UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA E CULTURAS POLÍTICAS

O exemplo, o milagre, a vida: a hagiografia e o culto de um santo minorita como reguladores sociais em uma comuna medieval italiana (Orvieto, séculos XII-XIV)

Felipe Augusto Ribeiro

Belo Horizonte
2015

FELIPE AUGUSTO RIBEIRO

O exemplo, o milagre, a vida: a hagiografia e o culto de um santo minorita como reguladores sociais em uma comuna medieval italiana (Orvieto, séculos XII-XIV)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, linha de História e Culturas Políticas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. André Luís Pereira Miatello

Belo Horizonte

2015

940.1
R484e
2015

Ribeiro, Felipe Augusto

O exemplo, o milagre, a vida [manuscrito]: a hagiografia e o culto de um santo minorita como reguladores sociais em uma comuna medieval italiana (Orvieto, séculos XII-XIV) / Felipe Augusto Ribeiro. - 2015.

161 f. : il.

Orientador: André Luis Pereira Miatello.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. História – Teses. 2. Idade média – História - Teses. 3. Santidade – Teses. 4. Hagiografia - Teses. I Miatello, André Luis Pereira. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação defendida pelo aluno **Felipe Augusto Ribeiro,** intitulada: **"O exemplo, o milagre, a vida: a hagiografia e a santidade nas comunas medievais italianas (século XIII)"**, no dia 21 de janeiro de 2015 e **aprovada**, pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. André Luis Pereira Miatello - Orientador
Universidade Federal de Minas Gerais

Profa. Dra. Carolina Coelho Fortes
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira
Universidade Federal Rio Grande do Sul

RESUMO

Este texto trata das relações entre o culto santoral e as comunidades urbanas durante o século XIII italiano. Ele se centra especialmente no *Dialogus sanctorum fratrum minorum*, compilação hagiográfica produzia em 1245, por autor anônimo, e no caso de Ambrósio de Massa (†1240), frade minorita morto em fama de santidade e relatado por diversas compilações do gênero. Para investigar o problema do grande número de frades catalogados por essas compilações, embora não canonizados, o trabalho encadeia contextualmente essas várias compilações e cerca o *Dialogus* com outras narrativas da época, analisando-as como um caso de *religião cívica*. Parte-se das hipóteses de que as comunidades citadinas demandavam novos santos para beneficiarem-se de sua sacralidade e dos seus decorrentes efeitos de pacificação e congregação política, enquanto a Ordem Minorita respondia a essa demanda produzindo novos santos que, conquanto recusados pelo papado, são abraçados pelas municipalidades e propalados como santos legítimos e eficazes; da convergência entre essa demanda e essa oferta, então, a própria Ordem se beneficiaria, afirmando seu poder e seu lugar de interventora e reguladora social. Ademais, os governos citadinos também ganhariam com o combate que esses santos travariam contra os hereges. Os objetivos desse percurso de pesquisa pretendem explicitar e demarcar quais os lugares e papéis dos governos citadinos, dos frades e do papado na produção, na circulação e no consumo dessas santidades. O resultado do trabalho procura evidenciar que a santidade em questão era importante para seus produtores, patrocinadores e consumidores porque normatizava a vida social urbana ao propor uma santidade que expressava uma vida exemplar e oferecia um poder taumatúrgico ao qual só se podia acessar mediante a emulação da vida proposta. A normatização efetuada tinha como principal implicância a regulação moral dos comportamentos e a consequente conformação social dos citadinos, o que resultava na paz e na união, valores muito desejados por comunidades tão conflituosas e instáveis como aquelas sobre as quais versamos.

PALAVRAS-CHAVE: História Medieval. Hagiografia. Ordem dos Frades Menores. Santidade. Cidade medieval. Cultura urbana medieval. Religião cívica.

ABSTRACT

This text deals with the relations between the worship of saints and the urban communities during the Italian thirteenth century. It focuses especially on the *Dialogus sanctorum fratrum minorum*, an hagiographic compilation produced in 1245 by an anonymous author, and in the case of Ambrose of Mass (†1240), a friar dead in fame of holiness and reported by various other compilations. To investigate the problem of the great number of friars catalogued by these compilations, although not canonized, this work contextually chains these various compilations and approaches the *Dialogus* with other contemporary sources, analysing them within the theoretical field of *Civic Religion* concept. It starts from the hypotheses that these communities demanded new saints to benefit themselves from their sacredness and and its results of peace making and political congregation, while the Order of Friars Minor tried to respond to this demand producing new saints that, although rejected by the papacy, were embraced by municipalities and publicized as legitimate and effective saints. The convergence between that demand and this offer had benefited the Order itself as it claimed its powers of intervention and social regulation. In addition, these city governments would gain with the combat that these saints could do against heretics. The aim of this work is to describe and demarcate the places and roles of city governments, the friars and the papacy in the production, circulation and consumption of these sanctities. Its result shows that the holiness in question was important to its producers, sponsors and consumers because it standardized the social urban life proposing a holiness that expressed an exemplary life and offered a miraculous power affordable only by emulating this model of life. This standardization had, as effect, the regulation of moral behaviours and the consequent social conformation of townspeople resulting in in peace and social union, values much desired by communities as conflictual and unstable as those that this work deals with.

KEYWORDS: Medieval History. Hagiography. Holiness. Order of Friars Minor. Medieval city. Medieval urban culture. Civic religion.

AGRADECIMENTOS

Não posso deixar de agradecer, antes de tudo, à minha mãe, Tânia Regina Duarte. Na verdade, me faltam palavras para agradecer-lhe. Afeto, talvez, resuma o que ela andou fazendo por mim nestes tempos, mas eu não me julgo capaz de nada de tão grandioso para recompensá-la por isso. Só posso garantir a todo leitor que eu venha a conquistar, daqui em diante, com o meu trabalho e com tudo o que eu oferecer a este mundo, que eu nada mais sou do que filho da dona Tânia e que onde quer que eu assine o meu nome a memória dela estará presente, junto com a minha. Isso é muito importante para mim e espero que ela aceite esse significado como demonstração valorosa do amor que lhe tenho. Obrigado, mãe!

Em seguida, agradeço ao meu pai, "doutor" Ronaldo Messias Ribeiro, e à minha mãe-drasta, Adriana Porto Ribeiro, pela receptividade, pelo carinho e pela compreensão que me dedicaram neste último biênio. Vocês mal sabem, mas foi graças à admiração gratuita que mantiveram por mim que eu pude preservar a minha dignidade afetiva durante a dura jornada do trabalho acadêmico. Também espero que esta ocasião lhes deixe orgulhosos.

Não agradeço menos aos meus irmãos Jean, Rogério, Camila e Hermes. Eles também não sabem que, simplesmente me aceitando na fraternidade e me permitindo suportar meus problemas, recordam-me e mantêm vivos no meu coração a minha própria humanidade e a minha própria falibilidade. Essa recordação é a única coisa que me salva quando as cobranças e as pressões da vida adulta e profissional me abatem. Um beijo para todos vocês!

Lembro, ainda, meus companheiros do Colegiado do Curso de Graduação em Engenharia Mecânica da UFMG, onde eu sirvo: os professores Luiz Machado e Rudolf Huebner e meus pares Richardson e Ana Karolina, que me dão um ambiente de trabalho saudável o bastante para que eu consiga conciliá-lo com a minha vida acadêmica. Abraço-lhes por todos os momentos em que vocês deram cobertura às minhas forçosas ausências.

Expresso novamente minha gratidão ao Prof. André Miatello, que, conquanto gaste cada dia mais de sua vida para me orientar, continua fazendo-o com a mesma qualidade. Meus possíveis méritos estão seguramente marcados pela riquíssima contribuição dele.

Por fim, os meus agradecimentos aos meus colegas de pesquisa do núcleo UFMG do LEME – Laboratório de Estudos Medievais –, que me retiram da armadilha solitária da labuta intelectual. O nosso grupo me impede de cair na deprimente clausura estudantil. Faço, finalmente, menções especiais à Letícia, minha "chefa", sempre a postos para me aconselhar nos meus dilemas, e ao Aléssio, meu principal (e, por vezes, único), interlocutor de pesquisa; fazê-la sem um parceiro de desafios certamente teria sido chato e mais difícil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1
1 Temática e recorte espaço-temporal 2
2 Problematização inicial 5
3 Objetivos e resultados incialmente esperados 6
4 Hipóteses iniciais da pesquisa 7
5 Metodologia e epistemologia 8
5.1 O marco teórico da pesquisa: o conceito de *religião cívica* 8
5.2 Epistemologia 13
6 *Corpus* documental 19
7 Estruturação do trabalho e esclarecimentos finais 25

CAPÍTULO I – DIÁLOGOS SOBRE AS VIDAS DOS SANTOS FRADES MENORES 26
1 Agradar, convencer e edificar: as estratégias e intenções do *Dialogus* 27
2 Os contextos que trespassam as obras 32
3 Por que os frades não foram canonizados? As *políticas de canonização* 34
3.1 Canonizar é empoderar e não canonizar é controlar 39

CAPÍTULO II – *EXEMPLUM*, IMITAÇÃO E NORMATIZAÇÃO 44
1 O perfil de um "bem-aventurado" 48
2 Santos minoritas mas, antes de tudo, santos citadinos 61
3 O *exemplum* como regulador da religiosidade comunal 72

CAPÍTULO III – *MIRACULA*, CONVENCIMENTO E COERÇÃO 81
1 Taumaturgia e manutenção social 81
2 A teorização do milagre 103

CAPÍTULO IV – *VITA* E CONFORMAÇÃO SOCIAL 114
1 Um salvador providencial 114
2 O combate às heresias: entre a conflitualidade comunal e a premência da paz 119
2.1 Pedro Parenzo: um mártir oportuno numa disputa política 125
2.2 As disputas religiosas como roupagem das disputas políticas 133
3 Os minoritas e seus instrumentos contra os heréticos 145

CONCLUSÕES 149

REFERÊNCIAS 152
1 Fontes 152
1.1 Primárias 152
1.2 Complementares ou secundárias 152
2 Bibliografia 154

"*Uma sociedade cristã produz santos conforme a sua própria imagem de santidade. A Itália comunal não foi exceção. A cidade fabricou os santos*".

(Augustine Thompson, O.P.)

INTRODUÇÃO

Este trabalho é produto de uma pesquisa que investigou as relações entre o culto aos santos e as cidades do centro da Península Itálica, no século XIII. Nesta introdução apresentaremos dos elementos constituintes do projeto que orientou a pesquisa: sua temática, as justificativas do trabalho (que vão dispersas entre objetivos, revisão bibliográfica e outros tópicos), seus objetivos, suas premissas epistemológicas e metodológicas, a problemática que a impulsionou, seus recortes espaço-temporais, as fontes sobre as quais se assentou, as hipóteses investigativas que carregou consigo e os resultados que esperou alcançar com elas.

A pesquisa procurou inserir-se num novo panorama historiográfico, à esta altura já bem consolidado: o da "renovação da política" nas Ciências Humanas – a partir da década de 70 do século XX –, de que fala René Rémond (1996). Um quadro no qual a medievalística, desde os *Annales* voltada para estudos de cunho culturalista e social, também se colocou, tornando a visitar os temas políticos da "Idade Média". Nessa nova tendência científica, uma temática que voltou a ser abordada sob perspectivas politizantes foi a da religião. Estudos que vêm se desenvolvendo a partir de então têm procurado iluminar a dimensão política dos assuntos religiosos e eclesiásticos no seio das comunidades medievais: as relações de poder entre as quais eles se desenrolam, os elementos de continuidade da tradição romana, o papel da religião como organizadora e significadora da sociedade, entre outros aspectos. A missão que esse movimento parece assumir para si é a do resgate de uma ontologia e de um lugar próprio para a religião medieval que revele o seu papel estruturante e a desonere do rótulo simplista de desvirtuadora ou intrusa da política, o que passa, especialmente, pela sua reaproximação do mundo político[1].

[1] Enquanto substantivo, entendemos o "político" segundo a tese de Carl Schmitt (1992), que o compreende como um "grau" (preferimos usar "modo") da sociedade (que é o campo amplíssimo, de fronteiras indetectáveis, onde se situam todos os elementos da vida coletiva humana), configurado no preciso momento em que ela se polariza em posições e demandas divergentes, decorrentes da pluralidade natural do ser e da vida humanas (na perspectiva de Hannah ARENDT, 2000). O político é, portanto, uma feição que o social assume quando nele se deflagram tensões, disputas e conflitos; para Schmitt, de fato, a natureza do político é a relação polêmica "amigo-inimigo". Distinguimos, ainda, o político da política, quando são substantivos, da seguinte maneira: à sugestão de Claude Lefort (1991), a política é a atividade racionalizadora do político, um complexo de práticas, ideias e instituições destinado a regular as relações polêmicas e conflituosas que caracterizam o político. Falando também com Pierre Rosanvallon, o político é "o lugar onde se articulam o social e sua representação, a matriz simbólica onde a experiência coletiva se enraíza e se reflete ao mesmo tempo" (1995: 12). Para a nossa definição de religião, autoridade e poder, ver a nota 12, adiante.

1 Temática e recorte espaço-temporal

A problemática que motivou a pesquisa situa-se nesse horizonte. Ela nasceu da leitura de uma obra do século XIII: o *Dialogus de gestis sanctorum fratrum minorum* (doravante tratado como *Dialogus*), uma compilação hagiográfica atribuída por um de seus editores, Ferdinandus Delorme[2] (O.F.M.), a Tomás de Pavia (1212-1280)[3], embora outros editores tomem essa autoria como incerta[4]: Leonardo Lemmens (O.F.M.) (1902: XII-XIII), apoiado em uma fonte do século XVI e nas elogiosas referências que Salimbene de Parma (1221-1290) dá sobre ele, sugere que pode ter sido João de Parma, que viria a se tornar Ministro Geral da Ordem; a *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*, por sua vez, indica que fora Crescêncio de Iesi (†1263), naquele momento o Ministro Geral da Ordem (entre 1244 e 1247), mas esta última é uma alternativa improvável, porque o próprio autor do *Dialogus* afirma que a encomenda da obra é que partiu do Ministro (GAMBOSO, 1986: 25). Assim, sabe-se com certeza, apenas, que o autor era minorita[5], um dos doutores da Ordem dos Frades Menores, e que tinha bastante prestígio junto ao seu Capítulo Geral, a ponto de receber dele (e de Crescêncio de Iesi) a encomenda da obra (GAMBOSO, 1986: 21). Essa obra foi produzida entre 1244 e 1246, provavelmente em 1245[6].

Essa coleção retrata as vidas de vinte frades minoritas que viveram em várias cidades italianas e que morrerem pouco antes da redação da obra. Dentre esses frades estão Antônio de Pádua (1195-1231) e o próprio fundador da Ordem, Francisco de Assis (1182-1226); os demais são Benvindo de Gubbio, Ambrósio de Massa (hoje Massa Marítima), Graciano de

---

[2] Neste trabalho traduziremos os nomes próprios de pessoas apenas quando eles já tiverem formas aportuguesadas consagradas; do contrário, preservá-los-emos conforme aparecem nas fontes e na bibliografia.

[3] Frade minorita autor dos *Gesta imperatorum et pontificum*, uma crônica sobre imperadores e papas, e, de acordo com Salimbene de Parma (1221-1290), também de sermões, textos teológicos e, talvez, de *ars contionandi*. Contudo, apenas os *Gesta* e o *Destinctiones Bos* (um livro de definições) podem ser seguramente atribuídos a ele. Lecionou em Parma, Bolonha e Ferrara entre 1240 e 1258, e participou, em 1245, do Concílio de Lyon. De 1258 a 1278 foi Ministro da Ordem dos Frades Menores na província da Toscana (Fonte: **Brill Online Reference Works**. Disponível em: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-the-medieval-chronicle/thomas-of-pavia-SIM_02431?s.num=14>. Acesso em: 17 abr 2014).

[4] Utilizamos duas edições desta obra, uma completa, outra não. Ambas estão referidas em nossa bibliografia. A edição feita por Delorme é listada sob autoria de Tomás de Pavia, mas durante esta dissertação optaremos pela incerteza da autoria, conforme opinião de Vergilio Gamboso (1986: 25).

[5] Ao longo deste trabalho empregaremos o adjetivo "minorita" quando nos referirmos à Ordem dos Frades Menores, e "franciscano" quando nos referirmos a São Francisco de Assis. Evitaremos o adjetivo "menor" – exceto quando ele aparecer nas fontes! – porque ele pode sugerir ao leitor um sentido de inferioridade, que nada tem a ver com as análises que faremos.

[6] Delorme é quem dá essa localização mais precisa. Porém, Lemmens deixa a data entre esses 3 anos. Delorme emprega o termo "*de gestis*" no título, e não "*de vitis*" (nenhum dos dois consta dos títulos que editores e copistas coevos assinalaram); seguiremos, ao contrário de Gamboso (1986: 28), a nomeação de *gestis* porque é o termo empregado pela edição a que majoritariamente recorreremos nas transcrições.

Osimo, Matheus de Narni, Rogério de Todi, Paulo da Marca (ou de Espoleto), Hermano de Foligno, Martino de Urbino, Domingos de San Marino, Bernardo de Massa, Pedro do Monte Ulmonis, Leonardo de Foligno, Jacó de Assis, Pedro de Trani, Otão de Pola, Adão Rufo da Apúlia e Guilherme de Cordela[7]. Francisco e Antônio ocupam a maior parte da obra, seguidos, em quantidade de informação e extensão da narrativa, por Benvindo (†1232), morto em Corneto (hoje Tarquínia), e Ambrósio (†1240), morto em Orvieto. Sobre os demais frades a obra traz menos informação: frequentemente apenas a data da morte e a localização das relíquias; em alguns poucos casos o relato de alguns milagres e uns poucos testemunhos. Assim, dada a disponibilidade de informações, concentraremos o nosso estudo no caso de Ambrósio de Massa, abordando pontualmente, quando oportuno, também a Vida de Benvindo de Gubbio. Logo, o nosso recorte espacial será o da cidade de Orvieto, e iremos de 1240, quando morre o frade, até 1257, quando cessam as petições para a sua canonização, dado que o frade recebeu da cúria papal o direito de *traslatio*. Esse recorte temporal será, no entanto, um pouco fluido, como o leitor verá, porque eventualmente citaremos exemplos de outros espaços e porque, para acompanhar mais amplamente o que se produziu sobre a santidade de Ambrósio de Massa e para mobilizar outros argumentos úteis às análises, seguiremos, secundariamente, produções vão desde meados do século XII até o final do século XIV – como se verá, com maior precisão, na seção *Corpus* documental, ainda nesta introdução[8].

---

[7] O *Dialogus* lista, ainda, um frade chamado Martino, mas não o localiza espacial ou temporalmente. O *Catalogus* é quem se refere a ele como "Martino da Marca" (DIALOGUS, 1902: 86). Também se identifica um frade nomeado Tentalbene, de um lugar chamado "*sancta Illuminata*", na Província minorita de São Francisco (DIALOGUS, 1902: 91).
Não conseguimos localizar com precisão esse lugar que o *Dialogus* chama de "*Pola*": pode ser um atual distrito da cidadela de Tremezzina, no que é, hoje, a província de Como, ou pode ser a cidade de Pula, situada do outro lado do Adriático, hoje na Croácia. Também não conseguimos situar "*Cordela*", onde a obra localiza o frade Guilherme, nem o "Monte Ulmonis", lugar do frade Pedro (embora Lemmens aponte que Pedro também era da Marca).

[8] Hippolyto Delehaye e Paulo Peeters (1925: 571) afirmam que "o afeto dos orvietanos pelo Beato Ambrósio nunca esfriou [...]" e que ainda hoje (no começo do século XX) "[...] as relíquias do Beato Ambrósio [...] recebem, solenemente, a veneração dos fiéis", porém lembram que tais restos jaziam, àquela altura, sob outro "altar religioso" (sem mencionar qual), uma vez que, depois de uma reconstrução feita em 1773, a igreja minorita onde Ambrósio estava sepultado foi definitivamente destruída. Nós não encontramos, porém, referência alguma sobre um culto atual a Ambrósio em Orvieto, nem sobre essa igreja onde suas relíquias estariam depositadas.

Mapa 1: A localização, feita por nós, das cidades ou regiões onde aparecem os frades relatados no *Dialogus.* (Fonte da imagem: **Wikimedia**. Disponível em: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Italy_map_blank.png>. Acesso em: 25 nov 2014).

Mapa 2: Itália nos séculos XII-XIII. Corneto e Orvieto encontram-se no alto da área em azul, identificada pelo mapa como Patrimônio de São Pedro (Fonte: **Universidade de Fordham**. Disponível em: <http://www.fordham.edu/halsall/sbookmap.asp>. Acesso em 25 nov 2014).

2 Problematização inicial

O problema do *Dialogus* é que, à exceção de Santo Antônio e São Francisco, nenhum de seus biografados foi canonizado. No entanto, para Benvindo e Ambrósio foram feitos pedidos de inscrição no catálogo santoral, e esses pedidos partiram não da Ordem Minorita, mas dos governos das cidades onde cada um deles havia morrido. De forma que, se, por um lado, temos a negativa do papado em reconhecer esses santos, por outro vemos atestada uma ampla aceitação deles tanto da parte da Ordem Minorita, que se empenha em compilar sobre eles informações fidedignas, quanto das comunidades citadinas – requisitantes das canonizações – no seio das quais eles morreram. Para o *Dialogus* aqueles frades eram, incontestavelmente, santos, malgrado a recusa do papado em institui-los no catálogo universal. E, mais que isso, a obra explicita sua intenção de disseminar a fama e o culto desses santos pelo mundo, a despeito de quem neles não acreditasse. A compilação nos parece,

portanto, um peculiar exemplo da intensa produção hagiográfica que vemos no século XIII, bem como da proliferação de santos cujas vidas encontravam-se profundamente arraigadas nas comunidades onde viveram. Ademais, o *Dialogus* parece trazer consigo um certo teor cívico[9], com um envolvimento curioso desses personagens na vida comunitária de suas vizinhanças, o que nos leva a pensar sobre a importância da santidade para as sociedades urbanas do baixo-medievo italiano. Se esses frades foram rejeitados pelo papado, foram amplamente abraçados pelas municipalidades, tendo os seus cultos financiados e regulamentados oficialmente pelos poderes e recursos públicos das cidades. Esses são os fatores que evidenciam, para nós, a imbricação entre as esferas política e religiosa no medievo e colocam esta pesquisa no quadro historiográfico que desenhamos acima.

A partir dessa problemática geral, as perguntas que levantamos e que inicialmente nortearam a pesquisa foram:

1) o que motivou o enorme interesse das cidades em canonizar os frades que nelas morreram e depois foram retratados no *Dialogus*?

2) Qual o lugar e o papel dos santos no seio das comunidades urbanas, que os torna tão importante para elas?

3) Qual o papel dos governos citadinos no reconhecimento e no culto das santidades?

4) Qual o papel da Ordem Minorita nesse contexto?

5) E o papado, que papel exerce nele?

6) Que relações se estabeleceram entre os atores em torno desses santos?

3 Objetivos e resultados inicialmente esperados

Para responder a essas perguntas delineamos os seguintes objetivos, que também passaram a nortear os primeiros passos da pesquisa:

A) investigar qual o lugar do culto aos santos novos na vida cívica das cidades;

B) analisar qual o papel dos poderes públicos municipais na produção e na manutenção desses cultos;

C) analisar também qual o papel da Ordem Minorita e do papado nesse contexto.

[9] Empregamos “cívico”, aqui, como aquilo que se refere à *civitas*, à comunidade política.

O resultado da pesquisa, que se esperou produzir através dessas metas, foi a compreensão do reconhecimento e do culto santoral, elementos importantíssimos da representação religiosa medieval, como atividades significantes da vida política nas cidades do século XIII. Esse resultado se justificou tendo em vista a preocupação, compartilhada pela historiografia vigente, de que se compreenda o lugar que a religião cristã, desde o seu nascimento e ao menos até a Modernidade, ocupou no Ocidente, um lugar que em nada se dissocia do mundo político e, pelo contrário, convive com ele numa simbiose tão profunda que mal poderíamos falar de duas esferas distintas, uma tipicamente religiosa e outra tipicamente política.

4 Hipóteses iniciais da pesquisa

Visando à explicação das questões levantadas e à viabilização do cumprimento das metas elencadas, tomamos para nós as seguintes hipóteses, já em voga na historiografia vigente:

a) os governos citadinos teriam se esforçado em instituir e fomentar novos cultos santorais porque dessas novas santidades eles se beneficiariam, uma vez que personagens ilustres e sagrados, tão presentes em suas histórias recentes, contribuiriam, com a partilha de sua sacralidade, para a estabilidade, a glorificação e a defesa do governo, bem como para a coesão e a pacificação de suas comunidades;

b) visto que os santos serviam às comunidades que os abrigam como intercessores celestes, protetores e taumaturgos (e não apenas *post-mortem*, mas também *in vita*), seriam estas qualidades que os citadinos teriam esperado dos santos, mas isso teria ido contra o que, ao longo do século XIII, o papado – que concentrara em suas próprias mãos o direito exclusivo de reconhecimento da santidade, ou seja, o poder de canonização – passou a exigir dos santos: que eles seguissem os rígidos perfis de pregadores e anti-heréticos. Essa contradição justificaria o desencontro entre o reconhecimento público da santidade desses homens e a sua não-canonização;

c) por fim, à Ordem Minorita interessava propor a si própria enquanto ofertante de santos, porque isso afirmaria o seu auto proposto lugar de executora de interventora e reguladora da sociedade.

Essas hipóteses, insistimos, foram iniciais e se desenrolaram ao longo da pesquisa,

sem necessariamente se manterem como aqui as colocamos. Ao longo deste texto procuraremos demonstrar as alterações que cada uma delas sofreu.

5 Metodologia e epistemologia

A fim de perseguir o resultado enunciado e os objetivos que elencamos, recorremos a alguns conceitos já consolidados na historiografia, esperando que eles nos deem instrumentos para lidarmos com as nossas fontes. Todavia, antes de prosseguir ao desenvolvimento, propriamente dito, do trabalho, achamos por bem explicitar esses conceitos fazendo uma breve revisão bibliográfica, a fim de informar o leitor sobre nossos pressupostos, sobre como pensamos nossos objetos de estudo e por meio de quais ferramentas pretendemos lidar com eles e enfrentar os problemas propostos. As devidas referências pontualmente virão, é lógico, sempre que necessárias, ao longo de todo o trabalho, mas aqui cabe antecipar o que os autores sobre os quais nos apoiamos têm a oferecer de teórico, com o propósito de, a partir disso, elaborar o nosso próprio *modus operandi* e articular um conjunto de ideias que componham, ao fim e ao cabo, a nossa própria teoria acerca do assunto tratado. Por fim, antecipamos também que no que respeita a esses elementos do fazer científico, esperamos deixar claras as suas aplicações práticas durante as análises que desenvolveremos, reconhecendo, contudo, que, longe de constituírem uma consciência e um decorrente esforço já automatizados, elas são um contínuo e inesgotável exercício de retomada e repetição e não será, portanto, surpresa se, em algum momento, tivermos, por lapso, nos esquecido de praticá-lo.

Assim, comecemos revisando a ideia de *religião cívica*, que, por ter sido um dos principais campos conceituais com os quais tomamos contato durante esta pesquisa, cumpriu o papel de nosso marco teórico e força motriz do trabalho.

5.1 O marco teórico da pesquisa: o conceito de *religião cívica*

Para refletir sobre a simbiose entre o político e o religioso no mundo medieval, desde a década de 70, André Vauchez e diversos colaboradores vêm trabalhando a ideia de *religião cívica*, inicialmente empregada para analisar o mundo greco-romano. Antes de prosseguir, é preciso frisar que os autores que vêm se apropriando dessa ideia empregam tal expressão compreendendo-a tanto como um *fenômeno*, ou seja, como uma experiência histórica concreta, vivenciada por sociedades do passado, quanto como um *conceito*, isto é, como uma concepção, uma maneira de entender, uma caracterização e uma sistematização desse

fenômeno. “Religião cívica”, portanto, é uma expressão ambígua e frequentemente confusa, que às vezes recebe, da parte de alguns autores (como Patrick Gilli, 2010: 351-394), um uso que não é previamente definido e esclarecido para o leitor. Os textos escritos para o colóquio organizado por André Vauchez em 1993 escapam, todavia, a essa crítica, uma vez que aquele evento foi pensado justamente para refletir e problematizar a referida ideia (e por isso mesmo ele será a nossa principal referência sobre o assunto).

Feita a ressalva, tentemos definir o conceito. Nas palavras do próprio Vauchez (1995: 1), a ideia de religião cívica designa, de um lado, “o conjunto de fenômenos religiosos – cultuais, devocionais ou institucionais – nos quais o poder civil desempenha papel determinante, principalmente através da ação das autoridades locais e municipais”; de outro, enquanto conceito, ela pretende descrever “a apropriação de valores inerentes à vida religiosa pelos poderes urbanos, com vistas à sua legitimação, celebração e saúde pública”[10]. Segundo o autor (1995: 2), essa noção pressupõe a existência de “comunidades intermediárias”, consolidadas o suficiente para fazer frente aos poderes imperial e papal e exercer a sua própria autonomia: é o que se verifica nas cidades centro-setentrionais da Itália, nosso recorte espacial.

