 observa-se o culto às relíquias, muito comum entre a comunidade católica. Nesse caso, as unhas de São Francisco são as relíquias que promovem milagres. No Capítulo 22, reforça-se a necessidade e a virtude da obediência cega aos sacerdotes católicos. Há, no capítulo 25, o elogio, a valorização da pobreza como caminho da conquista das riquezas espirituais:

> 4 Abraçou-a por isso em ternos abraços e não quis deixar de ser seu esposo nem por uma hora.
> 5 Dizia a seus filhos que ela era o caminho da perfeição, o penhor e a garantia das riquezas eternas.
> 6 Jamais houve alguém tão ambicioso de ouro quanto ele de pobreza, e nunca houve guarda mais cuidadoso de um tesouro do que ele o foi da pérola evangélica.
> 7 O que mais o ofendia era ver, dentro ou fora de casa, alguma coisa nos frades que fosse contrária à pobreza.
> 8 Na verdade, desde o começo da religião até à morte, sua única riqueza foram uma túnica, o cordão e as calças; não teve mais nada.
> 9 Sua roupa pobre mostrava que riquezas estava amontoando.
> 10 Por isso, alegre, seguro e livre para correr, tinha o prazer de ter trocado as riquezas que perecem pelo cêntuplo. (Celano, 2 Cel, cap. 25, par. 55)

Francisco era contra a posse de bens imóveis ou supérfluos. Condenava os frades por construírem casa para ficarem, deveriam ser como peregrinos – novamente retorna-se à idéia medieval de vida como peregrinação: ficar em casas alheias, não ansiar pela pátria, não possuir nenhuma propriedade.

O santo de Assis era também contra livros que não fossem os do Evangelho ou que não contivessem matéria espiritualmente edificante: livros para ilustração ou para alimentar a curiosidade, para erudição, eram mal vistos pelo santo; as riquezas materiais e intelectuais eram vistas como luxos desnecessários e obstáculos à ascese espiritual:

> 1 Ensinava que nos livros devemos procurar o testemunho do Senhor e não o seu valor material; a edificação e não a aparência.
> 2 Queria que fossem poucos e à disposição dos frades que precisavam.
> 3 Por isso, quando um ministro lhe pediu licença para ter uns livros de luxo e muito preciosos, ouviu esta resposta: “Não quero perder pelos teus livros o livro do Evangelho, que professei.
> 4 Faz o que quiseres, contanto que não seja com a desculpa da minha licença”. (Celano, 2 Cel, Cap. 32, par. 62)

Numa passagem narrada por Celano, São Francisco repreende duramente um frade por ter tocado em dinheiro, objeto que considerava tão asqueroso como esterco. A maneira proposta ao frade para expiar seu erro revela um Francisco bastante rigoroso com relação ao corretivo dado a seus frades:

> Aconteceu por isso certo dia que entrou um secular para rezar na igreja de Santa Maria da Porciúncula, e pôs dinheiro de esmola junto da cruz.
> 5 Quando ele foi embora, um frade pegou o dinheiro com simplicidade e o jogou numa janela.
> 6 O santo ficou sabendo que o frade fizera isso e ele, vendo-se descoberto, correu a pedir perdão e se prostrou no chão e se oferecendo ao castigo.
> 7 O santo o repreendeu e lhe disse coisas muito duras por ter tocado o dinheiro.
> 8 Depois mandou que o pegasse na janela com a boca e que assim o levasse para fora da cerca do lugar e colocasse em cima de esterco de asnos.
> 9 O frade obedeceu de bom grado e os presentes ficaram cheios de temor.
> 10 Tiveram ainda maior aversão pelo dinheiro que assim tinha sido comparado ao esterco e se encorajavam a desprezá-lo cada dia com novos exemplos. (Celano, 2 Cel, cap. 35, par. 65)

Quatro capítulos (35 a 38) são dedicados a narrar episódios acontecidos com frades que tocavam em dinheiro ou queriam guardá-lo para alguma necessidade imprevista, algo terminantemente proibido pela regra. Nessas passagens, fica patente a ênfase dada à necessidade de manter a obediência, e a não observação desse mandamento é sempre duramente punida. Segundo Francisco, “para os servos de Deus, o dinheiro é apenas o diabo e

uma cobra venenosa" (Celano, 2 Cel, cap. 39, par. 68). Pela freqüência com que aparecem episódios desse tipo na *Segunda vida*, é provável que a posse de dinheiro fosse comum entre os frades, e que houvesse a necessidade de repreendê-los por isso.

Outros dois capítulos (39 e 40) são dedicados a criticar os luxos.

Enfim, a tônica principal de toda a crônica é a valorização da pobreza, da mendicância e da caridade, lições constantemente retomadas ao longo da obra de Celano. Francisco ensinava que a esmola pedida tinha muito mais valor do que a esmola voluntariamente oferecida, e que o ato de pedir esmolas enobrecia o servo de Deus. Citava sempre o exemplo de Jesus, que era nobre e se fez pobre pela humanidade, para mostrar quão divino era o ato de se observar a pobreza e a prática da mendicância. (Celano, 2 Cel, cap. 41), e 'É a pobreza que faz os herdeiros e os reis do reino dos céus, e não vossas falsas riquezas'." (Celano, 2 Cel, cap. 42, par. 72).

De acordo com Celano, Francisco tinha muita compaixão pelos pobres, e inveja de sua pobreza. A Expressão "cobiça da pobreza", usada pelo autor, parece ser, no entanto, paradoxal, pois como se cobiçaria a ausência de tudo? Desejar a ausência, desejar o que não há, é algo contraditório. Além disso, demonstra certa imperfeição do santo, pois em relação à pobreza do outro sentia inveja e desejo de competir com quem fosse mais pobre que ele.

> 1 Quem poderá contar toda a compaixão que esse homem tinha para com os pobres?
> 2 De fato, era de uma clemência nata, redobrada pela piedade infusa.
> 3 Por isso, o ânimo de Francisco se derretia pelos pobres e aos que não podia estender a mão demonstrava seu afeto.
> 4 Qualquer necessidade ou penúria que visse em alguém faziam-no pensar na mesma hora em Jesus Cristo.
> 5 Via o Filho da pobre Senhora em todos os pobres, pois o levava despojado em seu coração como ela o tinha carregado em seus braços.
> 6 Apesar de se ter livrado de toda inveja, não conseguiu libertar-se da cobiça da pobreza.
> 7 Quando via alguém mais pobre do que ele, sentia-se logo invejoso e, disputando em pobreza, ficava com medo de ser vencido pelo outro. (Celano, 2 Cel, Cap. 51, par. 83)

Essa visão em relação à pobreza será fortemente combatida por Saramago na segunda vida de Francisco de Assis; nessa obra, perceber-se-á o quanto o elogio da pobreza foi pernicioso para os pobres, na visão do autor português.

Observa-se uma misoginia no comportamento de Francisco, de acordo com a *Segunda vida* de Tomás de Celano. Em certa passagem dessa hagiografia, depreende-se que o santo de Assis tinha horror às mulheres, considerava-as muito falantes e passíveis de levar os homens à perdição, salvo raras exceções (aquelas que eram devotas e sábias). Aconselhava seus irmãos a não manterem familiaridade com as mulheres, sob pena de caírem em tentação e em pecado:

> 1 Mandava evitar totalmente o mel venenoso que é a familiaridade com as mulheres, que induzem ao erro até os homens santos.
> 2 Temia que, com isso, o fraco se quebrasse depressa e mesmo o forte ficasse muitas vezes enfraquecido em seu espírito.
> 3 Achava que só escaparia de seu contágio, conversando com elas, o homem que fosse bem provado, capaz de, conforme a Escritura, andar no fogo sem queimar os pés. (Celano, 2 Cel, cap. 78, par. 112).
>
> (...)
> 9 Muitas vezes, tratando desse assunto, dizia que toda conversa de mulheres era frívola, a não ser no confessionário, ou, se fosse o caso, dando conselhos muito breves.
> 10 Dizia: "Que tem um frade menor a tratar com uma mulher, a não ser quando pede religiosamente uma santa penitência ou uma orientação para viver melhor?" (Celano, 2 Cel, cap. 80, par. 114).

Isso nos parece incoerente se nos lembrarmos do amor por todas as criaturas que Francisco sentia, por enxergar nelas a presença divina. Como afirma Le Goff:

> Nesse mundo em que aparece a família conjugal e agnática restrita, mas na qual a antifeminismo continua fundamental e em que reina uma grande indiferença à criança, ele manifesta, por suas ligações com algumas mulheres próximas e em primeiro Lugar Santa Clara, por sua exaltação do Menino Jesus na manjedoura de Grécio, sua atenção fraternal à mulher e à criança. (Le Goff, 2005, p. 38)

Francisco, portanto, apresentava um afeto fraternal pelas mulheres e pelas crianças, algo incomum na sua época (Le Goff, 2005, p. 72). Além disso, dizia a todos que "não existem inimigos em torno de nós, os inimigos são os nossos vícios e pecados e, de qualquer maneira, não se pode julgar o outro" (Le Goff, 2005, p 72). Esse julgamento acerca das mulheres parece mais de acordo com os eclesiásticos medievais do que com Francisco.

Há um ideal de acumulação de riquezas (espirituais, no caso, mas ainda assim não deixam de ser bens valiosos para o cristão) e de obtenção de lucros que seriam usufruídos na vida eterna, algo semelhante ao que se tem na esfera do comércio. Essa identificação entre as duas esferas, que a princípio pareceriam ser antagônicas, se verifica tanto no sentido, nas lições a serem transmitidas através da narração dos exemplos de vida de São Francisco, quanto nos vocábulos utilizados, que são pertencentes a esse campo semântico da atividade econômica (como lucro, por exemplo). Inclusive as metáforas utilizadas aproximam os campos semânticos da religiosidade católica e da atividade econômica. Veja-se, como exemplo, no trecho abaixo, a metáfora construída ao se comparar, implicitamente, a humildade com uma preciosa jóia, transferindo àquela virtude suas qualidades de raridade e preciosidade:

> 5 Tratou sempre de edificar a si mesmo sobre a humildade, colocando o fundamento que tinha aprendido de Cristo.
> 6 Esquecido do que já lucrara, só punha diante dos olhos os próprios defeitos, olhando mais o que faltava do que o que possuía.
> 7 Seu único desejo era ser melhor e conquistar novas virtudes sem se contentar com as que já tinha.
> 8 Era humilde de presença, mais humilde de sentimento e muito mais humilde no conceito que fazia de si mesmo.
> 9 Príncipe de Deus, não levava em conta que era um prelado, mas apenas essa preciosa jóia: conseguira ser o mínimo entre os menores. (Celano, 2 Cel, cap. 102, par. 140).

Na *Segunda vida*, assim como na *Primeira*, Francisco parece desejar que os frades fossem submissos e totalmente obedientes para com os clérigos, em nome da salvação dos fiéis, complementando o seu trabalho naquilo que faltava. Aconselhava-os a não repreendê-los caso fizessem algo que fosse de encontro à salvação dos cristãos, pois acreditava que Deus era o único portador do direito de punir, e o faria na hora devida, se fosse necessário. Instava-os a não entrar em conflito nem "escandalizar" o clero. Embora reconhecesse que havia comportamentos errados dentro do clero, aconselhava os frades a calar sobre isso, ao invés de provocar conflitos com o mesmo. (Celano, 2 Cel, cap. 107, par. 146). Tal regra, conforme mencionamos ao tratarmos da *Primeira vida*, parece ter sido acrescentada posteriormente pelos biógrafos, provavelmente a pedido da cúria romana.

Francisco se alegrava muito quando seus frades ensinavam com palavras e com ações – com as ações principalmente – a boa conduta do verdadeiro cristão. Isso demonstra a força do exemplo como a melhor maneira de ensinar ou transmitir alguma lição. (Celano, 2 cel, cap. 115, par. 155). Em contrapartida, era severo com os frades que praticavam más ações ou proferiam más palavras.

É no mínimo curioso imaginar Francisco amaldiçoando aqueles que praticavam más ações e maus exemplos, logo ele que sempre dizia não se poder julgar o outro, além de ser tão doce e terno com todos:

> 6 Quem vai poder satisfazer por eles diante de vós, pois não só deixam de dar a todos os exemplos luminosos daquilo para que foram enviados, mas estão até apresentando obras das trevas?
> 7 Que sejam amaldiçoados por vós, santíssimo Senhor, por toda a corte celestial e também por este vosso pobrezinho, os que por seu mau exemplo confundem e destroem o que por santos irmãos desta Ordem edificastes outrora e de edificar não cessais!"
> 8 Onde estão os que se proclamam felizes com sua bênção e se gabam de ter gozado à vontade de sua familiaridade?
> 9 Se, o que Deus não permita, se descobrir que sem penitência mostraram-se para os outros em si as obras das trevas, ai deles, ai da condenação eterna! (Celano, 2 Cel, cap. 116, par. 156).

Tal posicionamento se revela mais de acordo com uma doutrina que pretenda levar os frades a uma vida cristã não pelo amor – como era de se esperar de Francisco – e sim pelo temor, medo e ameaça de danação eterna, mais de acordo com os métodos da Igreja na Idade Média.

Francisco, de acordo com a *Segunda vida*, de Celano, valorizava o trabalho e exortava os frades a estarem sempre ocupados com algum afazer; quem não soubesse um ofício, deveria aprendê-lo, para não cair na ociosidade e nem sobrecarregar os outros. No entanto, o uso de expressões escatológicas e uma certa agressividade para quem incorre em erros parece combinar pouco com a personalidade doce e amável de Francisco:

> 1 Dizia que os tíbios, que não se ocupam habitualmente com nenhum trabalho, deviam ser logo *vomitados* da boca de Deus.
> 2 Nenhum ocioso podia aparecer diante dele sem ser asperamente corrigido.
> 3 Como ele mesmo era excelente exemplo de perfeição, estava sempre ocupado e trabalhava com as próprias mãos, sem deixar que se perdesse nada do valioso dom do tempo.
> 4 Disse uma vez: "Quero que todos os meus frades trabalhem e estejam sempre ocupados, e os que não sabem, que aprendam algumas artes".
> 5 E deu o motivo: "Para sermos menos pesados para as pessoas e para que não fiquem vagando na ociosidade o coração e a língua".
> 6 Mas não deixava o pagamento ou gratificação pelo trabalho com quem os recebia: tinham que os entregar ao guardião ou à família. (Celano, 2 Cel, cap. 120, par. 161 – grifo nosso).

Venerava Deus em tudo que era sua criação: fossem seres animados ou inanimados, por tudo dava graças ao Criador, admirava e louvava a beleza de suas obras na Terra. Chamava a todas as criações de irmãos. (Celano, 2 Cel, cap. 130).

Pregava que a simplicidade era a maior das virtudes, e irmã da sabedoria, ao invés de contrária a esta, como poderiam pensar os letrados. Vemos aqui novamente uma crítica à ilustração (um bem terreno) e a todo orgulho advindo de ostentar a erudição adquirida:

> 7 O pai santíssimo exigia essa simplicidade tanto nos frades letrados como nos leigos, achando que não era adversária, mas verdadeira irmã da sabedoria, ainda que os pobres de ciência tenham mais facilidade para a adquirir e pôr em prática.
> 8 Por isso, disse nos Louvores das Virtudes: "Salve, rainha sabedoria! Deus te salve, com tua irmã a pura e santa simplicidade!" (Celano, 2 Cel, Cap. 142, par. 189).

O São Francisco de Tomás de Celano contrapunha a ilusão da vida terrena às riquezas verdadeiras da vida celeste, para quem vivesse segundo a doutrina cristã. Para quem não obedecesse a esse estilo de vida, restava a condenação e a danação eterna:

> ‘Prometemos grandes coisas, maiores são as que nos foram prometidas.
> Observemos as primeiras e suspiremos pelas segundas. O prazer é breve, o castigo é perpétuo, o sofrimento é pequeno, a glória não tem fim. Muitos são os chamados, poucos os escolhidos, todos terão a sua retribuição”’. (Celano, 2 Cel, Cap. 144, par. 191).

Para Francisco, quem entrasse na Ordem deveria se despojar de qualquer bem: tanto os materiais como os da erudição, do conhecimento secular adquirido – a ciência. Tudo isso era empecilho para o começo de uma vida dentro da Regra. (Celano, 2 Cel, cap. 146, par. 194):

> 1 Sofria quando a ciência era procurada com desprezo da virtude, principalmente se não permanecia cada um na vocação a que tinha sido chamado desde o começo.
> 2 Dizia: “Os meus irmãos que se deixam arrastar pela curiosidade da ciência vão se encontrar de mãos vazias no dia da retribuição. (Celano, 2 Cel, cap. 147 , par. 195)

Novamente a valorização, o elogio da pobreza, por estar presente na trajetória da Virgem Maria e de Jesus:

> Não podia recordar sem chorar toda a penúria de que esteve cercada nesse dia a pobrezinha da Virgem.
> 4 Num dia em que estava sentado a almoçar, um dos frades lembrou a pobreza da Virgem bem-aventurada e as privações de Cristo seu Filho.
> 5 Ele se levantou imediatamente da mesa, soltou dolorosos soluços e comeu o resto de pão no chão nu, banhado em lágrimas.
> 6 Dizia que a pobreza era uma virtude real, pois brilhava de maneira tão significativa no Rei [Cristo] e na Rainha [Virgem Maria].
> 7 Quando os frades lhe perguntaram, em uma reunião, que virtude mais faz de alguém um amigo de Cristo, respondeu, como quem contava um segredo de seu coração: “Ficai sabendo, filhos, que a pobreza é o caminho especial da salvação, que seu fruto é múltiplo e conhecidíssimo por poucos”. (Celano, 2 Cel, cap. 151, par. 200)

Em vários momentos Francisco é mostrado sofrendo, chorando ao se lembrar do sofrimento e paixão de Jesus Cristo. Esse parece ser mais um comportamento incluído por Celano do que realmente algo que pudesse ser observado em Francisco, que sempre se mostrou alegre e, de forma inovadora, mostrou que o riso pode estar em comunhão com o

sagrado: “entre o mundo monástico banhado em lágrimas e a massa dos despreocupados mergulhados numa ilusória alacridade, propõe a imagem alegre, sorridente, daquele que sabe que Deus é alegria” (Le Goff, 2005, p. 38). A tristeza e o sofrimento ligados à religião parecem mais próprios à concepção católica do clero da Idade Média, porém não se verificam na conduta de Francisco.