Para Andrea Tilatti (1995: 54), o conceito de religião cívica individualiza “os fenômenos religiosos capazes de dar coesão e solidariedade ao corpo social (urbano ou não), ou seja, fenômenos nos quais a autoridade política e administrativa local interpreta um papel decisivo tanto na iniciativa quanto na gestão do sacro”. Stanislaw Bylina (1995: 323) acrescenta que, enquanto fenômeno, essa ideia evidencia a coabitação dos poderes eclesiástico e secular, na qual as atividades do aparelho municipal se harmonizam com as pretensões eclesiásticas. Já Anna Benvenuti (1995: 109) se refere a ela como uma sinergia entre os interesses citadinos e os eclesiásticos. Segundo ela (apud BRESC, 1995: 511), a religião cívica deve ser apreendida em dois níveis: primeiro, como uma manipulação “cínica” da religião por parte dos poderes públicos municipais que desejam consolidar-se, segundo como um patrimônio coletivo da comunidade, que se responsabiliza institucionalmente, através do poder público, pelo cuidado com a própria devoção. Quanto ao primeiro nível, Vauchez (1995: 4) corrobora a ideia de que as cidades abraçaram o religioso não apenas porque entenderam a sua importância pública, mas também porque as elites laicas sempre aspiraram apossar-se dos assuntos clericais. Contudo, convém aqui desconstruir a velha oposição historiográfica entre laicos e clérigos: a colaboração entre eles parece ter sido a regra e não a

[10] Por brevidade, nos dispensaremos, neste trabalho, de transcrever os textos originais de citações bibliográficas; transcreveremos apenas os originais de fontes.

exceção, uma vez que ambos participavam dos mesmos extratos sociais, geralmente das camadas aristocráticas. Parece mais adequado, então, considerar uma simbiose – ao contrário de uma separação – entre as esferas laica e clerical: os conflitos entre elas são continuações de lutas aristocráticas, não lutas entre duas categorias sociais distintas.

Outra problemática acerca da religião cívica é indicada por Paolo Golinelli (1996), que a atrela ao controle dos regimes comunais sobre as festas religiosas, domínio que subtraía ou diminuía a autoridade[11] episcopal sobre esse campo. Desse ponto de vista, o fenômeno da religião cívica está estritamente ligado ao período de afirmação das comunas, mas não a antes dele. Antes do advento dos regimes comunais na Itália baixo-medieval o fenômeno que se apercebia era o da "religião citadina", um complexo de expressões religiosas típicas do mundo urbano, mas não inseridas num ambiente de disputa entre poderes governativos. Stanislaw Bylina (1995: 330), a esse respeito, afirma que a "religião citadina" girava em torno do poder[12] episcopal, enquanto a religião cívica superava essa circunscrição, remetendo-se à identificação diacrônica de toda a comunidade urbana, promovida pelo esforço político de autoafirmação do próprio regime comunal. Logo, enquanto aquela constituía somente um complexo de representações religiosas e políticas que circulavam no ambiente urbano, esta expressava a adoção voluntária dessas representações por parte das instituições comunais (KERBRAT, 1995: 169; TILATTI, 1995: 54), a fim de que fossem instrumentalizadas na gestão da cidade. André Vauchez (1987) também parece ir nessa direção, pois, ao analisar o

---

[11] Neste trabalho estamos entendendo "autoridade" conforme a elabora Hannah Arendt (2005). Para essa autora, a auctoritas é o fundamento ou a fonte do poder, um conjunto de "experiências coletivas autênticas e incontestes" – cultivadas pela memória coletiva mas situadas num passado não-localizável no tempo e partilhadas igualmente por toda a sociedade – entorno do qual as sociedades se estruturam, através de uma adesão espontânea. Essas experiências são vivenciadas, reproduzidas e atualizada por meio da tradição (*traditio*), que é o complexo ritualístico que cultiva e exercita a memória coletiva. Por meio da tradição, então, o presente se conecta, se religa ao passado e, logo, se ampara na *auctoritas*; é este religar que arendt define como religião (*religio*). Assim, com esta autora temos ao mesmo tempo a definição de autoridade, de tradição e de religião.

[12] Neste trabalho estamos usando "poder" com as seguintes conotações: de acordo com Schmitt (2005), para quem o poder parece ser um sinônimo de soberania, entendemos "poder" como a capacidade de decidir, de arbitrar, de legislar, de emitir uma sentença ou diferenciar o que é certo, legítimo e válido, do que é errado, ilegítimo e falso. O soberano detém o poder porque se localiza numa linhagem que conecta a sua pessoa (ou a posição que ele ocupa no seio da sociedade) ao passado, ou seja, ele está conectado à *auctoritas* e se apropria da *traditio* e da memória coletiva, sendo o responsável, inclusive, pelos ritos que executam a *religio* (nos termos que explicitamos na nota anterior); ele detém os significados do passado e o poder que deles emana. Todavia, como Schmitt elaborou a sua teoria tendo em vista os regimes autoritários do século XX – o nazismo e o comunismo soviético –, ela se limita ao enxergar apenas um *locus* possível de poder (ou autoridade, ou soberania, como ele diz) numa sociedade, o que nos parece inadequado para avaliar o contexto medieval sobre o qual nos debruçamos. Por conta disso, valemo-nos também de Michel Foucault (1984), que nos mostra uma "microfísica do poder", isto é, a pluralidade de *loci* de soberania existentes num corpo político. Em Foucault o poder emerge não de uma ligação ancestral com o passado, mas das relações assimétricas que se estabelecem entre os vários sujeitos imersos na sociedade. E, ainda neste autor, o poder é não só a capacidade de decidir, mas também a de comandar, de obter a obediência alheia e conferir eficácia a um enunciado.

patrocínio dos santos e a religião cívica, apresenta exemplos históricos de comunas que legislaram sobre a festa dos santos, instauraram festas e estipularam o valor de oferendas ou os ritos das procissões – procedimentos através dos quais os conselhos comunais afirmaram a sua própria autoridade sobre o campo do sagrado e do litúrgico. Assim, esses autores vinculam o fenômeno da religião cívica ao dos regimes comunais, como se um decorresse, reciprocamente, do outro. No decorrer deste trabalho tentaremos mostrar como essa problematização nos fez alterar as hipóteses de nossa pesquisa e reconsiderar a apreciação que inicialmente fazíamos de nosso objeto de estudo.

De toda forma, a perspectiva da religião cívica evidencia o entrecruzamento entre os mundos – conforme a posteridade o separou – laico e clerical, e, por consequência, entre o mundo político e o religioso. Ela lança luz sobre vários aspectos da vida citadina no baixo-medievo, nos quais percebemos essa comunhão: o religioso manifesta-se na ação das instituições governativas, assim como na elaboração dos mecanismos eleitorais, na edilícia pública e na arquitetura, na topografia social, nos planos de urbanização, nas políticas de saúde, no comércio. Entretanto, o mais importante desses aspectos é justamente o devocional: as festas cívicas e as cerimônias públicas, as liturgias e as guerras. Ocasiões em que, ademais, os santos são protagonistas e personificam a identidade da própria comunidade.

No contexto da religião cívica a santidade, objeto central de nossa pesquisa, se configurava como uma portadora não somente de mensagens religiosas, mas também de mensagens políticas. Essas mensagens suscitavam a sensibilidade citadina, mobilizando valores comuns a toda a comunidade. Em consequência, a piedade popular procurava honrar incessantemente os seus santos, a fim de que eles protegessem a *civitas* e garantissem que ela fosse a cidade celeste (BYLINA, 1995: 330). Novamente segundo Bylina (1995: 330), no quadro da religião cívica

> o culto do santo citadino era um dos momentos do ser cidade, e como tal se explicava pelo envolvimento das magistraturas citadinas no dia da sua festa, em liturgias próprias, ofertas de ceras, homenagens formais, e todas a população urbana em procissão, torneios e divertimentos: manifestações exteriores que mais do que celebrar o sentimento religioso, exprimiam e exaltavam a autoconsciência de um grupo social: os cidadãos. Já não era tão importante a figura do santo protetor, mas os modos com os quais se celebravam a sua festa, do qual era o protagonista: o culto para o santo era um referente como outro de política que agora se baseava sobre outros meios para alcançar seus fins, a ponto de não desdenhar o recurso aos mitos pagãos e a símbolos não religiosos.

Nesse mesmo panorama se inseriam, por conseguinte, as hagiografias – gênero retórico destinado à construção e à manutenção da memória, da identidade e do legado dos

santos –, expressão típica da religião cívica, segundo Golinelli (1996). Nas hagiografias também se assentava a construção identitária da própria comunidade. No culto santoral consolidavam-se as representações cristãs: elas eram entregues à comunidade como sintetizadoras da consciência e do prestígio cívicos. Não é à toa, portanto, que, para Golinelli, as hagiografias são as principais fontes no estudo das relações cidades-santos.

Em vista do panorama que explicitamos até aqui, o fenômeno da religião cívica, tal qual a própria organização político-institucional da comunidade, assume duas funções na cidade medieval: dar conta de seus conflitos intestinos e permitir a sua afirmação no plano supracitadino. Ela se presta, pois, a evitar a desagregação do corpo cívico e místico que é a sociedade cristã: se o santo é adotado como defensor da comunidade, ela o cultua esperando dele a devida proteção. Não foi à toa, portanto, que o culto santoral se intensificou nos períodos de crise dos governos comunais, sobretudo quando se aproximou o seu ocaso, em fins do século XIII e início do XIV, quando as *signorie* se instalaram sobre as cidades, tornando o governo "comum" um governo dinástico (GILLI, 2011: 91-96).

O conceito de religião cívica, conforme mostramos, carece de revisões. Uma parte delas já foi feita pelo próprio Vauchez e por seus colaboradores, como indicamos. Somam-se às críticas referidas algumas outras ponderações. A primeira delas nos diz que não podemos perceber o fenômeno como uma laicização do religioso: se as cidades estão resgatando a antiga tradição romana, não podemos esquecer que na Roma Antiga a religião também era cívica, estranha à separação do político ou à disjunção de uma esfera laica, não sacralizada (VAUCHEZ, 1995: 1). Estamos falando de um fenômeno que explicita justamente a imbricação entre as esferas (separadas pela modernidade) laica e clerical (ou religiosa) (BRESC, 1995: 510); nesse sentido, é preciso tomar muito cuidado com análises que separam um mundo laico de outro clerical. É preciso também questionar os limites do conceito, que enfatiza apenas os espaços urbanos e os santos não-canonizados e eleitos pelas cidades como seus patronos, quando é patente a ocorrência da religião cívica em espaços mais amplos e tendo como protagonistas santos aceitos pelo papado ou não integrantes do panteão municipal. Ademais, as reflexões feitas, até o momento, pelos estudiosos pouco enfatizam o caráter conflitivo do fenômeno: dentro de uma mesma municipalidade, famílias, corporações, paróquias e partidos políticos utilizavam suas vias de acesso às estruturas governativas para ganhar vantagens na disputa pela institucionalização de seu próprio santo (e pela posse de quaisquer relíquias, como lembram Dubois & Lemaitre, 2007: 248) e procuravam meios de desqualificar as santidades rivais; os minoritas, por exemplo, se esforçaram em substituir personagens locais – rotulados pejorativamente como meros "milagreiros" – por santos da sua

própria fraternidade, portadores de seus valores políticos e morais. Vê-se aí uma tentativa da Ordem dos Frades Menores de assegurar para si própria uma posição privilegiada junto aos governos citadinos, o que contribui para que se refute a tese tradicional de que a ela sempre serviu de braço doutrinário do papado para interferir nas políticas citadinas, numa inescapável dicotomia entre o universalismo e o regionalismo do poder. Por mais que a Ordem tenha, de fato, diversas vezes cooperado com o papado e agido em seu nome (como na Inquisição, por exemplo), é premente que enxerguemos também a colaboração entre os frades e as cidades, que parece ter sido tão frequente quanto a relação entre os frades e a cúria romana.

Depois do grande colóquio que mencionamos as questões relativas à religião cívica, infelizmente, pouco chamaram a atenção dos historiadores, tanto que encontramos poucas obras para consultar durante esta pesquisa, e poucas dos anos 2000 em diante – a grande exceção, a nosso ver, é o magistral trabalho de Augustine Thompson, *Cities of God: the religion of the italian communes (1125-1325)*, de maneira que os problemas do íntimo envolvimento entre santos e cidades medievais carecem ainda de mais amplas e detalhadas explicações; cremos que resta aí um filão ainda grande a ser explorado, e tentaremos dar o nosso quinhão. Embora ela não se preocupe com a dimensão do discurso hagiográfico nem com as nuanças do culto santoral, foi a leitura dessa obra que nos fez redirecionar qualitativamente a nossa investigação; tentaremos mostrar as mudanças nesse percurso ao longo de nosso texto. Em suma, elas trataram de recolocar os nossos objetos de estudo – a santidade e a hagiografia – diante das perguntas que aventamos, o que produziu uma apreciação bastante distinta daquela que tínhamos no início da pesquisa e que delineamos nos tópicos anteriores. Esse redirecionamento nos permitiu reavaliar o fenômeno da religião cívica; as novas hipóteses que elaboramos a partir de então – e as respostas que construímos a partir delas – é que terminaram por compor o resultado final deste trabalho.

Estabelecido o marco teórico inicial de nossa investigação, esclareçamos ao leitor as ferramentas metodológicas das quais nos apropriamos para conduzi-la.

5.2 Epistemologia

Nesta seção queremos definir algumas noções que trazemos conosco e que, consequentemente, guiaram este trabalho: é isso o que chamamos de “epistemologia” e situamos no nível da cognição de que dispomos para o trabalho investigativo. Antes de esclarecê-la, porém, não é demais clarificar também, ainda no campo medievalístico, o que entendemos por “hagiografia”, a protagonista de nossa enquete – e que, segundo Golinelli

(1996), é um dos principais elementos da religião cívica. Definições de "santidade" e "sagrado" virão ao longo de nossas análises, especialmente no capítulo II, quando os próprios objetos ativarem a reflexão sobre esses conceitos.

Para uma definição de hagiografia podemos, como ponto de partida, recorrer às propostas clássicas de Hyppolyto Delehaye (apud CERTEAU, 1982: 266), para quem "a hagiografia é um gênero literário [nós diríamos: "retórico"] que [...] privilegia os atores do sagrado (os santos) e visa à edificação (uma 'exemplaridade')"; é necessário, pois, "[...] reservar este nome a todo monumento escrito inspirado pelo culto dos santos, e destinado a promovê-lo". Delehaye tem outras definições mais "científicas" (nos termos que o próprio autor usa) para este gênero retórico, conforme citam Dubois & Lemaitre (2007: 1), mas elas, imersas no clima positivista do começo do século XX, procuram distinguir uma hagiografia do tipo ficcional, folclórica, e outra do tipo científica, crítica; não é essa a nossa intenção aqui. Esses autores nos servem, então, apenas para nos lembrarmos de que tratamos de um gênero majoritariamente produzido por clérigos e para compreendermos a hagiografia como um meio de comunicação destinado a celebrar, rememorar, eternizar e glorificar a santidade e, como decorrência disso, edificar os comportamentos e o espírito humano por meio de sua exemplaridade é mais do que suficiente para considerarmos a ontologia de nosso objeto de estudo. Cremos que o *Dialogus* não foge dessa definição básica.

Tais classificações já estão bem assentadas na historiografia e, por isso, não precisamos aqui rediscuti-las ou detalhá-las; elas servem apenas de pontos de partida para evitarmos usos generalizados dos termos e melhor orientarmos nossas análises. Ao longo do trabalho recorreremos a perspectivas mais atuais sobre esse objeto, como as de Golinelli, Roberto Paccioco e mesmo a de Dubois & Lemaitre. O importante para se retirar dessas definições, por ora, é que a hagiografia é um gênero retórico, comunicativo, empregado para veicular entre os homens as experiências do fenômeno existencial peculiar que é a santidade e o sagrado[13]. E é com essa forma e esse conteúdo, concomitantemente, que devemos trabalhar se queremos investigar os lugares e funções históricas que uma obra como o *Dialogus* pode ter assumido em seu espaço-tempo e propor para ela explicações inteligíveis e verossímeis, que não ignorem ou desrespeitem a ontologia dos próprios objetos.

Ainda sobre a abordagem da hagiografia enquanto objeto da investigação histórica, ressaltamos que, na impossibilidade de avaliar com exatidão os impactos e repercussões – a

[13] Pécora (2001) nos permite compreender por que a escolha deste e não de outro gênero retórico para tratar da santidade: desde os tempos romanos o gênero epidídico, onde se enquadra a hagiografia, era utilizado para fazer elogios e narrar feitos gloriosos de pessoas ilustres, tanto para eternizar a memória delas quanto para usá-los de modelo edificante. Certeau (1982) também nos dá indicação semelhante.

circulação e o consumo – dessas obras, consideraremos nossas fontes no âmbito da projeção, ou seja, como programas, planos de intervenção na realidade. Conforme nos ensina Pierre Bourdieu (1998), toda narração tem, no fundo, o caráter de uma prescrição; em outras palavras, as narrativas trazem consigo assertivas que visam a produzir determinados comportamentos e reações em seus leitores. Acreditamos que as hagiografias medievais podem ser proficuamente analisadas nesse horizonte, pelos motivos que, esperamos, ficarão claros ao longo das análises que desenvolveremos em cada capítulo. Nesse sentido, é útil ainda, cremos, considera-las como representações, da maneira como as entende Francisco Falcon (2000: 45-46): as representações presentificam coisas ausentes. Segundo Carlo Guinzgurg (2001), ainda, a representação permite que se estabeleça um vínculo entre seus produtores e consumidores e a coisa representada; se falamos de uma narrativa que mobiliza histórias de tempos e espaços longínquos (pois, como veremos adiante, é possível que o *Dialogus* tenha circulado entre conventos minoritas dispersos pela Itália central e que tenha sido usado na composição de martirológios locais e na leitura que os frades faziam, em seus conventos, durante suas refeições), o que a representação faz é transportar esse tempo e esse espaço, com todos os elementos que eles carregam consigo, para a vida de quem a produz e consome. É dessa maneira que tais narrativas se inserem e interferem na realidade. É dessa maneira que uma representação, para além de narrar uma história, prescreve ações concretas na realidade, tomando por base os elementos contidos na história.

Para nos debruçarmos sobre o fenômeno da santidade Pierre Delooz (1976: 227) nos fornece uma perspectiva assaz interessante:

> [...] há quase dois milênios um grupo social, a Igreja Católica, reconhece em alguns personagens a qualidade de santo. É provável que estudando esses personagens aprendamos qualquer coisa sobre o grupo que os escolheu. Em particular, é provável que apareçam certos aspectos da evolução estrutural desse grupo social. De fato, sendo os santos testemunhas do grupo e considerados por eles como modelos ideais, sem dúvida revelarão o devir do grupo, isto é, as suas estruturações sucessivas.

A proposta de uma abordagem sociológica sobre o fenômeno da santidade também já está consagrada. Neste parágrafo, especialmente, o que Delooz sugere é que é possível acompanhar a evolução da instituição "Igreja" estudando a evolução do fenômeno da santidade; não é esse, porém, o nosso caminho. A importância desse trecho aparece quando o amplificamos: se entendermos que vários grupos – não só "a Igreja" – escolhem os santos, então estudar os santos pode nos ajudar a estudar esses grupos, inclusive na imagem que fazem de si, nas demandas que têm e nas propostas que se colocam. O próprio Delooz, em

artigo pouco posterior (1977), ajusta a sua proposta na direção que apontamos: a santidade é socialmente construída, na contínua e recíproca relação entre um personagem real e a invenção de uma imagem sobre ele. Por mais antiga que seja, então, a proposta de Delooz, ela ainda é uma inspiração para encontrarmos significados nas relações que os grupos sociais e as santidades estabeleceram entre si, o que é crucial nesta pesquisa, como veremos no capítulo II, quando relacionaremos o caráter modelar, arquetípico, da santidade de Ambrósio de Massa às fraternidades penitenciais que organizavam a piedade comunal na Orvieto do século XIII. Isso nos ajudará a responder as perguntas que levantamos durante o projeto desta pesquisa: por que as autoridades comunais desejam a canonização do frade e por que a Ordem Minorita tenta atender a essa demanda? A abordagem sociológica marcará a nossa postura analítica, sobretudo naquele capítulo.

Novamente à sugestão de Golinelli (1996: 215), tomaremos o duplo elemento santidade-hagiografia em uma dimensão também dupla: uma diacrônica e outra sincrônica. Numa perspectiva diacrônica, a santidade e a hagiografia – enquanto veículo de construção, divulgação e recepção da santidade – situam-se na gênese, propriamente, da comunidade urbana, cívica, atuando na sua construção identitária, forjando alicerces, como os santos, sobre os quais se criarão os laços e os sentimentos de pertença àquela coletividade. Nesse sentido ela procura a eternidade, tanto se arraigando num passado longínquo e imemorial quanto lançando no futuro a expectativa da perenidade um projeto social e religioso que termine, ao fim e ao cabo, por conduzir a comunidade ao porvir certo do juízo final, à vida *post-mortem*, à salvação, fim último e inexorável da vida terrena. Já numa visão sincrônica, a santidade e a hagiografia localizam-se no seio de contextos muito precisos, de conjunturas políticas que produzem demandas muito pontuais e para as quais esses elementos surgem como soluções *ad hoc*, como tentativas de encarar os problemas vivenciados pela comunidade através do recurso ao poder conciliador e arbitrário que o sagrado carrega consigo (RIGON, 1987: 265). A conclusão que tiramos disso é: essa dupla percepção sobre os nossos objetos de estudo nos parecem importantes para entender por que as próprias narrativas explicitam, ao mesmo tempo, o recurso ao passado e à memória coletiva, bem como citações das Escrituras, e ainda explicitam enunciados ao seu em torno imediato, presente, composto pelos próprios confrades dos autores, mas também pelos seus concidadãos e, às vezes, pela própria Ordem Minorita ou pelos governos comunais. Na santidade e na hagiografia, portanto, diacronia e sincronia se encontram, passado, presente e futuro, realidade e ficção, diagnósticos de problemas e projetos de soluções, em que uma dimensão serve à outra: a diacronia fornece os recursos para atuar na sincronia, e a atuação sincrônica preserva a diacronia. Dito de outra

forma, do passado se tiram as armas para enfrentar os problemas do presente, e enfrentando-os se preserva a existência do próprio passado, tendo em vista a eternidade, o futuro. Ao longo do trabalho veremos como o *Dialogus* opera nessas duas dimensões, fazendo com que elas se entrecruzem, inclusive. Portanto, considerar diacrônica e sincronicamente nossos objetos de estudo será um dos métodos de nossas análises.

5.3 Metodologia

Para terminar, quanto aos nossos procedimentos mais empíricos, partimos de Dom Jacques Dubois & Jean-Loup Lemaitre (embora seu livro se preocupe mais em mapear as hagiografias europeias e suas tópicas, bem como referências bibliográficas sobre elas; a obra não oferece propriamente um estudo sistemático sobre os métodos pertinentes ao estudo do tema), que atualizam a célebre obra de René Aigrain, *L'hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, de 1953 (obra à qual, infelizmente, não tivemos acesso). Esses autores nos lembram que uma hagiografia geralmente nasce de um culto já existente – conquanto o contrário possa acontecer (2007: 192) – e é composta de várias partes e pode ser redigida de diversas formas (2007: 21-22). A mais usual delas reúne uma paixão e os milagres para formar uma vida que, fixando-se no presente, conecta o passado e o futuro, porque imita a paixão de Cristo, atualizando-a, presentificando-a, e deixa para a eternidade os milagres como sinais da perfeição a que essa paixão leva, da consagração que ela produz no mundo. É exatamente essa a forma de composição do *Dialogus*, como veremos. Ademais, ressaltam-se algumas das dificuldades desse gênero retórico, dentre elas algumas que efetivamente encontramos em nossa hagiografia, por exemplo, a dificuldade de identificar os nomes e os locais aos quais ele se refere (2007: 161; 179). A saída que esses autores apontam, em várias partes de sua obra, para esse tipo de entrave (embora se refiram quase totalmente ao espaço francês), é: cercar o relato hagiográfico com outras referências, a fim de compor um quadro que lhe preencha as lacunas. Foi o que tentamos fazer ao recorrer a narrativas de outras naturezas e épocas (mas todas pertencentes ao espaço norte-italiano) para complementar a investigação sobre o *Dialogus*.

Esses autores também afirmam que a hagiografia é, quase sempre, produto da autoridade e do exercício do poder eclesiástico (2007: 6); isso será importante quando discutirmos, com Roberto Paccioco (1990), a não-canonização dos frades do *Dialogus*. Eles ainda versam sobre as compilações hagiográficas e nos dão importantes dicas para abordá-las: não se pode tomá-las fora de seu contexto e de suas intenções de reunião, nem ignorar que,

nelas, paixões e milagres cumprem papéis específicos dentro do todo da compilação. A grande dificuldade é que, reunidas a partir de manuscritos distintos, essas compilações podem apresentar mudanças significativas quanto aos textos originais; não parece ser esse, porém, o caso do *Dialogus*, uma vez que ele originalmente foi produzido como compilação. Neste caso, o problema diz respeito a questões como: a ordem na qual os santos são apresentados, nas edições modernas da obra, é aquela na qual o hagiógrafo originalmente os apresentou? A maneira como ele enumerou os milagres é a mesma que vemos nas edições modernas? Infelizmente, porém, visto que não temos acesso aos manuscritos e que não sobraram cópias do *Dialogus* anteriores ao século XVII (segundo indica DELORME, 1923), essas são perguntas com as quais não podemos lidar; resta-nos restringir as análises a argumentos que não dependam dessas incertezas.

Vejamos um exemplo dessas limitações: Em nossa opinião, um erro que o mesmo Paccioco (1990) comete em várias de suas passagens é julgar que Benvindo de Gubio e Ambrósio de Massa possuem uma santidade que deriva, verticalmente, daquela de Francisco de Assis, passando, antes, por Antônio de Pádua. O raciocínio dele é que Francisco é a fonte da santidade, Antônio é a epítome dela e Ambrósio e Benvindo a ramificam, pois, embora menos importantes, levam a públicos mais distantes – e menos capazes de compreender a mensagem teológica original – os significados místicos da santidade originária, como se a vulgarizassem para um público que ansiava mais por milagres do que por virtudes sobre-humanas, impossíveis de serem imitadas por homens comuns. Porém, nada indica que esta – Francisco-Antônio-Benvindo-Ambrósio – tenha sido a sequência original de apresentação dos frades e, mesmo que o tenha sido, em Ambrósio, cuja Vida é muito mais intensa e repleta de *exempla* e *miracula* que a de Benvindo, teríamos um desvio tão grande que colocaria em xeque uma linearidade entre os santos frades; nesse sentido o mais razoável é que Ambrósio viesse antes de Benvindo. Ademais, não nos parece ser possível estender essa linearidade às narrativas sobre os demais 16 frades, cujas biografias são tão díspares e irregulares, quanto às informações que fornecem, que se torna inviável qualquer atribuição de maior ou menor valor e importância a cada um. Diga-se de passagem, o único critério que poderia ter sido plausível para organizar os frades durante a feitura da obra é a antiguidade ou a cronologia de morte, porque o certo é que morreram primeiro Francisco, Antônio, Benvindo e depois Ambrósio, mas mesmo essa hipótese é limitada porque quem se preocupa mais em indicar local e data de morte dos santos é o *Catalogus sanctorum fratrum minorum*; o *Dialogus* se preocupa mais em mostrar e discutir seus milagres.

Por fim, informamos que faremos a leitura das narrativas no idioma original, o latim. Não há traduções disponíveis das obras que analisamos, portanto faremos nós próprios as traduções que forem necessárias. As narrativas que estudaremos serão o tempo todo colocadas em confronto, em análises comparativas que não visarão somente a explicitar semelhanças e diferenças entre elas, ou em afirmar quais são mais ou menos válidas; as comparações pretenderão fazê-las se complementarem.

6 *Corpus* documental[14]

Para que possamos apreender os valores e funções que a cidade atribui aos santos, vamos recorrer a um *corpus* de materiais relativamente variado, mas sempre de tipo escrito. No intuito de cercar a protagonista de nosso trabalho, a santidade, tomaremos um *corpus* hagiográfico (acrescido, quando tivermos acesso, dos processos de canonização de que foram alvos os frades que escolhemos estudar) que complemente o objeto inicial desta pesquisa – o *Dialogus*, que despertou a nossa curiosidade e motivou este trabalho. Esse conjunto é composto de várias coleções de Vidas, encontradas em contextos e características relativamente diversas. Em resumo, o intuito de investigar esse *corpus* é o de tentar perceber quais são os traços da santidade dos frades minoritas que investigaremos. Consideraremos ainda um *corpus* epistolar, as bulas com as quais o papado respondeu aos pedidos de canonização feitos pelas autoridades citadinas, pois elas podem evidenciar os motivos e sujeitos que mobilizaram tais pedidos. Também abordaremos epistolários referentes aos governos e à vida pública dessas cidades, no intuito de identificar em quais aspectos da vida política urbana a santidade e o culto incidem, ou seja, qual o lugar e o papel desses santos na vida pública comunal[15].

As nossas narrativas vão de 1245, provável ano de composição do *Dialogus*, até o final do século XIV: em 1335 é feito o *Catalogus sanctorum fratrum minorum* (doravante tratado simplesmente como *Catalogus*), uma segunda coleção hagiográfica minorítica, também de autoria anônima, na qual os santos são finalmente dispostos segundo as províncias da Ordem, ou seja, são mapeados (ou, como o seu título indica, catalogados). No *Catalogus* são reapresentados alguns personagens que já se encontravam no *Dialogus* e outros são

[14] Ao falarmos de "documento", temos em mente a discussão feita por Le Goff (1996), sobre monumentos e documentos: os monumentos só se tornam documentos quando nos apropriamos dele em nossos estudos.

[15] Fazemos essas classificação documental apenas para informar o leitor; atentamos para a natureza textual das fontes sem, contudo, ignorar que elas possuem características que perpassam gêneros retóricos diversos. A *Chronica XXIV generalium ordinis minorum*, por exemplo, pode ser tomada tanto como uma crônica quanto como uma hagiografia.

acrescentados; uma obra é claramente continuação da outra e o segundo autor certamente leu o primeiro. 1370 é o provável ano de composição da anônima[16] *Chronica XXIV generalium ordinis minorum* (doravante *Chronica XXIV*), obra cujo escopo é distinto das duas anteriores, mas que também prossegue em listar santos frades e menciona vários dos personagens cobertos desde o *Dialogus*. Em 1399, por fim, é feita, por Bartolomeu de Pisa (†1401), a *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu* (doravante *De conformitate*), que também traz consigo motivações diversas das anteriores, mas que ainda prossegue listando santos frades. De maneira que, em partes, podemos considerar essas quatro obras como compilações hagiográficas, em que as últimas continuam as primeiras, salvas as diferenças entre elas.

Para Roberto Paccioco (1990), a ordem na qual os frades são apresentados pelo *Dialogus* é importante, como dissemos: ela faz com que a santidade dos dezenove frades pareça derivar e continuar a santidade do fundador, Francisco de Assis. Antônio de Pádua, o segundo frade listado, imediatamente após o fundador, emerge como epítome da trajetória dessa santidade, que a historiografia tem encarado como única, concernente a toda a Ordem. Como mencionamos, no *Dialogus* há maior quantidade de informações e relato de milagres sobre Ambrósio e Benvindo; para os demais personagens apresentam-se apenas o nome, identidade, lugar de proveniência e local de deposição das relíquias – não sabemos se esse minimalismo era a intenção do hagiógrafo ou se foi uma limitação imposta pela quantidade de informações de que ele dispunha. Para uns poucos dentre esses frades conta-se também com o relato de alguns milagres – que, inclusive, também fomentam discussões teológicas entre os narradores da obra –, mas tanto pela brevidade desta pesquisa quanto pela irregularidade das informações disponíveis, preferimos não abordar essas demais Vidas. Além disso, pelo exíguo tempo de que dispusemos também optamos, arbitrariamente, por não abordar uma seção do *Dialogus* intitulada *De visionibus fratrum*, que parece versar exclusivamente sobre várias aparições dos frades mortos a cidadãos de suas comunidades, encontros durante os quais os santos realizaram previsões e profecias, também consideradas milagres (conforme SIGAL, 1985: 283-288).

Faz-se necessária aqui, contudo, uma nota: nesta pesquisa não tivemos acesso aos manuscritos utilizados pelas edições das fontes que utilizamos. Para pensar sobre eles

[16] Alguns estudiosos atribuem, contudo, a obra ao também minorita Arnaud de Sarrant, sobre quem não conseguimos descobrir nada, exceto que foi Ministro da Província Minorita da Aquitânia. Certamente informações adequadas se encontram numa obra à qual, infelizmente, não tivemos acesso em tempo hábil: DOLSO, Maria Teresa. **La *Chronica XXIV Generalium***: il difficile percorso dell'unità nella storia francescana. Pádua: Centro Studi Antoniani, 2003.

dispomos apenas dos comentários que os próprios editores fazem sobre a tradição manuscrita dessas fontes, os quais relatamos agora[17].

O manuscrito utilizado por Leonardus Lemmens, responsável pela edição de 1902 do *Dialogus*, pertence ao códice 347, é datado de 1300 e está localizado nas Bibliotecas do Vaticano[18] (pertencia, antes, aos *Musei Borgiani*). Lá ele foi denominado "*Dialogum fratris Crescentii*", o que mostra o peso da encomenda que levou à confecção da obra, conforme mostraremos no primeiro capítulo deste trabalho. Há outra cópia desse manuscrito, datada de 1381, nas bibliotecas do Sagrado Convento de São Francisco, em Assis[19]; lá ele pertence ao códice 691 e é descrito como "*Dyalogus sanctorum fratrum minorum* [...]"[20]. A descrição resume também o princípio e a finalidade da obra e menciona que ela é composta por 13 cadernos de 4 folhas cada ("*In quo libro omnes quaterni sunt XIII*") (LEMMENS, 1923: IX).

Lemmens (1923: X) menciona que essas cópias foram feitas para uso público, mas que estão um tanto danificadas e rasuradas. O escriba, segundo o editor, não era perito em latim. Ao longo das folhas, junto ao texto, encontram-se exposições de cunho teológico, porém pouco inteligíveis; na opinião de Lemmens essas intervenções sobre o texto mostram como uma obra de história – assim o editor considera o *Dialogus* – podia servir à teologia (1923: X). A nosso ver elas ainda evidenciam que, de fato, o texto recebeu um uso prático recorrente. O mais importante a se salientar, todavia, é que esta cópia, como o próprio Lemmens observa, não está completa; àquela altura parecia não se conhecer exemplar mais extenso da obra.

21 anos mais tarde, porém, Ferdinandus Delorme pôde reeditar o *Dialogus*, graças à descoberta de que a cópia depositada nas bibliotecas do Vaticano está sim completa, ainda que especialistas como Paul Sabatier (1858-1928) não tivessem notado (1923: LXII-LXIII)[21]; o editor faz, inclusive, um prefácio bem mais detalhado sobre a mesma. Delorme nota que o exemplar contido no Vaticano, de 1381, é idêntico ao de 1300, depositado no Sagrado Convento de Assis (1923: LXIII); possivelmente as diversas interferências nos manuscritos fizeram os especialistas confundirem partes do texto com rasuras (como dissemos acima, Lemmens achou várias delas ininteligíveis); Delorme afirma que, malgrado a efetiva

---

[17] Como as edições que utilizamos datam do começo do século XX, tais comentários são feitos em latim.

[18] As bibliotecas do Vaticano também podem ser acessadas pelo endereço <https://www.vatlib.it/home.php>, mas o manuscrito do *Dialogus* não está disponível para consulta *online*.

[19] O convento possui um sítio eletrônico, onde se pode obter descrições de suas bilbiotecas. O acervo de manuscritos, no entanto, não está disponível para consulta *online*: <http://www.assisiofm.it/>.

[20] O editor observa que esse título não foi anotado pela mesma mão que copiou todo o texto e lembra que a expressão "*de vitis*" foi adicionada por ele.

[21] Delorme (1923: LXIII) diz, inclusive, que Sabatier foi diversas vezes inquirido, por Lemmens e por outros estudiosos, sobre a existência de uma cópia completa do *Dialogus*, mas sempre afirmou não conhecê-la. Parece que, ao saber da descoberta de Delorme, Sabatier assimiu que, se soubesse que aquele exemplar estava completo, teria imediatamente mandado fazer outra edição da obra, logo após 1902.

dificuldade da leitura, poucas interferências são, de fato, correções posteriores no texto original (1923: LXIV).

É Delorme, então, quem nos lembra que o título atribuído pelos copistas deriva do prólogo da obra, onde a proposta do autor remete o leitor aos *Dialogorum* de Gregório Magno (540-604. Papa entre 590 e a data de sua morte). DELORME, 1923: VI). O editor prefere, diferentemente de Lemmens, acrescentar ao título a expressão "*de gestis*" no lugar de "*de vitis*", pois entende que a obra não trata apenas das vidas dos frades menores – em sua dimensão exemplar –, mas versa igualmente sobre seus feitos, isto é, seus milagres (1923: VII); de fato, em seu prólogo o hagiógrafo se propõe a narrar os "*venerabilium **gesta** patrum*" (grifo nosso), como mostraremos em nosso primeiro capítulo.

Também é Delorme quem conecta o *Dialogus* à obra de Tomás de Celano (1200-1265), coeva, que também se debruçou sobre a coleta de milagres atribuídos a São Francisco (1923: IX); o editor mostra que Tomás tinha conhecimento do que o autor anônimo vinha desenvolvendo (1923: XVII-XVIII). Mais que isso, o editor também estende a sua análise às demais compilações hagiográficas que sucederam o *Dialogus* – quais sejam, o *Catalogus*, a *Chronica XXIV* e o *De conformitate* –, mostrando com as últimas citam partes selecionadas das primeiras, conforme as intenções de seus autores (1923: X). Além disso, o editor também destaca a utilização de processos inquisitoriais na redação da obra e o seu foco nos *gesta* dos frades na Itália, por onde suas famas se estendiam a ponto de canonizações serem requeridas e abertas – como nos casos de Ambrósio de Massa e Benvindo de Gubbio (1923: XI-XIII).

Delorme, por fim, também versa sobre os usos que o *Dialogus* pode ter recebido até o século XIV. Para ele, seus leitores foram poucos, e isso explica que tenham sido encontrados apenas um exemplar dele nas bibliotecas do Sagrado Convento de Assis e outro nas bibliotecas do Vaticano (1923: XVII). O anonimato da obra, aliado à imperícia de seus escribas com o latim e às discussões teológicas de difícil compreensão teriam, para Delorme, determinado a pouca disseminação da obra (1923: XXV). Todavia, a longa tradição de compilações que se seguiu, terminando com Bartolomeu de Pisa em 1399, mostra que o *Dialogus* teve continuidade (1923: XIX-XXI). Em nossa opinião, como procuraremos demonstrar, essa série corrobora a encomenda do *Dialogus* como o início de uma tentativa de promoção institucional do lugar santoral da Ordem Minorita no seio das comunidades urbanas da Itália do século XIII, a partir da reunião das vidas de seus frades mais ilustres em hagiografias que carregavam consigo propostas de intervenção sobre a vida cívica: o *Dialogus* se oferece ao combate contra as heresias; o *Catalogus* reúne material útil à vida litúrgica dos estabelecimentos minoríticos, a *Chronica XXIV* celebra a história dos primeiros dirigentes da

Ordem e o *De conformitate* defende a observância do *modus vivendi* franciscano. Conforme o próprio Delorme nota – além de Roberto Paccioco e Vergilio Gamboso –, os autores dessas três últimas obras remetem constante e diretamente ao *Dialogus*, fazendo uso do material nele reunido.

O *Catalogus* se limita a localizar temporal e espacialmente os frades, mas aparentemente teve maior disseminação: seu editor, novamente Leonardus Lemmens, aponta 8 exemplares, espalhados por diversos lugares, inclusive na Espanha e na Inglaterra, ainda que os códices mais longínquos estejam incompletos (1903: XII-XIII)[22]. A maior quantidade de cópias dessa obra denuncia a sua circulação, dado o seu uso como manancial de informações para os martirológios dos estabelecimentos minoríticos situados no Ocidente. Lemmens informa, ainda, que há poucas variações entre os 8 códices, por mais que alguns deles tragam informações sobre frades ausentes em outros exemplares. Finalmente, Lemmens afirma que o rótulo "*catalogus*" está presente na maior parte dessas cópias (1903: XIII).

A *Chronica XXIV*, por sua vez, também teve uma disseminação maior, contando com treze exemplares espalhados pela Itália e além, conforme os diversos frades que a editaram em 1897 (PRAEFACIO, 1897: XIII)[23]. Eles informam que tais exemplares estão em bom estado e ricamente adornados. Já o *De conformitate* conta com 16 códices[24] – tão amplamente disseminados quanto as duas obras anteriores –, os quais trazem relatos distintos em forma, mas com pouco conteúdo a acrescentar, em relação ao *Dialogus*. Procuraremos não deixar de tomar essas obras no seu todo, mas esse procedimento será limitado, é claro, pelas informações que cada narrativa contiver; dada a escassez de informações, recorremos, no máximo, às vidas que o *Dialogus* traz sobre Antônio de Pádua e Benvindo de Gubbio.

Essa série de hagiografias nos será útil especialmente no segundo capítulo deste trabalho. A ela será acrescentado o processo de canonização de Ambrósio de Massa, editado em 1925 no tomo IV (novembro) dos *Acta Sanctorum*, por Hippolyto Delehaye e Paulo Peeters, a partir de 13 fólios de pergaminho contidos no arquivo da cidade de Orvieto (e que pertenceram, antes, à mesma igreja onde Ambrósio foi inicialmente sepultado); provavelmente outras duas cópias desse processo existiram, pois a ordem papal de abertura da inquisição prescrevia que seus registros fossem preservados em 3 arquivos (DELEHAYE & PEETERS, 1925: 568). Tal conjunto documental é rotulado como "*Miracula fratris Ambrosii de Ordine Minorum 1242*", título ao qual se acresce a descrição, feita em vulgar, no século

[22] O leitor pode encontrar a lista, devidamente referenciada, desses exemplares na página XIII do prefácio de Lemmens, contida na edição indicada do *Catalogus*.
[23] A lista desses exemplares pode ser encontrada na página XXVI da referida edição da *Chronica XXIV*.
[24] Listados a partir da página XXIV da referida edição.

XVII: "*Esame de' testimonij e processo fabricato per la canonizazione delli BB. Ambroggio e Morico dell' ordine di San Francesco, li corpi de' quali stanno nella chiesa di dº San Francesco in questa città d'Orvieto*" (DELEHAYE & PEETERS, 1925: 568). Tal descrição dá a entender que a canonização do frade Morico – o qual, segundo veremos adiante, foi o responsável pela conversão de Ambrósio de Massa – também foi requerida (realmente, seu corpo também era cultuado em Orvieto, junto ao corpo de Ambrósio), mas os editores informam que nunca houve processo instruído a esse respeito; talvez a descrição verdadeiramente diga respeito ao fato de que Morico foi o primeiro a testemunhar durante a inquisição de Ambrósio. Os editores também pontuam que os fólios estão claramente divididos entre a coleta dos testemunhos dos confrades sobre a *conversatio* de Ambrósio e a dos testemunhos de laicos sobre seus milagres; os pergaminhos trazem ainda a transcrição da *Dei sapientia*, a bula através da qual o papa Gregório IX ordenou a abertura do processo. Ademais, por um lado, os fólios estão cronologicamente desorganizados e contam com alguns erros de grafia (segundo os editores, o notário Rainierus, que registrou os trabalhos da comissão inquisitorial, misturou, em alguns momentos, a escrita latina e a vulgar), por outro, eles cobrem todo o trâmite do processo, isto é, os dias nos quais as testemunhas foram interrogadas (DELEHAYE & PEETERS, 1925: 568).

Finalmente, no quarto capítulo deste trabalho, onde as fontes acima descritas não mais ocuparão o centro de nossas análises, enfatizaremos um conjunto documental distinto, referente à vida cívica de Orvieto, nosso estudo de caso. Ele foi editado em 1885 por Luigi Fumi, a partir de manuscritos de vários arquivos[25]. Fumi editou, no volume que referenciamos, praticamente todo o acervo relativo ao período comunal de Orvieto; a série documental está bem continuada e suas lacunas, segundo comenta a historiografia a respeito, indicam realmente registros perdidos ou períodos em que o governo da cidade não produziu documentação.

A edição de Fumi é problemática – segundo comenta Daniel Waley, que em 1952 escreveu uma monografia específica sobre Orvieto entre os séculos XII e XIV – porque repleta de erros de leitura. Além disso, vários documentos vêm transcritos por Fumi com a tradução para o italiano já feita, sem que tenhamos acesso ao texto latino original ou que nos seja informado o critério de escolha dos registros a serem traduzidos. De toda forma, sobre

[25] Cuja lista é encontrada na seção *Provenienze dei documenti*, no início da dita edição, em página não numerada. A cada documento transcrito Fumi informa a seus dados de inventário, além de comentar o documento. Logo, se o editor peca nas transcrições e traduções, sua obra é bem organizada quanto ao mapeamento das fontes.

esses documentos há um número razoável de comentários – especialmente os feitos por Waley –, os quais, cremos, nos ajudam a evitar as lacunas e os erros da edição de Fumi.

7 Estruturação do trabalho e esclarecimentos finais

Esta dissertação será estruturada da seguinte maneira: no primeiro capítulo abordaremos o *Dialogus* em seu contexto, intenções e problemas. No segundo capítulo abordaremos a primeira parte da Vida de Ambrósio de Massa, nosso estudo de caso; o objetivo será delinear qual é o perfil (no sentido da imagem que esse conjunto de traços delineia) de sua santidade e relacioná-la ao ambiente histórico no qual ela é colocada. O terceiro capítulo tomará a segunda parte dessa hagiografia, onde se enumeram os milagres atribuídos a Ambrósio; neste momento entraremos nos diálogos oferecidos pela obra e discutiremos que papéis os milagres podem ter no referido ambiente histórico, sobretudo quanto à sua capacidade de convencimento e congregação social. No quarto e último capítulo mostraremos como essas duas partes da biografia de um frade constante no *Dialogus* compõem um *vita* que é elaborada com a intenção premeditada, já enunciada no prólogo do texto, de combater as divergências e os facciosismos – cuja "porta de acesso" era a piedade comunal, tida como desregulada e perigosa, conquanto útil –, em diversas facetas, que ameaçavam desagregar as comunidades medievais.

Ao final do trabalho, na seção Referências, as introduções críticas presentes nas edições de cada fonte são listadas como bibliografia porque, na falta de historiografia particularizada sobre, esses comentários prévios acabam sendo o melhor manancial de informações e análises sobre elas.

As citações do *Dialogus* tomarão, majoritariamente, a edição de 1923, mais completa.

CAPÍTULO I – DIÁLOGOS SOBRE AS VIDAS DOS SANTOS FRADES MENORES[1]

> "*Reconhecendo a santidade*, [os cidadãos da Itália comunal] *canonizaram a si mesmos, procurando o papa ou a hierarquia eclesiástica apenas raramente, e, ainda assim, somente para ratificar a sua própria percepção*".
>
> (Augustine Thompson, O.P.)

Produzido entre 1244 e 1246 (provavelmente em 1245), o *Dialogus* enuncia abertamente suas próprias condições de produção, reveladoras: conforme o próprio hagiógrafo[2], ela foi encomendada por Crescêncio de Iesi. Crescêncio também encomendou o *Memoriale in desiderio animae*[3] a Tomás de Celano – a qual também estava sendo escrita entre 1246 e 1247 –, bem como uma ampla coleta de testemunhos acerca de milagres de São Francisco (que viriam a constituir o *Tratado dos milagres*, também assinado por Tomás, já no mandato de João de Parma, sucessor de Crescêncio)[4], numa tentativa de desenvolver a santidade franciscana ao encontro da demanda de um grupo de frades ansiosos por um santo mais taumaturgo que exemplar e anti-herético (PACCIOCO, 1990). As informações que a obra traz foram extraídas de duas fontes muito particulares, como se verá adiante. Ela insere-se, portanto, em um contexto muito específico, que procuraremos desenhar aqui.

Já o *Catalogus* não é tão generoso em seus enunciados; nada é revelado sobre as demandas que o motivaram. A *Chronica XXIV*, por sua vez, que pretende apenas reunir dados, apresentar e elogiar os primeiros dirigentes da Ordem, também não nos diz muita coisa a esse respeito. Por fim, o *De conformitate* assume um objetivo tão grande para si que foi contemplado com dois prólogos, um para dizer dos méritos da obra[5], outro, "*per modum sermonis*" (BARTOLOMEU, 1907: 3), para anunciar o que a obra traz em seu conteúdo.

---

1 Aqui empregamos o adjetivo "menores" porque estamos traduzindo o título do *Dialogus*.

2 "*Eapropter et ego temetsi inutilis servus Christi ad divinae gloriam majestatis et laudem mira virtutum opera, quae per sanctos suos quosdam ordinis nostri fratres in diversis mundi partibus exhibere dignata est omnipotentia Conditoris, obedientia reverendi patris ministri generalis fratris scl. Crescentii praeceptrice veritate praevia praesenti opusculo compigenda suscepi* [...]" (DIALOGUS, 1923: 2).

3 Título original da *Vita secunda sancti francisci*, nome este mais contaminado pelas discussões acerca da "questão franciscana".

4 Cf. GAMBOSO, 1986: 13-14. João de Parma (1208-1289) dirigiu a Ordem entre 1247 e 1257.

5 "*Incipit primus prologus dicti magistri pro opere praefato*" (BARTOLOMEU, 1907: 1).

1 Agradar, convencer e edificar: as estratégias e intenções do *Dialogus*

Quanto à sua estratégia retórica, o *Dialogus* é bastante interessante. A princípio, trata-se de uma hagiografia como qualquer outra, inclusive no que tange à repetição dos *topoi* pertinentes ao gênero, como nota também Gamboso (1986: 30): a manifestação da graça divina nos feitos e nas vidas dos santos e o seu consequente potencial para ensinar os homens através dos exemplos[6]. No geral, é a mesma fórmula sucintamente repetida pelo *Catalogus* (que virá citado posteriormente, subsidiando a análise de outro tópico) e, de forma um pouco mais ampla, pelo *De conformitate*[7]; a *Chronica XXIV* destoa um pouco das demais porque seus protagonistas são os primeiros companheiros de Francisco (e primeiros governantes da Ordem)[8] não os "santos frades". No entanto, essas três obras nos servem, neste estudo, mais para acompanharmos o que se diz sobre os santos frades – e para compor um perfil mais completo de Ambrósio de Massa – do que pelas suas intenções e contextos particulares, visto que são obras bastante diferentes entre si: se o *Catalogus* parece ter-se pretendido um mero resumo, uma continuação do *Dialogus* (provavelmente para fornecer informações para os catálogos santorais mantidos por cada estabelecimento minorítico, conforme indicam (DUBOIS & LEMAITRE, 2007), a *Chronica XXIV* pretende eternizar a história dos primeiros frades, enquanto o *De conformitate* propõe para o seu público um *modus vivendi* franciscano muito particular. Pormenorizar as características e contextos de cada uma dessas narrativas foge ao nosso propósito.

O *Dialogus* caracteriza-se ainda por dois traços bastante peculiares, também revelados pelo autor em seu prólogo. Primeiro, ele informa que compôs sua obra num estilo de *gesta* e

---

[6] "*In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Venerabilium gesta patrum dignosque memoria titulos antiquorum studio [studia] pietatis annalibus commendare fructum utilitatis plurimae posteritati fidelium consuevit afferre. Primum, quidem, ut omnium artifex et virtutum altissimus operator in sanctis suis majestate mirabilis praedicetur; alterum autem, ut fides tenera parvulorum experimento sensibili provocata virtutum infirmioris aetatis pocula desuescat adhibitoque sibi vitae perfectioris speculo cibi solidioris edulo roboretur* [...]" (DIALOGUS, 1923: 1). Especificamente para o prólogo e a Vida de Santo Antônio contida no *Dialogus* há uma tradução, de 1986, feita por Vergilio Gamboso, que também se vale da edição de Delorme, de 1923. Utilizamo-la para auxiliar a nossa compreensão e tradução do prólogo, bem como para fazer algumas remissões às discussões que se estabelecem na narração da vida de Antônio. Também recorremos aos comentários críticos do editor, que prefaciam a tradução da obra. Essa edição consta em nossas referências bibliográficas, como fonte secundária.

[7] "*Sanctorum vita probis fulta operibus et doctrina fructuosa signis nexa, cum militantes ecclesia filios illustrent limpidus, dirigant rectius in agendis, aedificent efficacius, animum placidius demulceant et avidius inducant ad mundi contemptum, ac omni virtute et eficácia Christum prosequendum prae omnibus promant ac clament, incitent et impellant* [...]" (1907: 1).

[8] "*Quoniam praeteritorum narrativo utilis est ad eruditionem praesentium et futurorum cautelam, hinc est, quod notabiliza bona et mala, quae variis temporibus sub diversis Ministris generalibus in aliquibus legendis, tractatibus, processibus et chronicis dispersa reperi in sacro fratrum Minorum Ordine contigisse, nec non de vitis sanctorum fratrum, inspecta quantum potui veritate, in sequenti volumine recollegi*" (1907: 1).

numa narrativa sucinta, visando a estimular os "modernos" (isto é, seus contemporâneos) em sua fé[9]; diz também que optou por redigi-la na forma de um diálogo entre dois frades (que não são identificados; são personagens através dos quais o hagiógrafo falará) – um "narrador" e outro "ouvinte" – para melhor agradar ao "leitor" e aos seus religiosos ouvidos[10]. Esses dois frades travam verdadeiras discussões teológicas acerca dos milagres dos santos biografados, como se verá adiante.

Toda a obra é oralmente muito marcada. A estruturação da narrativa em forma de diálogo tem o claro objetivo de melhor convencer o público dessa leitura:

> Assim, se a verdade dos fatos contados causar estupor ou dúvida nos ouvidos dos fracos, ofuscando a questão que importa [a da graça e da fé provadas nos santos], poder-se-á demonstrar como a coisa concorda com as leis da sagrada Escritura e que nada é difícil para a onipotência criadora quando há uma fé capaz da graça divina e dócil à disciplina[11].

Em várias ocasiões o hagiógrafo apela aos "ouvidos" de seu público, portanto é de imaginar mesmo que a obra fosse lida para os confrades, durante suas refeições e recreios. De fato, em *A escrita da História*, de 1975, Michel de Certeau afirma que a hagiografia possui uma "função de 'vacância'", situada no "lado do descanso e do lazer", "para ser lida durante as refeições, ou quando os monges se recreiam"; ela era, então, "ouvida nas horas livres" pelos monges e demais clérigos (1982: 270). Não seguiremos aqui a consequência que o autor tira dessa função e que é corroborada por Néri de Almeida Souza (1999): a de que a hagiografia estava praticamente no campo do folclore, da diversão e do ócio, e servia básica ou exclusivamente a uma "vulgarização teológica ou pastoral". Essa proposta só faz sentido no quadro de uma tese consagrada por André Vauchez, a de que o medievo assistiu a uma gradativa monopolização do sagrado – e, por conseguinte, da santidade e da literatura hagiográfica, bem como de outras expressões da fé[12] – por parte do clero, cabendo a este, por consequência, transferir, de maneira pedagógica e edificante, os mistérios religiosos ao

---

9 "[...] *praesenti opusculo compigenda suscepi, ut habeat pia fratrum devotio gestorum seriem stilo compedii coaretatam* [sic] *gaudentesque brevitate modernos sermo succinctus* [ilegível] *ad divinae laudis judicia propensiori studio devotius admiranda*" (DIALOGUS, 1923: 2).

10 "*Ad tollendum denique fastidioso lectori stomachum et uberiorem audiendi gratiam religiosis auribus afferendam duorum fratrum personas ad invicem conferentium more dialogi ad medium deducentes, unum narrantis vice proponimus et alterum audientis* [...]" (Idem: 3).

11 "[...] *quatenus, si quid stuporis aut dubii rerum gestarum veritas enarrata conduxerit auribus infirmorum, quaestione vicaria vere sacrae Scripturae legibus ostendatur accommodum nec quidquam omnipotentiae creatici fore difficile, sed divinae capax gratiae fides adsit credula disciplinae*" (Idem: 3-4).

12 Estamos usando "fé" no sentido de *fides*, isto é, o ato e o sentimento de acreditar (*credere*) em algo, de depositar em algo uma crença. Também poderíamos empregar aqui "piedade".

laicado[13], durante os momentos em que vivia, fora do trabalho, nos espaços públicos como as praças e as igrejas, onde as pregações e sermões aconteciam. Discutiremos tais questões no capítulo II, mas aqui cabe apenas lembrar que, malgrado a conclusão a que a proposta de Certeau leva, o fato é que as hagiografias constituíram sim, entre outras coisas, gênero de caráter pedagógico, destinado à vocalização pública ou coletiva, como o *Dialogus* já indica em seu próprio título e como seu prólogo explicitamente enuncia. A narrativa é também uma conversa, no sentido estrito do termo. Destarte, devemos tratá-lo em dois aspectos: enquanto coleção escrita de Vidas de santo, destinadas à leitura edificante, individual ou coletiva – conforme Certeau propõe –, mas também enquanto veículo de mensagens religiosas e sociais, cuja transmissão se dava, além da leitura, através do par locução-audição, como fica claro no prólogo da obra. O impacto disso é que o *Dialogus* emerge como um instrumento de discussão, como mediador em uma relação polêmica entre, no mínimo, dois indivíduos (que é o cenário dialógico construído pelo hagiógrafo, mas que podemos estender a uma coletividade maior), e isso é decisivo em nossa análise. Falando com os termos de Golinelli (1996), a retórica dialética do *Dialogus* acentua a mobilização de sua diacronia e melhor o capacita para a função sincrônica e polêmica que deve cumprir, qual seja, a do convencimento dos "incrédulos".