Francisco, na passagem que se segue, demonstra possuir um grande zelo pela Regra. Se o biógrafo estivesse se referindo à primeira Regra (que era, na verdade, simplesmente uma “fórmula de vida”, como explicamos anteriormente), tal amor seria justificado, porém o provável é que esteja se referindo à segunda Regra “composta” pelo santo de Assis, a *Regula bullata*, de 1223. Essa segunda Regra precisou ser elaborada para que Francisco conseguisse pôr ordem no caos e superasse a crise em que se encontrava a sua fraternidade por volta de 1220. Sabia, no entanto, que necessitava contar com o apoio da cúria pontifícia para tal e, por conta disso, precisou fazer uma série de concessões, inserindo modificações na nova regra que não eram de seu agrado. Portanto, o que se afirma na passagem que se segue provavelmente não corresponde ao pensamento do Santo de Assis:

> 1 Tinha um zelo ardente pela profissão comum e pela Regra, e deixou uma bênção especial para os que eram zelosos por ela.
> 2 Pois dizia aos seus que a Regra era o livro da vida, a esperança da salvação, a medula do Evangelho, o caminho da perfeição, a chave do paraíso, o pacto da aliança eterna. (Celano, 2 Cel, Cap. 158, par. 208).

A nova Regra apresentada por Francisco gerou reservas entre representantes da cúria romana e alguns irmãos. Por provável sugestão de Ugolino, cardeal protetor da fraternidade franciscana, foi fundada a Ordem Terceira para abrigar a multidão de leigos que queria entrar na ordem. Embora a Ordem Terceira correspondesse aos anseios de Francisco de preservar em sua fraternidade o caráter de uma comunidade de puros, essa organização serviu aos interesses da Santa Sé de conter a onda franciscana e usá-la em seu proveito, pois tencionava usá-la como milícia leigo-religiosa contra o partido imperial. De acordo com Jacques Le Goff (2005, p. 85), “a Regra para a Ordem Terceira, seca e jurídica, redigida em 1221 e aprovada pelo papa, pouco tem da marca pessoal de Francisco.”.

Francisco, a pedido de Ugolino e do papa, retocou a Regra, mas as alterações não devem ter sido satisfatórias, pois Frei Elias a perdeu. O Santo de Assis volta a reescrever o documento, com o auxílio de Frei Leão, embora sem ânimo. “Despedia sem simpatia os frades que vinham importuná-lo para introduzir no texto disposições contrárias às suas

intenções.” (Le Goff, 2005, 87). A Regra ficou pronta em 1223, foi retocada por Ugolino e enviada ao papa Honório III, que a aprovou pela bula de 29 de novembro de 1223.

Pouco se vê do espírito de Francisco nessa nova Regra; de fato, as modificações incluídas parecem mesmo ir de encontro a tudo que o santo acredita e professava. Consoante Le Goff,

> A maior parte das citações do Evangelho da Regra de 1221 foi suprimida, como foram suprimidas as passagens líricas, em favor de fórmulas jurídicas. Um artigo que autorizava os frades a desobedecerem aos superiores indignos também foi suprimido. Da mesma forma, tudo que se referia aos cuidados a serem dispensados aos leprosos e todas as prescrições que exigiam uma pobreza rigorosa a ser vivida pelos irmãos. A Regra não insistia mais na necessidade do trabalho manual e não mais proibia que os frades tivessem livros. Francisco, a morte na alma, aceitou essa Regra deformada. (Le Goff, 2005, p. 86).

Francisco, depois da publicação da *Regula Bullata*, pensou até mesmo em abandonar a Ordem (Le Goff, 2005, p. 86). A obediência à Igreja de uma hora para outra pareceu-lhe sem sentido. A partir de então, de acordo com Le Goff, Francisco passou a considerar sua salvação independente da ordem que havia criado, e encaminhou-se de forma serena para a morte.

Nesta breve análise acerca da *Primeira* e *Segunda Vida* de Francisco de Assis, que de maneira alguma pretendeu esgotar o assunto, fica clara a seleção – e até mesmo a inclusão – de fatos feita pelo biógrafo, de forma a ressaltar aspectos que considera mais interessantes e úteis para endossar, primordialmente: a santidade de Francisco, a proximidade que o santo tinha, por suas ações, de Jesus e, principalmente, a relação amistosa e de subordinação para com a cúria romana e a Igreja. O próprio Celano confessa o procedimento de seleção e os acréscimos feitos:

> 6 Por isso, depois de ter contado alguma coisa a seu respeito, embora em estilo simples e como que de passagem, acho que é bom acrescentar mais alguns pontos, escolhidos entre tantos, para recomendar o santo e animar nosso sonolento afeto. (PROCASP - Província dos Capuchinhos de São Paulo. Segunda vida, (2CEL), par. 26)

Isso confirma o aspecto de construção intencional do texto historiográfico: uma narrativa tecida de forma a conectar fatos pré-selecionados de modo que, ao final, o sentido que se depreende do texto é aquele pretendido pelo autor.

Com a breve análise da *Primeira* e *Segunda vida*, de Tomás de Celano, podemos delinear os principais aspectos da imagem de São Francisco que os frades e a cúria romana desejavam legar à posteridade. Alguns desses traços se confirmam no cotejo com outras obras historiográficas, como seu amor por todos os seres, animados ou inanimados, por enxergar neles a presença do Criador, seu desejo de servir ao próximo, praticar a caridade, se despojar de todo bem material e viver uma vida de pureza e humildade, observando estritamente o evangelho, por amor a Cristo, sua identificação (pelas atitudes e até mesmo por conta dos estigmas) com Jesus. Porém, outros traços de sua personalidade que Tomás de Celano nos apresenta parecem claramente forjados com o intuito de induzir certos comportamentos entre os frades e os fiéis de forma a mantê-los ligados à ideologia da Igreja católica à época e a não perturbar a ordem social: a obediência cega aos clérigos e à hierarquia eclesiástica (e, por extensão, à hierarquia social), a não crítica ou não questionamento das atitudes e comportamentos dos eclesiásticos, o respeito e a veneração à Igreja, a mansidão de modos e ações, o temor pelo castigo divino para aqueles que não levassem uma vida cristã, a recompensa divina (traduzida em honrarias e riquezas no reino dos céus) para aqueles que observassem a simplicidade, a pobreza e a humildade. Dessas páginas emerge uma imagem de São Francisco construída para a manutenção do discurso clerical hegemônico da Baixa Idade Média, discurso que já entrava em declínio por conta de novos valores e estilos de vida provenientes das transformações sociais por que passava a sociedade desde final do século X e que divergia em muitos pontos daquilo que Francisco realmente acreditava e professava. A Igreja estava perdendo influência e prestígio entre a população, cada vez mais desejosa de acumular bens e desfrutar dos prazeres proporcionados pelo dinheiro, sua doutrina e orientações já não mais satisfaziam aos anseios da população. Nesse momento, a Igreja percebeu, na figura do santo de Assis, uma maneira de se revitalizar e manter sua hegemonia ainda um pouco mais na sociedade, ainda que precisasse "moldar" essa imagem segundo seus interesses, omitindo certos pontos dos quais a cúria romana e Francisco discordavam.

Durante todos esses séculos, foi essa a imagem de São Francisco veiculada para todos: exemplo de mansidão, obediência e virtuosismo por cultivar a pobreza e a caridade, predicados que lhe garantiram a graça e a salvação divina. Essa imagem do santo de Assis foi utilizada para bendizer a pobreza e manter os pobres e explorados nessa condição, alienados, sem que desejassem lutar por justiça social ou melhores condições de vida – o que será severamente criticado na peça *A segunda vida de Francisco de Assis*, de José Saramago. O autor procurará desconstruir essa imagem a fim de demonstrar como foi nociva aos pobres,

por servir aos interesses de quem se beneficia com a desigualdade social e a exploração dos mesmos. Esse discurso só teria condições de emergir, no entanto, numa sociedade em que a economia baseada no capital se estabelece e, com ela, a exploração econômica, pois é a partir do questionamento desse sistema econômico que surgirão ideologias que preconizam a denúncia da iniqüidade social e seu combate, como a filosofia marxista.

4. José Saramago: vida e obra

Na análise da peça teatral *A segunda vida de Francisco de Assis*, de Saramago, perceberemos que a mesma apresenta ressonâncias com a filosofia marxista e também com a Teologia da Libertação. A fim de melhor compreender os diálogos que se estabelecem entre essa peça e seu momento socio-histórico de enunciação, faremos, a seguir, uma breve exposição da trajetória de seu autor, José Saramago, bem como do momento em que escreveu suas obras literárias da chamada "fase histórica".

José de Souza Saramago nasceu em 16 de novembro de 1922, em Azinhaga do Ribatejo. É de origem humilde: seu pai, José de Souza, era jornaleiro e sua mãe, Maria da Piedade, era doméstica e analfabeta (ao fim de sua vida, sua única neta, Violante, filha de Saramago, ensinou-o a ler).

Aos dois anos muda-se com a família para Lisboa, por conta do serviço de seu pai. Nesse mesmo ano morre seu irmão mais velho, Francisco, com quatro anos e dois meses, de broncopneumonia.

A família leva uma vida muito difícil, mas Saramago já sabia ler muito bem aos oito anos. Lia muito o *Diário de Notícias*. Ganhou da mãe seu primeiro livro, aos treze anos: *O Mistério do Moinho*, de J. Jefferson Farjeon.

Devido às dificuldades financeiras, é transferido do Liceu Gil Vicente para uma escola técnica, a Escola Industrial Afonso Domingues, de onde sai formado, aos dezesseis anos, como serralheiro mecânico. Começa então a trabalhar nas oficinas dos Hospitais Civis de Lisboa.

Dispõe de poucos livros em casa, devido ao baixo poder aquisitivo da família, mas foi freqüentador noturno assíduo da Biblioteca Municipal das Galveias, onde "leu tudo quanto a sua compreensão logrou alcançar", como declara no aviso introdutório à reedição de *Terra do pecado*, em 1997. Nessa época descobriu seus autores favoritos: Gogol, Kafka, Cervantes, Montaigne, Padre António Vieira e Raul Brandão.

Até os 25 anos, quando publicou seu primeiro livro, *Terra do Pecado* (1947), um romance de filiação neo-realista, Saramago trabalhou como serralheiro, desenhador, funcionário da saúde e da previdência social. Ainda em 1949, escreveu *Clarabóia*, que foi recusado pela editora (e permanece inédito até hoje).

Saramago só passa a se dedicar exclusivamente à literatura em 1959, quando se torna editor literário na Editorial Estúdios Cor. Daí até seu segundo livro publicado, *Os poemas possíveis*, são sete anos. Todo esse tempo de silêncio literário (de 1947 até 1966) o escritor atribui a não ter o que dizer: "Durante todo esse tempo, eu não estava decepcionado com a recepção de *Terra do Pecado*, não pensava acumular experiência para escrever mais tarde... Simplesmente, achava que não tinha nada para dizer" (Rodrigues[15])**.** Em seguida publica *Provavelmente alegria* (1970) e *O ano de 1993* (1975), que não surtem grande repercussão. Deixa a Estúdios Cor e ingressa no Diário de Notícias, depois de uma curta temporada como colaborador da seção de crítica literária da revista *Seara*.

Na década de 70, Saramago entra no *Diário de Lisboa* e, mais uma vez, no *Diário de Notícias*. Em 75 é nomeado diretor-adjunto do *Diário de Notícias*, mas nesse mesmo ano, em 25 de novembro, os militares portugueses, reagindo ao que consideravam os excessos da Revolução dos Cravos (responsável por, no ano anterior, colocar fim à ditadura salazarista), intervêm na publicação demitindo vários de seus funcionários, inclusive Saramago. É então que o autor decide dedicar-se exclusivamente ao mundo da literatura. Nesse tempo, sua única fonte de renda fixa eram as traduções.

A partir dos 55 anos a produção literária de Saramago cresce assustadoramente, se comparada com o que ele escrevera até então. Mas é em 1980 que acontece a maior guinada da sua vida literária, com a publicação de *Levantado do chão*. Muitos críticos dizem que esse livro é o início do estilo saramaguiano:

> No livro [*Levantado do chão*], já é possível identificar as marcas estilísticas que fazem de Saramago Saramago – a oralidade algo artificial da prosa, o tom irônico e sentencioso do narrador, a citação constante de provérbios (adulterados ou não), os parágrafos longos, a utilização inusual dos sinais de pontuação, o constante diálogo com o leitor. (Castro, 2007, p. 28)

No entanto, outros especialistas, como Ana Paula Arnaut, afirmam que alguns dos traços característicos de seu estilo já estavam embrionariamente presentes em *Manual de pintura e caligrafia*, romance de 1977. E acrescenta, como temáticas principais da obra de Saramago, os seguintes aspectos: a problematização do ato de escrever, a observação da história com um distanciamento do discurso oficial e a combinação de ensaio e romance, implodindo as fronteiras entre ficção e não-ficção. (Vieira, 2007, p. 37) Mas concorda que é

[15] Disponível no site: http://www.citi.pt/cultura/literatura/romance/saramago

somente com *Levantado do chão* que o estilo que trouxe notoriedade e singularidade a Saramago estará devidamente lapidado:

> No romance seguinte, *Levantado do chão* (1980), o autor decidiu-se – praticamente por acaso, segundo ele mesmo relata em entrevistas – por estabelecer um uso muito próprio dos sinais de pontuação. E assim se completava, em linhas gerais, o estilo saramaguiano. (Vieira, 2007, p. 37)

Em 1982, publica *Memorial do Convento*, livro com o qual Saramago conquista, definitivamente, a atenção de leitores e críticos. Nessa obra, personagens reais, como D. João V e o frei Bartolomeu Lourenço de Gusmão, convivem com personagens fictícios, como Blimunda e Baltasar Mateus, o Sete-Sóis. Relatam-se fatos reais, como a saga da construção do Convento de Mafra, com episódios fictícios, entremeados por eventos mágicos e fantásticos. Nesse romance, cabe aos personagens de extrato inferior o papel de heróis, trazendo a lume a problematização da História "oficial", dos vencedores.

Nos romances seguintes, Saramago continua a se debruçar sobre a reflexão e o questionamento da versão oficial dos eventos históricos, acrescentando sempre um toque fantástico às suas narrativas. Essa primeira fase é a dos romances históricos, com os quais, segundo Tina Vieira, Saramago pretende não reconstituir o passado, e sim desconstruí-lo, subvertê-lo. (2007, p. 38). "Nesses livros, Saramago parece perguntar-se, o tempo todo: o que são causos e o que são acontecidos? E onde, aí, estaria a verdade?" (Castro, 2007, p. 29). Em *O ano da morte de Ricardo Reis* (1984), são narradas as andanças do personagem-título por Lisboa, suas peripécias amorosas e sua relação com seu criador, Fernando Pessoa, que lhe aparece como fantasma. Nesse romance, a fase inicial do Estado Novo é o momento histórico escolhido por Saramago, a fim de revelar a "história por trás da história". Já em *A Jangada de pedra* (1986), a Península ibérica se desprende do restante da Europa e navega pelo Atlântico, resistindo a integrar-se ao continente europeu pelo viés econômico, fazendo parte da União Européia. Em *História do cerco de Lisboa* (1989), um revisor sente-se tentado a introduzir um "não" no texto historiográfico que analisa, modificando-lhe o sentido. Como afirma Maria do Amparo Tavares Maleval (2002), há, nesse romance, o questionamento explícito dos limites entre realidade, verdade, história e ficção, denunciando o papel das ideologias e subjetividades autorais na deturpação dos fatos fixados pela escrita. Neste livro, Saramago remonta às crônicas medievais ducentistas como, por exemplo, a *Crônica do cruzado Osb* (primeira a narrar a história da conquista de Lisboa aos mouros). Mas implicitamente é Fernão

Lopes, primeiro cronista-mor português (século XV), a grande herança assimilada; por exemplo, na preocupação com "escrever verdades", no realce dado ao protagonismo das classes populares nos acontecimentos históricos, na retomada de provérbios e cantigas próprias da literatura de transmissão oral, etc. (Maleval, 2002).

Portanto, nos romances de Saramago, as relações entre ficção e história ocupam grande parte das discussões estético-literárias. Em livros como *Memorial do Convento, O ano da morte de Ricardo Reis* e *História do Cerco de Lisboa* o romancista lança mão de informações oficiais e as mistura com fontes oficiosas, sem negligenciar sua capacidade imaginativa. De acordo com Ana Paula Arnaut, Saramago

> constrói uma história do que poderia ter sido, dando voz a pessoas anônimas, sujeitos comuns, que podem ter existido, que fizeram de nós o povo que somos. Com isso, Saramago presta uma homenagem aos heróis anônimos (Vieira, 2007, p. 37).