Todavia, note-se que o trecho supracitado se refere não a qualquer ouvido, mas aos ouvidos "dos fracos", que se assustam com a "verdade dos fatos"; diante desse susto o que o autor quer é mostrar que "a coisa concorda com as leis da sagrada Escritura e que nada é difícil para a onipotência criadora", a fim de que o ouvinte, confiando nas leis e na onipotência divina, supere o estupor e se deixe convencer. Neste trecho a "fé capaz da graça divina e dócil à disciplina" não diz respeito ao ouvinte do *Dialogus*, mas aos santos frades que, fervorosos e disciplinados, recebem e manifestam a graça. Voltaremos a isso em breve, para ver quem são esses "fracos" e quem são os "capazes e disciplinados'.

Ainda na intenção de convencimento do público é curioso que o *De conformitate* se aproxime bastante do *Dialogus*; de fato, para os editores da obra de Bartolomeu de Pisa, o frade leu a obra de 1245:

> [...] empregando um estilo polido e distinto, eu, mínimo entre os menores, indigno professor de sacra teologia, Bartolomeu de Pisa, filho do santo pai pela profissão, embora não por uma condigna imitação, de sua predita e ímpar sapiência, palavra e inteligência – por serem grandes demais o seu espírito e sua virtude –, louvando a

[13] Expressão que tiramos de Vauchez (1987) e que designa simplesmente os não-clérigos, embora isso compreenda vastos e díspares estratos sociais, que vai da plebe, passa pelos "burgueses" (termo também empregado por Vauchez) e chega aos aristocratas.

> sua santidade, glória e honra [...], redigi o presente opúsculo em um único volume, tendo Cristo como patrocinador e compilando os feitos do nosso pai de maneira breve e sucinta, resumindo, sempre que possível, o que narro neste prolixo compêndio – cujo cuidado não é muito – e omitindo o que nele não cabe[14].

Ou seja, Bartolomeu também afirma ter escrito sua obra da maneira "breve e sucinta", num estilo agradável, porém ágil. No resto de sua obra se percebe que o objetivo com tal polidez e brevidade é o mesmo: não cansar o público, leitor e ouvinte, e, logo, não despertar nele uma aversão que atrapalhasse o seu convencimento. De acordo com as conclusões que acabamos de tirar a partir de Certeau, obras como o *Dialogus* e o *De conformitate* certamente se prestavam a debates que se travavam muito intensamente, em torno da santidade e dos significados das vidas dos frades minoritas, aos quais se tentavam atrelar a pureza, a perfeição e a consequente manifestação da graça divina. Assim, era preciso, num clima polêmico, evitar a retórica desmedida e, com precisão, refutar as contestações do adversário e simultaneamente defender a "verdade" revelada pela vida minorítica e o poder taumatúrgico dela decorrente.

Outra característica de destaque do *Dialogus* são as fontes que seu autor acusa ter utilizado na composição de sua obra:

> Porém, não pretendi aqui escrever todos os mais destacados feitos das suas virtudes [dos santos], manifestadas em quase todo lugar da terra; restringi-me, de preferência, às ocorrências das quais, sob ordem do sumo pontífice e na presença dos investigadores delegados pela sé apostólica, foi feita deposição com testemunho fidedigno, aprovada depois de um controle diligente e do registro pelo notário público; outras [ocorrências] foram colhidas, com certeza, de verídico testemunho tomado de frades ainda pertencentes à nossa ordem[15].

As fontes do autor foram, portanto, o material colhido pela comissão inquisitorial indicada pelos papas para conduzir os processos canonizatórios[16] dos santos biografados – ao

---

[14] "*Diverso stilo politoque digesserint, ego inter minores minimus, sacrae theologiae magister indignus, frater Bartholomaeus de Pisis, sancti patris filius professione, etsi non imitatione condigna, incompos praedictis et impar scientia, lingua ac intellectu, et quod maius est, spiritu et virtute, anhelans ad eiusdem sancti laudem, gloria et honorem aliqua scriptitare [...], ad unum volumen redigindo opus praesens, Christo patrocinante, meritis patris nostri compegi, et hoc breviter et succincte, potius ad compendium reducendo quae narro, quam prolixe scribendo, multaque non ex industria, sed quia ea habere non valui, omittendo*" (BARTOLOMEU, 1907: 2).

[15] "*Nec sane singula quaeque virtutum illorum insigna toto paene terrarum orbe difusa duxi praesentibus exaranda, sede ea potissimum, quae vel de mandato summi pontificis coram disquisitoribus per sedem apostolicam delegatus fideli narratione deposita et examinatione testium diligenti pariter approbata sunt ac per manum publicam annotata, sive etiam fratrum nostri ordinis adhuc superstitum veridica mihi relatione comperta*" (Idem: 2-3).

[16] Sabemos que esta palavra não existe, mas tomamos aqui a liberdade de cunhá-la, para enriquecer nossa redação. Ela tem o mesmo sentido, adjetivo, de "inquisitório" (inclusive porque também concerne a uma inquisição) e diz respeito ao processo inquisitorial cuja finalidade é provar ou desprovar a santidade de um personagem, a fim de consagrá-lo no catálogo universal dos santos e reconhecer a sua santidade em toda a *christianitas*.

menos é esse o caso das narrativas sobre Ambrósio de Massa e Benvindo de Gubbio, que foram alvos de *inquisitiones*; os demais não o foram –, e os testemunhos de outros frades que haviam convivido com os pretensos santos. Gamboso (1986: 35-45), para quem o hagiógrafo do *Dialogus* era um escritor de estilo refinado (embora creia que a pesquisa feita por ele, para compor a sua obra, tenha deixado a desejar), indica que ele usou também o que outras hagiografias relatavam – a *Assidua*, para falar de Santo Antônio –, além de ofícios litúrgicos e tradições oriundas da Antiguidade, dos ditos bíblicos e de outros autores medievais (1986: 69).

O motivo para as escolhas das fontes ainda é o mesmo que motivou as opções retóricas do *Dialogus*: convencer o público através da origem fiável das informações, além do prazer da audição. Bernard Guenée (apud TEIXEIRA, 2012: 214) nos lembra que uma das marcas do relato hagiográfico é a sua atemporalidade, a "quase total ausência de dados cronológicos" (TEIXEIRA, 2012: 214), o que colocaria esse gênero retórico em contraposição ao gênero "história" e tornaria estranho o emprego de documentação jurídica em sua composição. Todavia, Dominique Boutet (apud TEIXEIRA, 2012: 214) frisa que alguns textos hagiográficos lançaram mão de tal recurso justamente para garantir a credibilidade de seu relato, o que os aproximaria do gênero histórico.

Num primeiro momento, essa motivação se explica pelo próprio paradigma pedagógico da hagiografia: seu *métier* é edificar, ensinar, e é para ensinar que se torna preciso convencer. Novamente Certeau (1982) nos é útil ao explicitar o caráter "edificante" do gênero hagiográfico. Característica já amplamente conhecida pelos estudiosos, aqui ela ganha ainda maior peso: afinal, o que é edificar senão interferir nos comportamentos humanos, sob vieses moralizantes e frequentemente coercitivos? De acordo com Pierre Bourdieu (1998), por trás de toda descrição (ou narrativa) há uma prescrição (uma assertiva) sobre como o ser humano deve ser ou agir. As lições tiradas para explicar esse "como" são tiradas da própria narrativa, que se torna, portanto, uma alegoria pedagógica. A finalidade da edificação é a uniformização dos comportamentos, tendo em vista um modelo ideal fixado como o mais útil à vida social. Nesse sentido, o *Dialogus* emerge como uma ferramenta de intervenção moral (enquanto age sobre o indivíduo) e de modelação ou regulação[17] ética (enquanto age sobre a coletividade);

[17] Quando dissemos "regulação" estamos nos referindo a uma intervenção, uma normatização, uma prescrição – no sentido de BOURDIEU (1994) – que pretende definir como uma coisa deve ser, que formas deve assumir, que conteúdos (ou sentidos) deve portar consigo e sob que regras ela deve funcionar. Assim, quando dissermos de uma regulação da religiosidade, estaremos nos referindo a uma tentativa de normatizar e definir como ela religiosidade deve ser exercida.

nessa função se encontra, em nossa opinião, o significado histórico mais forte da narrativa, conforme tentaremos mostrar na conclusão deste trabalho.

Muito embora Vergilio Gamboso sugira que, na verdade, teria sido a escassez de informações que impeliu o autor do *Dialogus* a estruturá-lo de maneira dialógica, conforme o modelo oferecido por Gregório Magno em seus famosos *Dialogorum*, o mais importante que o *Dialogus* imitou de Gregório foi a sua estratégia retórico-dialética de convencimento. Vale lembrar, com Alcir Pécora (2001), que, se a retórica medieval nada produzira de novo em termos de tópicas e estruturas, ela se fiara inescapavelmente nas autoridades antigas que lhe foram transmitidas, portanto, ao valer-se do modelo gregoriano, o autor do *Dialogus* não pretendia mais do que inserir sua obra numa tradição já consolidada de discurso, o que lhe conferiria mais uma autoridade para suportar os conteúdos que veiculava; protegido nessa autoridade, o hagiógrafo poderia, inclusive, assegurar melhor a defesa dos seus santos confrades. O que acrescentamos é que não conta na estratégia escolhida pelo hagiógrafo apenas a escassez de informações e o peso da autoridade gregoriana, mas também o próprio mecanismo dialético de que se lançou mão, ele próprio trazendo consigo uma intenção, um uso e uma eficácia. De todo modo, as perguntas que decorrem das escolhas estratégicas feitas são: a quem se quer tanto convencer? E do que se quer tanto convencer? Respondê-las-emos no próximo capítulo.

2 Os contextos que trespassam as obras

Crescêncio de Iesi é comumente vinculado pelos estudiosos à facção “espiritual” da Ordem mas teve, mesmo dentre esse grupo, adversários significativos, que tentaram impedir a sua eleição para o generalado e o acusaram de valer-se de medidas repressoras contra seus opositores. Contudo, “mesmo os seus críticos mais ásperos lhe reconhecem o mérito de ter patrocinado a *Vita secunda* de Tomás de Celano e o *Dialogus*, além de outras memórias dos companheiros [de Francisco]” (GAMBOSO, 1986: 11), bem como de ter mandado recolher, em todas as províncias da Ordem, por todos os seus frades, testemunhos acerca dos milagres de Francisco. É tido, portanto, como o grande promotor, ao lado do Capítulo Geral que o elegeu, de uma verdadeira revolução na santidade franciscana e, consequentemente, da Ordem inteira (GAMBOSO, 1986: 12).

A questão é que Crescêncio parece ter sido eleito para isso, escolhido por um grupo de frades ansiosos por um novo perfil da santidade franciscana. No que tange à Ordem Minorita, contudo, essa proposta parecia se limitar aos seus segmentos dirigentes, uma vez que a ampla

"base" da Ordem recebeu a iniciativa de recolha dos testemunhos com certo desinteresse, para não dizer resistência (GAMBOSO, 1986: 14). Tanto que nem o *Tratado dos milagres* de Tomás nem o *Dialogus* trazem informações e testemunhos de outra região que não o centro-sul da Itália. De maneira que o projeto "revolucionário" de Crescêncio precisa ser visto dentro de um ambiente onde coexistiam outros projetos, um cenário de francas e abertas disputas pela herança franciscana e pela originalidade de sua continuação. Um embate, entretanto, muito restrito às regiões da Úmbria e do Vale do Rio do Pó, onde os minoritismos umbro e padano, bastante peculiares se comparados aos costumes e valores dos frades de outras regiões como França, Germânia e Península Ibérica, disputavam intensamente os rumos da Ordem, oscilando entre a ênfase nas práticas "espirituais" e eremíticas do fundador e a prioridade da erudição e da palavra culta (MERLO, 1991; PELLEGRINI, 1984).

De toda forma, está claro que o *Dialogus* é um produto da iniciativa do governo e do Capítulo Geral da Ordem. Para Gamboso (1986: 16), o caráter dialógico da obra a torna "híbrida", uma fusão de elementos heterogêneos: fragmentos de cunho hagiográficos misturados com discursos catedráticos de cunho teológico-moral. De fato, as conversas que se estabelecem entre o frade-narrador e o frade-ouvinte têm a função de travar discussões em torno do relato hagiográfico: o ouvinte faz perguntas deveras exigentes sobre o que o narrador conta, colocando em xeque, sobretudo, os milagres dos quais fala. São 44 os debates, provavelmente informados pelo conhecimento do autor, professor de teologia, que faz uma verdadeira inovação no uso do gênero hagiográfico: "a *reductio* do gênero maravilhoso [a hagiografia] a uma catequese e uma meditação" (GAMBOSO, 1986: 18). Das respostas, por vezes extensas, dadas pelo narrador resultam verdadeiras dissertações teológicas, que mobilizam diversos trechos das Escrituras e fazem remissões assaz vivas a debates que se travavam na época, como, por exemplo, acerca da graça concedida à igreja (compreendida como comunidade de fiéis, orientados pelo clero) na forma de milagres curadores e protetores, dos efeitos dos milagres e mesmo dos vícios na vida temporal e da capacidade de intervenção corretiva da prédica (GAMBOSO, 1986: 17).

Na tese de Roberto Paccioco (1990), a necessidade do convencimento que motiva esses diálogos encontra sua razão de ser nas querelas internas à Ordem Minorita. Produzidos no calor das discussões entre uma miríade de facções, tais diálogos procurariam convencer todos os irmãos acerca da santidade em questão, como se pretendesse, com isso, atender a todas as distintas demandas que se faziam por ela e dar à Ordem um elemento, um pilar de coesão. Gamboso também concorda que o público principal da obra, embora não seja isso o explicitado pelo seu autor, são os próprios frades: o louvor que se faz à Ordem exorta os

irmãos a seguirem o caminho da perfeição e a obedecer aos ensinamentos do fundador, imitando os exemplos oferecidos, a ponto de os diálogos parecerem uma "conversação em família" (1986: 31). Ambos os autores parecem estar corretos, pois no *Catalogus* (1903: 2) o hagiógrafo se dirige explicitamente aos confrades: "*Vos igitur, fratres carissimi* [...]", e várias frases do *Dialogus* fazem o mesmo. No entanto, é revelador que a preocupação de Crescêncio de Iesi e de seu Capítulo Geral em recolher todos os relatos de milagres de Francisco e dos frades – intenção essa transmitida às bases da Ordem através de decretos dos quais não sobraram registros (exceto algumas referências constantes da *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum*, de cerca de 1370, e na *Carta de Greccio*, de 1246, mencionando que os primeiros companheiros de Francisco buscaram prontamente atender às requisições dos dirigentes) – não tenha ultrapassado as cidades do centro da Itália, especialmente as da Úmbria e do Vale Padano: era ali que os conflitos inter-frades se localizavam; para além do minoritismo umbro as mesmas questões não estavam colocadas e, portanto, não era necessário (nem viável) fazer tão exaustiva pesquisa (GAMBOSO, 1986: 15). Por isso nossa investigação se restringe a esse recorte espacial.

Todavia, segundo Gamboso (1986: 66-67), o autor anônimo do *Dialogus* não se posiciona em tais querelas. A princípio, pensaríamos que houve um fosso entre a iniciativa de Crescêncio de Iesi e do Capítulo Geral da Ordem e a sua realização, por parte do *Dialogus*. Não há, no discurso do hagiógrafo, traço algum que favoreça ou se contraponha a qualquer facção da Ordem. Os frades por ele representados também não se vinculam a grupo minorita algum. Ao contrário, eles se apresentam em sintonia com os cultos populares e com a fidelidade à religião de Francisco de Assis. Contraposta à intenção que parte dos frades dirigentes, porém, seria de se pensar que o autor, longe de ignorá-las, tivesse silenciado as polêmicas do momento, apagando as tensões. Segundo Gamboso, tal conclusão emergiria numa comparação com outras obras produzidas nos séculos XIII e XIV, como os *Memorabilia de sanctis fratribus minoribus* (de datação e autoria desconhecida), que se engajam profundamente nas lutas minoríticas, ou a crônica de Salimbene de Parma.

3 Por que os frades não foram canonizados? As *políticas de canonização*

Para Paccioco (1990), o *Dialogus* é também uma resposta da Ordem ao papado – neste momento representado por Inocêncio IV (1195-1254) –, que vinha recusando a canonização de vários frades. Segundo o autor, é provável que, à altura do período de redação desta obra, uma resposta negativa já tivesse sido emitida pela Sé Apostólica, recusando as canonizações

de Benvindo de Gubbio e de Ambrósio de Massa, os dois protagonistas dos diálogos (visto que Antônio de Pádua já havia sido canonizado e gozava de bastante fama). O *Dialogus*, portanto, tentaria rebater as críticas do papado às *inquisitiones* feitas para esses dois frades, as quais, segundo Inocêncio IV, não atendiam aos requisitos, fixados por Gregório IX (1160-1241, papa desde 1227), para que se inscrevesse os candidatos no catálogo santoral universal.

A recusa papal seria devida, nessa hipótese, ao não cumprimento das regras formais de exposição da *inquisitio*, as quais visavam à normatização de um perfil-padrão de santidade: o apostólico e anti-herético. Aventa-se que esse seria o perfil das santidades de Francisco e Antônio. Tal tese ajudaria a explicar a escolha do autor por um estilo de exposição tão diverso quanto o diálogo, que permite o convencimento por meio da dialética (PACCIOCO, 1990). Mas, ainda com Paccioco (1996), a rejeição de Inocêncio IV deve-se também a outro fator: uma racionalização teológica do fenômeno do milagre, processada desde Inocêncio III (1160-1216, papa entre 1198 e a data de sua morte), julgava o milagre um efeito exclusivamente póstumo da graça divina, o qual vinha coroar, comprovar e recompensar a perfeição de uma vida virtuosa; os processos canonizatórios de Benvindo e Ambrósio, porém, trazem milagres ainda *in vita*, pois ambos os frades, em seu leito de morte, curam pessoas por meio de seu toque ou do sinal da cruz feito sobre o enfermo (isso sem contar as vidências que ambos manifestam, sobre anjos e previsões de morte). E o *Dialogus*, desejoso de oferecer aos confrades personagens taumaturgos, mantém o relato desses milagres. Mesmo que não pretendesse ser um novo pedido de canonização ou mudar a decisão papal, o texto se empenharia em enquadrar os seus santos nos quesitos definidos pelos pontífices sem, todavia, afastá-los do que os minoritas esperavam deles.

Essas não nos parecem, contudo, explicações justas. Primeiro porque não nos parece que o papado tenha sido um destinatário dessas compilações santorais. Isso fica claro no *Catalogus*: como o próprio título acusa, ele consiste num rápido catálogo que mapeia os santos frades por todas as províncias minoríticas. O *Catalogus* é muito menos rico em informações sobre os santos, nem estabelece as discussões feitas pelos frades narrador e ouvinte no *Dialogus*, muito menos se introduz com um prólogo tão revelador. Mas ele visivelmente continua o processo de mapeamento iniciado pelo *Dialogus* e está claro que o seu autor leu essa obra – Lemmens (1903) insiste nisso. O que nos interessa, por ora, nessa obra, é assinalar alguns trechos de seu prólogo, como este: “não pretendo oferecer o testemunho da santidade dos bons frades menores à observância da regra apostólica, mas, em

uma parte, à devoção das pessoas e, em outra, à insistente fraqueza [da fé]"[18].

Insistir na canonização não é, portanto, o objetivo do *Catalogus*, e, como ele consiste em uma continuação do *Dialogus*, cremos que não fosse o objetivo dessa compilação também. Provavelmente, no que tange à catalogação dos frades, a intenção dessas compilações fosse outra: servir de fonte para os martirológios locais, elaborados por cada convento, cada província, para orientar suas festas santorais; parece ser esse o conteúdo da assertiva de que o *Catalogus* destina-se à "*devotio populorum*" (ver, abaixo, nota 18), conquanto o público primeiro dessas obras sejam os próprios frades, a serem instruídos pelos exemplos dos santos e a terem deles material para as suas pregações. Outro trecho do *Catalogus* corrobora isso:

> Mas estão ausentes [no céu da *ecclesia*], por mais que sejam estrelas luminosas, os santos conscritos nesta obra, porque são muitos os frades, em 128 anos [de Ordem Minorita] e cerca de trinta e seis províncias para toda a ordem, que professaram a regra evangélica de vida e a assumiram, e porque ainda há muitas milhas de terra para tão exíguo número deles[19].

Ou seja, a obra se faz porque é preciso conhecer e fazer lembrar os demais santos que a Ordem, dado o seu rápido crescimento, parece ter esquecido. Paccioco, então, parece ignorar a relativa liberdade que o papado concedia para que os martirológios locais e particulares (e os cultos consequentes deles) fossem criados, mantidos e atualizados[20].

O segundo motivo de nossa discordância de Paccioco é que, conforme veremos, não há milagres *in vita* nas biografias de Ambrósio e Benvindo que justificassem uma recusa papal com base nesse argumento; há tão-somente a presença de um "espírito profético" que é comum a várias santidades, inclusive à de Antônio de Pádua e à de Francisco de Assis, canonizados, e alguns milagres feitos quando os frades já estavam no leito de morte, o que é outra tópica comum do fenômeno santoral. Essas duas características faziam parte da construção póstuma da santidade de um personagem, uma construção que deveria evidenciar que esse sujeito já estava, em vida, destinado a ser santo: a santidade é, portanto, retroativa, e quando vemos as hagiografias mencionarem profecias e curas efetuadas no leito de morte não

---

[18] "*Ideoque sufficeret cuilibet bono fratri minori ad suae testimonium santitatis apostolicae regulae servata professio, nisi aliud interdum exposceret partim tepor, partim devotio populorum"* (CATALOGUS, 1903: 2).

[19] "*Sed absit, ut tantam multitudinem fratrum a CXXVIII annis citra in triginta sex provinciis totius ordinis, qui fuerunt et sunt professi regulam et evangelicam vitam et ex hac vita assumpti, et adhuc multa milia degunt in terris, ad tam exiguum numerum redigam, ut istos dumtaxat sanctos et stellas reputem luminosas, qui in hac cedula sunt conscripti*" (Ibidem).

[20] Vale lembrar que os mendicantes foram privilegiados nisso, com ampla liberdade na organização de sua própria liturgia. O dito *martirológio romano*, esse sim gerenciado pelos papas, não era algo universal, em contraste com os catálogos particulares: ao contrário, era destinado à cidade de Roma e àquelas igrejas seculares que não gozavam do privilégio de ter um martirológio próprio. Entre os minoritas, que em tudo seguiam o Rito Romano, os santos da Ordem eram inseridos conforme os dias do martirológio romano, completando-o e tornando-o híbrido.

necessariamente isso deve ser compreendido como experiências *de facto*, mas como um mecanismo discursivo de elaboração do fenômeno. No capítulo III nos deteremos nesses aspectos e mostraremos, com a ajuda de outra referência, como essa pretensa racionalização do fenômeno da santidade não existiu, ao menos não como uma invenção papal.

De toda forma, a preocupação de tais hagiógrafos é o culto local, seu público são as comunidades nas quais esses frades se inseriam, não o papado e suas teorias sobre a santidade. Ainda pode ser razoável supor que o esforço de seus autores, construindo debates teológicos que balizassem a obra – e, consequentemente, legitimasse a santidade ali exposta –, ou avisando o leitor que seus relatos extraem-se das informações produzidas por comissões inquisitoriais delegadas pelos próprios pontífices, não tenha perdido de vista uma tentativa de adequar os santos propostos aos critérios papais. Entretanto, o que destacamos é que essa adequação não se fazia mais com vistas à canonização, mas, como mostramos, ao convencimento do público, inicialmente composto por frades. Outro trecho do *Catalogus* nos ajuda a pensar isso:

> [...] vale lembrar, fazer prodígios não é prova de santidade, conforme [asseverou o papa] Gregório [IX], porque o milagre que deve ser considerado é aquele que vem de Deus, porque é melhor senti-lo dessa fonte do que de si mesmo. Estes são os prodígios dos santos frades menores; seus milagres são seus veneráveis exemplos [de vida], os quais consistem em uma moral santa e em obras de perfeição[21].

Nesse trecho o autor explica como os santos frades menores são eficazes em converter os fracos através de seus exemplos de vida, e então ele apresenta qual tipo de milagre é útil e legítimo e desloca a eficácia da santidade para o *exemplum*. Uma manobra retórica compreensível diante da pretensão – presente tanto no prólogo do *Dialogus* quanto no *Catalogus* – de espalhar a fama desses homens para todo o mundo, para fronteiras muito maiores que as cidades onde eram cultuados. Neste caso, como lembram Paccioco (1996) e Vauchez (1987), podia ser útil contar com a universalização que só o reconhecimento papal podia dar, a fim de promover o santo em outras dioceses; porém, estamos considerando que a divulgação proposta por esses catálogos se fazia através da circulação dos textos entre as igrejas conventuais espalhadas por todas as províncias da Ordem, não através de uma propaganda oriunda da sé romana.

---

[21] "*Quia, ut verum fatear, signa facere non est secundum Gregorium probatio sanctitatis, sed unumquemque ut se diligere, de Deo autem vera, de próximo autem meliora quam de se ipso sentire. Ista ergo sunt sanctorum fratrum minorum signa mirifica, ista miraculorum testimonia veneranda, quae in morum sanctitate et operum perfectione consistunt*" (Ibidem).

Insistimos, então, que não reside aí o problema da não-canonização dos frades. Repetimos: comparando o caso de Ambrósio de Massa, não canonizado, com Antônio de Pádua e Francisco de Assis, não é a presença de milagres *in vita* que os distingue, pois o dom profético, único milagre presente em suas *vitae*, é um traço comum dos três, pelo menos como aparece no *Dialogus*. Segundo o próprio Paccioco (2006) frisa, a proclamação de um santo passa por questões relativas ao poder: cada vez que o papado reconhecia um santo dava à sua cidade prestígio e contribuía para a sua autonomia. De maneira que, se Francisco de Assis se beneficiou de suas boas relações com os pontífices, foi o poderio de Pádua, na defesa de Antônio – cuja atuação cívica, predicatória e pacificadora, o havia tornado personagem unânime na cidade (RIGON, 1995) –, que garantiu ao lisboeta uma canonização ainda mais rápida que a do assisense (em que pese também o interesse do próprio Gregório IX no negócio, pois o poder na cidade era intensamente disputado pelos gibelinos e fazia-se necessário manter a cidade sob a esfera de influência romana).

Porém, não era esse o caso de Orvieto, tomando Ambrósio de Massa como exemplo. Proclamando-se comuna em 1137 – e tendo sido regionalmente reconhecida enquanto tal em 1157, quando o papa Adriano IV (1100-1159, papa desde 1154), através de bula, firma com toda a cidade, representada por seus cônsules, um pacto de fidelidade (CODICE, 1184: 24) – Orvieto conquistou, a partir daí, grande autonomia e pôde dar vazão a inúmeras guerras contra Siena, Viterbo, Perugia e Todi, através das quais anexou territórios compreendendo o Vale de Chiana, as terras de Orbetelo, Talamone, entre outras. Nessas empresas a cidade se aliou, sobretudo, a Florença, mas também contou com enorme patrocínio do próprio papado, o que faz os especialistas na história da cidade situarem-na como guelfa e integrante do Patrimônio de São Pedro[22]. Nesse período a cidade atingiu seu máximo esplendor, chegando a contar com cerca de 30 mil habitantes, e que foram várias as cooperações que estabeleceu com a cúria romana (como mostraremos, por décadas os potentados da comuna orvietana foram legados papais). Todavia, este período foi também, inclusive para várias outras comunas, de instabilidade política interna, com diversas lutas facciosas, bem como outras convulsões sociais, inclusive atritos com o próprio papado, mesmo que ele frequentemente patrocinasse as autonomias citadinas, como maneira de fazer frente às pretensões geopolíticas dos imperadores germânicos sobre a Toscana e a Lombardia. Em uma coletânea de documentos administrativos orvietanos, o editor Luigi Fumi, no final do século XIX, nos mostra uma infinidade de registros atestando inúmeros atritos entre comunas e entre comunas e papas ou

[22] Para maiores detalhes sobre a história de Orvieto, especialmente em seu período comunal, cf. WALEY, 1952 e FOOTE, 2004.

comunas e imperadores. Vejamos, resumidamente, algumas delas, considerando, arbitrariamente, os anos entre 1227 (primeiro registro da presença de minoritas na cidade, já que não sabemos quando Ambrósio foi para lá) e 1240, data da morte de Ambrósio. Cremos que as notícias que esses registros trazem nos permitem compreender, grosso modo, o panorama de Orvieto à época de Ambrósio.

3.1 Canonizar é empoderar e não canonizar é controlar

Em 1227 há uma bula de Honório IV (1210-1287, papa de 1285 até a data de sua morte) exortando a cidade a servir ao Patrimônio de São Pedro; em 1229 florentinos e orvietanos assinam um acordo de mútua isenção de pedágio. Neste mesmo ano, porém, se inicia um longo litígio contra Siena e Montepulciano; os orvietanos tentam um acordo, mas, segundo Fumi, falham e os dois lados entram em guerra novamente. No mesmo ano dois longos registros mostram que Orvieto submete Montepulciano e os florentinos mediam uma trégua. Em 1230 os cidadãos de Chiusi, por meio de seu bispo, juram auxílio a Orvieto; no mesmo ano os orvietanos pagam o resgate do corpo de seu potentado, capturado e morto pelos inimigos. Ainda neste ano Gregório IX manda que a cidade devolva o Vale do Lago aos seus senhores e os cidadãos de Chiusi refazem seu juramento de submissão. Em 1231 vemos que, em decorrência de sua vitória anterior, os orvietanos colocam um cidadão seu como potentado de Montepulciano, e ali ele recebe um legado imperial para mediar a paz entre a cidade e Siena, mas o potentado recusa o acordo, porque não quer fazê-lo "sem a ordem e a licença do potentado da Comuna de Florença"[23]. No mesmo ano, talvez em retaliação à negativa anterior, o imperador Frederico II (1194-1250) concede privilégios ao bispo de Chiusi, que se encontrava submetido aos orvietanos; no ano seguinte Gregório IX envia bula ao bispo da Cidade de Castelo, alertando-o contra Orvieto, que incitava o abade do mosteiro de *Sancti Salvatoris de Monte Amiato* a fazer guerra contra Siena. Alguns meses depois, com negociações que vão até 1233, finalmente Orvieto e Siena selam uma paz, estipulando as condições do cessar fogo e várias outras cláusulas. A partir de então, em 1234, começam

[23] A edição de Fumi é irregular em seus critérios: algumas fontes ela apresenta no texto latino original, outras ela traduz para o italiano, sem explicar os motivos das escolhas. Os documentos que ora citamos já estão traduzidos para o italiano, portanto também nos dispensamos de citar seus textos originais, pois não conhecemos o texto latino.

relações mais estreitas entre Florença e Orvieto, que acabam por estabilizar as tensões contra a liga sienesa e formar uma liga própria. No ano seguinte Orvieto aceita a embaixada de um cardeal enviado pelo papa para também mediar a paz com Siena; autoridades eclesiásticas do em torno juntam-se à liga orvietano-florentina e Gregório IX ordena a ambos os lados que devolvam prisioneiros, bem como restituam perdas a mercadores (CODICE, 1184: 115-155).

Resolvida a longa guerra contra Siena, começa para Orvieto outro conflito, desta vez contra Todi: em 1237 o potentado orvietano Alberto Struscio nomeia o cidadão Filipe Pazzano como embaixador nas negociações de paz com Todi, intermediadas pelo papa (CODICE, 1884: 115-165). Em 1238 Orvieto assina uma concórdia com Toscanella, contra quem também estava em guerra. Em 1239, por fim, Gregório IX toma o partido dos orvietanos e emite bula constrangendo "com penas espirituais e temporais os Todinos a observarem a paz com Orvieto, recordando que foram eles a invadirem os castelos da Igreja", os quais foram protegidos pelos orvietanos. No mesmo ano temos mais dois decretos ordenando o pagamento aos soldados que lutaram em Toscanella e nas redondezas.

Não é nossa preocupação aqui refazer detalhada e profundamente toda a história de Orvieto durante este período. Interessa aqui notar a efervescência do momento. Embora os papas tenham terminado por favorecer Orvieto, ao longo desse percurso os choques entre ambos foram vários. Hippolyto Delehaye & Paulo Peeters (1925: 567), comentando o processo de canonização de Ambrósio, lembram que a comuna sofreu vários interditos (excomunhões, limitação de culto, entre outros) ao longo desses anos, por conta dos conflitos que travou contra aquelas diversas localidades e de sua política expansionista. Essa informação é, a nosso ver, complementada pela indicação de Daniel Waley (1952: XIII-XXV), de que o papado considerava e queria abarcar Orvieto sob seu *patrimonium*, mas a comuna resistia porque tinha interesse em governar autonomamente a área sul de seu condado, fronteiriço ao território da sé romana. A comuna e o papado disputavam especialmente o senhorio sobre a cidade de Aquapendente e o entorno do Lago de Bolsena, querela que motivou diversas interdições econômicas, políticas e espirituais lançadas pelos pontífices sobre Orvieto, todas reforçando a vassalidade que a cidade jurara prestar à sé romana em 1157, durante o governo de Adriano IV. Delehaye & Peeters sugerem, inclusive, que teria sido essa relação tensa e tais interdições a impedirem, de 1240 (data do pedido) a 1257 (data da *traslatio*), a canonização de Ambrósio, tanto que, nesta última data, quando Alexandre IV, pela bula *Intelleximus corpus*, autorizou o traslado das relíquias do frade, fez constar que

> [...] no dia do traslado se possa realizar Ofício Divino onde estiver [as relíquias] o dito Frade, excluindo-se os excomungados e celebrando-os solenemente, não obstante os Interditos que foram impostos a esta Terra[24].

Alexandre se referia, conforme notam Delehaye & Peeters, a uma multa de mil marcas que ele próprio havia aplicado aos orvietanos por não terem cessado os ataques a Todi, os quais, ao que parecem, continuaram até aquela data e tiveram que envolver outros mediadores, como Perugia, para apaziguar as agressões recíprocas (CODICE, 1884: 212-213). Assim, a nosso ver, se o papado e Orvieto brigavam por questões geopolíticas, por domínios territoriais e áreas de influência, é provável que a negativa de canonização para Ambrósio tenha se justificado no intuito de limitar o poder e a glória dada à cidade, em um processo tão franco de expansão que ameaçava mesmo a atuação dos bispos de Roma, conquanto fossem seus parceiros habituais na Toscana, região em intensa disputa senhorial desde os tempos da célebre Condessa Matilde de Canossa (1046-1115), que chegou, em seu tempo, a deter o senhorio sobre Orvieto (FUMI, 1884: XXVII).

Mas a história não termina aqui. Outro indício dos problemas que se colocavam entre Orvieto e seus vizinhos é o fato de que os legados pontifícios que deveriam visitar as cidades vizinhas, como Soana, para recolher testemunhos acerca da vida de Ambrósio, não foram nelas recebidos, porque, aparentemente, tais cidades sentiam-se ameaçadas pelos orvietanos e não desejavam cooperar com o processo ou com a comissão investigadora nomeada pelos papas. A solução encontrada teria sido a nomeação, por ordem dos papas, de investigadores dentro dessas mesmas cidades, mas ela também parece não ter surtido efeito (DELEHAYE & PEETERS, 1925: 567), porque os testemunhos definitivamente não foram recolhidos nos arredores da cidade, como a *Dei sapientia* ordenava. O que significava que não era apenas o papado a resistir à canonização de Ambrósio, mas também as cidades vizinhas e rivais de Orvieto, nenhuma delas interessada em reconhecer tal glória aos orvietanos. É possível, portanto, que essas duas resistências tenham convergido na negativa da canonização e isso, como tentamos dizer, não tem nada a ver com a forma como o processo inquisitorial do frade foi conduzido; não é uma questão de onde estão os milagres e onde estão as virtudes, como Paccioco (1990) crê. Os problemas que determinaram as mazelas da inquisição e impediram a canonização são completamente externos ao processo canonizatório, conquanto tenham nele interferido.

---

[24] "[...] *ut die translationis eiusdem dumtaxat possit Divinum Officium in loco dictorum Fratrum, excommunicatis exclusis, solemniter celebrari, Interdictio, cui Terra illa supponitur, non obstante*" (ALEXANDRE IV, 1759: 223).

Em outras palavras, o problema da rejeição de Ambrósio pelo papado passa por muitos outros fatores que nada tem a ver com uma pretensa racionalização do fenômeno do milagre. Parece que a postura belicosa e expansionista da cidade, malgrado sua vinculação a Florença, tradicional reduto papista (e a despeito dos poucos momentos em que a cidade e a cúria papal convergiram, sobretudo durante a guerra contra Siena, àquela altura governada por gibelinos), não agradava ao papado, há muitos anos interessado em fazer valer sua suserania sobre Orvieto e sujeitá-la ao seu Patrimônio, conforme a primeira bula que citamos. Controlar as canonizações era controlar o poder das comunidades que tinham personagens seus santificados. Um poder expresso tanto na forma schmittiana da soberania, isto é, da capacidade autônoma de tomar decisões, de se autogovernar, quanto na forma foucaultiana da capacidade de comandar e submeter (nesse caso, os alvos da submissão e do controle eram localidades menores em torno de Orvieto e as zonas fronteiriças com cidades rivais e com o Patrimônio de São Pedro). Nesse sentido, quanto mais santos uma cidade tivesse mais ela poderia se enriquecer, com os emolumentos oriundos dos cultos santorais, e mais autoridades (fontes de poder) ela podia mobilizar em seu favor, sem contar que de maior glória e reputação ela poderia gozar, valores esses capazes de mobilizar aliados e impor condições a adversários, no seio de negociações políticas.

Roberto Rusconi e Simon Ditchfield têm 3 conceitos que nos parecem úteis para pensar a esse respeito, conquanto eles tenham sido cunhados para o período pós-Concílio de Trento (1545-1563), quando se pode vislumbrar mais claramente uma instituição chamada "Igreja". Ditchfield (2006: 264-267) nos fala de uma *geografia do catolicismo*, uma dinâmica entre centro e periferia ou entre elites divergentes, que se movem em torno de *bens* escassos – dentre eles a santidade – e disputados por diversos atores sociais. Rusconi (2006) acrescenta que essa dinâmica é arbitrada, regulada pela cúria romana, que se vale de sua autoridade ancestral e primaz, romana e petrina, para controlar a distribuição e a propriedade sobre esses bens; isso o coloca em *confronto* com o restante da cristandade. Nessa perspectiva o santo se torna, então, uma arma de negociação entre os grupos produtores e os consumidores da santidade:

> Se a devoção pelo santo desenvolvia, de um lado, um importante papel nas reivindicações de identidade em nível municipal e regional, seja no caso de encontros frontais entre facções internas, seja em relação a ameaças externas; do outro podia também constituir uma importante "arma dos fracos" no arsenal daqueles aos quais eram negadas formas convencionais de expressão do poder e da autoridade (DITCHFIELD, 1996: 281).

Ditchfield (2006) fala ainda de uma *política de canonização*, por meio da qual o papado responde à sociedade e se adapta às mudanças do mundo, enfrentando seus opositores. Em suma, tanto a produção (i.e.: o reconhecimento e a institucionalização) quanto o consumo (i.e.: o culto) da santidade podem ser "resultado de uma acesa concorrência entre interpretações em competição, suportadas por tantas forças sociais, eclesiásticas e laicas" (2006: 278). Essas ferramentas analíticas nos permitem perceber a multiplicidade de atores – inclusive no que tange a romper com a tradicional oposição entre centro e periferia, i.e., papado e cidades ou ordens, como se aquele fosse um polo de poder já consolidado e cuja autoridade era inapelável, ou como se estes vivem segundo a dinâmica oriunda desse centro – em cena na cidade medieval e como eles se comportam politicamente em torno da santidade, atuando nas instituições urbanas para consolidar publicamente os cultos que patrocinam.

Assim, proclamar um santo no meio dessa geografia repleta de atores que se confrontam e disputam bens e posições políticas divergentes era um ato que podia dar a uma comunidade muito poder e autonomia, contribuindo para a sua afirmação no plano regional. Mas parece que a estratégia do papado para Orvieto era justamente o contrário: cerceá-la, coagi-la, cooptá-la, controlar a sua soberania, o seu poder, enfim. Tanto porque Orvieto era seu concorrente quanto porque era um membro indispensável ao Patrimônio de São Pedro e um aliado no controle da Toscana. Nesse sentido, negar à cidade um santo universalmente reconhecido poderia ser uma estratégia eficaz. Ao não reconhecer Ambrósio o papado fez justamente uso, em nossa opinião, da *política de canonização* como ferramenta de atuação no quadro político maior das querelas entre as comunas e a própria Roma na Toscana e na Lombardia.

Assim, cremos ter, neste capítulo, feito uma abordagem interna, externa e contextual das nossas fontes em suas totalidades, isto é, no todo que elas representam e que é marcadamente enunciado, pelos seus próprios autores, nos prólogos. Isso parece suficiente para que respondamos a uma pergunta crucial desta pesquisa – e da temática geral dos santos minoritas espalhados pelo século XIII italiano –, sobre a não canonização de personagens como os contidos no *Dialogus*. Mas esta é uma pergunta que o nosso próprio marco teórico, dado pelo paradigma da religião cívica e por autores como Roberto Paccioco, nos impõe. Resta responder às perguntas que nós próprios estipulamos para esta pesquisa; mantenhamo-las em mente e com elas prossigamos aos próximos capítulos, onde, já preparados, as enfrentaremos mais diretamente.

CAPÍTULO II – *EXEMPLUM*, IMITAÇÃO E NORMATIZAÇÃO

> "*Os cidadãos encontraram seus santos não no mundo monástico ou clerical, mas entre eles próprios, os fiéis laicos*".
>
> (Augustine Thompson, O.P.)

Como vimos, o *Dialogus* foi feito para convencer os *infirmi* sobre a graça divina. No capítulo III encararemos a figura desses "fracos"; agora, porém, tratemos da matéria sobre a qual a obra quer convencer o seu público.

O prólogo do *Dialogus* já nos dá algumas respostas: o tema do convencimento é, a princípio, o próprio *topos* retórico da graça divina e da santidade por meio da qual ela se manifesta. Mas a obra desenvolve essa tópica melhor (sem, contudo, inventar nada): não é a santidade enquanto fenômeno *per se*, mas a vida do santo, o seu *modus vivendi* que é capaz de convencer as pessoas de que a graça divina existe e se materializa no mundo, porque ela fornece uma "experiência sensível" (*experimento sensibili*, DIALOGUS, 1923: 1) dessa graça[1] – *a priori* abstrata, intangível – e permite que os homens se espelhem nela a fim de perseguir a perfeição moral; nisso reside o seu caráter edificante.

Refaçamos a citação de Bartolomeu de Pisa em seu prólogo (ver nota 15 do capítulo anterior): "não pretendo oferecer o **testemunho** da santidade dos bons frades menores à observância da regra apostólica, mas, em uma parte, **à devoção das pessoas** e, em outra, à **insistente fraqueza** [da fé]" (grifos nossos). A palavra importante aqui é "testemunho". O *Dialogus* é repleto deles, em dois sentidos: os depoimentos dos que conviveram com os frades biografados e receberam deles milagres, e a própria vida do frade, ela mesma uma prova da força da fé, da santidade, da perfeição e da graça divina, oferecida para inspirar a "devoção das pessoas".

Assim, o *Dialogus* quer convencer o seu público da santidade, isto é, da exemplaridade e da perfeição que marcam a vida dos seus santos confrades. A vida deles é a grande matéria da obra. Precisamos, pois, investigar como esses frades aparecem no *Dialogus*; quais são os seus perfis enquanto santos? Tomemos a peito o caso de Ambrósio de Massa, sobre quem temos documentação mais numerosa, e comecemos perfazendo um histórico dele.

---

[1] Mais precisamente, os "experimentos sensíveis" a que o hagiógrafo se refere dizem respeito aos milagres decorrentes da vida perfeita, mas isso é assunto para o próximo capítulo.

Ambrósio nasceu e cresceu em lugar desconhecido, mas vestiu o hábito dos Frades Menores no convento de Massa. Luigi Fumi (1884: 200) indica que nasceu em Cetona[2], nas cercanias da cidade. Foi convertido à religião do *poverello* pelo frade Morico; Fumi acredita que este era o Morico que compunha o grupo dos doze primeiros companheiros de Francisco, mas Hippolyto Delehaye e Paulo Peeters (1925: 570) não têm certeza se se trata do mesmo homem[3]. Ambrósio morreu provavelmente em 7 de abril de 1240 – certamente uma terça-feira, porque consta num testemunho do processo, dado por uma senhora orvietana, que seu filho foi curado "no dia seguinte à migração de Ambrósio, dia de mercúrio" (DELEHAYE & PEETERS, 1925: 570) –; apenas o ano e o mês são certezas, dadas pelo processo canonizatório (DELEHAYE & PEETERS, 1925: 571). Viveu 15 anos como frade. Suas relíquias ficaram conservadas na igreja orvietana de São Francisco, onde também se encontram os restos mortais desse Morico. É comemorado pelo menológio no dia 10 de novembro, não se sabe por que; segundo Delehaye & Peeters, talvez porque nesse dia os seus restos tenham sido trasladados e traslados eram, conforme lembram Dubois & Lemaitre (2007: 280), dias extremamente festivos, solenes e célebres para as comunidades que cultuavam o santo trasladado, eventos que geralmente fomentavam a construção de novas igrejas. Pierre Sigal (1985), ainda acrescenta que este era um dia típico para o acontecimento de numerosos milagres.

Há outras dúvidas sobre a biografia do massano. O que o *Dialogus*, único documento que procura restituir toda a sua vida, informa sobre Ambrósio é pouco e de nenhum modo claro. Nele – e no *De conformitate* –, lê-se que sua origem são as partes da cidade de Massa. Isso certamente não foi dito em nenhum testemunho, logo, é válido interrogar se o local de nascimento do bem-aventurado[4] Ambrósio foi mesmo Massa. Os depoimentos também não dizem nada sobre os frades Morico e Tobias (que parece ter sido outro grande companheiro de Ambrósio), referidos de maneira detalhada pelo escritor do *Dialogus* e que, confirmam os testemunhos, conduziram o jovem clérigo à "forma eclesiástica" no ano de 1222, depois que Ambrósio, que já exercia funções clericais em Cetona (não se sabe, ao certo, quais), ouviu as pregações de Morico na cidade (como se verá nos testemunhos do frade Tobias e do próprio

---

[2] Cetona parece ter feito parte da Comuna de Massa, embora os mapas atuais a mostrem mais próxima de Orvieto.

[3] Outras fontes, incluindo a *Chronica XXIV*, indicam ser mesmo o Morico que passou a seguir Francisco de Assis depois de ser por ele curado; Delehaye & Peeters (1925: 570) terminam por acreditar no acerto dessas referências, mas frisam que os próprios contemporâneos podem ter confundido esse Morico com algum homônimo.

[4] Nas fontes o topônimo usado para se referir a frades como Ambrósio é *beatus*; traduzimo-lo por "bem-aventurado" para não confudi-los com as figuras dos beatos, já que a beatificação, enquanto etapa intermediária da canonização, só foi criado após o Concílio de Trento.

Morico, adiante). Diz-se também que, três anos depois, o frade Morico fora novamente a Cetona e Ambrósio, "sentindo-se preparado" na religião de São Francisco, se oferecera e fora recebido na Ordem. Disso o *Dialogus* não dá referência.

Tendo em vista os silêncios do *Dialogus*, temos que recorrer a outra fonte para colher informações sobre a vida de Ambrósio: o seu processo canonizatório[5]. Nele vemos que no mesmo ano em que Ambrósio morreu "o Potentado, o conselho e o povo Orvietano", através de suplicante carta, pediram ao sumo pontífice Gregório IX que o beato fosse referido entre os santos como novo taumaturgo (DELEHAYE & PEETERS, 1925). Eis aqui, talvez, um pequeno indício do que esboçamos sobre religião cívica, em nossa revisão bibliográfica: o poder público orvietano é quem impetra o pedido pela *canonizatio* de Ambrósio, através de seus órgãos mais representativos e soberanos. E não sem razão:

> Mesmo antes da morte do beato Ambrósio era ampla a opinião, entre os cidadãos orvietanos, sobre a sua santidade. Logo, quando se anunciou que ele estava gravemente adoecido, foram-lhe vários enfermos para se curarem, e com frequência ele os atendeu. Fez onze milagres "no dia em que morreu", dois deles antes que lhe dessem a extrema unção; outros três depois dela. Foi tão grande a multidão de fiéis na igreja que quiseram forçar a entrada, embora não tenham conseguido abrir passagem. E também iam tão suplicantes ao túmulo dele, com pequenas imagens de cera, que o túmulo ficou totalmente decorado. A sua santidade era tão certa para o povo que os fiéis que lhe pediam auxílio ofereciam-se piamente para trabalhar "em sua festividade", e não foram poucos os que quiseram pegar partes de suas relíquias. Uma senhora levou dele "uma pequena capa", talvez as vestes que eram conservadas no relicário da igreja de São Francisco. Os enfermos que não podiam acessar o santo tentavam curar-se com o pó do lugar onde estivera o sacro cadáver (DELEHAYE & PEETERS, 1925: 570-571).

Vê-se que em vida Ambrósio já era um personagem importante de sua comunidade. Nota-se também a comoção que envolveu a sua morte; a busca dos citadinos e mesmo de estrangeiros por um frade milagreiro trazia benefícios para a cidade, como diremos à frente, mas também podia lhe trazer desordem, como a interdição ou mesmo a depredação da igreja onde estava enterrado, "cobertura para a mendicância e para outros abusos", como roubos (DUBOIS & LEMAITRE, 2007: 322). Não seria surpreendente, então, que o poder público da cidade precisasse regular o seu culto e, de outro lado, quisesse fomentá-lo, pois o corpo cívico inteiro se reuniu em torno dele. Ademais, lembramos que o autor do *Dialogus* afirma que o material colhido pela comissão inquisitorial foi registrado por um notário público, certamente cedido pela comuna orvietana – logo, o regime empregou os seus próprios recursos, públicos, na canonização do frade.

---

[5] Considerando os avisos dos próprios editores desse processo, bem como as apreciações que comentaristas posteriores fizeram sobre tal edição, o registro do trabalho da comissão inquisitorial está reunido e editado por completo.

No dia 24 de maio de 1240 Gregório IX respondeu aos orvietanos, através da bula *Dei sapientia*, mandando o bispo Raniero, da própria cidade, mais o bispo Gualquerino de Soana e o frade Citadino, prior de São João *in Platea*, da Ordem de Santo Agostinho, tidos como homens religiosos e tementes a Deus, que cuidadosamente investigassem as obras e os milagres do dito frade (GREGÓRIO IX, 1759: 280). De maneira que, nas igrejas de cada cidade do em torno, foi pedido que todos os que tivessem recebido um milagre do santo frade fossem aos inquisidores prestar testemunho (DELEHAYE & PEETERS, 1925: 567).

A partir do dia 12 de junho de 1240 as testemunhas foram interrogadas. Até o dia 16 de fevereiro de 1241 mais de 200 homens tiveram seus testemunhos coletados e a inquisição foi concluída. Não muito tempo depois, no dia 22 de agosto de 1241, a Vida foi submetida a Gregório IX. Este, porém, parece não lhe ter dado atenção e o processo restou, por muito tempo, sem prosseguimento. Cerca de nove anos depois, já no governo de Inocêncio IV (1195-1254, papa de 1243 até a data de sua morte) a vontade orvietana recolocou sua causa por meio de seus embaixadores Hugolino Felipe e Ildebrando Rainieri, ilustres habitantes da cidade, que entregaram ao pontífice os testemunhos registrados. O papa encarregou os cardeais Ricardo de Santo Ângelo e João de Santo Nicolau *in Carcere* de examinar os textos. Eles concluíram que o processo não fora cuidadosamente conduzido, conforme as normas previamente estabelecidas na *Dei sapientia*. De maneira que o pontífice escreveu, em 2 de dezembro de 1250, a bula *Grata nobis admodum* ao bispo orvietano Constantino (que sucedeu Rainiero), e novamente a Gualquerino e a Citadino, pedindo que refizessem o processo – ou seja, a comissão inquisitorial se manteve a mesma, segundo confirmou, pouco tempo depois, outra bula, a *Litteras nostras vobis*. Os cardeais haviam percebido que o processo fora corretamente feito em Orvieto, mas que os milagres que deveriam ser verificados em outros lugares, pelos mesmos legados, não puderam ser investigados, conforme havíamos dito, por causa de conflitos e divergências que impediram a entrada da comissão em outras cidades. Portanto, como o processo fora atrasado, Inocêncio IV, em 24 de março de 1252, escreveu aos potentados desses lugares ordenando que abades cistercienses e priores da Ordem dos Frades Pregadores fizessem as investigações nos lugares onde os legados não podiam chegar (DELEHAYE & PEETERS, 1925: 567). Conforme explicitamos no capítulo anterior, Orvieto e o papado estavam envolvidos em uma série de disputas por vários senhorios da Toscana, vizinhos à cidade, e isso deve ter motivado a negativa de algumas localidades em receber embaixadores cujo objetivo era coletar informações destinadas a canonizar um cidadão orvietano. A resistência em contribuir para o processo era uma maneira de resistir à própria suserania de Orvieto.

Mesmo por esses documentos não sabemos ao certo se os testemunhos colhidos foram homologados pelos legados ou novamente submetidos ao sumo pontífice (DELEHAYE & PEETERS, 1925: 567). Ainda assim o culto a Ambrósio foi reconhecido pelo papado em 14 de junho de 1257 por meio da permissão do traslado, dado pela bula *Intelleximus corpus*, das relíquias ambrosianas – que jaziam em situação deplorável em uma pequena igreja. Os restos mortais foram levados para a recentemente construída igreja de São Francisco, também consagrada ao beato. Esta bula ainda concedeu liberdade ao culto local de Ambrósio em Orvieto, sobrepondo essa liberdade, inclusive, às interdições religiosas que a cidade havia sofrido, conforme frisamos anteriormente.

O *Dialogus* foi composto, portanto, pouco tempo depois da morte de Ambrósio, de maneira que, se o seu autor não tinha informações novas sobre o frade, tinha à sua disposição, ainda, testemunhas oculares. Tanto que em seu proêmio ele indica, acerca da previsão que Ambrósio tem sobre a própria morte e sobre a utilidade dela, que "tudo o que, por ordem da fortuna, foi predito ao servo de Deus está satisfatoriamente atestado a seguir, por testemunhas oculares"[6] (apud DELEHAYE & PEETERS, 1925: 569). Ainda em seu esforço para garantir a idoneidade de seu relato, o hagiógrafo colocou diante dos olhos dessas testemunhas os vaticínios do santo. Tudo, conforme vimos anteriormente, foi colocado sob a égide do mandato papal e do material produzido pela comissão inquisitorial pelo pontífice nomeada. Não há dúvidas mesmo, como veremos agora, de que o hagiógrafo usou o processo canonizatório em sua narrativa.

1 O perfil de um "bem-aventurado"

No processo de canonização são narrados 81 milagres (vários deles contam com mais de um testemunho), os quais beneficiaram vários cidadãos Orvietanos, na própria cidade; são ainda referidos outros 10 em localidades vizinhas. Entre os sinais de piedade que os fiéis costumavam exibir em seu culto são dignas de nota as pias vigílias que por toda a noite se faziam ao seu sepulcro. A igreja de São Francisco, onde suas relíquias eram guardadas, era chamada pelos cidadãos de igreja de São Francisco e Ambrósio, ou unicamente de Santo Ambrósio, desde que o frade morrera. No ano de 1773, quando a igreja de São Francisco foi demolida e refeita, sobre a sua porta foi posto um título no qual, entre precípuos elogios, o

[6] "*Quae omnia, sicut a servo Dei ventura per ordinem sunt praedicta, sic nimirum operis attestatione sequentis oculata fide cognoscimus adimplenda*" (DIALOGUS, 1923: 137).

templo rememorava gloriosamente as sacras relíquias dos beatos Ambrósio, Morico, Serafim e Leonardo (DELEHAYE & PEETERS, 1925: 571).

O processo canonizatório de Ambrósio é assim aberto:

> Em nome do Senhor, Amém. No ano de 1240, décima terceira indicção, tempo do senhor papa Gregório IX. Segundo a piedade do Pai eterno e em honra de seu nome recolhemos as memórias póstumas do frade Ambrósio da ordem dos Frades Menores da cidade de Orvieto, que fez muitos milagres gloriosos. Nós, Raniero de Orvieto, Gualquerino de Soana e Citadino, prior de São João de Platea, com misericórdia divina, há pouco recebemos uma carta enviada pelo senhor papa, ordenando que façamos a inquisição dos ditos milagres, de forma diligentíssima. Esta inquisição, considerando-nos homens religiosos, procuramos fazê-la em conformidade com a prescrição, segundo o que foi dito, que o Senhor atribuiu merecidamente ao frade Ambrósio o benefício [da santidade], visto que os testemunhos sobre ele foram examinados com diligência e produzidos com pleníssima fé, fizemos escrevê-los pelas mãos do notário Raniero e autenticá-los com os nossos sigilos, segundo o que continha na carta a nós enviada pelo senhor papa, cujo teor, literalmente, é este [...][7].

Em seguida o notário transcreve literalmente a *Dei sapientia*, inclusive a célebre fórmula "*testes legitimos*", uma espécie de manual para a condução e o registro do processo, sobre a qual não apenas a comissão inquisitorial viria a insistir, mas também os sucessores de Gregório IX.