O próprio escritor, ao que parece, concorda com a estudiosa. Em 1990, num artigo publicado no português *Jornal de Letras, Artes e Idéias*, Saramago revela que quando se refere a corrigir a história não significa corrigir os fatos da história, pois essa não é a tarefa do romancista, mas sim introduzir nela pequenos cartuchos que façam explodir o que até então parecia indiscutível: substituir o que foi pelo que poderia ter sido. (Vieira, 2007, p. 37)

Em 1991, Saramago lançou aquela que seria a sua mais polêmica obra: *O Evangelho segundo Jesus Cristo*. Nesse romance, Saramago reescreve o livro sagrado segundo a ótica de um Cristo humanizado; Deus aparece na narrativa como um ser impiedoso e mesquinho, capaz de sacrificar o próprio filho apenas com vistas a ampliar o número de fiéis. É escusado dizer que esse livro escandalizou a Igreja Católica e os setores mais reacionários da sociedade portuguesa. Mas, a essa altura, a polêmica servira apenas para divulgar com energia redobrada o nome do escritor. Em 1992, *O Evangelho segundo Jesus Cristo* foi indicado para concorrer ao Prêmio Literário Europeu, mas o governo português, mais precisamente o sub-secretário de cultura António Souza Lara, vetou a sua candidatura, dizendo que essa obra "não representava Portugal" e que desunia o povo português muito mais do que o unia. Além disso, juntamente com a Igreja Católica de Portugal, o subsecretário afirmou que a obra ofenderia as crenças religiosas dos portugueses (Castro, 2007, p. 25). Magoado com a censura, Saramago resolveu deixar Portugal e se mudar para Lanzarote, nas ilhas Canárias, em 1993, onde vive até hoje com sua terceira esposa, Pilar del Rios.

Nos anos seguintes, Saramago continuou a publicar livros em ritmo acelerado. Com *Ensaio sobre a cegueira* (1995), o autor parece dar início a uma nova fase, uma fase, segundo Rodrigo Campos Castro, marcada pelo descolamento quase total da temática histórica declarada: "os enredos não se desenrolam mais em locais ou épocas determinados, e os personagens tirados dos anais da história deixam de marcar presença." (Castro, 2007, p. 30). Nessa fase atual, "lugar e tempo se tornam indeterminados, o tom alegórico é ainda mais ressaltado" (Vieira, 2007, p. 38). Em *Ensaio sobre a cegueira*, uma misteriosa praga acomete uma comunidade, fazendo com que quase todos passem a enxergar apenas uma branquidão assustadora, sem nada mais ver. "Nessa alegoria do mundo moderno, o excesso de luz (da razão iluminista) cega." (Castro, 2007, p. 30). De acordo com Tina Vieira, *Ensaio sobre a Cegueira* não é um romance histórico no sentido de tratar de algo que tenha ocorrido no passado, mas a relação com a história não deixa de acontecer: Saramago observa os fatos do mundo e cria situações-limite, quase como projeções do que poderia vir a ser. (Vieira, 2007, p. 38). Nos romances seguintes – *Todos os nomes* (1997), *A caverna* (2001), *O homem duplicado* (2002), *Ensaio sobre a lucidez* (2004) e *As intermitências da morte* (2005) – Saramago irá se aprofundar, pelo viés da abstração, nas encruzilhadas da sociedade contemporânea, problematizando-a. Em *As intermitências da morte*, Maria Alzira Seixo encontra os elementos que determinam a ficção mais recente de Saramago. Nesse romance, Seixo afirma que Saramago, magistralmente, usa a alegoria para chegar ao concreto e a generalidade para desembocar na singularidade do indivíduo. (Vieira, 2007, p. 39).

Neste breve panorama acerca das publicações de maior repercussão de José Saramago, destacamos aquelas que tematizam fatos históricos, haja vista um de nossos objetos de investigação ser também a verificação da maneira como temas e personagens históricas comparecem na peça teatral *A segunda vida de Francisco de Assis* (cuja primeira publicação data de 1987), contrapondo-as com a versão histórica legada pelos textos hagiográficos. No entanto, Saramago é também autor de poesias, ensaios e outras peças de teatro, além da já citada *A segunda vida de Francisco de Assis*[16].

Com relação à vida política, foi convidado em 1969 por seu amigo Augusto Costa Dias para entrar no Partido Comunista Português (PCP). No seu percurso como comunista, sempre fiel à ideologia marxista, Saramago não abdicará de manifestar as suas divergências.

[16] Poesias: *Os poemas possíveis* (1966), *Provavelmente alegria* (1970) e *O ano de 1993* (1975). Ensaios: *Deste mundo e do outro* (1985), *A bagagem do viajante* (1973), *As opiniões que o DL teve* (1974), *Os apontamentos* (1976), *Viagem a Portugal* (1981). Outras peças teatrais: *A noite* (1979), *Que farei com este livro?* (1980) e *In nomine Dei* (1993). Em 1997, publicou *Cadernos de Lanzarote*, em cinco volumes. Dentre suas publicações mais recentes, podemos destacar *A caverna* (2001), *As pequenas memórias* (2006) e *A viagem do elefante* (2008).

Em 1975, quando fica desempregado, não encontra qualquer tipo de apoio por parte do PCP, que aparentemente o deixa cair por ter sido demasiado radical ou extremista. Sofre um duro golpe.

Mesmo assim, Saramago continua sendo um homem sempre atento às injustiças da era moderna, "injustiças essas contra as quais nunca se cansa de investir, ainda que com a frágil arma que lhe coube, a palavra." (Castro, 2007, p. 25). O autor se declara, até hoje, em plena hegemonia do pensamento pró-mercado, um comunista (permanece membro do PCP), mantendo sempre alerta um olhar agudo e crítico perante as questões que nos cercam:

> Imerso na atmosfera neo-realista portuguesa, testemunha e participante de uma arte literária comprometida com a situação social e a sofrida vida da população portuguesa nas décadas de quarenta e cinqüenta, José Saramago foi montando aos poucos a trajetória que o levaria à fixação da sua metodologia de criação romanesca. Os romances que cria, em geral, mostram preferência por um ponto de partida em fatos históricos. A esses aplica a técnica exploratória do imaginário artístico, a evocação, para estruturar seus personagens, seus heróis, num espaço onde história e ficção se fundem com originalidade bem sucedida. (Ferreira[17])

Saramago só começou a obter notoriedade em 1982, quando tinha 60 anos, com a publicação de *Memorial do Convento*.

O reconhecimento do grande escritor que é José Saramago por parte da crítica veio em forma de várias premiações. Saramago foi nomeado *Doutor Honoris Causa* da Universidade de Manchester e recebeu o Grande Colar da Ordem Militar de Santiago da Espada, "a mais alta condecoração portuguesa, até agora reservada a chefes de Estado". Mas recusou-o: "Não quero, recuso-me a romantizar as coisas" (Rodrigues[18])**.** Também foi laureado, em 1995, com o Prêmio Camões, distinção máxima oferecida aos escritores de língua portuguesa.

A consagração maior de Saramago veio com a conquista do Prêmio Nobel de Literatura em 1998 pelo romance *Memorial do Convento*. Quando lhe perguntaram o que faria com o dinheiro do prêmio – cerca de R$ 1.000.000,00 (um milhão), na época, –, o autor respondeu: "ainda não sei, você tem alguma sugestão? Vou aceitando", brincou. E completa:

> "As pessoas estão habituadas a escritores pobres, mas não perguntam a um jogador de futebol o que ele fará com mais 1 milhão. Como não jogo, não vou gastá-lo no cassino; como não tenho ambições, não vou comprar dez piscinas ou quatro carros; antes, vou gastar da maneira que puder e ajudar as pessoas mais próximas de mim"[19]

[17] Disponível no site: http://www.portugal-linha.pt/ensaio/en5.html

[18] Disponível no site: http://www.citi.pt/cultura/literatura/romance/saramago/

[19] Disponível no site: http://www.citi.pt/cultura/literatura/romance/saramago/

Em discurso por ocasião do recebimento do Prêmio Nobel, Saramago comenta sobre seu estilo literário – uma imaginação posta a serviço da reflexão e do pensamento crítico-racional – e sobre seu interesse pela história e pelo fenômeno religioso:

> Não fui desses gênios que, aos 4 anos de idade, escrevem histórias. Apenas via as coisas do mundo e gostava de vê-las. Nunca fui de grandes imaginações. Eu não me interessava por fantasias, mas pelo que ocorria. A imaginação, o que dizer a respeito delas? Meus livros estão aí para provar que a tenho. Mas é uma imaginação que está sempre posta a serviço da razão. Meus livros se caracterizam por uma imaginação forte, mas sempre usada de forma racional. Posso formular assim: a imaginação é o ponto de partida, mas o caminho a partir daí pertence à razão. [20]

Em relação à recorrência de temas religiosos em suas obras, notadamente de questões relacionadas à Igreja Católica – apesar de ser ateu confesso –, Saramago assim justifica sua escolha:

> O fenômeno religioso sempre me interessou muito. Sei que isso parece estranho em um homem que nunca teve nenhuma inquietação religiosa. Nunca vivi o dilema entre ser crente e não ser crente. Mas, como fenômeno histórico, a religião não poderia deixar de me interessar. Não sou crente, mas é igualmente verdade que tenho – todos, formados no cristianismo, temos – uma mentalidade cristã e não islâmica ou budista ou hinduísta. Às vezes me dizem: "Você não é crente, não tem o direito de falar sobre temas religiosos". Tenho sim e duas vezes: primeiro porque tenho o direito de escrever sobre o que bem entender; segundo, porque tenho o direito de pensar a respeito de algo que fez de mim a pessoa que sou. (Rodrigues[21])

Esse grande interesse por acontecimentos históricos e/ou pelo fenômeno religioso o levam a pesquisar, refletir e questionar os mesmos, convidando o leitor a repensar tais questões sob diferentes perspectivas, "sacudindo" e problematizando conceitos e certezas sedimentados no imaginário coletivo através dos tempos. É o que acontece na peça *A segunda vida de Francisco de Assis*, de cuja análise nos ocuparemos adiante.

---

[20] Disponível no site: http://www.citi.pt/cultura/literatura/romance/saramago/
[21] Disponível no site: http://www.citi.pt/cultura/literatura/romance/saramago/

4.1 Momento socio-histórico de sua vida e produção literária

A seguir, iremos expor sucintamente os acontecimentos políticos e econômicos que tiveram lugar na sociedade portuguesa à época em que Saramago escreveu e publicou seus romances e peças teatrais da primeira fase de sua obra, a fase histórica, para melhor compreendermos de que forma tais escritos – e, particularmente, a peça teatral que analisaremos, *A segunda vida de Francisco de Assis* – dialogam com o momento socio-histórico e ideológico de sua enunciação.

De acordo com o historiador José Hermano Saraiva (1996, p. 356), os primeiros anos da ditadura militar em Portugal, que durou de 1926 a 1933, agravaram a situação de crise herdada do período anterior. O poder central e local ficou, então, integralmente nas mãos de militares. Para eles, um problema superava os demais: o da ordem pública. Dessa forma, consideravam qualquer divergência política como um atentado à ordem pública, e todo o contato com os homens que nos anos anteriores tinham governado o país era suspeito. Estabeleceu-se, com essa justificativa, a censura prévia à imprensa, exercida por comissões militares.

Nesse período, os gastos militares aumentaram sobremaneira e o déficit tornou-se alarmante. A situação financeira inspirava sérios cuidados, o que levou os militares a chamarem ao governo um professor de finanças da Universidade de Coimbra, António de Oliveira Salazar. A primeira tarefa do novo governante, segundo Saraiva (1996, p. 357), foi a de substituir a situação revolucionária da ditadura militar por uma nova normalidade constitucional. O desse regime político é marcado pela entrada em vigor da nova Constituição, inaugurando em Portugal o período do Estado Novo, que durou de 1933 a 1974. No início de sua gestão, Salazar conseguiu equilibrar o orçamento, estabilizar o escudo e disciplinar a administração financeira. António José Saraiva e Óscar Lopes (1996), no entanto, vêem com certas reservas o modo como Salazar operou para controlar as finanças portuguesas e administrar o país, de forma geral:

> Quer no plano econômico-social, quer no da ideologia dominante, durante o Estado Novo[22], o governo limitou-se a levar ao extremo certas tendências da República democrática liberal: a concentração do capital à custa de assalariados e rendeiros, o mito da regeneração pelas virtudes agrárias provincianas, e de um nacionalismo passadista que se projetava em novo ciclo de expansão colonial. No entanto, a partir da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), este ideário, literariamente dominante até cerca de 1930, já visivelmente em crise ao longo das correntes modernistas, e frontalmente criticado pelo neo-realismo de 40, que corresponde à emergência do marxismo entre uma faixa do proletariado fabril (e mesmo rural, no Alentejo), tende para uma ideologia desenvolvimentista e tecnocrática, face à cada vez mais flagrante evidência do atraso econômico, técnico e cultural do país, à intensificação em escala inédita da emigração, e ao beco sem saída de um colonialismo de tipo oitocentista, insustentável a prazo e universalmente condenado. (Saraiva e Lopes, 1996, p. 950)

No que Teresa Cristina Cerdeira da Silva concorda: "O Estado acumulava capital pela simples razão de que não investia em saúde, educação, transporte público, saneamento de base, ou em quaisquer outros setores que beneficiassem a população." (Silva, 1989, p. 141)

A nova Constituição, consoante Saraiva (1996, p. 358) era clara e fortemente influenciada pela reação contra o parlamentarismo, que estava em moda nos anos 30. O chefe do Estado – cargo assumido por Salazar – "deixava de ser um elemento do poder executivo para ser um poder próprio, que se situava acima dos outros três poderes. Era o *poder moderador*." (Saraiva, 1996, p. 358). O presidente da República, por sua vez, contava com a possibilidade de, caso achasse necessário, dissolver a Assembléia.

Por haver censura em nome da ordem pública, o funcionamento dos partidos políticos, conseqüentemente, não foi autorizado. Com isso, a oposição ativa, cujas atividades foram perseguidas, refugiou-se em formas clandestinas de atuação. A censura prévia à imprensa nunca mais foi levantada durante o Estado Novo. Esse fato, juntamente com a proibição da vida partidária, acabou por suprimir completamente o diálogo político. Saraiva (1996) afirma que "a maioria dos intelectuais permaneceu, assim, à margem do regime, parte em oposição complacente, parte em contestação aberta, que se tornou especialmente intensa depois da Segunda Guerra Mundial (1939-1945)" (Saraiva, 1996, p. 358). Salazar chegou a instituir órgãos de controle e repressão para "manter a ordem", ou seja, coibir qualquer tipo de oposição ao seu governo, tais como a P.V.D.E. (Polícia de Vigilância e Defesa do Estado), que evoluirá mais tarde para P.I.D.E. (Polícia Internacional de Defesa do Estado), título eufêmico que, na opinião de Silva (1989, p. 133), não mudava em nada o espírito e a função do órgão repressor.

[22] O Estado Novo abarca o período de 1933 a 1974. Teve como Chefe de Estado o professor de finanças da Universidade de Coimbra Antonio de Oliveira Salazar, que assumiu o posto a pedido dos militares, para que sanasse as contas públicas, pois o país havia se endividado sobremaneira. Salazar conseguiu equilibrar o orçamento, estabilizar o escudo e disciplinar a administração financeira. Tais feitos renderam-lhe enorme prestígio. Após seu falecimento, Salazar foi substituído pelo professor Marcelo Caetano, de 1968 a 1974. (Saraiva, 1996, p. 357)

No início do Estado Novo, Salazar contava amplamente com o apoio da classe burguesa, uma vez que conseguira estabilizar as finanças e preconizava a manutenção da ordem em Portugal por meio da censura (contando até mesmo com organismos repressores para tanto). Lembremos, de acordo com Teresa Cristina Cerdeira da Silva, a íntima relação existente entre o desejo de manutenção da ordem e a economia capitalista, sendo a primeira necessária ao bom funcionamento da segunda:

> A ordem é um valor fundamentalmente burguês. O mundo do trabalho só progride em meio à estabilidade social e política. A ordem é, portanto, um dos pontos que a ideologia capitalista necessariamente privilegia, de modo a proteger uma certa forma de produção e uma certa divisão do trabalho e do resultado desse trabalho. Ora, a ditadura salazarista, como sabemos, fundamenta-se no monopólio capitalista que favorece uma elite econômica evidentemente interessada no equilíbrio e na estabilidade política e social, disposta, portanto, a apoiar um regime de mão dura. Para manter a ordem, a primeira pressão é a do discurso ideológico que age em forma de persuasão e conta com o elemento importante da alienação que ele soube criar. (Silva, 1989, p. 132)

O poder autoritário pretende alcançar sua legitimação pelo apoio popular, e toda a voz que se levanta contra ele representa uma ameaça, devendo, portanto, “ser punida e calada” (Silva, 1989, p. 141). Essa proibição de pensar sobre o seu tempo fazia parte do projeto salazarista proveniente de um ditador que assim se expressava em 11 de abril de 1933, na promulgação do decreto que estabelecia a censura prévia: “Não se discute Deus e a sua virtude; não se discute a Pátria e a Nação; não se discute a autoridade e o seu prestígio” (Silva, 1989, p. 141).

Salazar tinha como objetivo criar um governo forte, com centralização política e econômica. O ditador contava com aliados poderosos na elite rica e burguesa, que se aproveitava largamente da situação de austeridade implantada com o Estado Novo, como vimos.