Até aqui, nada demais. Mas, em primeiro lugar, é preciso que nos detenhamos sobre algumas tópicas importantes presentes nesse trecho. Dubois & Lemaitre (2007: 191) nos lembram que essas tópicas revelam muito do que as hagiografias parecem silenciar. Temos aqui, a nosso ver, um exemplo desse caráter implícito que parece obscurecer algumas indicações importantes que a narrativa nos dá. Começando pelos termos com os quais os redatores justificam a abertura do processo: foi "segundo a **piedade** do Pai eterno e em **honra** de seu nome" que o frade Ambrósio "fez muitos milagres **gloriosos**" (grifos nossos). Neste momento o paradigma da religião cívica nos é instrutivo: é de observar que o processo se dirige à "piedade", à "honra" e à "glória", três valores chaves para a vida coletiva medieval, em todos os seus aspectos, político (no sentido das relações que os homens estabelecem

[7] "*In nomine Domine. Amen. Anno eius millesimo ducentesimo quadragesimo, indictione tertiadecima, tempore domini Gregorii pape noni. Cum Patris eterni pietas ad honorem sui nominis ad sepulchrum recolende memorie fratris Ambrosii de ordine Fratrum Minorum in civitate Urbevetana multa faciat miracula gloriosa, nos Rainierus miseratione divina Urbevetanus et Gualkerinus Suanensis episcopi et Citadinus prior Sancti Iohannis de Platea Urbevetanus, receptis litteris nuper nobis a domino papa transmissis super inquisitione dictorum miraculorum diligentissime facienda, ipsam inquisitionem, ascitis nobis viris religiosis, iuxta formam nobis traditam facere procuravimus, tam dicta illorum quibus Dominus per merita fratris Ambrosii beneficium contulit quam dicta testium super nobis hiis ad fidem plenissimam productorum cum omni diligentia examinantes, per manum Rainierii notarii scribi fecimus et signari et sub nostris sigiliis ea servare fecimus, prout in litteris domini pape nobis transmissis continebatur, quarum litterarum tenor talis est* [...]" (PROCESSUS, 1925: 571-572).

dentro do campo social, reguladas pela política) e religioso (no sentido da observância da autoridade do passado, através da tradição – note-se que a "piedade" referida é aquela do "Pai eterno").

Este trecho também nos permite começar a refletir sobre as definições históricas de santidade. Reparemos que o processo é requerido por Gregório IX porque foram verificados sinais de que "[...] o Senhor atribuiu merecidamente ao frade Ambrósio o benefício [...]", que é o benefício da graça divina, a santidade. Segundo Francesco Scorza Barcellona (2006: 26), a santidade é uma qualidade divina que pertence exclusivamente a Deus, mas Ele a concede aos homens que julga merecedores, através da "*gratia*", para usar o termo recuperado por Peter Brown (1982). É revelador, nesse sentido, o emprego antigo que o termo *sanctus* (cujo radical é o mesmo da palavra "sangue") recebia, remetendo-se às "pessoas que têm o privilégio da inviolabilidade" física, do próprio corpo (BARCELLONA, 2006: 26): nos tempos romanos esse era o título de embaixadores, tribunos, censores, reis e sacerdotes (ou seja, pessoas de linhagens superiores), sujeitos de qualidades morais acima dos demais. Barcellona (2006: 25) também nota que *sanctus* (santo), diferentemente de *sacer* (sagrado), é a qualidade divina manifesta, não implícita: o santo (objeto ou pessoa) é, pois, aquele que manifesta a sacralidade, a qualidade moral extraordinária, e é, portanto, inviolável – daí podemos compreender também o caráter intocável das relíquias dos santos. Os cristãos, herdando essa semântica da palavra, empregaram *sanctus* para qualificar aqueles que morreram manifestando tal qualidade (ao passo que o significado de *sacer* restou como uma propriedade imanente, não-praticada ou exercida, das coisas imbuídas com a *gratia*). Contudo, como veremos em outros trechos do *Dialogus*, a tópica que se usa para os santos frades é *beatus*, melhor traduzido por "bem-aventurado", essa acepção nos dá precisamente a dimensão de um homem agraciado, de um homem de vida perfeita que foi premiado no *post-mortem* com a concessão do poder divino; por isso ele teve uma boa ventura, (um bom *venturum*, isto é, devir).

Não era à toa que a bem-aventurança de homens como Ambrósio despertava vários interesses em torno da sua canonização. As relíquias dos santos, objetos através dos quais a santidade se faz tangível para os homens, eram fundamentalmente objetos poderosos e sacros, capazes de manifestar uma verdadeira *potentia*, ou seja, a capacidade de realizar milagres, de curar e proteger, especialmente. Por isso esses restos mortais cumpriam um papel decisivo na

religiosidade[8] medieval. Para Dubois & Lemaitre (2007: 247), eles fomentavam atividades poderosas no seio das comunidades medievais, especialmente peregrinações, doações econômicas e construções de igrejas. As relíquias permitiam a partilha da graça divina pelos homens (BROWN, 1982: 89; 91). Esses objetos materializavam o invisível, cuja *praesentia* era, porém, fundamental para a vida terrena (BROWN, 1982: 88). Era importantíssimo manter viva a memória do morto, como o trecho acima explicita ser uma das intenções do processo: perpetuando a memória perpetuava-se a presença do poderoso morto. Também não era à toa, portanto, que as relíquias eram conduzidas em itinerância pelas comunidades onde se localizavam: para levar a sua *praesentia* a todo lugar. Golinelli (1996: 13) nos informa ainda que geralmente o sepulcro de um santo era o baricentro da cidade, em torno do qual se organizava a sua topografia social; era como se a irradiação da presença norteasse a irradiação da própria cidade, a fim de garantir que toda ela estivesse sob o raio de potência do santo. E, mais que isso, se a cidade crescia demais, aumentava-se o seu número de santos patronos, a fim de aumentar os focos de *potentia* e *gratia* disponíveis aos seus cada vez mais numerosos cidadãos. Esses conceitos e indicações são cruciais para entendermos as mobilizações que os cidadãos fazem em torno da morte e das relíquias dos santos frades minoritas, bem como o zelo que demonstram em seu culto e os significados de ações como a vigília e a peregrinação às suas tumbas.

Todavia, no trecho citado vemos apenas uma comissão declarando o seu esforço em seguir os ditames contidos na *Dei sapientia*, a fim de fazer reconhecer a santidade de Ambrósio; uma atitude proforma, somente. O que nos chama a atenção são os testemunhos que vêm registrados após a transcrição da bula papal. Trata-se da deposição de nove frades que diziam ter convivido com Ambrósio, dentre eles Morico e Tobias, o primeiro e o segundo a deporem e os que dão os mais extensos depoimentos. Seguindo-os vêm os frades Estêvão de Betona (cidadela nas imediações de Perugia); Pandolfo, bispo de Sessa (na Itália meridional); Bartolomeu do Castelo da Paróquia (na província de Pesaro); Uguictio de Assis; Fatius de Orvieto; Apolinário (cuja proveniência não é informada) e, finalmente, Boajuda (cuja origem também não foi registrada).

Colher o testemunho dos confrades do candidato à canonização parece ter se tornado um procedimento comum na condução da *canonizatio*, afinal, era preciso atestar a moralidade de vida do candidato mediante o juramento registrado daqueles que com ele haviam

[8] Tendo em vista a conceituação que fizemos de religião, usamos aqui "religiosidade" no sentido de modo de expressão, no nível dos sentimentos e das práticas, da fé (*fides*), a observância da tradição e do passado autoritário e ancestral ao qual ela remete.

convivido. Ademais, cremos que isso denuncia também a importância desses santos para a Ordem, pois é neste momento que ela participa mais ativa e diretamente da canonização; se não são os frades que aparecem como requisitantes da canonização de Ambrósio, eles são os primeiros e mais ágeis em tentar concretizá-la por meio de seus depoimentos. Ademais, parece ter se tornado procedimento padrão que os confrades testemunhassem sobre a *conversatio* do candidato a santo, enquanto os laicos testemunhavam sobre os milagres: a contar pela cronologia da coleta dos testemunhos, a comissão inquisitorial primeiro tratou de investigar a vida do frade, depois os seus milagres, portanto primeiro convocou os membros do convento que conviveram com Ambrósio, depois os diversos cidadãos beneficiados pela sua taumaturgia. Efetivamente, não há testemunho de frades sobre os milagres e de laicos sobre a *conversatio* de Ambrósio.

É importante notar que algumas tópicas se repetem nos depoimentos dos nove frades. Partamos, para vê-las, do testemunho do frade Morico, o mais longo e detalhado. Morico começa dizendo que foi chamado ao *castrum* de Cetona para pregar e que ali encontrara o "beato" Ambrósio, "homem de Deus", que ouvira "a sua pregação com todo o coração". Conta-se também que Ambrósio, "terminado o sermão, foi ao frade Morico, com o coração aflito, querendo penitenciar-se dos pecados". Então Morico reuniu-se com um "sacerdote que se chamava frade Raniero [o bispo de Orvieto]" e indicou uma penitência a Ambrósio, que a cumpriu prontamente e logo retornou ao frade "dizendo que queria entregar-se a Deus", no que "foi aceito e aconselhado a reverter-se ao ofício clerical e a conduzir a sua vida segundo a forma eclesiástica". Prosseguindo em seu relato, Morico revela que três anos depois voltou a Cetona e viu que Ambrósio se tornara um "homem de deus"; este pedira ao frade, então, que o aceitasse na Ordem e o levasse a Massa. Daí, disse Morico que só o aceitaria se ele estivesse disposto a obedecê-lo em tudo o que lhe comandasse, a assumir todas as suas obrigações e a entregar todas as suas posses à plebe (PROCESSUS, 1925: 572).

Nota-se aí o procedimento comum a toda elaboração memorial da santidade: o seu caráter retroativo; é como se o santo tivesse nascido predestinado a sê-lo. E não apenas isso: Morico ainda acrescenta que nunca soube de nenhuma mácula, infâmia, vício ou crime de Ambrósio depois que ele assumiu o "hábito do beato Francisco e pelos quatorze anos e mais" durante os quais passara na Ordem, até a sua morte. Adiciona que Ambrósio perseverou "até o fim nas virtudes e nas boas obras, consagrando todo o seu coração ao Senhor". É conveniente que se transcreva aqui integralmente a descrição que Morico dá sobre Ambrósio:

> [...] por dias e noites, por águas e neves, na fome e na sede, no frio e na nudez fazia-se obediente interna e externamente; devotíssimo no ofício da Beata Virgem, ajoelhando-se perante ela, bem como percorrendo as ruas, pregando o ofício da Beata Virgem e inclinando-se à terra. Seguia a regra do jejum; fazia as vigílias dos apóstolos e jejuava de pão e água nas sextas-feiras; tinha misericórdia e compaixão e era solícito a servir os adoecidos, fazendo muito devotamente o que podia. **Também era solícito em servir os frades doentes, a quem frequentemente rezava missas, e socorria os frades necessitados, percorrendo as casas dos senhores seculares e pedindo, com bastante devoção, a esmola a quem pudesse dar**; fazia outras missas com a mesma frequência e, quando podia, celebrava na terra. Similarmente, socorria os pobres seculares adoentados, saía de seu lugar para ir até eles, com os seus medicamentos, os quais ministrava em suas feridas; **também ajudava a curar os frades, cozinhando para eles, lavando suas vasilhas, colhendo esmolas e comprando o que fosse necessário para eles; também aquecia adequadamente os pés gelados deles, os quais cobria com palhas e linhas, e derretia cera para suturá-los, para que pudesse curá-los** (grifos nossos)[9].

A partir desse testemunho podemos perfilar as tópicas que compõem o perfil do "beato Ambrósio": um homem moralmente perfeito, virtuoso e humilde o suficiente para perceber as próprias faltas e penitenciá-las espontaneamente. Essa primeira descrição não nos surpreende: esse é o perfil da santidade não só de Ambrósio, mas de todos os minoritas durante o século

[9] Transcrevendo inteiramente o testemunho de Morico: "*Frater Moricus de ordine Fratrum Minorum testis iuratus. Dicit autem suo iuramento quod cum quadam vice ad castrum quod vocatur Cotone accessisset, ibidem viam salutis annuntians, beatus Ambrosius vir Dei affuit predicationi audiens toto corde. Finito vero sermone, accessit ad fratrem Moricum compuncto corde querens penitentiam de peccatis. Et committens eum cuidam sacerdoti, qui frater Rainierus vocabatur, post iniunctam penitentiam ad fratrem Moricum rediit postulans quid ipsum vellet facere propter Deum. Et ab ipso accepto consilio ut ad clericatus officium reverteretur acquirens ecclesiam secundum formam ecclesiasticam cepit ducere vitam suam. Tertio vero anno frater Moricus ad partes illas rediens, cum audivisset vir Dei de suo adventu, ad ipsum citissime convolavit et sic eum ad ordinem recepit in civitate que Massa vocatur. Dicebat autem ille ante quam a fratre reciperetur se paratum esse ad omnia que sibi vellet preciperedictus frater, ita quod cum ab ipso reciperetur, preceptum ab eo suscepit et accessit ad propria cum duobus fratribus quos ipse dederat sibi, et sic quicquid habuerat, tam plebem quam omnia, libentissime dereliquit et suprascripta civitate postea est indictus. Ait quoque frater Moricus quod numquam aliquem audierit qui de vita et conversatione viri in seculo testimonium redderet maculosum nec ipsum infamaret de vitio criminali; postquam beati Francisci habitum suscepit in predictis xiiii annis et plus usque ad finem perseverans se ipsum in virtutibus et bonis operibus totis precordiis Domino consecravit. **Dicit autem quod tante fuit obedientie ut numquam precepta sua in aliquo pretermiserit sed die et nocte per aquas et nives, in fame et siti, in frigore et nuditate se ipsum ad obediendum interius et exterius colligebat**; in officio devotissimus precipue Beate Virginis, cum genuflexionibus illud idem agens, ita quod cum per viam publicam incederet dicendo Beate Virginis officium, ad terram genua inclinabat. Ieiunia regule libentissime faciebat; vigilias apostolorum et sextam feriam in pane et aqua frequentissime ieniunabat; misericordie et compassionis viscera gerens ad infirmorum servitia erat sollicitus, omnia que poterat devotissime ministrando. **Infirmis autem fratribus erat ita sollicitus deservire quod missam frequenter derelinquens ut fratrum necessitatibus subveniret secularium domos propriis pedibus circuiens que invenire poterat devotissime afferebat**; tamen missam relinquebat multotiens, quando poterat in terris celebrabat. Similiter secularibus pauperibus infirmantibus prout poterat subveniebat, ita quod de proprio loco ad eos accedebat cum suis medicaminibus ut eorum vulnera alligaret; **fratribus etiam sanis toto studio ministrabat, coquinam fratrum faciens, paropsides lavans, pro elemosina vadens et quicquid poterat pro fratrum necessitatibus acquirendo, ita quod pedes multotians scindebantur propter frigus; quos cum acu et filio suebat et ceram sive sepum in illis scissionibus liquefaciebat, ut posset aliquatenus liberari**. Castitate precipuus substinere non valens in vitio luxurie devolutos, mala sibi quantum poterat displicebant; si contingeret quod cum aliquo fratre turbaretur, statim cum cordula ad collum in terram devolutus a fratre veniam devotissime postulabat. Orationi frequenter instabat peccata propria deplorando. In vita communi secundum regulam fratrum in habitu et aliis despectus, ita quod bone operationis formam aliis ministrabat. Et sic vite sue militiam usque ad finem, faciente Domino, consummavit*" (Idem: 572-573. Grifos nossos).

XIII (PACCIOCO, 1990). Um perfil que responde diretamente às demandas que se faziam sobre os santos. Mas as duas características que mais chamam a atenção no beato Ambrósio, por causa de sua repetição, são estas: um frade obediente e esmoleiro. Para Paccioco (1990), não representar Ambrósio como *praedicator* teria definido a falta de interesse do papado em canonizá-lo, no entanto já discutimos como a representação de um santo que não prega mas é exemplar e produz milagres poderia ter o mesmo efeito eficaz de conversão, ao menos no discurso dos hagiógrafos de que tratamos, e o próprio Paccioco lembra que os papas não deixaram de salientar a importância da vida perfeita no reconhecimento da santidade, portanto não cremos que seja a ausência de pregação no perfil de Ambrósio que tenha decidido a negativa de sua canonização.

Poderíamos corroborar Paccioco (1990), para quem os santos retratados no *Dialogus* são, antes de tudo, ferramentas políticas forjadas para esses conflitos, respostas e intervenções imediatas às tensões que se deflagraram no interior da Ordem; nessa tese, a proposição de um santo obediente à hierarquia da Ordem, subserviente e útil aos irmãos buscaria exortar as diversas facções minoritas a esses três valores, claramente disciplinadores, governativos, cujas intenções seriam suprimir as lutas internas. Porém, cremos que tais qualidades se dirigem não aos frades, apenas, mas, sobretudo, aos hereges: conforme viemos construindo, a nossa análise é a de que os perfis dos santos retratados pelo *Dialogus* dirigem-se aos tais *infirmi* na forma do exemplo de conduta moral (o assunto das polêmicas heréticas será o assunto principal do último capítulo deste trabalho, onde demonstraremos a vinculação entre as tópicas *infirmus* e *haereticus* no *Dialogus*). Afinal, como lembrava Gamboso (1985), o autor do *Dialogus* não dá indício algum das brigas entre facções minoritas ou de um posicionamento pessoal diante delas, e o *Catalogus*, mesmo no único momento em que se dirige claramente aos frades, é para lembrar-lhes de distinguir os verdadeiros milagres dos falsos (talvez para conter-lhes o afã de buscar santos em todo lugar) e de que a caridade e a piedade são alcançadas através da perfeição moral, para a qual os santos são modelos (ver nota 36). Além disso, mesmo que ainda pareça correto considerar que o discurso contido no processo é feito para sugerir que os frades desejavam e louvavam as características apresentadas pelo santo e que a sua rapidez em atender à requisição de Gregório IX e se dirigir à comissão inquisitorial para depor – a *Dei sapientia* data das "*VI kalendas iunii*" e Morico depõe no "*die nono, exeunte mense septembris*", mesmo dia em que testemunham todos os demais frades (PROCESSUS, 1925: 572) – comprova tal demanda, isso só nos diz da fama do santo, não que ele estivesse pronto para ser apropriado por uma ou outra facção minorita.

Seguindo adiante, o depoimento de Tobias não difere em quase nada do prestado por Morico. O frade diz que conviveu com Ambrósio no *castrum* de Cetona, onde presenciou a conversão do beato, através das palavras de Morico. Assim prossegue o interrogatório de Tobias:

> Disse também que em tudo observava a regra de **permanecer descalço**, nas neves e nas águas, no frio e na sede, e que **tanta foi a sua obediência** que nunca ninguém havia sido tão obediente [sic]. Interrogado sobre essa obediência, respondeu que, por mais de quatorze anos esteve com ele [Ambrósio] na ordem. Disse que era **devotíssimo** no ofício da Beata Virgem, ajoelhando-se para ela, percorrendo as vias públicas pregando seu ofício e inclinando-se no chão. Disse que conhecera um homem **bom, honesto, casto, misericordioso**, despido de vestes e glórias [*gestis*], **paciente, humilde e caridoso**. Disse também que, quando alguém o perturbava, vinha a esta pessoa com uma corda no pescoço e se ajoelhava. **Servia** aos frades doentes e aos sãos também, frequentemente cozinhando para eles, **recolhendo esmolas para as hóstias**, requerendo o que fosse necessário aos frades, aquecendo os seus pés com palhas e linhas e cuidando deles com cera derretida ou o que pudesse curá-los. **Disciplinava** os próprios males o quanto podia e frequentemente fazia orações, deplorando os próprios pecados[10] (grifos nossos).

O notário descreve o depoimento com os mesmíssimos termos que emprega para o testemunho de Morico. Fora isso, as palavras de Tobias acrescem apenas a informação de que Ambrósio lhe revelara ter recebido de um anjo a revelação da data da própria morte, bem

---

[10] Anotando todo o depoimento de Tobias: "*Frater Thobias de ordine predicto iuratus dixit quod cum quadam vice ivisset cum fratre Morico apud castrum quod vocatur Cotone, ibidem dictus frater Moricus annuntiavit verbum Dei, in qua predicatione affuit vir Dei. Item dicit per omnia ut frater Moricus de conversione et habitus susceptione. Item dicit quod in omnibus regulam observabat in nuditate pedum, per nives et aquas, in frigore ete siti. Item dicit quod tante fuit obedientie quod numquam precepta sibi facta aliqua pretermisit. Interrogatus quomodo scit predicta, respondit quod xiiii annis et plus cum eo est in ordine conversatus. In officio dicit quod erat devotissimus precipue Beate Virginis, cum genuflexionibus illud idem agens, ita quod cum per viam publicam incederet dicendo Beate Virginis officium, ad terram genua inclinabat. Dicit autem quod vidit eum virum bonum, honestum, castum, misericordem et despectum in vestimentis et gestis, patientem, humilem et caritativum. Dicit etiam quod si aliquando cum fratre aliquo turbaretur, incontinenti cum cordula ad collum in terram devolutus a fratre veniam devotissime postulabat. Fratribus infirmis et sanis libentissime serviebat, coquinam similiter frequenter faciebat, pro elemosina hostiatim sepissime incedebat, et quicquid poterat pro fratrum necessitatibus requirendo, ita quod pedes sui propter frigus multotiens scindebantur; quos cum acu et filo suebat, et ceram sive sepum in illis scissionibus liquefaciebat ut posset aliquatenus liberari. Mala omnia sibi quantum poterat displicebant; orationi frequenter instabat, peccata propria deplorando. Item dicit quod cum hoc anno iste testis et beatus Ambrosius irent de civitatis Urbevetana ad ecclesiam Sancti Petri in Metera, tunc beatus Ambrosius voluit huic fratri dicere quedam verba. Sed pressus labore itineris et colloquio ambulantium, tunc non dixit. Unde secundum die quo incepit pati beatus Ambrosius, iste testis accessit ad eum dicens quod sibi diceret ea que dicere voluit dum esset in itinere cum eodem. Ipse respondit dicens: 'Angelus meus annuntiavit mihi quod ego debebam poni in obedientiam apud Sanctum Petrum et ibi me infirmitas occuparet, et transferendus eram infirmus ad locum civitatis Urbevetane, ubi sperabant fratres ecclesiam fabricare. Et angelus ostendit mihi penas purgatorii orribiles et timendas, et dixit quod de eadem infirmitate eram ad Dominum migraturus'. Item dicit quod eo die quo ipse de hoc seculo migravit excelleratus est faciem circa horam matutini et dictus frater requisivit si vidisset sanctum Franciscum. Respondit ipse et dixit: 'Non'. Et si vidit aliquem angelum. Respondit ipse et dixit: 'Frater, nimis interrogas'. Item dicit quod ipse tunc dixit mortem cuiusdam hominis Guilielmi tentoris, dicendo: 'Mortuus est Guilielmus', qui sibi sepius confitebatur sua delicta. Et unus ex fratribus dixit: 'Debes tu sequi Guilielmum?'. Ipse respondit: 'Non, sed ipse violenter transit et ego in sero sequar eum inter nonam et vesperum'. Et sic fuit*" (Idem: 573-574).

como a data da morte de outro cidadão orvietano. Abordaremos esse importantíssimo indício no capítulo IV deste trabalho.

Os demais testemunhos, bem menos extensos, repetem as tópicas sobre o santo Ambrósio. Frade Estêvão frisa que fora homem extremamente obediente e esmoleiro (a comissão o interroga sobre o lugar onde convivera com Ambrósio, e ele indica Gilo, na Úmbria, e acrescenta que Tobias e Boajuda estiveram com ele e podem comprovar seu relato)[11]; Pandolfo, ex-bispo de Soana, afirma que conviveu com Ambrósio na antiga igreja dos Menores em Tenino, na província de Orvieto, que ele era obediente e penitente e que nunca cometera pecados, e que pela sua virtude gostava de confessar-se com ele[12]; Bartolomeu repete a obediência de Ambrósio, bem como sua atividade esmoleira e de socorro aos irmãos doentes – é Bartolomeu também quem diz ter ouvido a confissão de Ambrósio sobre a visão de sua própria morte e do destino orvietano, e que o corpo de Ambrósio estivera preservado após a sua morte por causa de sua pureza[13] –; Uguictio repete a fórmula do obediente, esmoleiro, confessor e seguidor da regra franciscana e ótimo executor do ofício da Virgem Maria[14]; Fatius releva a sua humildade[15]; Apolinário resume o beato como "um

---

[11] "*Frater Stephanus de Vectona iuratus dixit quod stetit cum bone memorie beato Ambrosio quatuor mensibus et vidit eum regulam beati Francisci bene tenere et obedientiam, servire Deo ieiunando meditatem quadragesime in pane et aqua. Libenter ibat pro elemosinis acquirendis pro necessitatibus sanorum fratrum et etiam infirmorum. Interrogatus in quo loco stetit secum, respondit: in Gillo, presentibus fratre Thobia, fratre Bonaionta et aliis pluribus*" (Idem: 574).

[12] "*Frater Pandolfus quondam episcopus Suessanus, testis iuratus, dixit quod iam sunt xv anni quod ipse venit ad religionem Fratrum Minorum et fuit cum bone memorie fratre Ambrosio apud locum qui dicitur Tenninus, ubi est ecclesia Fratrum Minorum, in diocesi Urbevetana, ubi vidit dictum beatum Ambrosium et moratus est cum eo; qui sibi frequenter confessus est peccata sua. Cui dixit quod caro sua numquam vidit corruptionem nec per se nec per alium postquam religionis habitum est adeptus. Et erat in omnibus obediens superiore suo, misericors circa penitentes, ita quod sepe rogavit dictum confessorem suum ut circa penitentes misericorditer se haberet et de iniuncta penitentia relaxaret. Item dicit quod ita erat sollicitus in elemosinis acquirendis pro necessitatibus fratrum, quod pedes sui maximas fissuras habebant in calcaneo pro nuditate pedum et viarum discrimine, ita quod frequenter in sero guttas candelarum infundebat in fissuris pedum. Et libenter cantabat missam et in officiis divinis morabatur. Interrogatus quomodo scit predicta, respondit quod iam sunt xv anni quod fuit cum eo interpolatim et per aliqua interstitia extitit conversatus familiariter. Interrogatus quibus presentibus, respondit: fratre Blasio de Pisa, fratre Ysaya et aliis pluribus*" (Ibidem).

[13] "*Frater Bhartolomeus de Castro Plebis, sacerdos, interrogatus dixit quod iam sunt vii anni et plus quod beatum Ambrosium coguovit et vidit eum obedientem sine murmure, et in tribulationibus patientem, erga pauperes et infirmos compassionis viscera gestientem, missarum sollempnia et officium devote celebrantem, fratribus infirmis cum diligentia servientem, elemosinas et alia fratribus necessaria sollicite acquirentem, paupertatem regule observantem in vestimentis et calceamentis et aliis ut decebat. Dicit etiam quod cum in fine suo confessus sibi fuerit, inter alia hec dixit quod, quamdiu vixit in religione, in puritate et castitate sui corporis usque ad obitum perseveravit. Dicit autem quod dixit in confessione circa finem suum in civitate Urbisveteris, in loco ubi Fratres Minores ceperunt ecclesiam fabricare, quod sibi fuit divinitus revelatum quod transferendus esset ad ecclesiam Sancti Petri in Metera, ubi morabantur tunc fratres, et infirmitatem passurus et eadem infirmitate migraturus ad Deum, et transferendus infirmus in civitatem Urbisveteris ad locum superius memoratur. Et dicit quod in revelatione predicta raptus in spiritu vidit penas purgatorii et vidit animas defunctorum aliquas sibi notas. Et in eadem infirmitate patientiam mirabiliter observabat, et in iocunditate anime. Item dixit quod in vita sua de revelatione predicta nichil alicui revelaret*" (Ibidem).

[14] "*Frater Uquictio de Assisio, sacerdos, interrogatus dixit quod iam sunt xv anni quod cognovit et stetit cum bone memorie beato Ambrosio interpolatim. Vidit quod ipse sue conversationis bene se habuit inter fratres,*

homem honesto e bom, obediente e casto, misericordioso e desapegado de vestes e floreios, paciente, humilde e caridoso"[16]; e Boajuda, por fim, retoma tudo o que os frades anteriores descrevem (PROCESSUS, 1925: 574-575)[17]. Para que o leitor possa verificar esses testemunhos, transcrevemo-los totalmente nos rodapés das presentes páginas.

O *Dialogus* dá testemunho que vai no mesmo sentido. Lembrando, como anotamos anteriormente, que o seu autor pode ter se valido de outros depoimentos, de testemunhas oculares dos feitos de Ambrósio e de outras pessoas que, ainda vivas, haviam convivido com ele, a obra retorna ao início da vida do beato para dizer que "desde a infância" ele percorrera o caminho da simplicidade, "mesmo envolto em negócios mundanos" que "jorram uma corrupção generalizada" e conservara a "inocência" de sua alma. Para interromper os seus próprios vícios, ele teria ingressado na vida religiosa, abraçando o celibato e "o efeito consagrador da promessa evangélica e da condição de eterna pobreza", quando deu todas as suas posses aos pobres[18] (conforme vimos que Tobias lhe orientou fazer). Essas informações

---

regulam observans; et servitia sanis fratribus et infirmis solliciter exibebat; vir obediens fuit; pro elemosinis et aliis rebus fratrum libenter incedebat. Dicit etiam quod sibi pluries est confessus, in quibus agnovit eum maxime puritatis, in misericordia precipue floritus, pauperes cum medicaminibus adiuvando. Officium suum optime celebrabat, precipue beate Virginis quia eam magno affectu venerabatur. Agnovit eum etiam castum et in nuditate et frigore patientem. Vidit etiam eum in patientia et bonis operibus usque in finem ducere vitam suam" (Ibidem).

15 "*Frater Fatius, Urbevetanus, interrogatus dixit quod cum aliquos menses cum beato Ambrosio permansisset apud Montedonicum, vidit eum virum bonum et spiritualem ad obediendum, precepta sibi imposita sollicite adimplendo. Dicit etiam quod officium suum cum diligentia celebrabat, pro elemosinam hostiatim frequentissime incedebat, infirmis fratribus affectuosissime serviebat, secularibus infirmispauperibus cum suis medicaminibus audiutorium inpendebat, pluries coquinam fratribus faciebat. Homo erat despectus in vestimentis et calceamentis et cibis ut decebat; in castitate sui corporis permanebat, in pane et aqua sepissime ieiunabat. Vidit etiam in suis infirmitatibus patientem et sic in penitentia et bonis operibus vite sue cursum in Domino consummavit*" (Ibidem).

16 "*Frater Appolinaris interrogatus dixit quod ia sunt vii anni et plus quod beatum Ambrosium cognovit et vidit eum virum bonum et honestum, obedientem et castum, misericordem et despectum in vestimentis et gestis, patientem et humilem et caritativum. Dicit quod si aliquando offenderet in aliquo, correctionem cum patientia sustinebat; fratribus infirmis et sanis libentissime serviebat; conquinam frequenter similiter faciebat; pro elemosina hostiatim sepissime incedebat; officium suum devote celebrabat, percipue Virginis gloriose. Homo erat devotus, zelo plenus spirituali; si enim videret aliquos delinquentes, zelo accensus pluries increpabat. Qui frater Appolinaris dicit quod pluries infra tempus predictum custos eius fuit, et sic in penitentia et bonis operibus cursum suum in Domino consummavit*" (Idem: 574-575).

17 "*Frater Bonaionta de beato Ambrosio interrogatus dixit quod dixit suo iuramento, dicit autem quod, cum per annum et plus cum ipso fuerit commoratus, vidit eum bone vite boneque conversationis et in officium sollicitum plurimum et devotum. Vidit eum etiam virum obedientem, castum et erga infirmos pietatis viscera gestientem. Similiter si cum aliquo aliquando turbaretur, culpam suam dicens penitentiam iniunctam libentissime adimplebat; pro elemosinis sollicite et attente incedebat, deferens fratribus que poterat invenire. Missarum sollempnia libenter celebrabat et post confectionem fratribus suis coquinam pluries faciebat. Item erat sollicitus peccatoribus penitentie medelam adhibere, quod quandoque commestionem et potum reliquens ad eorum petitionem sollicite accurrebat. Infirmis secularibus salutis medelam conferre studiosissime procurabat, ita quod de proprio loco ad eorum domos cum medicaminibus accedebat. Item dicit quod vidit eum in duabus quadragesimis secundam, quartam et vi feriam in pane et aqua ieiunantem et aliquando crudas erbas in isto ieiunio comedebat, et sic in virtutibus vivens vite sue cursum in Domino consummavit*" (Ibidem).

18 "*Ab infantia quippe sua viam simplicitatis ingrediens, saecularibus licet actibus implicatus, ab his tamen vitiis quibus generali corruptione propaginis scatet mundus, animum conservare satagebat immunem et*

não estão no processo inquisitório; ali nada é dito sobre a vida de Ambrósio antes que ele ingressasse na Ordem.

Daí em diante o *Dialogus* repete as informações dadas pelos frades-testemunhas, mostrando que a partir de então o processo se torna sua fonte principal: o autor repete as tópicas da obediência, da clemência e da humildade, como neste trecho:

> Finalmente, com frequência e **humilde** aplicação cozinhava para os frades e alegremente preparava-lhes o banho enchendo as bacias, entre outros favores. E se, alguma vez, ocasião de ira ou ofensa a alguém fosse instaurada ou provocada pelo vício, pela palavra ou pela fragilidade humana, pedia logo, humildemente deitado no chão e com uma corda presa ao pescoço, o perdão para o frade. Também suportava **pacientemente** as próprias doenças para evitar o que é errado, e **renunciando rapidamente ao conflito** fazia emergir o sentimento de **caridade** de dentro do coração dos outros[19] (grifos nossos).

No decorrer da narrativa estão presentes, inclusive, as imagens do jejum e da persistência "*in pane et aqua, in frigore et nuditate*" (retirada da *Carta aos Coríntios*), das penitências que Ambrósio aplicava a si mesmo – principalmente quando pretendia exortar os frades que brigavam entre si à paz – da coleta de esmolas a pés descalços, das fervorosas orações e do socorro aos frades e aos laicos doentes[20]. O relato do *Dialogus* parece prender-se, sobretudo, ao testemunho de Tobias, que é quem versa sobre a revelação que Ambrósio teve de seu próprio destino.

---

aetate iuvencula venerandam morum canitiem piis actibus exhibebat. Revera enim cum in primo iuventutis flore litterarum studiis se puerulus mancipasset ac nonnullos collactaneorum suorum per abrupta vitiorum, ut assolet aetas illa, cerneret incedentes, dignum sibi iudicans iam ex tunc Sancto Spiritui domicilium praeparare, complexus est coelibatum et pubescentis aetatis initia munditiae gloria condecorans semetipsum Domino primitias consecravit.

*Cum autem virilis aetatis portas Ambrosius introisset et arridentibus prosperis praeparatos sibi laqueos praesentiret, mundi florescentis amoena despexit et, evangelicae promissionis consecrator effectus, paupertatem pro divitiis et aeterna pro tempore commutavit. Ineadem namque civitate quam praediximus massana Minorum fratrum vitam et habitum humili devotione suscipiens, ut **margaritam pretiosam venditis omnibus** compararet, cuncta quae habuit pauperibus eroganda distraxit et, discalciatis pedibus incedens, spreti mundi repudia operis attestatione conscripsit*" (DIALOGUS, 1923: 133-135. Grifo nosso).

[19] "*Humilitatis denique studio conquinam fratribus crebo parabat et ablutionem paropsidum ceteraque depressionis obsequia gaudenter explebat. Quod si quandoque vitio fragilitatis humanae cuiquam verbo vel facto offensionis aut irae occasionem, ut assolet, irrogasset, mox appensa corda cervicibus devolutus in terram a fratre veniam humiliter postulabat. In illatis quoque sibi molestiis patientier agens, satagebat parcere delinquenti et velocitate dimittendi penitus occurrendo caritatis affectum ex corde trahebat alieno*" (Idem: 136).

[20] "*Conversionis igitur gratiam divina clementia consecutus et virtutem obedientiae victimis anteponens, pro fratrum necessitatibus **acquirendis in fame et siti, in frigore et nuditate** iuxta mandatum sanctae obedientiae discurrens, semetipsum obtulit Domino sacrificium medullatum. Orationi quoque frequenter insistens, stratum conscientiae fusis lacrimis irrigabat. Pane tantum et aque saepe contentus, concupiscentiae carnalis incendia temperabat.*

Compassionis insuper visceribus erga miseros affluens et infirmos, ministeria talibus necessaria devotus et alacer impendebat. Non solum autem fratribus, sed etiam saecularibus sibi cognitis et ignotis humanitatis obsequia studiosius ministrabat, in infirmitatis articulo misericorditer visitans decubantes ac medicamina, quae vulneribus aut infirmitatibus expedire cognovit, officiosa sedulitate procurans" (Idem: 135. Grifo nosso).

No todo, é este o perfil que Ambrósio carrega enquanto santo, nas palavras daqueles que com ele conviveram. O *Catalogus* nada acrescenta à biografia de Ambrósio, limitando-se a dizer: "em Orvieto [jaz] frade Ambrósio, homem santo, célebre por muitos milagres"[21]. A *Chronica XXIV* também não inova: "frade Ambrósio, por muitos e claros milagres é reservadamente venerado na cidade de Orvieto"[22], é tudo o que ela diz sobre o beato. Apenas o *De conformitate* traz descrição mais detalhada, porém quase todas as suas informações foram claramente parafraseadas do *Dialogus*, lido por Bartolomeu de Pisa, como o leitor pode conferir na transcrição que fazemos neste rodapé[23]. Esta narrativa traz, como novidade, apenas a menção de que fora aberto um processo canonizatório para Ambrósio – com a consequente numeração de quantos e quais tipos de milagres o processo registrou para o santo – e a atribuição da não-canonização à morte de Gregório IX, provavelmente porque acreditava que, tendo este aberto o processo, lhe daria prosseguimento. Acreditamos que essas outras compilações não se estendam na descrição do frade porque não competia aos seus interesses:

---

21 "*In Urbe veteri frater Ambrosius, vir sanctus, multis miraculis claruit*" (1903: 13).

22 "*Fratrem Ambrosium multis clarum miraculis Urbs vetus ibi conditum veneratur*" (1897: 669). A indicação de que o culto a Ambrósio é reservado (*conditum*) talvez se refira ao fato de que, àquela altura, o traslado das relíquias já havia sido decretado.

23 "*In Urbe Veteri iacet sanctus frater Ambrosius de Massa. Hic oriundus de civitate Massana, etsi usque ad tempus virilis aetatis fuerit in mundo, praeservatus tamen a mundanis vitiis, Domini complexus coelibatum, virilis aetatis portas ingressus, laqueos diaboli sibi paratos devitans, omnibus datis pauperibus et nihil retentis, habitum fratrum Minorum in sua suscepit civitate. Conversationis igitur gratiam divina clementia consecutus, obedientiae virtutem anteponens victimis, pro fratrum necessitatibus acquirendis in frigore et nuditate, in fame et siti iuxta mandatum sanctae obedientiae discurrens, semetipsum obtulit Domino sacrificium medullatum. Orationibus frequenter insistens, stratum conscientiae fusis lacrymis irrigabat, pane tantum saepe contentus et aqua, concupiscentiae carnalis incendia temperabat. Compassionis insuper visceribus erga miseros affluens et infirmos, ministeria talibus necessaria impendebat. Non solum autem fratribus, sed et saecularibus sibi cognitis et ignotis humanitatis obsequia impendebat, in infirmitatis articulo misericorditer visitans decubantes, ac medicamina, quae vulneribus vel infirmitatibus convenirent, officiosa sedulitate procurans. Humilitatis studio fratribus frequenter coquinam paravit, parapsides lavans ac depressionis officia explens gaudenter. Si quando verbo vel facto aliquem conturbasset, chorda collo appensa, veniam humiliter postulabat. Illata libenter suscipiens, inferentibus indulgebat. Haec omnia per quindecim annos peragens, divino oraculo edoctus de morte et loco, ut socio aperuit, ad Urbem Veterem perrexit, ubi infirmitate pressus, termino appropinquante vitae, circa horam matutinalem, vultu prae solito exhilaratus aliquid mirandum se vidisse significavit; quem fratres assisistentes, si beatum Franciscum vidisset, eum inquirerent, respondit: 'Nequaquam'. Interrogatus, si angelum vidisset, quaerenti nihil respondit. Mortem tamn cuiusdam noti sui denuntiavit ex nomine sibi divinitus revelatam dicens, quod Guilielmus obiisset; et inter nonam et vesperum se eum secuturum praedixit, et sic est factum.*

Hic gloriosus frater quanti meriti sit apud Deum, miracula per eumfacta attestantur. Quae miracula authentice recipienda et probanda dominus papa Gregorius IX commisit, immo mandavit episcopis Urbevetano et Suanae ac priori sancti Joannis de Platea ordinis sacnti Augustini, et bulla sua, quae data fuit Laterani pontificatus sui anno decimoquarto. Qui invenerunt istum sanctum Ambrosium fratrem contractos in diversis membris quatuordecim liberasse; a morbo caduco quatuor; unum daemoniacum, ipso fratre Ambrosio vivente, dum ei praecepisset exire, et duos post mortem; quatuor a fractura viscerum; sex de apostemate; unum a fistula; aliam a lupa; quatuor a diversis infirmitatibus; unum de cordiaca; de infirmitate, quae livida dicitur, aliam; surdum per vigintiquatuor annos; a sanguinis fluxu unum; mulierem habentem foetum mortuum per quatuor menses in utero; alium per sex annos dissenteriam passum; puerum habentem os corrosum; caecos et surdos quatuor; septem mortuos suscitasse; et multa alia mira Deum per preces servi sui fratris Ambrosii effecisse. Sed mortis papae Gregorii praeventione catalogo sanctorum non est annotatus" (BARTOLOMEU, 1907: 249-250).

o *Catalogus* deu as informações que eram necessárias à localização do santo e ao seu uso litúrgico; a *Chronica XXIV* não se preocupa com ele porque não fora um dos primeiros frades; apenas o *De conformitate* se prolonga porque faz uso das vidas dos frades, sem limitação temporal, a princípio, na proposta da conformação à vida franciscana e cristã. Mas, em suma, as compilações além do *Dialogus* não são significativas para compor o perfil do beato, pois nada dizem além do que já evidenciamos (lembrando que todas partilham do que essa primeira obra construiu a respeito do frade e, logo, reproduzem as suas qualidades).

Em resumo, portanto, as tópicas que qualificam Ambrósio, destacados por nós através de grifos nas citações recuadas, são esses: paciente, compassivo, humilde, obediente, servil, caridoso, esmoleiro, devoto, virtuoso, honesto e casto. Essa constelação de adjetivos é que compõe o perfil santoral de Ambrósio e formam a primeira parte de sua Vida, bem como a primeira parte do seu processo canonizatório. Elas é que constituem, por assim dizer, a "santidade minorita" encontrada no *Dialogus.*

Neste ponto, contudo, é necessário fazer uma ressalva: em que sentidos podemos falar de uma santidade minorita, de um tipo específico desse fenômeno, relativo exclusivamente à Ordem dos Frades Menores? Esse é outro problema que encontramos nas teses de Paccioco: como essa santidade, que ele toma como dado, se distinguiria de uma santidade típica da Ordem dos Pregadores, de uma santidade laica ou da santidade de monges beneditinos? Por um lado, podemos concordar, basicamente, que haja uma santidade franciscana na medida em que ela comporta, para além dos traços comuns da santidade, algumas características particulares, como as chagas e a vinculação ao sexto selo do Apocalipse[24], qualidades não encontradas em outras santidades e que encontram em Francisco de Assis certo ineditismo. Mas se essas características é que tornam a santidade franciscana particular, frisa-se que elas não são compartilhadas ou transmitidas para nenhum dos demais frades do *Dialogus.* Nesse sentido, só podemos compreender a proposta de Paccioco (1990; 1996) no sentido de uma *política minorita para a santidade*, ou seja, de um projeto gestado pela Ordem para se apropriar e gerir esse fenômeno no seio das comunidades nas quais estavam inseridas, programa que se baseava numa tentativa de afirmar os próprios frades como os mais especiais e eficazes manifestantes da santidade. Não podemos afirmar uma "santidade minorita" nem sequer como um fenômeno particularizado pelas tópicas que acabamos de listar, porque eles também não eram exclusivos dos frades minoritas, e é isso o que vamos demonstrar agora.

[24] Tratamos especialmente da santidade franciscana em nossa monografia de Especialização, referida na nota 8 da Introdução.

2 Santos minoritas mas, antes de tudo, santos citadinos

Ambrósio foi um personagem importante da comunidade orvietana: como vimos, ele procurava, o tempo todo, cuidar não somente dos confrades, mas também dos *saeculares*. A primeira coisa a se notar, porém, é: essa importância não era exclusiva de Ambrósio. No próprio *Dialogus* encontramos alguém que compartilha dela; vejamos, a esse respeito, um trecho da Vida que a obra constrói para Benvindo de Gubbio, morto em 1232 na cidade de Corneto, hoje Tarquínia:

> Houve um homem chamado Benvindo, Oriundo das partes de Gubbio, de vida venerável e **honestidade** notável, cuja santidade do modo de vida deve ser observada e imitada pela posteridade. Como não conseguira aprender as letras, **demonstrava a virtude da palavra mais com as obras do que com sermões**, justificando os preceitos do Senhor **sem lamentação**. [...] desprezava o gozo das coisas mundanas, preferindo vincular-se, com todo o esforço da mente, aos vestígios do glorioso pai Francisco. [sic] Recebido na Ordem dos Frades Menores, rapidamente o homem de Deus declarou a sua **humildade** e, por ordem do próprio pai Francisco foi humildemente **socorrer os leprosos**, ministrando-lhes o que era necessário, **lavando os seus pés, mãos e corpos e incansavelmente limpando o pus que saía de suas feridas**. Possuía, portanto, tanto a **obediência** quanto a **virtude**, executando, sem demora, tudo o que os seus prelados lhe ordenavam e obedecendo cuidadosamente o que lhe indicavam, sem recusar, segundo o que afirmaram aqueles que testemunharam. Era eficaz em cuidar, **pacientemente**, com a sua virtude e poder, dos enfermos, sem mostrar-se qualquer indício de perturbação; podia, como a justa sentença de Paulo, demonstrar gloriosamente estima pelos fracos, a virtude da **mansidão** de Cristo continuamente em seu coração indicava possuir, realizando-a com gestos potentes no hospital. Viveu santissimamente no cuidado da **pobreza**, procurando incansavelmente o necessário modo e hábito de vida; e piamente observava, com justiça**, a quietude do silêncio**. Derramava verdadeiramente sua piedade sobre as feridas dos aflitos, pobres e doentes; deplorava com amor fraternal e **compaixão** os erros dos outros, utilizando o próprio **exemplo**. Posteriormente, quis dedicar-se à santa contemplação, aos estudos, à oração e ao trabalho; e então pernoitava na oração, fazendo-se suportar, em público, até a terça hora, o que não era possível suportar, nem suavizava com alguma distração, nem mudava nem diminuía o que se propunha sofrer. Em tanta honestidade, segundo asseveram [as testemunhas], viveu o servo de Deus, que nos seus gestos ou palavras não aparecia nada de pueril ou leviano; mas, ao contrário, **caminhava franca e intensamente rumo à excepcionalidade da graça**, exibindo um modo de vida louvável e observando o espelho da virtude e da edificação (grifos nossos)[25].

[25] "*Fuit vir quidam de Eugubii partibus oriundus, Benvenutus nomine, qui juxta sui rem nominis divinis muneris benedictione praeventus, vitae venerabilis grati necnom morum honestate conspicuus miranda cunctis aut potius imitanda sanctae conversationis insignia posteris dereliquit. Litteras namque, cum non didissicet, ignorans virtutem litterae plus opere quam sermone monstrabat in mandatis et justificationibus Domini sine [querela] procedens. Denique nacta salutis occasione perfecta, quod pio gerebat in pectore, operis attestatione firmavit ac spretis oblectationibus mundi hujus glorisi patris Francisci vestigiis toto nisu mentis se jungere satagebat*. [sic] *Receptus ad ordinem fratrum minorum mox vir Dei humilitatis suae experimenta declarans, de mandato sancti patris Francisci ad serviendum leprosis humiliter se subjecit humanitatis eis obsequia ministrando, pedes illorum et corpora saepe manibus abluens et rejecto fastidio saniem ulcerum effluentem a putrefactis membris extergens. Obedientiae quoque virtutem tanto mentis culmine possidebat, quod ad omnia praelatorum suorum mandata proclivis et impiger sine [mora] curreret exequenda, nec indictam sibi obedientiam, sicut asserunt, qui viderunt, occasione qualibet recusaret. In*

Grifamos as tópicas que definem o perfil de Benvindo; note-se que são os mesmos que aparecem na Vida de Ambrósio. O que não torna os dois frades iguais, porém: quando pesquisamos as biografias de ambos, descobrimos que Benvindo era um *miles*, um nobre que largou as armas ao encontrar Francisco. Benvindo abraçou a pobreza e o hábito da Ordem em função da pregação do assisense (ACTA, 1867: 295-296). Ambrósio, por sua vez, pelo que o *Dialogus* (1902: 51-52) enuncia na abertura de sua Vida, parece ter sido membro de uma família de *mercatores*, em cujos negócios estavam envolvidos, até o pescoço, todos os seus irmãos. Ele não conhecera Francisco, mas, insatisfeito com a sua vida, escolhera o caminho da pobreza. Esses diferentes pontos de partida não impediram, contudo, que o *Dialogus* desse a ambos o mesmo ponto de chegada: na narrativa da obra ambos reconheceram as ameaças morais de suas vidas enquanto laicos e passaram o restante dela, depois de sua conversão, lutando fervorosamente contra os próprios vícios e contra os dos outros e suportando as próprias tribulações. É como se a entrada deles para a Ordem tivesse sido uma penitência para expiar os pecados nos quais tinham até então vivido, ainda que relutantemente.

Há aqui outra observação a fazer. Quando lemos os depoimentos dos convivas (por convenção, sempre confrades) sobre Ambrósio e Benvindo, as características morais que aventamos já estão presentes nas palavras deles, especialmente a da obediência e a da subserviência aos irmãos. Logo, esse perfil não foi invenção do hagiógrafo, pois é anterior a ele. Talvez possamos imaginar, então, dadas as semelhanças entre cada testemunho, que já estava instalado entre os frades certo imaginário[26] acerca de cada um dos "bem-aventurados", ou melhor, do que era a bem-aventurança que aguardava um frade vivente no caminho da retidão moral. Imaginário que tanto pode revelar o que esses frades pensavam da própria vida – ou de como ela deveria ser – quanto indiciar a conformação póstuma que os depoentes

---

infirmitatibus autem suis mira cernentibus patientiae virtute pollebat in tantum, quod nequaquam vel minimum turbationis indicium signum monstraret; quin potius juxta Pauli sententiam gloriosum sibi existimans exteriore homine infirmari, fortiorem gestu se asserens et potentem Christi virtutem mansione continua sui cordis hospitium possidere signavit. Paupertatis insuper sanctissimae zelator existens vix extrema victus et habitus necessaria requirebat ac justitiae cultor pius quietem silentii observabat. Super afflictos vero, pauperes et infirmos pietatis visceribus affluebat et delictis alienis caritate fraterna compatiens velut propria deplorabat. Porro contemplationi sanctae deditus orationum studia in negotia lacrimarum convertere satagebat, et licet saepius in orationibus pernoctaret, consuetudinem tamen sibi fecerat usque in tertiam horam nequaquam in publicum se sufferre, ne perceptae suavitatis delicias occupatione qualibet immutari seu minui pateretur. Tantae demum sicut asserunt honestitatis extitit servus Dei, quod verbis ejus aut gestis puerile nihil aut levitatis indicium aliquod apparebat; sed e contratio gravitatis eximiae gratia redimitus incedens conversatione laudabili virtutis speculum et aedificationis speciem intuentibus exhibebat" (DIALOGUS, 1902: 26-27).

[26] Empregamos aqui um sentido mínimo de "imaginário": um complexo ou conjunto de imagens (em que imagens são representações). Ademais, para Pierre Ansart (1978: 18) o imaginário é "o conjunto das evidências implícitas, das normas e valores que asseguram a renovação das relações sociais".

fizeram do confrade, afinal, tratava-se de depor sobre um irmão querido e já reconhecido enquanto santo pela comunidade, a despeito da canonização. Não podemos ignorar, contudo, o eventual peso aplicado pelos notários e hagiógrafos sobre o registro dessas imagens, pois os convivas só falam; quem escreve as suas falas é a comissão inquisitorial e quem as reelabora na forma de Vida é o hagiógrafo. Todavia, essas são hipóteses que não temos condições de seguir, no momento. Basta-nos, então, tomá-las como relativizadoras da tese de Paccioco sobre uma "santidade minorita", por dois motivos: primeiro porque era justamente para preservar a imparcialidade do processo que o papado nomeava membros de outras ordens religiosas para compor as comissões inquisitoriais, nunca clérigos da mesma ordem religiosa; logo, por que esses outros agentes conformariam uma imagem tão positiva sobre os frades minoritas se não estavam em sintonia com a política da Ordem destinada a gerir e controlar a santidade? Segundo porque os notários que secretariavam tais comissões, como vimos na Vida de Ambrósio, eram geralmente funcionários municipais, escrivães profissionais, ou seja, também eram produtores dos registros que estavam desvinculados da Ordem.

Para André Vauchez (1989), os processos de canonização são fontes tão importantes quanto as hagiografias no estudo do fenômeno santoral justamente porque neles se pode melhor visualizar a memória que a coletividade constrói sobre um homem morto em fama de santidade. Preocupado com questões relativas à "mentalidade" e à "consciência" dos agentes produtores da santidade, Vauchez aponta essa tipologia de narrativa como objeto privilegiado para o estudo da construção memorial dos santos, enquanto as hagiografias se prestariam mais a uma reelaboração ideológica e institucional desses personagens – conforme as intenções e interesses de quem as encomendava –, sucessiva à memória que as comunidades forjam (1989: 12-15).

Assim, dadas as semelhanças dos testemunhos prestados por cada frade acerca de Ambrósio, a perspectiva de Vauchez nos parece pertinente ao caso, à medida que os depoimentos parecem até ter sido previamente estabelecidos e oferecidos à comissão inquisitorial com uma forma e um teor já definidos. Vauchez (1989: 16) também frisa o peso que a condução do interrogatório feito pelos comissários tem sobre a maneira como os testemunhos são apresentados, além das interferências que o escrivão realiza sobre eles; por conseguinte, é viável supor que este último realize certa tradução e padronização sobre os testemunhos, registrando-os com as mesmas palavras à medida que os depoentes eventualmente lhe pareçam relatar as mesmas coisas ou que a comissão produza e lhe transmita o mesmo entendimento sobre cada um dos depoimentos. Em nossa opinião, de qualquer maneira, essas 3 possibilidades, ao contrário de se contradizerem, podem convergir

em uma elaboração memorial que resulta na formatação de uma imagem sobre o defunto, marcada por características que, antes de expressarem as qualidades do personagem investigado, denunciam a maneira como diversos atores veem e se lembram dele e podem indiciar até o modo como a comissão inquisitorial, incluindo o seu escrivão, estava preparada para receber e registrar essa lembrança. Essa ideia fortalece nossa discordância diante da tese de Paccioco, pois se trata, aqui, de um processo memorial que se desenvolve à revelia do Capítulo e do Ministério Geral da Ordem Minorita; os atores desse processo são os confrades de Ambrósio, os comissários que o investigaram e o notário que registrou a inquisição. Logo, pelo menos no âmbito do processo inquisitorial, a condução de uma imagem pré-concebida do massano não parece ter estado nas mãos dos dirigentes da Ordem.

Todavia, quando estendemos essa ideia ao *Dialogus* surge um problema: essa hagiografia não produziu uma reelaboração do perfil santoral de Ambrósio; a imagem de Ambrósio construída pelos depoimentos é a mesma que encontramos no *Dialogus*, redigido 5 anos depois do processo. Segundo Vauchez (1989), a hagiografia é o momento de "acomodação" ou conformação da memória produzida sobre o santo às diretrizes ideológicas e institucionais dos atores que, passado o processo inquisitorial, se envolvem na produção das narrativas santorais (neste caso, a Ordem Minorita), as obras que, ao contrário dos processos, terão circulação e subsidiarão o culto ao personagem, lembrando-o às gerações posteriores e divulgando sua fama em outras localidades. Nesse sentido, o *Dialogus* seria o momento em que a memória produzida pelos confrades sobre Ambrósio se enquadraria no que a direção da Ordem Minorita (promotora da hagiografia) e o papado (promotor do processo)[27] esperavam dela, se adequaria às demandas, às intenções e às expectativas lançadas por esses atores sobre ela – o que submeteria, portanto, o culto à instituição ou à "hierarquia eclesiástica", nos termos do autor, que o regularia controlando a memória do cultuado. Contudo, o que estamos mostrando aqui é que o autor do *Dialogus* não fez mais do que transpor o testemunho dos frades para a sua legenda, ou seja, ele assentou em sua obra o que já havia sido elaborado durante o processo inquisitorial. Não houve mudança na imagem de Ambrósio de Massa entre os depoimentos registrados pela comissão e o *Dialogus*. Poderíamos pensar, ainda com Vauchez, que a interferência eclesiástica sobre a imagem do santo já começava na inquisição, uma vez que era a cúria romana quem ordenava a sua abertura e que isso já indicava que a cúria "abraçara" o santo, o reconhecera e acolhera favoravelmente, demonstrando o seu

[27] Considerando que Vauchez, nessa obra, entende a Ordem Minorita como um braço do papado, responsável por intervir nas cidades italianas e defender nelas os interesses da cúria romana, não seria demais imaginar que, para o autor, foi através da Ordem Minorita, com a promoção do *Dialogus*, que o papado agiu sobre a imagem santoral de Ambrósio de Massa.

interesse sobre ele; no entanto, a comissão que investigou Ambrósio, como também mostramos, não foi composta por legados enviados diretamente de Roma ou sequer por interventores estrangeiros; o papa nomeou para o trabalho o próprio bispo de Orvieto, o prior de um estabelecimento agostiniano localizado nas imediações da cidade e o bispo de uma cidade que não era rival somente de Orvieto, mas também do próprio papado (Soana era um tradicional reduto gibelino na região). A nosso ver, portanto, a composição da comissão não sugere que a cúria romana tenha tentado exercer algum controle sobre o processo inquisitorial.