O estado de censura e proibição de oposição política, no entanto, aliados ao governo de mão-forte do Dr. Salazar acarretaram sérias conseqüências para o país, impedindo a livre circulação de novas idéias, ocasionando um engessamento ideológico da maioria da população, assegurado pelas intenções e práticas do projeto Mocidade Portuguesa e fazendo com que, de certa forma, Portugal se isolasse das inovações de toda ordem que espocavam pelo restante da Europa – principalmente no que concerne a diferentes ideologias e discursos de resistência ao *status quo*:

> Essa abstenção [censura prévia] contribuiu muito para impedir a renovação ideológica do regime e levou-o a colocar-se numa atitude de desconfiança das novidades (...). A proibição de oposição organizada, o controle da imprensa e a forte personalidade do Dr. Salazar explicam a longa estabilidade quer dos homens, quer das orientações. (Saraiva, 1996, p. 359)

O projeto da Mocidade Portuguesa foi uma poderosa ferramenta de legimitação do governo de Salazar. Silva (1989) nos explica em que consiste esse projeto:

> (...) em Portugal, essa resposta alienada, reduplicadora do poder, parece condensada numa organização criada pelo regime para divulgar, entre os jovens, as linhas mestras do seu programa. Tal organização, cujo modelo foi o das "Juventudes Hitlerianas", chamava-se "Mocidade Portuguesa". (...)
> Querendo criar sua própria nova geração de nacionalistas, o regime confiou a organização do equivalente português das "Juventudes Hitlerianas", a Mocidade Portuguesa, ao jovem professor Marcelo Caetano, que foi um dos seus primeiros comissários nacionais. A M.P. tinha a sua própria estrutura e hierarquia militar, os seus uniformes próprios, incluindo o emblema nacionalista no bolso junto do coração, e um "S" conspícuo na fivela do cinto, que muito apropriadamente se situava sobre o estômago. O "S" significava "servir" e "Salazar". (...) Antes das aulas havia um ritual obrigatório, tão totalitário nas suas implicações como os praticados pelas "Juventudes Hitlerianas": tanto o professor como os alunos começavam o dia de pé fazendo a saudação fascista com o braço estendido e a mão aberta. Quando o professor perguntava três vezes "Quem vive?" e "Quem manda?" toda a classe tinha de gritar em uníssono: "Portugal! Portugal! Portugal", "Salazar! Salazar! Salazar!" antes de se sentar para as lições do dia com os novos textos agora introduzidos. (Silva, 1989, p. 138)

A Mocidade Portuguesa, nas palavras de Silva (1989), constituía um poderosíssimo esteio ideológico do regime, cuja voz era reproduzida "por todos os jovens convencidos do orgulho que representava a farda com toda a sua tradição militar e a sua imagem de força, ordem, integridade, segurança e defesa da pátria" (Silva, 1989, p. 140).

Com esse poderoso instrumento de dominação ideológica, torna-se difícil abrir brechas na formação discursiva hegemônica a fim de derrubá-la. Esta é reduplicada a todo tempo pelo Estado Novo e, conseqüentemente, muitos são aqueles que aderem ao discurso dominante, já que também são muitos e massificantes os meios de veiculá-lo e legitimá-lo. Se ele ainda conta com o apoio da classe dominante (no caso, a burguesia) – e sabemos que o discurso hegemônico é sempre o da classe dominante dentro de uma sociedade –, a situação se torna ainda mais complexa. E é somente a partir da oposição e o combate de muitos que pode haver transformações sociais. Entretanto, para que isso aconteça, para que muitos se engajem numa causa revolucionária, não basta, na maioria dos casos, que os indivíduos sejam teoricamente conscientizados. A compreensão de outra ideologia, que vá de encontro àquela dominante, passa pela experiência concreta, a partir da qual o sujeito será capaz de elaborar um outro discurso, um discurso de resistência à ideologia legitimadora do *status quo*. Não se trata, pois, de apenas um trabalho de conscientização.

Teresa Cristina Cerdeira da Silva nos traz uma reflexão bastante pertinente da relação entre o sujeito e as formações discursivas, as ideologias presentes num determinado momento socio-histórico:

> De entre os indivíduos que respondem desta ou daquela maneira aos apelos do contexto social e político, há uma grande proporção de alienados, para quem o discurso do poder foi convincente a ponto de merecer sua adesão. Não há como recriminá-los, já que essa alienação não procede de uma falha ou de um descuido da consciência individual adormecida. É, antes, o resultado de um programa e não a sua causa. Não há, pois, que sonhar em alterar o sistema pelo acordar das consciências. Para romper o enregelamento provocado pelo discurso alienante, só a experiência conta, só ela é capaz de reverter o processo e criar o discurso desalienador. O oprimido só se desaliena quando é capaz de elaborar o novo discurso a partir de uma experiência que, por si só, lança por terra os argumentos falaciosos do poder. O que não significa que não haja – e há, evidentemente – a consciência lúcida que é capaz de não se deixar embriagar pela ideologia. Nascida da reflexão ou da experiência, essa fúria contra-ideológica que está grávida de mudança, é, ainda assim, fruto do poder, não mais da sua força, mas da sua falência interna, que o impede de cimentar por igual toda a superfície conquistada. Lá e cá ficam veios e fendas, por onde se infiltra o elemento que o corrompe. Mas há um tempo para que a estrutura apodreça e ceda. Para isso, é preciso que o número de consciências lúcidas seja significativo, que as fendas sejam aprofundadas. Só então o edifício tomba. Mas é ilusão imaginar que esse comprometimento surja da persuasão. (Silva, 1989, p. 137-8)

Entretanto, nenhum discurso existe *ad eternum*, haja vista a sociedade ser um organismo em constante mutação, em todas as suas esferas. As mudanças externas levam a mudanças na maneira de compreender o mundo, o seu próprio tempo e lugar, e à reflexão sobre as estruturas constitutivas da sociedade. Por conseguinte, nenhuma estrutura de poder, em nenhum lugar, permanece eternamente. Silva (1989, p. 138) nos lembra, no entanto, que só quando a massa dos oprimidos sentir a necessidade da revolução e, quando em cada um "a fenda se tiver alargado", aí sim eles serão capazes de elaborar em si mesmos o discurso de oposição e resistência. De nada, portanto, adiantaria o discurso, a palavra do outro, se eles não são capazes de elaborá-los sozinhos.

Em Portugal não foi diferente: havia os que se beneficiavam com o discurso salazarista do poder, e por isso o reproduziam, havia os que o aceitavam por alienação, e havia aqueles que lhe impunham resistência.

> Há homens que se submetem ao processo histórico, que seguem o fluxo dos acontecimentos sem questioná-los – porque não são ainda capazes de fazê-lo, ou porque não lhes interessa a alteração do processo – e outros, suficientemente sagazes para perceber a trama dos bastidores desse teatro social onde eles desempenham, miseravelmente, um papel com o qual não concordam. Essas vozes discordantes subvertem a ordem, impondo uma ameaça punida, ao longo dos anos, pelos defensores do sistema autoritário. (Silva, 1989, p. 141)

Vários foram aqueles que, ao longo da vigência do Estado Novo, realizaram atos concretos de oposição organizada ou mesmo individuais, “que abalaram – por vezes timidamente apenas – a máscara de conformidade, de aceitação e, quiçá, de aplauso, que o poder impunha ao povo português” (Silva, 1989, p. 141).

O povo ia aprendendo, gradualmente e por experiência, o caminho da revolta. Para repreender os revoltosos, inúmeras foram as prisões e os requintes de tortura que marcaram a repressão verificada no Estado Novo. Prisioneiros políticos abarrotaram o Aljube e Caxias, dentre outros presídios políticos, depois de interrogados nas “sinistras” instalações da P.I.D.E. (Polícia Internacional de Defesa do Estado). Silva demonstra, com isso, que havia considerável resistência ao regime; o povo português não se portou de modo tão passivo frente ao que ocorria à sua volta:

> sob a aparente passividade do povo português, calado durante anos, como se estivesse a apoiar um regime que insistia em manter limpa a sua fachada política (...), havia um mundo que grunhia e sofria as dores de um parto revolucionário tantas vezes abortado. (Silva, 1989, p. 142)

Salazar ocupou o posto de chefe do governo durante trinta e seis anos até que a doença o impediu de continuar no cargo, em 1968. O Prof. Marcelo Caetano sucedeu-o no posto por mais de cinco anos, até a revolução (Saraiva, 1996, p. 359).

Segundo Saraiva (1996, p. 362), a situação socio-econômica verificada ao longo da época salazarista acentuava a disparidade entre as condições de vida e trabalho da cidade e do campo e a emigração:

> O atraso campo-cidade, herança de séculos anteriores, só parcialmente, e por efeito indireto da industrialização, se fora corrigindo. A existência de dois níveis de salários muito diferentes no campo e na fábrica teve, no século XX, o mesmo efeito que havia tido no século XIX: um intenso surto de emigração, estimulado pela proximidade de mercados de trabalho no continente europeu com tarifas salariais muito mais elevadas. A maior intensidade da emigração verificou-se entre 1960 e 1970, com destino principalmente para a França. (Saraiva, 1996, p. 362)

O setor que mais se beneficiou com a transformação econômica – industrialização, aumento do número de empresas, aumento da população urbana, com êxodo rural, fomento à economia capitalista – foi a classe média. (Saraiva, 1996, p. 363). Ainda assim, a suspensão da liberdade de expressão política e ideológica começava a incomodar essa classe. Novos

valores (desejo de liberdade e progresso, em detrimento da “ordem” e da “segurança”) surgiam, em resposta a novas demandas relacionadas ao momento histórico em que viviam. Quem era oposição ao governo, por sua vez, se era engajado na causa política, precisava agir na clandestinidade, e os trabalhadores rurais que decidiram permanecer no campo sofriam com a exploração dos latifundiários e por não haver reforma agrária. Com o êxodo rural, o salário dos trabalhadores rurais observou certa melhora, porém as condições de vida e trabalho continuavam precárias. Começava, portanto, a crescer o número de insatisfeitos com a política salazarista:

> A oposição ao regime cresceu no mesmo ritmo que a expansão da classe média. As restrições aos direitos políticos, que tinham sido desejadas e a seguir toleradas por uma classe média de raiz agrária em fase de depressão econômica (que via nas restrições uma *política da ordem*), começavam a ser sentidas como imposições insuportáveis pela nova classe média industrial e mercantil e em fase de expansão. No novo quadro de valores, o conceito de ordem era substituído pelo de liberdade, o de segurança pelo de progresso. O desejo de liberdade marcou, a partir de 1945, quer a burguesia favorável, quer a hostil ao regime; à primeira inspirou o projeto da *liberalização*, à segunda o desejo da revolução, embora uma revolução burguesa que não fosse muito além do regresso às formas do parlamentarismo democrático e da garantia dos direitos políticos de reunião e expressão. (Saraiva, 1996, p. 363).

As guerras que estouraram nas colônias portuguesas em África só aumentaram a insatisfação da maioria dos portugueses, pois estas desestabilizaram as finanças do país. Além disso, muitos se mostravam contrários à manutenção dessas colônias, acreditando que Portugal deveria reconhecer-lhes a independência política:

> Em 1961 eclodiram em Angola movimentos de guerrilha. Nos anos seguintes aconteceu o mesmo na Guiné e em Moçambique. Com exceção da Guiné, as guerrilhas não conseguiram subtrair o território ao domínio efetivo da autoridade portuguesa, nem afetaram o desenvolvimento econômico dos territórios, que entrou então em fase mais acelerada do que a anterior. Mas obrigaram Portugal a manter em África enormes contingentes militares e a arcar com despesas que absorveram grande parte dos recursos nacionais. O protesto contra a guerra tornou-se então o tema dominante da oposição ao regime, na qual passaram a ter parte muito ativa as camadas jovens em especial os estudantes universitários. (Saraiva, 1996, p. 365)

A essa altura, e também por conta de vários problemas de ordem social e econômica pelos quais a população estava passando, a insatisfação para com o regime salazarista se generalizava. Saraiva e Lopes nos dão o panorama geral dos acontecimentos responsáveis por, em última análise, desencadearem a revolução de 25 de abril:

> O movimento de 25 de abril de 1974 desencadeia-se numa altura em que se perspectiva uma das mais graves crises da história nacional, e em coincidência com mais uma crise do capitalismo mundial. A degradação da razão de troca no comércio externo, a estagnação de certo surto industrial de inícios dos anos 60, o enfraquecimento absoluto do setor agrícola (...), a acentuação da dependência econômica ou tecnológica e da inflação ressaltam sobre o plano de fundo das guerras coloniais, mantidas através de dependências diplomáticas e de cedências a transnacionais, e com o perfilar-se de uma grande catástrofe a maior ou menor prazo. (Saraiva e Lopes, 1996, p. 950).

A oposição generalizada aos rumos tomados pelo regime do Estado Novo culminou na Revolução de 25 de abril de 1974, que ficou conhecida como Revolução dos Cravos. Um movimento das forças armadas derrubou o regime e marcou o início da Terceira República.

De acordo com Saraiva (1996, p. 367), o movimento de 25 de abril de 1974 foi, de início, uma ação militar provocada por motivos internos das forças armadas. Porém decorrida apenas uma semana, a comemoração do dia do trabalhador demonstrou que a revolução havia encontrado "ampla e calorosa adesão nacional. Os analistas políticos estimam em mais de um milhão os manifestantes que nessa data se reuniram em Lisboa. Houve grandes demonstrações de júbilo coletivo." (Saraiva, 1996, p. 367).

E, finalmente, o Partido Comunista – do qual Saramago é membro até hoje – pôde sair da clandestinidade e comemorar o fim da censura e o início da liberdade de expressão política. Assim Saraiva nos descreve, poeticamente, o que aconteceu naquele 25 de abril de 74:

> Por entre as massas da multidão viram-se então pela primeira vez em Portugal os cartazes com a foice e o martelo, emblema do Partido Comunista que então saíra da clandestinidade. Alguns grupos de manifestantes começaram a declamar, acentuando cada sílaba, um slogan: "O Povo unido jamais será vencido", e, pouco depois, era toda a grande massa humana que repetia, galvanizada, o famoso dístico revolucionário. E todos, novos e velhos, soldados e civis, traziam cravos vermelhos nas lapelas, nos cabelos, nos canos das espingardas. (Saraiva, 1996, p. 367)

Embora as várias classes e setores da sociedade estivessem unidos em prol do fim do Estado Novo (auto-denominando-se "povo", conforme se observa na citação anterior) por desejarem a liberdade cerceada por um regime que manteve as pessoas sob censura durante quatro décadas e o fim das guerras coloniais na África, os diferentes interesses que tais classes apresentavam faziam com que essa união se revelasse frágil e provisória. Por isso a pergunta de Saraiva (1996, p. 367): "Que era o povo unido?", ou seja, quem são essas classes que se auto-denominam "povo", e será que são realmente unidas? A essas questões o historiador responde da seguinte forma:

> Existia uma base frágil e provisória de *elan* comum. A maioria comungava a alegria pelo termo de um regime que tinha durado quatro décadas. Era também sentimento geral o alívio pelo fim de uma guerra para a qual não parecia haver solução. E, enfim, todos se sentiam empolgados pelo magnetismo da palavra *liberdade*, embora o conteúdo do termo pudesse ser muito diferente para uns e para outros. E pode-se dizer que esses três valores – mudança, paz, liberdade – eram festejados por todos. Mas sob o calor dos sentimentos latejavam contradições irredutíveis. (Saraiva, 1996, p. 367)

As contradições de que fala Saraiva se tornavam ainda mais evidentes entre a pequena e média burguesia e integrantes do Partido Comunista e grupos de extrema esquerda: era o embate entre as ideologias capitalista e marxista-socialista. Os interesses eram bastante diferentes. Enquanto a burguesia, grande beneficiária da política econômica vigente no Estado Novo, pleiteava alguns direitos, grupos comunistas e da esquerda mais radical reivindicavam mudanças socio-econômicas igualmente mais radicais:

> Para largos setores, em especial para a pequena e média burguesia que crescera muito durante o regime anterior, as mudanças desejadas eram no sentido do restabelecimento de uma democracia pluralista, regresso aos partidos, liberdade e oposição, supressão da censura prévia à imprensa e extinção da polícia política.
>
> Pelo contrário, para o Partido Comunista e para alguns grupos ideológicos de extrema esquerda, maioria dos intelectuais e grande parte da juventude universitária, a mudança era totalmente outra: coletivização dos meios de produção, instauração da sociedade sem classes, fim da economia de mercado.
>
> A essa antinomia essencial – democracia burguesa ou resolução social – acresciam outras várias contradições. (Saraiva, 1996, p. 368)

A condução do processo revolucionário foi acompanhada de um período de grande turbulência política, com uma sucessão de governos provisórios e tentativa de golpe militar em 75, dentre outros episódios. A nova Constituição foi promulgada em 2 de abril de 1976, e o primeiro governo constitucional foi presidido por Mário Soares e composto unicamente por socialistas. No entanto, vemos que na realidade a orientação econômica capitalista predominou, em detrimento de uma sociedade organizada sob bases socialistas. A integração de Portugal ao Mercado Comum Europeu (bloco econômico que atualmente é conhecido como União Européia) comprova esse fato:

> Mas as transformações mais radicais (descolonização, nacionalização dos monopólios nacionais, reforma agrária, forte dinamismo sindical, intervenções estatais em empresas mais ou menos abandonadas) não chegam até à instauração da economia socialista que se advogou em 1975, e cedem lugar à recuperação econômico-social capitalista, que prevê a plena integração concorrencial no Mercado Comum Europeu. (Saraiva e Lopes, 1996, p. 950)

Nesse contexto que ora brevemente delineamos, Saramago mostrou-se sempre engajado nas questões sociais, atento aos dramas vividos pelos trabalhadores rurais (O romance *Levantado do chão* retrata o drama dos lavradores do Alentejo) e por todos aqueles que eram excluídos, alienados e explorados face à economia capitalista pró-mercado. Membro do Partido Comunista, usando a palavra literária também como convite à reflexão acerca das questões sociais, indo sempre de encontro aos discursos hegemônicos, escreveu uma peça em 1979, intitulada *A noite*, que tematiza o 25 de abril em Portugal. Nesta peça, Saramago "tipifica o impacto imediato da revolução democrática nos conflitos internos à redação e à oficina gráfica de um jornal" (Saraiva e Lopes, 1996, p. 1124). Ainda de acordo com Saraiva e Lopes, deve-se a Saramago "o melhor entre os numerosos dramas históricos relacionados com o 4º centenário camoniano" (Saraiva e Lopes, 1996, p. 1125), que são: *Que farei com este livro?* (1980), *A segunda vida de Francisco de Assis* (1986), "redução ao absurdo da apologia franciscana da pobreza (Saraiva e Lopes, 1996, p. 1125), e *In nomine Dei* (1993), "nascida como guião de uma ópera estreada em Münster" (Saraiva, 1996, p. 1125).

Vejamos, agora, de que forma a obra literária de Saramago dialoga com o Neo-realismo e o Pós-modernismo, estéticas literárias que emergem nas décadas de 40/50 e 60/70 do século XX, respectivamente.

4.2 Aproximações da obra de Saramago ao Neo-realismo e ao Pós-modernismo

4.2.1 Diálogos com o Neo-realismo

De acordo com António José Saraiva e Óscar Lopes (1996, p. 1032), a revalorização do Realismo, que ficou conhecida como Neo-realismo, processou-se durante a década de 30 do século XX. Para isso contribui a crise econômica desencadeada em 1929 (Quebra da Bolsa de Nova Iorque e suas conseqüências em todo o mundo) e a literatura de crítica social a que internacionalmente deu azo, associada em Portugal ao movimento de resistência democrática.

O Neo-realismo apresenta como traço básico e essencial (e explícito no seu próprio nome, que se generaliza desde 1938) uma nova focagem da realidade portuguesa, de certo

modo análoga à da Geração de 70, mas que critica o elitismo pedagógico inerente a essa geração, uma vez que tem em vista a conscientização e dinamização de classes sociais mais amplas (Saraiva e Lopes, 1996, p. 1032).

Pode dizer-se que, desde as vésperas da última Guerra Mundial (1939-1945), o Neo-realismo, embora apresentasse deficiências e vicissitudes, embora nem os seus escritores, nem o público considerável a que se destinavam tenham atingido um grau de maturação cultural comparável ao do público (minoritário) a que anteriormente os estilos literários se destinavam (como o Classicismo de corte, o Romantismo-Realismo oitocentista), se tornou a tendência de maior irradiação; o seu prestígio se ligava ao do núcleo de resistência social a uma ditadura plutocrática (Saraiva e Lopes, 1996, p. 1033).

Na ficção, como também no ensaísmo e na investigação histórica, o Neo-realismo configura-se como tendência onde emergem certas concepções marxistas dos anos 30 a 50, mas em cujo corpo confluem, tal como dele também derivam, outras tendências mais antigas ou recentes, de acordo com as condições gerais dominantes. A imagem que melhor traduz a realidade literária é, na visão de Saraiva e Lopes (1996), a de uma rede particularmente apertada de interseções e tangências de carreiras individuais. Assim, por exemplo, segundo esses pesquisadores, a ficção neo-realista em prosa constitui, em grande parte ainda, uma redescoberta da vida rural, ou de qualquer mundo regional, mas observada com uns olhos aos quais ressalta a dinâmica social do salariato e, em contraste, a decadência, proletarização, ou quase, de certa pequena burguesia. (Saraiva e Lopes, 1996, p. 1036).

Compreendemos, dessa forma, que filiações os romances de Saramago exibem em relação ao Neo-realismo: o olhar atento, reflexivo e questionador em relação à situação social, política, econômica e ideológica em que se inscreve, subvertendo, por meio do absurdo e da ironia, a lógica que sustém a sociedade capitalista; a crítica combativa à sociedade de classes e à economia pró-mercado, desencadeadora de violentas desigualdades sociais; a valorização dos anônimos e esquecidos da História, que comparecem como heróis em vários de seus romances, etc.

4.2.2 Diálogos com o Pós-modernismo

O termo Pós-modernismo, que pode ser relacionado com a concepção de sociedade pós-industrial, designa um conjunto de tendências que já pelos anos 60 eram assim nomeadas

nos Estados Unidos, e como tais conhecidas na França e na Itália desde finais dos anos 70. De acordo com Saraiva e Lopes (1996), o prefixo pós é utilizado com a intenção de se contestar duas idéias: a primeira seria o conceito de modernidade, forjado no século XVI, e a segunda seria o conceito de Modernismo enquanto projeto estético do início do século XX:

> Num âmbito mais amplo, o alvo de contestação ou, antes, de rejeição expresso pelo prefixo "pós" é uma certa tradição de modernidade, ou de expectativa otimista em volta do "novo", que se acentuara desde o Renascimento, as seiscentistas Querelas dos Antigos e Modernos (mormente em França, 1688), culminando com a confiança na Razão e suas Luzes em sucessivos ideais de emancipação ou de progresso humano. (...) Mais complexas são as relações do pós-modernismo com o modernismo, que, conforme circunstâncias nacionais e as muitas variações inerentes ao espectro estético e doutrinário pós-modernista, ora aparece datável de fins do século XIX, ora de 1910 (em Portugal, de 1915). (Saraiva e Lopes, 1996, p. 945)

Enquanto o Pós-modernismo parece claramente ir de encontro aos pressupostos promulgados pela modernidade, combatendo a crença dos benefícios trazidos pela valorização e cultivo da Razão, do Progresso e do Novo, as relações entre o Pós-modernismo e o Modernismo configuram-se, no entanto, mais complexas, chegando, a certo ponto, a serem ambíguas (ora ambos os estilos se opõem, ora se aproximam):

> Do ponto de vista mais especificamente estético e literário, o pós-modernismo apresenta características variadas e que variamente se opõem, ou não, ao modernismo: o revivamento (ou reciclagem) de antigos estilos, com efeitos de amálgama ou hibridação, desde a freqüência da citação, do pastiche ou de uma paródia não necessariamente depreciativa, até ao dialogismo (Bakhtin, traduções francesas dos anos 70) entre diversos registros de fala, e à combinação dos diversos "jogos de linguagem" (Saraiva e Lopes, 1996, p. 947)

Podemos verificar as ressonâncias da obra de Saramago com a estética pós-modernista em romances como *Ensaio sobre a cegueira*, no qual percebemos, em última análise, a crítica ao culto oitocentista às Luzes e à Razão como meio de se alcançar o progresso e o bem-estar geral; além disso, conforme observa o pesquisador inglês Mark Sabine em relação aos romances históricos da primeira fase de Saramago, o romancista constantemente explora a construção e a reinvenção da identidade nacional por intermédio da manipulação e da supressão de dados tanto históricos quanto mitológicos. Pelo fato de demonstrar que a verdade absoluta sobre o passado é inacessível, o escritor se inscreve no Pós-modernismo (Vieira, 2007, p. 38), haja vista a crença na existência da verdade absoluta também ser um mito demolido no século XX, com o fim da era moderna.

Embora seja passível de questionamento a ligação de Saramago com o Pós-modernismo, há os que a defendem veementemente. Por exemplo, Tina Vieira, (2007, p. 37) destaca que, embora não tenha sido o autor da primeira obra pós-modernista no cenário literário português – feito atribuído ao escritor José Cardoso Pires, na década de 60 –, Saramago é visto como o responsável pelo aprofundamento desse estilo.

Observa Adriana Martins, neste sentido, que Saramago se coloca, juntamente com outros escritores como Mario Cláudio, Lídia Jorge e António Lobo Antunes, dentre os que exerceram destacado papel na introdução de mudanças na ficção feita depois da Revolução dos Cravos, em 1974, que pôs fim a quase meio século de ditadura no país. Entretanto, ressalta o pioneirismo de José Saramago:

> Saramago foi um dos primeiros a voltar seu olhar para o passado, a revisitar a história portuguesa em busca de uma identidade nacional, mas o fez com ironia, com a noção de que tudo pode ser contado de maneira diferente", diz ela, que, há 18 anos, foi a primeira a defender uma tese de mestrado sobre o escritor na Universidade de Coimbra. (Vieira, 2007, p.39-40)

São com os olhos do presente, relendo a pobreza franciscana e suas conseqüências com a lente do discurso marxista, com o qual a Teologia da Libertação apresenta afinidades, que Saramago constrói *A segunda vida de Francisco de Assis*. A possibilidade da emergência da Teologia da Libertação, uma teologia da práxis libertadora e emancipadora da classe explorada e oprimida pela estrutura capitalista, se deve à emergência do discurso marxista. É das relações entre Marxismo e Teologia da Libertação que trataremos a seguir, a fim de compreender como esses discursos permitem a Saramago a revisão do legado franciscano no século XX.

5. Uma teologia da práxis social libertadora e emancipadora

A Teologia da Libertação nasce na segunda metade do século XX na América Latina, em decorrência de uma resposta de certos teólogos à conjuntura socio-econômica de dependência e subdesenvolvimento que essa região enfrentava por conta da política imperialista dos Estados Unidos, com o objetivo de elaborar uma teologia a partir do fenômeno histórico-político do processo de emancipação dos povos. Ela se interroga acerca do sentido da fé no interior desse processo. É, pois, uma teologia política, característica que a distingue da teologia clássica, pois esta não permite um discurso coerente sobre a problemática enfrentada pelos pobres e explorados dos países subdesenvolvidos.

A emergência da Teologia da Libertação marca, juntamente com outras teologias (Teologia da "morte de Deus"[23], por exemplo), a inserção da Igreja na atualidade histórica, pois a palavra de Deus é compreendida à luz das questões socio-históricas do momento em que se vive, revelando-se um evento vivo e atual. De acordo com essa teologia, Deus se revela na história, à proporção em que essa se constrói. O presente histórico passa a ter prioridade hermenêutica, já que o objetivo é entender a palavra de Deus na atualidade. "Trata-se agora de apreender os fenômenos seculares de forma científica e autônoma, ao mesmo tempo que religiosa e mística" (Bordin[24], 1987, p. 37).

Foi pela necessidade de fazer uma abordagem científica acerca da sociedade e da história que a filosofia marxista se apresentou como instrumento de análise: "com a finalidade de entender o histórico e o político em sua positividade científica, começou a parecer, a muitos, importante e até imprescindível o uso crítico das contribuições teóricas do Marxismo. (Bordin, 1987, p. 37)

[23] A Teologia da "morte de Deus" foi uma das tentativas mais ousadas de interpretação teológica, feita nos Estados Unidos, nos anos 60. Radicalizando certas doutrinas dos grandes teólogos protestantes deste século, os teólogos da morte de Deus chegaram a propor um "cristianismo sem religião". Alguns teólogos adeptos dessa doutrina chamavam atenção para o valor "diabólico" da religião; as religiões, segundo eles, se esforçam por afundar os homens em suas fraquezas e em seus limites, mostrando que só elas (ou só Deus) podem fornecer-lhes uma explicação e um apoio. Desta forma, Deus é apresentado apenas como a solução dos "problemas insolúveis" e dos "limites humanos" (o temor diante da morte, a angústia do pecado, o sentido do sofrimento etc.). A partir daí, as religiões se entregam a uma "chantagem religiosa." (Bordin, 1987, p. 35-6)

[24] Luigi Bordin é doutor em filosofia pela UFRJ. Italiano, radicado no Brasil desde 1970, trabalhou até 1979 na pastoral das Comunidades Eclesiais da Baixada Fluminense (dioceses de Caxias e Nova Iguaçu – RJ) e é atualmente professor de filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

E foi dessa maneira que o Marxismo se tornou o interlocutor, tácito ou explícito, das novas teologias que podem ser também qualificadas de políticas, como a Teologia da Libertação.

A Teologia da Libertação não afirma ser a política a única dimensão da fé, mas ressalta que, atualmente, na América Latina, a esfera política é a mais importante, haja vista a situação de exploração e marginalização sofrida pela massa.

A fim de captar o fenômeno político da libertação em toda sua concretude histórica, a nova teologia necessita de suportes filosóficos e científicos, e é neste ponto que se revela a relação da Teologia da Libertação com o Marxismo.

5. 1 A relação entre a Teologia da Libertação e o Marxismo

O teólogo da libertação, consciente de seu lugar social, parte de uma opção prática ético-política em favor das classes dominadas. Feita tal opção, torna-se necessária uma análise positiva e adequada da realidade social. É aqui que entra em jogo a mediação das ciências sociais.

Se a opção feita foi em favor dos pobres e da classe operária, os teólogos da libertação acham coerentemente mais adequada a análise marxista para entender a dramática realidade desses setores da sociedade.

Aquilo que os explorados – a classe para a qual os teólogos da libertação voltaram suas preocupações – questionam é sobretudo o sistema capitalista que gerou a situação de desigualdade social que os aflige. Dessa maneira, é impossível viver e pensar a fé fora desse questionamento. Conseqüentemente, é esse também o lugar do encontro das ciências sociais e da análise marxista com a teologia, “encontro crítico, mas que se dá na dinâmica de um movimento histórico que supera individualidades, dogmatismos e entusiasmos passageiros.” (Bordin, 1987, p. 74)

A Teologia da Libertação, portanto, enquanto teologia que se mostra engajada numa práxis que visa à libertação dos economicamente explorados pelas classes dominantes, tem como suporte teórico-filosófico alguns pressupostos fundamentais do Marxismo. Segundo Luigi Bordin, essa relação é pertinente porque

> O Marxismo, de um ponto de vista teórico e apesar de suas ambigüidades, apresenta-se, ainda hoje, como o quadro filosófico-teórico que continua a dar respaldo, direta ou indiretamente, a grande parte dos movimentos sociais dos povos em busca de sua emancipação. Ele representa, sobretudo para a classe trabalhadora, um ponto de referência essencial, destacando-se, desta forma, como um elemento cultural fundamental do nosso tempo. (Bordin, 1987, p. 13)

Para Bordin, o legado de Karl Marx constitui até hoje um dos elementos centrais da história política e da cultura. Alguns de seus aspectos se mantêm ainda vivos, do ponto de vista da teoria, e podem ser encontrados nas análises que constituem o campo teórico de Marx no contexto histórico contemporâneo, ou seja,

> as análises sobre as formas do processo de acumulação do capital, sobre as novas formas do capitalismo e seus efeitos sociais, sobre o subdesenvolvimento, sobre as formas do imperialismo econômico, sobre o capitalismo de Estado, sobre a emergência social das classes. (Bordin, 1987, p. 14)

São essas as contribuições a que os teólogos da libertação, mais familiarizados com os avanços das ciências sociais e humanas, vão se reportar. Não estão ligados a uma interpretação tradicional ou obsoleta do Marxismo; os teólogos da libertação procuram aplicar o método de Marx nas investigações acerca do contexto social, político e econômico em que se encontram.

Tais teólogos, uma vez que desejavam elaborar uma teologia a partir da práxis política, precisavam desse suporte teórico-filosófico para compreender objetivamente os processos históricos e políticos e, acima de tudo, entendê-los do ponto de vista do projeto histórico dos oprimidos.

5.2 O surgimento da Teologia da Libertação

O regime ditatorial que se verificou nos países latino-americanos nas décadas de 60 e 70, incentivado e financiado, muitas vezes, pelos Estados Unidos, aumentou o processo de exploração das massas trabalhadoras, resultando numa violenta repressão que também atingiria a própria Igreja. A necessidade de defender dessa repressão as classes populares

indefesas e exploradas, através da prática pastoral, foi tamanha que novos setores da Igreja[25] se viram compelidos a engajar-se na luta pelos direitos humanos. Esses setores, sensibilizados com a exploração das classes subalternas, tornaram-se a voz dessa classe e abriram a elas um espaço institucional dentro da Igreja.

Do confronto entre fé e vida emerge o impulso para a práxis emancipadora, e a união desses dois campos conduz a uma integração entre prática religiosa e prática política. É, portanto, no contexto da evolução política dos católicos e da Igreja latino-americana, dentro do processo revolucionário e popular, principalmente a partir da época da ditadura explícita do grande capital, que a Teologia da Libertação pode ser entendida. Segundo Luigi Bordin,

> Trata-se de uma teologia que não surgiu como uma escola de pensamento a mais saída das universidades e dos centros teológicos, ou fruto de uma reflexão pós-conciliar européia, mas sobretudo como o esforço original em nossos países [países latino-americanos] para ser uma maneira diferente de fazer teologia, reflexão crítica da práxis histórica, como ato que pensa um compromisso de caridade anterior. Foi nesse contexto de tomada de consciência crítica e de ação social de grupos de cristãos no seio da luta dos movimentos populares que surgiu a exigência de uma nova teologia. Não se entendem as proposições da Teologia da Libertação isoladas do contexto das práticas sociais, políticas e eclesiais da América Latina, pois ela é uma avalização, a nível da teoria, do que grupos de cristãos já vinham realizando em suas vidas concretas. (1987, p. 58)

Tais cristãos, engajados em práticas sociais alternativas nos movimentos de massa, não encontravam mais respaldo na teologia tradicional, pois essa, além de não partir dessas práticas, não as compreendia. O compromisso assumido por esses cristãos com os explorados fez com que se interrogassem acerca da própria fé: "seria ela motor ou freio no processo de libertação econômica, social e política dos povos? Como ser cristão, permanecendo imóvel num mundo de miseráveis?" (Bordin, 1987, p. 59).

No início da década de 60, jovens teólogos que vivenciavam ou acompanhavam essa problemática perceberam a necessidade de se construir uma teologia mais adequada e

---

[25] "A Igreja, não só enquanto expressão organizada de atividade religiosa, mas também enquanto comunidade, está inserida na sociedade. Seus membros fazem parte da estrutura de classe desta sociedade e, conforme sua respectiva posição, estão envolvidos com as ideologias e conflitos da sociedade e de suas classes e grupos, de forma que tais conflitos e ideologias são trazidos também para dentro da própria Igreja. Assim sendo, a Igreja, além de ser uma instituição social e de poder, é um "lugar social", com a presença, em seu seio, de várias classes, frações de classe e camadas. É por isso que os conflitos de classe, os enfrentamentos ideológicos que atravessam as classes sociais, atravessam também a própria Igreja; as práticas religiosas sofrem influências das práticas sociais, e vice-versa.
Deve-se notar também que, no conjunto da cultura, a ideologia dominante é a da classe dominante, que controla também a expressão religiosa da sociedade. Contudo, como existem na sociedade, além da ideologia dominante, outras opções ideológicas ligadas a certos setores da sociedade, analogicamente na Igreja, além da forma religiosa dominante, há outras expressões que se põem como alternativas. (...)
É a partir da perspectiva da análise de classe que se pode perceber como sacerdotes, bispos e leigos se diferenciam de outros sacerdotes, bispos e leigos, e como a religião popular não é totalmente controlada pelo poder hierárquico: tem uma autonomia relativa e, às vezes, se apresenta como foco de resistência." (Bordin, 1987, p. 44-5)

pertinente ao momento socio-histórico que atravessavam, levando em conta os problemas reais e concretos dos cristãos da América Latina.

A teoria marxista contribuiu na elaboração da nova teologia por denunciar a relação entre dependência e opressão, em todos os seus vários níveis, e por mostrar, conseqüentemente, a necessidade da libertação. A partir daí, os teólogos da Libertação começam a empreender uma releitura das Sagradas Escrituras, agora com um novo enfoque, sociológico:

> a partir do ponto de vista dos interesses dos oprimidos, enfatizando na Bíblia tudo que diz respeito à libertação, como a importância do resgate do pobre, o sentido libertador da práxis de Jesus, o êxodo-libertação no Egito, que mostra o compromisso de Deus com os oprimidos, etc. (Bordin, 1987, p. 60)

A segunda assembléia geral do episcopado latino-americano, realizada em Medellín, Colômbia, em 1968, abordará vigorosamente a temática da libertação integral e, em 1979, a terceira assembléia geral dos bispos em Puebla, México, ratifica essa temática e a "opção preferencial pelos pobres" (Bordin, 1987, p. 60), dando, dessa maneira, respaldo institucional aos cristãos comprometidos com as práticas libertadoras. Em 1971, Gustavo Gutiérrez publica em Lima, Peru, o primeiro ensaio teológico de sistematização da temática da libertação, ao que se seguiu toda uma abundante produção nesse sentido. De acordo com Bordin, Gutiérrez usou de franqueza e honestidade intelectual ao reconhecer que

> a Igreja da América Latina viveu e continuou a viver, em grande parte, em estado de gueto, e que o grosso da igreja continua ligado, de formas muito diversas, à ordem estabelecida; que o mais grave nesse processo é o conflito de classes que atravessa a própria Igreja, visto se encontrarem cristãos ou supostos, entre oprimidos e opressores, entre torturados e torturadores. (Bordin, 1987, p. 71)

Isso ocorreu e ocorre não apenas na América Latina; em muitos outros países verificamos esse mesmo comportamento. O engajamento com as questões sociais de seu tempo e a releitura do Evangelho à luz da análise crítica da realidade social, aliados a uma práxis libertadora, apontam para uma nova presença da Igreja na América Latina. De fato, ela começou a assumir, progressivamente, uma atitude de denúncia profética das iniqüidades sociais, uma evangelização conscientizadora, uma crescente solidariedade com o mundo dos pobres e explorados.

Mas é uma solidariedade que pretende libertar e melhorar suas condições de vida, ao invés de apenas remediar uma vida precária e valorizar a pobreza, como fazia São Francisco.

É importante, no que concerne à Teologia da Libertação, compreender a articulação entre os dois momentos – o sócio-analítico e o hermenêutico. A primeira etapa consiste na análise científica, responsável por decodificar criticamente a realidade (para a qual utiliza-se como instrumento analítico a teoria marxista), e a segunda etapa representa o momento em que esta mesma realidade é interpretada teologicamente, isto é, à luz da fé e da Palavra de Deus testemunhada nas Escrituras.

A Teologia da Libertação mantém relações teóricas e práticas com a práxis, ou seja, com a atualidade socio-histórica, e é principalmente essa segunda relação que a distingue das demais teologias, é o traço que melhor a especifica. De fato, a Teologia da Libertação não só é construída a partir do engajamento concreto do teólogo e da comunidade cristã nas lutas políticas e sociais em prol dos explorados, como também se destina aos cristãos que fazem uma opção prévia pelos pobres ou uma opção de classe.

E Por conta disso, começou-se a compreender a valorização da pobreza de outra forma: como uma atitude nociva aos oprimidos, àqueles que sofrem a exploração do capital, pois tal atitude legitima e perpetua a desigualdade social e a exploração das classes subalternas. É a essa nova visão acerca da valorização da pobreza como virtude que Saramago irá se reportar na peça *A segunda vida de Francisco de Assis*, fazendo uma releitura do legado do santo de Assis à luz das ideologias e questões sociais de seu tempo. A análise dessa peça é objeto das páginas que seguem.

6. *A segunda vida de Francisco de Assis*, de Saramago

> *Verdade, invenção, tempo, viagem, conhecimento, alteridade – são componentes fundamentais do seu jeito ficcional. E de que modo se vai compor o seu drama?*
> (Seixo, 1999, p. 32)

José Saramago, sem dúvida um escritor de aguçado senso crítico e profundamente engajado nas questões de seu tempo, muitas vezes toma como matéria de suas produções literárias fatos históricos, notadamente os que tiveram lugar na Idade Média. É exemplo desse procedimento *A segunda vida de Francisco de Assis*[26], peça teatral de nuances fantásticas que utiliza o absurdo para "escovar a contra-pêlo" concepções sedimentadas pelo discurso religioso autorizado, na sociedade medieval, e que perduram até nossos dias. No caso específico da peça em análise, a tônica é o questionamento de certos valores pregados por Francisco e respaldados pela cúria romana – mais especificamente o elogio da pobreza como virtude cristã –, pois seriam formas de endossar e perpetuar a desigualdade social e o sofrimento dos pobres e dos explorados.

Segundo Maria Alzira Seixo, Saramago escolhe (ou aceita) momentos históricos específicos para elaborar seus textos teatrais. O autor mantém-se fiel à ambiência fundamental, porém os ficcionaliza, em obediência, de acordo com a especialista, ao preceito elaborado em seu *Manual de pintura e caligrafia*: "alguém conta a vida de alguém que não existiu ou não existiu assim [...]. tento perceber, inclinado a afirmar que toda a verdade é ficção." (Saramago Apud Seixo, 1999, p. 33).

Nas peças teatrais de Saramago destaca-se, mais do que a ação ou as personagens, "o modo psicológico de adaptação dos eventos conhecidos e o alcance, cada vez mais fortemente simbólico, que o autor procura conferir-lhes" (Seixo, 1999, p. 33). É um teatro cuja grande tônica reside no embate de idéias, questionando conceitos há muito sedimentados e a ótica hegemônica com que habitualmente se compreende a realidade. Maria Alzira Seixo afirma que a terceira peça de Saramago, *A segunda vida de Francisco de Assis*,

[26] Assim como a peça teatral *Que farei com este livro*, *A segunda vida de Francisco de Assis* foi feita por encomenda. (Seixo, 1999, p. 31)

> Constitui um grau mais na ficcionalização do tempo histórico, passando para a atualidade o prolongamento da ação do santo e transportando-lhe o significado numa metáfora conjunta e lapidar. Francisco regressa à vida, reencontra todos os que em vida o acompanharam – mas os tempos mudaram e a ação da Ordem, agora chamada "Companhia", completamente se alterou. (Seixo, 1999, p. 33-4)

Há, desde o início, uma sensibilização à alteração semântica das palavras que, embora mantenham sua exatidão etimológica, degradam completamente seus referentes pela perda de seu sentido naquele contexto específico de uso, qual seja, o universo da Ordem franciscana:

> o "superior" é agora designado por "presidente"; a "cruz" passa a "cabide"; o "mistério" torna-se "segredo"; e os próprios "hábitos" dos membros adquirem o seu sentido literal moderno reduzindo-se a fardas que só se vestem para entrar na sala de reuniões. (Seixo, 1999, p. 34)

Saramago dramatiza, nessa peça, a perda do sentido das palavras, das ações, das cerimônias, ou, para sermos mais exatos, dos motivos da luta, da perda desse tempo – e isso logicamente está relacionado ao condicionamento sociopolítico de Portugal da época em que a peça foi escrita – e ao desgaste cultural responsável por produzir inversões de sentido, de intenção e de resultados, em vários níveis das relações de pensamento.

Em *A segunda vida de Francisco de Assis* também verificamos o nítido questionamento de noções como as de "pobreza" e de "santidade" (ao invés dessas, pode-se ler muitas outras: despojamento e militância, por exemplo), o que nos revela a crítica a duas noções ocidentais básicas e de grande relevo para os católicos: a da valorização espiritual da escassez e a entronização do sacrifício. Seixo nos afirma que nessa peça, Saramago retoma, de forma muito pessoal (mas pela primeira vez, dramaticamente),

> as relações entre conhecimento e alteridade, com uma forte implicação temporal, e procura de novo reconverter os exemplos culturais fabulares ou míticos (pelos quais sente inegável fascínio) a uma radical dimensão humana, à qual uma imperiosa necessidade ideológica é reconhecida. (Seixo, 1999, p. 34)

Verificam-se, de fato, um embate ideológico e a releitura dos valores franciscanos à luz das formações discursivas que tiveram lugar ou que se consolidaram na contemporaneidade: o Marxismo, a Teologia da Libertação, o Neo-liberalismo.

Os discursos nascem dentro de um contexto socio-histórico devido à conjuntura (econômica, política, religiosa, etc.) desse tempo e lugar, servindo ou indo de encontro aos interesses da camada social dominante – no entanto, a ideologia hegemônica, numa sociedade, é a ideologia da classe dominante, ainda que se levantem, contra esta, vozes em desacordo, discursos contrários ao *status quo*.

Nesse sentido, reforçar o discurso católico da valorização da pobreza e de renúncia aos bens materiais para ser digno das riquezas espirituais tem lugar num momento em que a busca pelos prazeres mundanos, pela ostentação do luxo e do dinheiro ameaçavam a hegemonia do pensamento católico medieval na sociedade, a partir do final do século X; por conta disso, era necessário que a Igreja agisse de forma a recuperar a credibilidade ameaçada e a confiança de seus fiéis. A utilização da figura de Francisco de Assis para essa finalidade foi providencial, como vimos anteriormente.

O discurso marxista, por seu turno, teve condições de emergir porque no momento socio-histórico de seu surgimento (século XIX) havia opressão e exploração econômica dentro de uma estrutura regida pelo capital e todo um contexto de desconfiança e crise generalizada das certezas que anteriormente ordenavam e organizavam a sociedade – os dogmas e explicações teológicas acerca das questões de interesse dos homens já haviam sido abaladas pelo desenvolvimento das ciências naturais empíricas, que tiveram lugar na Modernidade; o racionalismo, o cientificismo e o positivismo, posteriormente, também caíram em descrédito, haja vista a ciência e o progresso para o qual o mundo havia se encaminhado terem resultado em intolerância e em duas grandes guerras (Primeira e Segunda Guerra Mundial) que devastaram muitas nações.

Percebe-se, dessa forma, a relação intrínseca entre as formações discursivas e o momento socio-histórico: este permite o surgimento dos discursos, os quais, por sua vez, agem sobre esse mesmo contexto que lhes propiciou o surgimento – por meio de práticas verbais ou não-verbais –, com a intenção de modificar ou conservar o *status quo* que lhe deu origem.

Por fim, retomemos Maria Alzira Seixo, que nos traz uma síntese dos principais traços componentes do estilo dramático de José Saramago:

> Podemos talvez dizer por agora que o teatro de José Saramago é uma forma textual diferenciada de uma mesma mundividência literária que encontra nas relações entre verdade e ficção, entre tempo e reflexão, entre viagem e conhecimento, o essencial da sua problemática – e que a sedução pelo teatro, que não será decerto a forma privilegiada de sua manifestação artística mas que adquire um aperfeiçoamento gradual ao longo destas três tentativas, corresponde até certo ponto, a nosso ver, à necessidade exemplificativa e moralizante (didática,

> se quisermos) de mostrar ao vivo, representando-a para além da mimese narrativo-descritiva, para além da dualidade irresolúvel e incerta literatura/ vida, as parcelas de uma totalidade expressiva que cabe ao escritor explorar e transmitir. (Seixo, 1999, p. 35)

6.1. Estruturação da obra

A segunda vida de Francisco de Assis é uma peça teatral estruturada em dois atos, tendo como cenários quatro ambientes: sala da companhia, quarto de Francisco, gabinete de trabalho de Pedro e sala de trabalho das mulheres. Não se pode delimitar com grande precisão o tempo em que a peça se passa, embora contenha certos elementos que nos fazem concluir que a história ocorre na contemporaneidade, numa sociedade capitalista neoliberal[27]. Como personagens, temos: Elias, Leão, Junípero, Pedro (seu pai), Pedro (o rei dos pobres), Pica, Clara, Francisco, Rufino, Masseo, Gil, Inês e Jacoba.

6.2. Sinopse

O primeiro ato começa com a reunião do conselho por parte de Elias, que é o presidente da Companhia, para discutir propostas de como melhorar as vendas, visto que houve uma redução das tradicionais áreas de influência por dois motivos: 71% das pessoas não estavam satisfeitas com o produto básico que a "empresa" oferecia, enquanto 23% não apreciavam os métodos empregados pelos agentes para promovê-los. Isso significa que a Companhia não respondia mais às necessidades das pessoas, ou pelo fato de seus produtos ou métodos já não serem mais adequados aos novos tempos ou, ainda, por conta de seus "agentes" não saberem a melhor maneira de oferecer os produtos às pessoas.

Depois de certa discussão e votação, fica decidida a promoção de cursos de reciclagem para os agentes. Durante a discussão, vão se definindo os novos contornos da Companhia, que em nada se parece com a antiga Ordem fundada por Francisco, da qual se originou; os

[27] Neoliberalismo: doutrina, desenvolvida a partir da década de 1970, que defende a absoluta liberdade de mercado e uma restrição à intervenção estatal sobre a economia, só devendo esta ocorrer em setores imprescindíveis e ainda assim num grau mínimo (Houaiss, 2001, p. 2009). Depreende-se que a peça se passa num contexto de economia neoliberal pelo fato de a Ordem se tratar de uma empresa que visa à geração de lucros, e age para que suas atividades sejam cada vez mais lucrativas.

ensinamentos deixados por Francisco não são mais seguidos, existem apenas simbolicamente, nem o nome se conservou: a antiga Ordem, agora Companhia, virou uma empresa altamente lucrativa, cujo objetivo é acumular riqueza material.

Terminada a sessão, Elias chama Pica, pede-lhe que arrume o local e lhe dá algumas outras ordens. Percebe-se no diálogo dessas duas personagens a tensão que permeia a relação de ambos; a presença de Pica causa um mal-estar em Elias, que parece sempre achar que a mãe de Francisco está a reprovar-lhe as atitudes; Elias chega a afirmar que vê uma sombra atrás de Pica, algo como se fosse o vulto do próprio Francisco a espreitar-lhe e reprovar as decisões que toma em prol do aumento dos lucros da Companhia, atitude tão em desacordo com o que desejou para si e seus irmãos quando da fundação de sua fraternidade. Embora o pai de Francisco, Pedro, também trabalhe com Elias, é somente com Pica que esse mal-estar aparece. A mãe de Francisco diz a Elias que o problema está com ele, já que ela sempre se mostrou obediente a Elias, seu chefe, e sempre procurou fazer seu trabalho de forma eficiente. Vejamos o primeiro e tenso diálogo travado entre ambos:

> PICA
> Trabalhamos [Pedro e Pica] contigo lealmente, para os mesmos fins. Mas o mal está em ti, se constantemente pareces ver uma sombra ao nosso lado. Às vezes, quando falas comigo, observo que não é em mim que os teus olhos se fixam.
>
> ELIAS
> É verdade. Parece-me sempre que vejo alguém a olhar-me por cima do teu ombro. Mas quando falo a Pedro, isso não acontece. Só tu andas acompanhada por um fantasma.
>
> PICA
> Por que não te atreves a dizer o nome do fantasma? Tão pouco eloqüente és, que a tua língua não sabe dizer Francisco?
>
> ELIAS
> Não invoques tal nome, não invoques a pessoa que o usou. (Saramago, 1987, p. 21-2)

De fato, se recorrermos aos dados históricos, é coerente que com Pedro, pai de Francisco, Elias mantenha uma relação amistosa, pois Pedro era comerciante de tecidos, portanto alguém ligado ao universo das atividades econômicas de compra, venda e obtenção de lucros, e foi exatamente por conta de valorizar o lucro e a riqueza que agiu de forma agressiva e intolerante para com Francisco quando esse se decidiu por renunciar a todos os seus bens e se afastar de sua família, vivendo segundo os ensinamentos evangélicos. Pedro nunca conseguiu compreendê-lo. Já Pica esteve ao lado de Francisco, teve compaixão pelo filho, inclusive o libertou do cativeiro no qual Pedro o manteve, acorrentado, depois que este pegou tecidos de seu pai para vender, a fim de, com o dinheiro, restaurar a igreja de San

Damiano[28]. Justifica-se, assim, o mal estar que se estabelece entre Pica e Elias, pois aquela se mostra a favor de Francisco, protegendo-o, e Elias sabe que suas atitudes seriam radicalmente reprovadas pelo fundador da Ordem dos Frades Menores.

Terminada a reunião, surge Francisco. Ele aparece na sala de reuniões, sua mãe entra e fica surpresa ao vê-lo vivo. Há uma conversa inicial em que ambos relembram o passado e os antigos conflitos familiares, que tiveram lugar antes da conversão de Francisco. Este começa a perguntar sobre o que aconteceu à Ordem, e nesse momento delineia-se a distinção entre a antiga Ordem e a Companhia que agora existe. Ciente da situação, Francisco pede à sua mãe que chame Elias para uma reunião, pois deseja reassumir o cargo de superior para que faça a Companhia voltar a praticar a sua filosofia original. Os dois personagens começam a discutir por conta de seus pontos-de-vista antagônicos, e Elias, apenas por consideração ao fundador, chama os membros do conselho para uma reunião.

Em seguida, Francisco reencontra Clara, e nesse reencontro estabelece-se um diálogo permeado por insinuações de um relacionamento amoroso, com típicas cobranças por maior atenção, revelação da saudade sofrida pela longa ausência do outro, declarações, o que contribui para a humanização de ambos:

> CLARA (*entrando*):
> Tanto tempo ausente, ainda te lembrarás de mim? Que tinhas morrido, que já não pertencias a este mundo, que andavas em colóquio com os anjos eloqüentes nas alamedas do paraíso, e de repente apareces sem avisar, entras e dizes "aqui estou". Se tens um coração de ferro, bom proveito. O meu fizeram-no de carne, e sangra todo dia. (Saramago, 1987, p. 39)

A humanização de Clara se faz ainda mais patente quando afirma que seu coração é de carne, fazendo alusão à materialidade e fragilidade de seu corpo ao apelo das emoções mundanas. Na ideologia católica medieval, havia uma grande dualidade entre corpo e espírito, sendo aquele o caminho da perdição e da danação eterna, caso seus desejos fossem satisfeitos, e este conduziria à salvação eterna, caso suas solicitações fossem atendidas. Dessa forma, a fim de conseguir a salvação espiritual, pregava-se a mortificação da carne, a fim de aplacar

[28] Pedro ficou irado com a atitude de seu filho de doar todo o dinheiro da venda de seus tecidos à igreja de San Damiano, e Francisco, temeroso, se escondeu, com o auxílio do padre da igreja que havia ajudado; mas tempos depois decide assumir a responsabilidade de seu ato e volta para sua cidade, emagrecido pelas privações por que passara. Seu pai, então, o agarra e o tranca, acorrentado, num cárcere em sua casa. Depois de alguns dias, Pica, compadecida, solta seu filho, que então procura ajuda com o bispo, "e lá, na presença do bispo, testemunha responsável e protetora, publicamente, diante de seu pai espumando de raiva, cumpre o ato solene que marca a ruptura com sua vida anterior e que o torna livre. Renuncia a todos os seus bens, depois se despe inteiramente e, nu, manifesta seu despojamento absoluto. (Le Goff, 2005, p. 66)

suas demandas e purgar os pecados, bem como o cumprimento de penitências, a prática da caridade e de outros preceitos cristãos que promoveriam a purificação e a ascese espiritual.

E o diálogo, iniciado por essa fala de Clara, continua:

> FRANCISCO (*Levantando-se*)
> Mas não vieste a correr ver-me.
> CLARA
> Também tu não me procuraste a correr. Claro, é mais próprio e mais bonito uma mulher a correr para um homem, mas eu tinha de acabar o último relatório do diretor-geral.
> (...)
> CLARA
> (...) Nem me disseste se te deu contentamento ver-me.
> FRANCISCO
> Não me daria maior contentamento ver outra pessoa.
> CLARA
> Não parece. (Saramago, 1987, p. 40-1)

Há também a revelação de um desejo sexual a muito custo reprimido e sublimado tempos atrás, por necessidade de se observar a castidade, conforme rezava a Regra da Ordem:

> FRANCISCO:
> A regra não mo permitiria, mas hoje é o dia da minha chegada. Só por isso sou capaz de te dizer que estás muito bonita. É a primeira vez. Nem naqueles tempos passados, quando, pensando em ti, o corpo me atormentava, nem então te disse que eras bonita. E só eu sei quanto me custou calar-me, que para castigar o corpo e afastar o demônio me deitava a rolar sobre espinhos ou me atirava para um buraco de neve.
> CLARA
> Aqui não encontrarás neve nem espinhos.
> FRANCISCO:
> O meu corpo está tranqüilo.
> CLARA:
> O meu sempre esteve.
> FRANCISCO:
> Afortunada. Ou terás perdido a memória, quem sabe? A minha não pode ajudar-te a recordar, nunca fui teu confessor.
> CLARA:
> Mesmo a confessores não se declara tudo. Afasta-te de mim.
> FRANCISCO:
> Por quê?
> CLARA
> Porque o teu corpo já não está mais tranqüilo e o meu se inquietou de repente.
> FRANCISCO
> Saberá de ti o teu corpo, mas do meu, como soubeste?
> (...)

> CLARA
>
> Francisco.
>
> FRANCISCO:
>
> Que é isto? Fizeste-me estremecer.
>
> CLARA:
>
> Foi o teu nome que te sacudiu e empurrou. Se eu te chamasse outra vez, virias para mim. Lembra-te: não cai neve dentro desta casa, e os espinhos não crescem aqui. (Saramago, 1987, p. 42-3)

Em seguida, Clara, com grande lucidez e serenidade, lhe diz que não conseguirá alcançar seus objetivos com relação à Companhia. O conselho se reúne e Francisco tenta convencer os membros a retornarem a viver segundo os antigos votos franciscanos de caridade e pobreza, mas nesse momento fica patente o anacronismo e o absurdo da prática desses valores entre eles. É um discurso que não tem mais lugar no tempo-espaço em que os membros do conselho se encontram e, portanto, se lhes configura esvaziado de sentido.

Não obstante, Francisco pede uma votação para escolher um novo presidente: ele ou Elias. Elias vence por quatro votos a dois. Francisco, então, pede para ser readmitido como simples funcionário, o que é levado a nova votação, cujo resultado é um empate. Elias toma a decisão final, admitindo Francisco como mais um membro do conselho.

Já em seu quarto, Francisco recebe a visita de Leão e Junípero, os únicos que votaram a seu favor, querendo saber quais seus planos agora. Francisco revela que pretende destruir a Companhia, industriando os agentes de modo que suas palavras caiam em descrédito. Como sinal para que comece seu intento, morre seu pai, Pedro, e esse fato sinaliza o fim do primeiro ato.

O segundo ato se inicia com a conversa das secretárias a respeito de Elias e Francisco. Algumas dizem que, embora Francisco esteja com a razão, Elias sairá vitorioso pela força. Em seguida, Elias entra na sala das secretárias e descobre o plano de Francisco: pregar aos agentes os estatutos da Companhia, ou seja, a doutrina franciscana original, que para Elias tem valor meramente simbólico, pois a prática vai de encontro a tais princípios. Elias conclui que a intenção de Francisco é fazer com que os clientes, frente a essa doutrina tão rígida que é a do franciscanismo, se afastem da companhia, para levá-la à falência e à destruição. Descoberto o plano, Elias convoca o conselho, comunica-o aos demais membros e discute sobre o que deve ser feito com relação a Francisco. Propõe que o mesmo continue na empresa, todavia sem os seus poderes e direitos comuns aos outros membros e recebendo dos demais um tratamento indiferente. Leão, Junípero e Clara não aceitam essa decisão.

Vendo que seu plano falhou, Francisco apela para o golpe final: convoca Pedro, o rei dos pobres, para destruir a Companhia. No entanto, Pedro o desilude, dizendo que os pobres nunca poderiam derrotar os ricos, que são muitos, e culpa Francisco por alardear como virtude o sofrimento por que os pobres passam, além de considerá-lo ambicioso: já tinha garantido para si o reino terrestre por haver nascido numa família abastada, e tornou-se pobre para ganhar também o reino celeste. De acordo com Pedro, Francisco não era, portanto, um pobre igual aos demais, e não havia certeza de que a sua missão religiosa tinha sido capaz de salvar alguma alma, como era o seu objetivo.

Francisco, frente a esse depoimento inesperado, começa a refletir e questionar suas convicções. A discussão com Pedro cria dentro do santo um conflito, que termina por se resolver no nascimento de uma nova missão, marcada simbolicamente pela troca de nomes: Francisco passa a se chamar João. Francisco agora é apenas um mito, voltou a ser o fantasma do início da peça. Renascido sob o nome de João, ele tem agora a missão de erradicar a pobreza, pois concluiu que a pobreza não é santa. Clara e Pica o acompanham nessa nova missão, uma missão mais humanista, socialista, que visa a conquistar a justiça social e devolver a dignidade aos pobres e miseráveis. Este é o objetivo da segunda vida de Francisco de Assis.

6.3. Personagens

A peça trabalha com personagens inspirados em figuras históricas que realmente existiram, e tem como protagonista um ícone da religião católica, o fundador da Ordem dos Frades Menores, São Francisco de Assis. A peça estabelece um diálogo com a trajetória deste santo e com os valores por ele pregados, norteadores da vida e dos trabalhos dele e dos que aderiram à Ordem por ele fundada.

Com relação aos personagens principais, os traços mais relevantes de suas personalidades são os seguintes:

- *Francisco*: contrastando com os registros biográficos de que se tem conhecimento, é mostrado de forma mais humana, apresentado não apenas com virtudes, mas também defeitos: orgulho, imodéstia, vulnerável a desejos sexuais, o que fica subentendido em

algumas das cenas com Clara. Um traço que evidencia essa humanização do santo de Assis é o fato de não haver nenhuma referência ao mesmo, em toda a peça, como São Francisco. Todos se reportam e ele como Francisco, simplesmente.

No início ainda prega os votos de pobreza e caridade, mas, ao final, percebe a ingenuidade dessa postura e chega à conclusão, com o auxílio e por intermédio de Pedro (homônimo do apóstolo fundador da Igreja de Cristo) que a pobreza não é virtude, muito pelo contrário, é um mal que deve ser erradicado. Abandona seu nome e, por conseguinte, o mito que se criou por trás do nome Francisco, e passa a se denominar João, simbolizando o nascimento de uma nova missão: a luta pela eqüidade social.

- *Elias e Pedro*: Elias, agora presidente da Companhia, é o antagonista de Francisco juntamente com Pedro, seu pai. Ambos estão completamente inseridos na lógica do capital. De acordo com os registros historiográficos, frei Elias, que foi designado por Francisco para chefiar a Ordem dos Frades Menores em 1221, após a morte de frei Pietro Cattani (Le Goff, 2005, p. 49), era a favor de uma doutrina mais amena com relação à prática da pobreza, no que muitos – os moderados, como vimos anteriormente – concordavam, embora isso desagradasse a Francisco e às facções a favor da austeridade. Segundo Jacques Le Goff, construções como a da Basílica de São Francisco (e, posteriomente, a Basílica de Santa Maria dos Anjos) foram atitudes de Frei Elias que entravam em contradição com todo o legado moral que Francisco havia deixado aos fiéis. Promover a inumação do corpo do santo nesse local, então, teria sido uma afronta sem tamanho:

> Depois, no dia 25 de maio de 1230, dá-se a *injúria* da inumação na basílica *antifranciscana* que frei Elias mandou construir com ostentação. A última *traição* será a *insuportável* Basílica de Santa Maria dos Anjos com a qual o catolicismo pós-tridentino cobrirá e sufocará, a partir de 1569, a humilde e autêntica Porciúncula. (Le Goff, 2005, p. 91-2. Grifos nossos)

A Construção da Basílica de Santa Maria dos Anjos seria um caso ainda mais grave de traição a Francisco pelo fato de ter sido erigida no local de que o santo de Assis mais gostava: Porciúncula.

Lembremos que Francisco decidiu deixar a chefia da Ordem por perceber que esta se encontrava cada vez mais distanciada do ideal de vida que desejava para si e para aqueles

que decidiram segui-lo, ou seja, a observação da pobreza, da humildade e da caridade. Frei Elias esteve à frente da Ordem até 1239, e se colocou voluntariamente ao lado dos "partidários do aparato", decisão simbolizada na construção da Basílica de São Francisco de Assis, o que irritou profundamente os "partidários da austeridade" (Le Goff, 2005, p. 49). Concluímos que frei Elias, portanto, era dado a luxos e ostentações. A construção da personagem Elias, na *Segunda vida de Francisco* de Assis, traz consigo essa "simpatia" pelos bens materiais.

- *Clara*: personalidade forte e decidida, ama Francisco, e deixa-lhe claro logo de início o fracasso de seu ideal de destruir a Companhia. Ainda assim, é sua companheira até o final. Nas biografias de Tomás de Celano, Clara aparece como exemplo de virtude, renunciando à riqueza (abandona sua família, de origem nobre, para seguir Francisco após ter se admirado com os sermões que dele ouvira) e à vaidade (Francisco corta seus cabelos e a jovem se vestirá com roupas bem simples, à maneira dos frades franciscanos), para viver segundo a doutrina franciscana e observando a castidade. A partir daí, outras moças se juntam a Clara: Chiara, Pacífica e Agnes, que se instalam na Capela de San Damiano, doada às "Pobres Senhoras" pelo bispo Guido:

> As Pobres Senhoras (...) mais tarde serão chamadas Clarissas, como os frades menores serão chamados Franciscanos. Assim, na tradição do monaquismo dos ramos paralelos masculino e feminino, inaugurada por São Bento e Santa Escolástica, Francisco e Clara não deixarão de caminhar juntos até a morte. 'Uma vez que vocês se tornaram as filhas e servas do pai celeste e as esposas do Espírito Santo, escolhendo viver segundo a perfeição do santo Evangelho, eu vos prometo velar sempre sobre vós como sobre meus próprios irmãos', escreveu Francisco às Pobres Senhoras. Ele manterá a palavra e será obedecido e querido por elas como por seus irmãos. (Le Goff, 2005, p. 78)

Se na biografia franciscana de Tomás de Celano Santa Clara se mostra casta, humilde, virtuosa, discreta nos modos e ações, na peça ela aparece, assim como Francisco, mais humanizada, expressando inclusive sensualidade e impulsos sexuais nos diálogos com o mesmo.

- *Pica*: mãe de Francisco, coloca-se ao lado do filho ao longo de toda a peça. Na biografia de Tomás de Celano, percebemos que sempre protegeu o filho da ira do pai

quando de sua conversão. Um exemplo é o episódio em que ela o solta do cárcere privado no qual o pai o havia mantido, quando Francisco queria renunciar aos bens de família e à vida mundana.

- *Pedro* (rei dos pobres): representante dos pobres, é o responsável pela "perda da inocência" de Francisco, pela mudança de sua consciência e postura, pelo seu novo nascimento na figura de João. Com a morte de sua ingenuidade, morre o mito, e nasce o homem João, cuja nova missão é mais humanizada e socialmente engajada, pois visa a combater o verdadeiro mal que aflige os homens, as injustiças sociais.

Os ideários da Igreja Católica de valorização da pobreza e da renúncia aos bens materiais entram em descrédito. O homônimo do próprio fundador da Igreja de Cristo – Pedro, "pedra basilar" – não acredita mais nesses dogmas, desconfia de seu poder de salvação. Está em jogo que tipo de salvação deve ser defendida, a espiritual ou a social, provocando um questionamento dos valores cristãos tradicionais.

Francisco possuía uma *missão espiritual*, esse era o objetivo de sua primeira vida, na qual pregou o voto de pobreza e a caridade como meio de salvação, com vistas à garantia do reino dos Céus.

João, por outro lado, abraça uma *missão social, humanista*, uma vez que prega a eliminação da pobreza e da miséria, a fim de salvar os homens da situação de risco social em que se encontram, possibilitando-lhes uma vida digna na terra. Esse é o objetivo da segunda vida de Francisco, para a qual renasceu com o nome de João.

A escolha do nome João, por parte de Saramago, não é gratuita: remete ao primeiro nome com o qual Francisco foi batizado por sua mãe: João Batista; o santo ficou conhecido como Francisco, conforme vimos, na juventude, provavelmente devido ao fato de ser amante da língua francesa e dos poemas e canções que nesse idioma eram compostos. Retomar o nome João também pode ser entendido como um retorno de Francisco à sua humanidade, no que ela tem de material e histórica: a compreensão de ser um homem num determinado tempo e lugar, e de possuir uma missão que também emerge das demandas sociais desse tempo e lugar. Mudar o nome para João remete ao momento em que Francisco ainda não havia se convertido e era, simplesmente, um homem.

Esse personagem deve ter sido também inspirado na figura bíblica e histórica de São João Batista, que, por sua vez, teve uma trajetória bastante interessante: João, figura ativa em sua época, combatia o uso da religiosidade como forma de se defender contra a exigência

divina de autenticidade e justiça. Pregava a mensagem de arrependimento radical, materializada num rito de imersão em que o pecado da presunção e a totalidade da vida passada do indivíduo eram eliminados.

O batismo através da imersão, diferentemente da circuncisão, tornava a salvação acessível até para as mulheres. Foi João, e não Jesus, quem abriu um caminho de acesso a Deus para aqueles que antes se haviam sentido excluídos. E pelas suas vestimentas e dieta, João se identificou com os humildes. O judaísmo nunca se deparara com nada exatamente igual a isso.

Seu rito de batismo era inteiramente sem precedentes em seu significado. Em nenhum lugar, em fonte judaica, faz-se do renascimento uma metáfora da redenção.

Talvez a rejeição dos sacerdotes por João tenha relação com a onda generalizada de repulsa à corrupção do Templo e seus sacerdotes no século I. d. C. Era um revolucionário, fazia grandes críticas a Herodes devido a seu comportamento concupiscente e promíscuo.

João era profético, popular, missionário, inclusivo. Abriu a salvação para as prostitutas, os publicanos e os pecadores. A ética de João destinava-se a todos, até ao rei. Todos os evangelistas o vêem como aquele que está no início da história do Evangelho, pedindo do ouvinte uma mente de iniciante e o abandono de todas as certezas prévias, para que uma palavra nova possa ser ouvida.

Essa postura ativa, engajada e vanguardista e o desejo de incluir aqueles que historicamente permanecem à margem e são discriminados parece ser o objetivo de se renomear Francisco, que passa a se chamar João, num renascimento simbólico desta personagem, pois entre a trajetória de ambos, João Batista e Francisco, salvo as diferentes demandas do momento e do lugar em que viveram, podemos perceber muitas semelhanças.

6.4. Deslocamento de sentidos de certos discursos

Constata-se, na peça, a leviandade com que, em certos momentos, as palavras são proferidas. Elas perdem seu sentido fundador, original, e sua importância com a mudança dos tempos; nem a palavra de Deus é imune à corrosão provocada pela alteração dos valores:

FRANCISCO:

> Presidente não me parece mal. E companhia parece-me bem. Uma companhia forma-se de companheiros, a própria palavra o está a dizer.
>
> PICA:
> Certas palavras perderam os seus significados. Entretanto não faltam por aí significados que mudam todos os dias de palavras ou que as usam como se pusessem disfarces. (Saramago, 1987, p. 28).
>
> ELIAS:
> Com o tempo, aprendemos a não dar às palavras excessiva importância, às vezes nem as que merecem. (Saramago, 1987, p. 39)

Ou seja, utiliza-se um discurso religioso esvaziado de seu sentido, pois a intenção não é suscitar a prática da doutrina, muito pelo contrário: aqueles que são os responsáveis por veicular esse discurso estão, na verdade, impregnados do discurso capitalista neoliberal, suas práticas não deixam dúvidas.

O confronto entre o discurso cristão e o discurso capitalista evidencia-se também através da dualidade entre a antiga Ordem e a nova Companhia. Vejamos:

> ELIAS:
> O que fundaste não tem qualquer semelhança com o que existe hoje. O mundo mudou enquanto estiveste ausente. E tu és ingênuo se esperavas encontrar aquele quase nada que fomos, aquela ínfima porção.
>
> FRANCISCO:
> O mundo mudou porque nós não soubemos mudar doutra maneira o mundo. Agora teremos de mudar-nos a nós mesmos para que o mundo possa ser mudado. (Saramago, 1987, p. 34)

A fala de Elias é um indicativo da obsolescência dos ideais franciscanos outrora seguidos. A Ordem "se modernizou", entrou na lógica do capital, deixando-se seduzir pelo desejo de lucro, riqueza e poder – não oferece mais nada gratuitamente, só vende. Ao invés da Companhia ser formada por pobres e a eles servir, quem a administra e dela faz parte está no poder e, dessa forma, "governam, fabricam, administram, gerem, contam, pesam. E às vezes dividem" (Saramago, 1987, p. 29). É a inversão dos valores franciscanos de pobreza e caridade. A Ordem agora é uma empresa, cujos membros fazem negócios, detêm ações na bolsa. Da Ordem original só ficou a aparência, o que se evidencia pelo uso do hábito somente na reunião do conselho. O cabide suspenso – alusão à cruz – tem os "braços curvos" (Saramago, 1987, p 54). Esta é uma imagem que permite várias leituras: os braços curvos podem indicar que estão sobrecarregados das riquezas materiais acumuladas pela companhia; por outro lado, esse signo também poderia significar desalento frente à derrota dos valores

franciscanos diante de uma nova Ordem dentro da qual tais valores não fazem mais sentido. Ou, ainda, podem ser um indício de como os valores e o discurso pregado no início da Ordem se distorceram ao longo do tempo, sendo o cabide, a cruz deformada, símbolo dessa distorção.

6.5. A revisão dos valores franciscanos

A segunda vida de Francisco de Assis denuncia a inação e a omissão da vertente mais conservadora da Igreja católica no combate às desigualdades sociais, ou seja, a negligência – proposital ou não, fruto de uma alienação inocente ou calculada – dessa Instituição frente ao sofrimento que aflige grande parcela da população mundial. Constata-se a necessidade de uma renovação em suas ideologias e suas ações.

Saramago parece também contestar as teologias a-temporais, por serem alienadas e alienantes, desvinculadas das questões socio-históricas em que se encontram, com as quais parecem não querer se preocupar, muito menos se comprometer. Tal posicionamento colabora para a perpetuação das desigualdades sociais e para a manutenção e reprodução da estrutura capitalista de exploração das massas, que logicamente continua em voga por satisfazer a uma elite minoritária, à custa da exploração de uma grande maioria.

A promoção da justiça social, combatendo as grandes desigualdades ente ricos e pobres a fim de libertar estes últimos da opressão e da miséria em que se encontram, levando-os à libertação e emancipação, é o objetivo da Teologia da Libertação.

Saramago aproveita-se do legado de Francisco, principalmente no tocante à valorização da pobreza, que teve enorme influência em seu tempo e continua influente nos dias atuais, pelo fato de São Francisco ser um ícone dentro do catolicismo, para promover uma releitura dessa herança no momento socio-histórico em que se encontra, mostrando o lado perverso de se valorizar a pobreza num mundo de violentas desigualdades sociais: a legitimação e manutenção desse crime social, que vitima milhões de pessoas, privando-as de decentes condições de vida. O que se deve fazer realmente é dividir as riquezas, ao invés de se alardear a pobreza como santa.

Não faz mais sentido a valorização da pobreza, é um discurso que vai, gradualmente, perdendo a nitidez, seus contornos, assim como seu pronunciador original:

ELIAS:

> Falhaste em tudo, Francisco. (...) és o fundador da Companhia, mas és somente o que então foste. Olho-te daqui, sentado nesta cadeira que continuará a ser minha, vejo-te ao longe, entre fumo, como um fantasma. És um fantasma. (Saramago, 1987, p. 130)

Além de não garantir a salvação espiritual – não há comprovações a esse respeito –, esse discurso é prejudicial por legitimar o sofrimento por que passam os pobres. É o que afirma Pedro:

> PEDRO:
> Não sei se salvaste alguma [alma]. Mas, ao louvares a pobreza, afirmaste a bondade do sofrimento dos pobres. Este é o pecado de que nenhuma absolvição te lavará. (Saramago, 1987, p. 128)

Se Francisco realmente sente compaixão pelos pobres, a nova e verdadeira missão deve, portanto, ser a da erradicação da pobreza, a fim de que estes vivam em melhores condições. E é para essa nova vida que ele renasce; para uma missão mais humana, adota seu nome de batismo, de quando ainda não havia se convertido:

> FRANCISCO:
> Agora vou lutar contra a pobreza. É a pobreza que deve ser eliminada do mundo. A pobreza não é santa. (*Pausa*.) Tantos séculos para compreender isto. Pobre Francisco. (*Para os outros*.) Algum de vós quer vir comigo? Tomarei o nome de João, que é o meu nome verdadeiro. Se vou para outra vida, outro homem serei. (Saramago, 1987, p. 131)

Dessa forma, Saramago pretendeu revisar os valores franciscanos à luz das questões sociais que afligem nosso tempo, questionando seus reais benefícios à humanidade. Desconstruindo a imagem de grande ícone da Igreja Católica, nos mostra um Francisco cujo legado parece, ao menos em relação ao valor dado à pobreza, mais prejudicial do que de fato benéfico para aqueles que sofrem com as desigualdades sociais.

CONCLUSÃO

A breve análise que realizamos da *Primeira* e *Segunda vida de Francisco de Assis*, de Tomás de Celano, e d' *A Segunda vida de Francisco de Assis*, de José Saramago, não pretendeu esgotar o assunto; longe disso, nosso intuito foi muito mais convidar a novas releituras, que visem a enriquecer a compreensão acerca dessas obras.

Na análise que empreendemos das biografias franciscanas de Tomás de Celano, buscamos evidenciar o caráter parcial e subjetivo presente nas narrativas historiográficas, bem como sua proximidade dos textos ficcionais, por conta de dois princípios.

O primeiro deles diz respeito ao próprio modo de construção da narrativa historiográfica, que relaciona os fatos (selecionados de antemão pelo historiador, o que já demonstra parcialidade) e organiza-os, conferindo-lhes um sentido ao reuni-los dentro de um tecido narrativo, o que é próprio dos textos ficcionais. Além disso, por tratar sempre de um referente que está temporalmente distante, sendo obrigatoriamente necessário o trabalho de reconstrução do acontecimento histórico a partir de vestígios do que aconteceu (documentos, por exemplo). Nessa reconstrução, inevitavelmente, comparece a imaginação, pois será ela que irá ordenar os fragmentos do fato histórico que chegaram ao presente numa trama com coerência e sentido.

O outro princípio relaciona-se com o fato de estas biografias serem ideologicamente alinhadas com as formações discursivas hegemônicas da época em que foram escritas. Visam a mostrar um Francisco altamente submisso e obediente à cúria romana, um pouco misógino, e que via a mortificação da carne e os castigos como meios de purificação para a salvação espiritual, bem como a prática da caridade e a observação da pobreza.

Confrontando essa imagem com outros registros, apresentados por historiadores renomados, como Jacques Le Goff, percebemos que algumas das características que são atribuídas a Francisco (como a cega obediência e a misoginia) e que, de fato, não parecem corresponder à realidade, ajudam a construir uma imagem de Francisco que serviu aos interesses de manutenção do poder eclesiástico na sociedade medieval, num momento em que

sua doutrina começava a entrar em crise, por conta de uma série de alterações sociais que trouxeram, consigo, novas idéias e valores. Lembremos que outros textos historiográficos que narram a vida de Francisco de Assis, por conterem matéria que ia de encontro à formação discursiva hegemônica dos meios eclesiásticos, contradizendo-a, foram, em sua maioria, destruídos; poucos chegaram até o presente, e ainda assim vários se encontram mutilados. Os registros historiográficos predominantes e que se mantiveram íntegros são aqueles que serviram aos interesses da ideologia hegemônica da época.

Já n' *A segunda vida de Francisco de Assis*, a imagem de São Francisco que se legou à posteridade é revista e questionada à luz das demandas sociais do final do século XX. Essa revisão do franciscanismo só foi possível dentro de um contexto socio-histórico no qual emergiu o questionamento das relações de produção, trabalho e poder dentro da estrutura socio-econômica capitalista. Percebe-se que a peça teatral de Saramago estabelece ressonâncias tanto com a filosofia marxista quanto com a Teologia da Libertação, formações discursivas de resistência ao *status quo*, que visam à libertação e emancipação dos explorados pelo capitalismo selvagem.

A segunda vida de Francisco de Assis é um teatro de idéias que visa denunciar a dominação e a exploração do homem pelo homem dentro de uma dinâmica social onde impera o capitalismo predatório, propulsor de violentas desigualdades sociais. Essa peça nos dá a dimensão real de como ainda falta à humanidade uma sensibilidade que se compadeça com as mazelas da sociedade. Quando Francisco, em sua segunda aparição no mundo, decide mobilizar suas energias contra a pobreza, nos mostra que, muito mais do que se dedicar à salvação espiritual, conforme havia pensando ao decidir-se pela pobreza absoluta, é necessário que todos se voltem para a salvação coletiva dos homens neste mundo, para que, através da ação social, seja fundado um novo humanismo, que assegure uma vida digna a todos.

A peça é, portanto, uma obra literária socialmente engajada. Demonstra que a doutrina franciscana, com o elogio da pobreza e do sofrimento causado pelas privações materiais, com vistas à ascese espiritual, é uma atitude que não garante lograr sucesso em seu intento. Na verdade, tal atitude se mostra altamente prejudicial para os marginalizados do sistema econômico capitalista neoliberal, uma vez que, ao elogiar a pobreza, o franciscanismo considera positivo manter as pessoas socialmente desfavorecidas em suas precárias condições de sobrevivência, passando por toda sorte de privações e sofrimento.

A missão que se deve abraçar, conforme se depreende da peça, é a da eliminação da pobreza e das desigualdades sociais, salvando materialmente os pobres e miseráveis na vida

terrestre, devolvendo-lhes a dignidade humana. O discurso religioso é investido do discurso marxista, e o resultado é o nascimento de uma postura ideológica que pode ser capaz de operar na sociedade mudanças significativas no tocante à conquista da igualdade de direitos entre os homens.

Pretendemos, com este trabalho, demonstrar a aproximação existente entre ficção e história, bem como a presença, na composição de ambas (assim como em qualquer artefato cultural), de formações discursivas ligadas ao tempo e lugar de sua produção, sejam discursos que visem manter ou transformar a dinâmica social em que se inscrevem.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. Trad. de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, [s.d.].

BASTOS, Alcmeno. *Introdução ao romance histórico*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007. (Série Ponto de partida)

BARTHES, Roland. "O discurso da história". In.: ____. *O Rumor da língua.* São Paulo: Brasiliense, 1988.

BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Teologia do cativeiro e da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale das lágrimas à terra prometida*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

BORDIN, Luigi. *Marxismo e Teologia da Libertação*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987.

CASTRO, Rodrigo Campos. "A leste do Éden". *Entre livros*. São Paulo: Duetto, ano 2, nº 23, mar. 2007, p. 24-30.

CELANO, Tomás de. *Primeira vida* (1 Cel). Online: disponível na Internet via http://www.procasp.org.br/paragrafo_subcapitulo.php?titulo=Primeira%20Vida%20(1Cel)&cSubCap=46&vertudo=1

_____. *Segunda vida* (2 Cel). Online: disponível na Internet via http://www.procasp.org.br/paragrafo_subcapitulo.php?titulo=Segunda%20Vida%20(2Cel)&cSubCap=47&vertudo=1

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história.* Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rev. técnica de Arno Vogel. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COSTA, Andréa Miranda Campos da. *Releituras de Francisco de Assis; a santidade segundo José Saramago*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2003.

DANTO, Arthur C. *Analytical Philosofy of History*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

DRAY, William. *Filosofia da História*. 2 ed. Rio de janeiro: Zahar, 1977.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. 2. ed. Lisboa: Ed. Estampa, 1994.

FERREIRA, João. *A segunda vida de Francisco de Assis segundo José Saramago*. On line: disponível na internet via http://www.portugal-linha.pt/ensaio/en5.html

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *A Arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 6 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FREITAS, Maria Teresa de. "Das relações entre literatura e história." *Caderno Mais*!, vol. 2, 1989.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean Claude (orgs.). *Dicionário temático do ocidente medieval*. Trad. Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2 v.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 2 ed. Campinas: Unicamp, 1992.

_____. (Org.). *O homem medieval.* Lisboa: Presença, 1989.

_____. *O imaginário medieval*. Portugal: Editorial Estampa, 1994.

_____. *São Francisco de Assis*. Trad. Marcos de Castro. 7 ed. São Paulo: Record, 2005.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Hagiografia medieval portuguesa.* Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. "Hagiografias medievais em perspectivação oitocentista: Eça de Queirós" In ANDRADE FILHO, Rui de Oliveira (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro.* Snatan de Parnaíba, SP: Editora Solis, 2005. p. 561-571.

_____. "História(s) do Cerco de Lisboa: Saramago e os cronistas." In: *Boletín galego de literatura*, nº 28/ 2º semestre (2002), p. 153-163. Servizio de publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, 2003.

RIEDEL, Dirce Cortes (Org.). *Narrativa – História e Ficção*. Rio de janeiro: Imago, 1988.

RODRIGUES, Sónia. *Literatura*: José Saramago. Online: disponível na Internet via http://www.citi.pt/cultura/literatura/romance/saramago/.

RÜDIGER, Francisco Ricardo. "O paradigma narrativista na moderna teoria da história." In.: ZILBERMAN, Regina e MOREIRA, Maria Eunice. *Letras de Hoje*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1990, n.81.

SARAIVA, António José e LOPES, Oscar. *História da literatura portuguesa*. 17 ed., corrigida e atualizada. Porto: Porto, 1996.

SARAIVA, José Hermano. *História concisa de Portugal*. 18 ed. Mira Sintra: Publicações Europa-América Lda, 1996.

SARAMAGO, José. *A segunda vida de Francisco de Assis*.Lisboa: Editorial Caminho, 1987.

SCHAFF, Adam. *História e verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

SEIXO, Maria Alzira. *Lugares da ficção em José Saramago*: o essencial e outros ensaios. Imprensa Nacional - Casa da Moeda: 1999.

SILVA, Teresa Cristina Cerdeira da. *José Saramago entre a história e a ficção: uma saga de portugueses*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

SOBRAL, Cristina. "O Modelo discursivo hagiográfico". In: *Separata: Actas do V colóquio da secção portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval.* [s. d.], p. 97-107.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média ocidental*. séc. VIII – XIII. Trad. Teresa Antunes Cardoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

VIEIRA, Tina. "O fabuloso destino do herói modesto." *Entre livros*. São Paulo: Duetto, ano 2, nº 23, mar. 2007, p. 36-40.

WALSH, William. *Introdução à filosofia da História*. Rio de Janeiro: 1978.

WHITE, Hayden. *Meta-história*. A imaginação histórica do século XIX. São Paulo: Edusp, 1992.