A ideia de que as hagiografias modificavam a imagem dos santos deriva, no pensamento de Vauchez (1989), de uma das suas principais teses: a de que a oficialização do santo – isto é, a abertura de uma inquisição sobre ele e, em alguns casos, a sua consequente canonização – modificava-o de maneira a distanciá-lo do que suas comunidades haviam construído sobre ele, retirando-o de sua autonomia e submetendo-o ao controle da "hierarquia eclesiástica" ou cúria romana. Isso porque as hagiografias eram geralmente fomentadas pelos processos inquisitoriais e, sobretudo, pelas canonizações. O autor classifica a santidade, entre os séculos XII e XIV, em 3 tipos: o popular, caracterizado pela marginalidade, por escapar ao controle clerical e, por isso mesmo, estar fadado a ser por ele suprimido e a ter uma curta duração; o local, um tipo intermediário que chegava a receber o apoio do clero local e a constituir um culto que perdurava em uma certa circunscrição diocesana, mas que não ultrapassava essa fronteira; e, por fim, o oficial, reconhecido pelo papado através da abertura de um processo inquisitório e que podia alcançar a canonização e a universalização do culto. Nesse quadro Ambrósio de Massa aparece como um santo oficial (1989: 221; 231), porque ele foi, ao menos, personagem de um processo inquisitório, o que comprovaria que a cúria papal reconhecera a sua *fama sanctatis* (visto que um processo como esse só era aberto se, antes, a diocese onde jazia o candidato atestasse tal fama); o mesmo sucede para Benvindo de Gubbio, que também protagonizou uma inquisição.

A tipificação feita pelo autor comporta alguns outros problemas. Não é nossa preocupação aqui enfrentar todos eles, mas um deles afeta diretamente o nosso estudo de caso: ao colocar no mesmo grupo personagens canonizados e personagens que foram sujeitos de inquisições sem sucesso Vauchez apaga as possíveis tensões que podiam haver durante o trâmite, como, de fato, houve no caso de Ambrósio de Massa, para quem a cúria papal inicialmente aceitou abrir um processo, mas posteriormente o rejeitou e, mais tarde, acabou concedendo a dignidade parcial do traslado. Ora, se a abertura do processo demostra o interesse do papado no santo, o que teria feito com que, no caso de Ambrósio, a canonização

fosse posteriormente negada? De fato, o próprio Vauchez, que faz um levantamento estatístico bastante cuidadoso sobre as inquisições e canonizações deflagradas nesse recorte temporal, observa que, entre os séculos XII e XIV, apenas metade das inquisições abertas resultou em canonizações. O que explicaria esse desencontro? Por que a imagem santoral de Ambrósio de Massa é a mesma no registro de sua inquisição e no *Dialogus*?

A hipótese que formulamos para responder a essas questões é a seguinte. Lembremos: quem requereu a investigação de Ambrósio foi a própria comuna orvietana. Assim, o objetivo do processo, a nosso ver, não era dar ao papado uma ferramenta de controle religioso (dada a importância política da santidade) sobre a cidade; se alguém via no santo frade uma possibilidade de intervir sobre a comunidade religiosa era a própria comuna. É por isso, pois, que o regime mobilizou seus mais ilustres embaixadores para que a investigação fosse aberta e empregou nela recursos públicos. O interesse da comuna sobre o frade era claro, como procuraremos demonstrar adiante: mobilizar o seu poder de modificação de comportamentos, de pacificação e de coesão social, visto que a cidade estava imersa numa profunda dissensão interna entre guelfos e gibelinos (WALEY, 1952: 31-33). Um santo como Ambrósio produzia esses efeitos apresentando uma vida exemplar a ser emulada e um poder taumatúrgico cujos resultados estavam condicionados ao comportamento dos devotos, que deviam imitar o santo. Nesse sentido, os próprios citadinos, ao depor sobre os milagres do frade, já produziam uma imagem do frade adequada a essas finalidades. Não era preciso, pois, que alguma interferência fosse exercida sobre a elaboração memorial da comunidade orvietana. A solução que propomos, portanto, consiste em conceber outro protagonista, outro agente promotor para a causa de Ambrósio: parece-nos demasiada a centralidade que se dá ao papado nesse assunto; se alguém queria Ambrósio era Orvieto, não os papas. Portanto, o interesse da cidade no frade deveria ter um papel muito maior sobre sua imagem do que a vontade da cúria romana. Ademais, em nossa perspectiva a canonização era uma concessão, um dom oferecido pela cúria a seus aliados. Ao buscá-lo o requerente tinha em vista agregar a um membro de sua comunidade uma dignidade capaz de elevá-lo – e, com ele, toda a comunidade – no plano regional e de aumentar ou afirmar a sua eficácia enquanto intercessor celeste. Em 1240 Gregório IX achou por bem fazer tal concessão aos orvietanos, possivelmente porque, como vimos, desde o ano anterior eles travavam guerra contra os todinos, durante a qual protegiam bens pertencentes ao Patrimônio de São Pedro; o aceite ao pedido da cidade por um santo oficial parece uma recompensa pelo serviço por ela prestado. Já entre 1250 e 1252 Inocêncio IV recuou quanto à concessão feita por Gregório, possivelmente porque, por um lado, Orvieto teimava em reclamar áreas sobre as quais o papa julgava deter o senhorio, como o Vale do

Lago, por outro, a cidade permanecia como uma importante defesa diante do avanço das forças imperiais na região (WALEY, 1952: 35); a decisão do pontífice de, primeiramente, mandar 2 cardeais reavaliarem um processo parado há cerca de 10 anos e depois ordenar a sua reabertura nos parece denunciar que a causa de Ambrósio estivesse sendo usada como ferramenta de negociação da cúria com a cidade, de administração da relação entre ambas, afinal, Inocêncio terminou o seu pontificado sem concluir a questão (provavelmente não podia retirar a concessão feita por Gregório, mas também não podia agraciar com uma canonização vassalos que insistiam em usurpar-lhe direitos). Em 1257, então, permanecendo essa ambiguidade na relação entre a Roma e Orvieto (WALEY, 1952: 36-37), Alexandre IV decidiu a questão de Ambrósio concedendo um dom restrito, intermediário, à cidade: o traslado do frade. A dignidade buscada pelos orvietanos para o seu santo não foi, portanto, alcançada como se esperava, de maneira universal, mas a comuna conseguiu que o papado lhe reconhecesse a existência de um santo legítimo, com liberdade de culto local (e se frisa que, à essa altura, Orvieto tinha jurisdição sobre uma vasta área da Toscana).

Cabe, no entanto, esclarecer o que nós entendemos por dom e por que classificamos a canonização nesse conceito (ainda mais porque no próximo capítulo também o utilizaremos para analisar os milagres de Ambrósio de Massa). São muitas as reflexões teóricas sobre essa ideia; nos referiremos, todavia, majoritariamente a Eliana Magnani, que faz, em alguns de seus textos, uma revisão do que as Ciências Sociais tem produzido, no último século, acerca do tema, considerando, sobretudo, a teoria do sociólogo e antropólogo Marcel Mauss (1872-1950)[28].

Antes de tudo, definamos “dom”. Segundo Alain Testart, “o dom é a cessão de um bem que implica a renúncia a qualquer direito sobre ele, assim como a todo direito que poderia emanar de sua cessão, em especial aquele de exigir que haja uma contrapartida por ela” (2007: 9). Para esse autor, portanto, o dom é uma doação e se define basicamente pela não-obrigatoriedade: o donatário não está obrigado a ceder o seu bem, e quem o recebe também não está obrigado a oferecer uma contrapartida (2007: 3). O dom não tem, portanto, uma pré-condição obrigatória de realização, um custo ou preço – que torna automática a contrapartida – juridicamente protegido, inclusive (2007: 8). Se houver obrigatoriedade de retribuição não se trata de um dom, mas de uma troca; há várias modalidades de troca ou de

[28] Magnani critica justamente o uso indiscriminado que os estudiosos vem fazendo desse conceito, inclusive ignorando as reflexões sistemáticas produzidas por Mauss. Infelizmente, porém, essa será uma limitação do nosso trabalho, pois não tivemos tempo hábil para abordar o ensaio seminal no qual esse autor esmiúça o tema: MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

transação de bens – impostos, compras, dotes, heranças – e o dom ou doação é só uma dessas modalidades. O dom pode até suscitar, assim como outros tipos de troca, uma retribuição – um contra dom –, mas ela não é obrigatória; o contra dom é um novo dom, um ato igualmente gratuito (2007: 5), mobilizado pela generosidade ou caridade do donatário[29]. O que o contra dom visa não é, em primeiro lugar, recompensar o dom recebido, mas demonstrar gratidão e alimentar a relação pela qual os bens circulam.

É prudente frisar que a reflexão de Testart compreende apenas bens materiais; aqui, porém, estamos tratando de bens imateriais, como a canonização e o milagre. A condição de cessão de um dom como a canonização também não é, portanto, material: vimos que para que a canonização fosse dada um processo inquisitório precisava ser aberto, e, para tanto, era preciso que a diocese onde se verificava o culto e o interesse na canonização atestasse uma *fama sanctatis* prévia para o candidato. Nenhum desses pré-requisitos, contudo, obrigava a cúria romana a canonizá-lo. A canonização não é uma compra, portanto, não possui um preço, conquanto o processo inquisitório tenha um custo de execução e manutenção (o pagamento e sustento da comissão e do secretário, a produção dos registros escritos sobre suas atividades). Dado que só o papado podia inscrever um santo no catálogo que universalizasse o seu culto, tal inscrição era regulada e distribuída pelos papas como dons com os quais agraciar aqueles que a eles se dirigiam em busca de um reconhecimento que aumentasse o prestígio de um santo. Ou seja, a considerar a definição de Testart, cremos ser possível considerar a canonização com um dom, afinal, ela também é um bem passível de ser usufruído pelo seu receptor e que produz diversos efeitos benéficos para ele, assim como o recebimento de uma terra, por exemplo, produziria.

Evidentemente, a definição de Testart não esgota o tema. Magnani lembra, revisando vários estudos, que a circulação de dons e contra dons engendrava relações sociais diversas que podiam produzir a reconciliação e a pacificação de litigantes, a libertação de vassalos e mesmo a salvação da alma (2008: parágrafo 7). De fato, as redes de sociabilidade por onde os dons circulavam compreendiam conflitos e amizades diversas, e os bens – materiais e imateriais – nelas trocados serviam como mediadores ou como comunicadores: conceder um dom podia revelar a boa vontade de um sujeito em reconciliar-se com outro; similarmente, podia manifestar a consideração de um suserano por um serviço que seu vassalo lhe prestara,

[29] Magnani (2008: parágrafo 27) lembra a reprodutibilidade do dom, à medida que, se ele manifesta a solidariedade de um sujeito, mobiliza outra solidariedade daquele que se beneficia do dom, e essa solidariedade engendrará um novo dom (o contra dom), que, por sua vez, mobilizará outro dom, e assim por diante. Produz-se, afinal de contas, um crículo virtuoso de solidariedades que vincula e agremia os indivíduos e pelo qual os bens circularão, ganhando finalidades diversas.

ou a dedicação desse vassalo para com o seu senhor. A economia do dom, portanto – no sentido de lógica relacional que vincula os indivíduos e se configura como uma regra sobre a qual esse vínculo será exercitado – alimentava as redes vassálicas, colocando em prática tanto a fidelidade que vassalos deviam a seus senhores quanto a recíproca, a solidariedade que os senhores deviam a seus vassalos[30]. Nesse quadro, torna-se significativo que, num contexto de um bom serviço prestado pelos orvietanos ao papa, Gregório IX tenha aceitado abrir uma inquisição sobre Ambrósio de Massa, mas que, posteriormente, dadas as insurgências de Orvieto contra os direitos senhoriais do papado, a canonização do frade tenha sido postergada e finalmente negada, algumas décadas mais tarde – e que, como propusemos, o *negotium* da canonização tivesse sido entendido como um dom a ser concedido em demonstração de reciprocidade aos orvietanos, uma reciprocidade que, todavia, não tinha lugar em uma relação que se tornara conturbada e em que o donatário (o papado) achava que tinha seus direitos usurpados pelo requerente do dom (a cidade de Orvieto) e sua suserania contestada por quem um dia lhe tinha jurado fidelidade eterna[31].

Nesse panorama, como este trabalho também procura mostrar, a Ordem Minorita nos parece atuar como uma espécie de mediadora, oferecendo a cidades como Orvieto personagens capazes de atender às suas demandas; como acabamos de delinear, podemos também considerar os santos como bens, cujos reconhecimentos podem, em uma determinada lógica como a da canonização, configurar-se como dons. Repetimos: não podemos inferir que os depoimentos dos frades tenham sido direcionados por definições pré-estabelecidas sobre como Ambrósio seria apresentado à comissão inquisitorial, mas, em primeiro lugar, os frades também faziam parte da comunidade orvietana, também estavam imersos em seus problemas e compartilhavam de seus anseios, portanto também é compreensível que desejassem um santo capaz de inspirar o comportamento dos cidadãos e de congregá-los sob uma mesma devoção; em segundo, ao ratificar, no *Dialogus*, a construção que a comunidade orvietana, incluindo seus frades, havia feito de Ambrósio, seu autor se demonstrava atento às demandas que a cidade colocava sobre ele e se comprometia em atendê-las. O *Dialogus* explicitamente se propõe como arma anti-herética, conforme mostramos; era isso, afinal de contas, o que o regime comunal orvietano esperava de Ambrósio. Logo, também não haveria, por parte do

---

[30] Não cabe aqui abordar a vasta discussão existente sobre a vassalidade. Limitamo-nos a indicar os autores que constituem a referência epistemológica que temos em mente quando nos remetemos a esse assunto: REYNOLDS, Susan. **Fiefs and vassals**: the medieval evidence reinterpreted. Oxford: Clarendon Press, 1994; BARTHÉLEMY, Dominique. La théorie féodale à l'épreuve de l'anthropologie (note critique). **Annales**: Histoire, Sciences Sociales. Ano 52. n. 2. [S.l.: s.n.], 1997.

[31] Magnani (2007: 10) lembra que as redes de sociabilidade pelas quais os dons circulam não são caracterizadas apenas por amizades e solidariedades, mas também por conflitos.

autor da obra, comissionado pela direção da Ordem, interesse em modificar o que ficou registrado no processo inquisitorial. Em outras palavras, cremos que, conquanto Ambrósio possa ser um santo "oficial", como quer Vauchez, reconhecido pelo papado, sua imagem não foi distanciada de sua comunidade, retirada da autonomia daqueles a quem interessava ou submetida ao controle de um agente externo como a Ordem Minorita ou a cúria romana. É por isso que observamos o mesmo perfil no processo – o qual, segundo Vauchez, revela a ideia que a comunidade faz do cultuado – e na hagiografia – onde se depositaria a conformação ideológica desse perfil a um projeto de controle externo –, conquanto o autor postule que entre os dois momentos se verifica uma mudança. Por fim, nos parece mais adequado, dentro da tipologia de Vauchez, considerar Ambrósio um santo local, visto que as tensões que permearam o seu processo canonizatório denunciam uma aceitação e um reconhecimento parciais por parte do papado, sendo que o traslado a ele concedido manteve o seu culto restrito à diocese orvietana e ao apoio que o convento minorita local lhe dava. Em geral, partindo desse caso, nós compreenderíamos como santos oficiais apenas aqueles que receberam, efetivamente, a canonização. Esse ajuste na tipologia de Vauchez nos permitiria, inclusive, apreciar melhor o todo do *Dialogus*, que retrata da mesma maneira não apenas personagens alvos de inquisição, mas também frades que sequer tiveram sua canonização requerida: todos, portanto, santos locais (excetuamos dessa apreciação Francisco de Assis e Antônio de Pádua, canonizados, porque sua aparição na obra ocupa outro papel, distinto daquele que os demais 18 frades cumprem).

Prosseguindo, pensemos outro aspecto da produção do *Dialogus*. Se a obra foi feita para ser lida e ouvida, em primeiro lugar, pelos próprios frades, a exaltação da pobreza e da obediência dos santos podia se dirigir ao comportamento institucional que se esperava de um minorita. Inseridos em cidades cujos crescimentos demográficos eram intensos e, consequentemente, acentuavam-se os abismos sociais e saltavam aos olhos as mazelas dele derivadas, o cuidado com os desvalidos era um dos principais vetores de atuação dos minoritas, o lugar social que eles propunham para si mesmos. O mesmo se pode dizer da intervenção em conflitos sociais, que se denota nessas hagiografias através da representação de frades que se humilham para combater os vícios da luxúria e da vaidade, supostamente dispersos pelo ambiente urbano e acentuados pelo enriquecimento decorrente do das relações comerciais na Península Itálica. Ademais, levando em consideração a *Cronica* de Salimbene de Parma (1221-1288), escrita entre 1282 e o ano da morte do autor, era costumeiro acusar os demais setores do clero, especialmente o secular – a quem a tradição legava a responsabilidade de cuidar dos desamparados e regular as dissenções sociais – de perderem de

vista o seu ofício pastoral, em auxílio do qual os novos mendicantes teriam vindo. Mesmo assim, ainda não seria possível, a nosso ver, falar de uma "santidade minorita", nem sequer no âmbito estrito desse projeto pastoral que a Ordem trazia consigo.

Similarmente, nos atos dos frades Ambrósio e Benvindo de abdicar de suas posses e doá-las aos pobres, bem como na sua radical humildade e subserviência, podemos vislumbrar uma tentativa de aproximação identitária e ideológica com os segmentos laicos dessas sociedades urbanas. Os santos frades mostram-se extremamente compadecidos e afetivamente próximos dos que carecem de suporte, e os inspiram a suportar as suas dificuldades, ao mesmo tempo em que os ensinam a não romper com a ordem vigente e as hierarquias. Num mundo onde a usura e as heresias eram vistas como ameaças à coesão social e à preservação do corpo cívico, ensinar os limites e os perigos da riqueza e fomentar a "unidade da fé católica" (conforme o nosso autor anônimo explicita, em seu prólogo) podiam ser medidas eficazes de conformação moral e, consequentemente, produção de comportamentos adequados a tais anseios. Ademais, a escolha do hagiógrafo em enaltecer homens que mostram sua fé mais pelas obras que pelas palavras podia dar a dimensão de proximidade e credibilidade necessárias ao convencimento desse público.

A Vida que o *Dialogus* constrói para Antônio comporta algumas diferenças em relação às Vidas de Ambrósio e Benvindo. Antônio é retratado como um homem sábio e douto, exímio *praedicator* (VITA, 1986: passim). Mas semelhanças também aparecem, em relação aos outros dois frades: Antônio também é retratado como um homem disciplinado (1986: 111), obediente (1986: 113) e extremamente devoto (1986: 115). Outra característica que parece aproximá-los dos demais santos é a virtuosidade, mas aí reside um paradoxo: Antônio se mostra um asceta tão místico que seus feitos parecem muito mais próximos da excepcionalidade franciscana e inalcançáveis para homens como Ambrósio e Benvindo (1986: 119). Similarmente, também é paradoxal a característica pacificadora que Antônio partilha com Ambrósio e Benvindo: se estes dois procuravam apaziguar litigantes (e a própria fúria) humilhando-se publicamente, Antônio pregava, também publicamente, a paz, a liberdade de prisioneiros, o perdão de dívidas produzidas através de usura e a restituição de bens roubados ou confiscados (VITA, 1986: 133).

Se as diferenças evidenciadas na Vida de Antônio explicam-se pela fonte de onde o autor do *Dialogus* anuncia ter retirado seu relato (da *Legenda Assidua*, cujo contexto de produção e cujas intenções não são as mesmas) e pelo fato de que Antônio já era, em 1245, um santo canonizado e amplamente reconhecido, de enorme fama, as semelhanças talvez marquem justamente o resultado da apropriação que o autor fez da santidade e da tradição

hagiográfica antoniana: o destaque para algumas de suas qualidades que, na *Assidua*, eram secundárias. Malgrado o hagiógrafo se prenda e pouco fuja de sua fonte, a simples transposição do relato de um meio a outro, de um uso a outro, de um contexto e de uma intenção a outra faz reluzirem as características da disciplina, da obediência, da devoção e do virtuosismo ascético, que parecem ser a marca da santidade proposta pelo *Dialogus*. Seria possível, então, falar de uma "santidade minorita" no âmbito circunscrito dessa obra, como se ela forjasse essa tal santidade? Continuamos crendo que não, e demonstraremos agora por que.

Toda a análise ora feita nos conduz a um tema muito particular: o dos movimentos penitentes e da religiosidade comunal. Afinal, como vimos, o *Dialogus* e seus frades se preocupam muito com os laicos, os *saeculares*. Sobre esse assunto a nossa principal referência é Augustine Thompson, que levou bem adiante os clássicos estudos de André Vauchez sobre o tema.

3 O *exemplum* como regulador da religiosidade comunal

Em uma de suas mais célebres obras, *Les laïcs au Moyen Âge*, de 1987, André Vauchez já apontava a tese de que as ordens mendicantes do século XIII nasceram dos movimentos penitenciais laicos, a religiosidade mendicante nasceu do que ele chama de "espiritualidade" laica; em consequência, as santidades mendicantes nasceram das santidades laicas, que emergiram pouco antes, em fins do século XII – para Vauchez, o primeiro santo desse novo momento foi Omobono de Cremona (†1197). Thompson (2005: 10), contudo, corrige essa proposta: o movimento mendicante nasceu da piedade comunal, e entre "comunal" e "laico" devemos marcar uma clara distinção. Se a piedade comunal é uma religião cívica, no sentido de que compreende a religiosidade como algo que diz respeito a todo o corpo cívico e de que não a restringe a um clero (aliás, se o fenômeno é antigo, na Antiguidade não temos a figura de um clero, muito menos de um que controle a religiosidade), então ela não compreende uma separação entre o que é clerical e o que é laico. A piedade comunal é, pois, eminentemente laica – ou melhor, cívica –, e se ela se opôs a algum monopólio da religiosidade foi ao modo monacal de experimentá-la. Thompson nos ajuda, portanto, a desconstruir a clássica oposição entre um mundo clerical e um mundo laico, no âmbito da religiosidade cristã na Itália do século XIII.

Assim, de fato vimos que Ambrósio foi um homem extremamente penitente, mesmo antes de adotar o hábito franciscano. De maneira que podemos pensar nesses frades, antes de

tudo, como homens das comunas, expressões de um costume religioso típico do mundo urbano no qual estavam inseridos. Para esses homens a *conversatio*, isto é, o modo de vida – neste caso um modo determinado: o do ascetismo, da renúncia do mundo, da caridade, do trabalho (expresso na ação esmoleira e no serviço hospitalar) e da penitência –, era a chave para a salvação (VAUCHEZ, 1989:149-151; 2003: 34-41), e adotar a "forma eclesiástica", como o próprio nome diz, era apenas uma questão de escolha, não de um conteúdo que já se encontrava fora das ordens mendicantes muitos anos antes de elas serem criadas. Conquanto a forma trouxesse também os seus problemas, afinal, como bem mostra Vauchez (1989: 164), conciliar uma vida penitencial e ascética com outras dimensões do cotidiano social, como o casamento, era coisa tão difícil quanto assumir um hábito clerical (talvez aí resida um dos motivos da recorrência do *topos* das tentações demoníacas presentes nas hagiografias sobre as santidades laicas e aquelas que encontramos no *Dialogus*).

As indicações desses dois autores nos ajudam a melhor apreciar os santos do *Dialogus*: eles são, antes de minoritas, ex-laicos[32], cidadãos comuns de suas localidades, e a sua mudança de estatuto social, a inserção no clericato, não significou uma ruptura com a religiosidade que expressavam antes de sua conversão ao hábito de São Francisco de Assis; ao contrário, significou uma continuidade dela, ainda que com desvios, uma vez que a adoção da regra franciscana implicava a institucionalização da própria fé, imersa numa *ordo fraternitatis* reconhecida por toda a *christianitas* e apoiada pelo papado; adotar a vida penitencial não era o mesmo que adotar o sacerdócio (THOMPSON, 2005: 71), ainda que as duas coisas tenham se aproximado bastante em meados do século XIII (THOMPSON, 2005: 84), a ponto de Vauchez (1989: 174) afirmar que as ordens mendicantes tentaram "clericalizar" a santidade e a religiosidade laicas. Todavia, em nossa perspectiva, a razão da iniciativa mendicante sobre os movimentos penitentes não se deve a uma lógica como essa, que decorre da aceitação de um centralismo eclesiástico na gestão da fé; afinal, como mostramos, são as autoridades comunais que pedem a canonização de um homem como Ambrósio de Massa, por exemplo. Logo, se houve uma espécie de absorção da religiosidade comunal pelas ordens mendicantes, talvez ela não tenha ocorrido como uma "clericalização" – considerando, também, que o convite feito pelo *Dialogus* não é para que todo cidadão se torne um minorita, mas para que todo cidadão imite o minorita –, mas como uma tentativa de normatização cujas regras não estivam circunscritas à forma eclesiástica.

---

[32] Embora Ambrósio tenha sido também clérigo secular antes de vestir o hábito franciscano (VAUCHEZ, 1989: 319), mas o *Dialogus* mostra que atenção maior à sua vida se dava ao período em que ele teve que se desvencilhar das coisas mundanas de sua família.

Essa tese parte de outra, também consagrada por Vauchez, à qual fizemos menção no capítulo anterior. Para este autor, o medievo assistiu a uma gradativa monopolização dos mecanismos de expressão da piedade (ou da fé) – o estudo, a oração, entre outras coisas, mas especialmente a liturgia, os ritos que exercitam a *traditio* – por parte do clero, processo que teria deixado ao laicado apenas a penitência individual como forma de expressão religiosa autônoma[33]. Os movimentos penitenciais dos séculos XII-XIV italianos teriam sido, nessa perspectiva, resistências a essa monopolização, alternativas elaboradas pelos laicos para exercer a sua piedade fora da autoridade coercitiva do clero[34]. Não que essas alternativas não existissem antes, mas nesse período teria havido uma verdadeira institucionalização das práticas penitenciais, inseridas num círculo de reciprocidade que as conectava aos problemas vivenciados por aquelas comunidades urbanas e até aos regimes (no sentido de "modo de governar") elaborados para lidar com eles. O problema dessa tese, novamente, é a oposição que se faz entre um mundo laico e outro clerical, dicotomia que Augustine Thompson nos ajuda a desfazer ao lembrar as várias maneiras como eles se entrecruzavam na vida penitencial. Em tal ambiente a tradição penitencial teria engendrado uma série de outras práticas que teriam superado em muito o âmbito individual do cristão e teriam se tornado eminentemente coletivas – e, mais do que isso, públicas, no sentido de que deviam contar com o testemunho e o co-envolvimento de toda a coletividade para se concretizarem e terem eficácia (THOMPSON, 2005). Trata-se, em suma, de entender que na vida penitencial está em jogo uma piedade que apenas não segue o modelo monacal e que diz respeito a outros sujeitos que não os monges; não se trata de uma expressão de fé livre do clero e resistente a ele, mas que acaba progressivamente sendo dominada por ele.

No entanto, para sustentar que a santidade apresentada pelo *Dialogus* esteja sendo proposta à religiosidade cívica à Itália do século XIII precisamos refletir mais a fundo sobre seus traços e compará-los com outros modelos santorais coevos. Nesse quesito, novamente Vauchez (1989) nos ajuda bastante. Ao longo da tipificação que faz das santidades verificadas no Ocidente entre os séculos XII e XIV, o autor abarca uma série de casos e esmiúça as qualidades que os processos inquisitórios e as hagiografias atribuíram a vários santos. Ele nos demonstra, assim, que a religiosidade comunal italiana, cívica, produziu vários outros santos laicos, além de Omobono de Cremona; todavia a maior parte desses personagens não

[33] Vauchez (1989: 338) fala até de uma "inferioridade" (de uma *handicap*) do laicado em relação ao clericato, nesse quesito.

[34] Vauchez (2003: 51-67) compreende essa monopolização como uma etapa da elaboração de um lugar próprio do laicado na eclesiologia pós-gregoriana, um lugar que diz respeito à ideia de *ecclesia militans*, porque cabia aos não-clérigos empenhar seus recursos materiais para combater as heresias, defender a igreja e garantir a efetivação da mensagem apostólica.

alcançou a oficialidade, nos termos do autor, e permaneceu como santos populares, cujos cultos foram gradualmente suprimidos pela hierarquia eclesiástica – ou, quando muito, como santos locais, inicialmente apoiados pelo clero secular de suas dioceses, mas depois suprimidos, principalmente pela ação dos frades minoritas e pregadores. É de se notar que esses santos laicos eram caracterizados de maneira muito similar à apresentação que o *Dialogus* faz de seus frades: pios, virtuosos, caridosos, humildes, devotados. Eram todos, laicos e frades, afinal de contas, *conversi*, cidadãos *a priori* completamente imiscuídos na vida econômica e social de suas comunidades mas que, em algum momento e em alguma medida, abdicavam da vida "mundana", renunciavam ao mundo para perseguir a perfeição cristã. Qual seria, então, a novidade atribuída pelo *Dialogus* aos frades que lhes permitia serem apresentados aos movimentos penitenciais como exemplos a serem emulados se os próprios penitentes já possuíam os seus modelos e já levavam, como nos mostra Thompson (2005), uma vida religiosa parelha àquela exercitada pelos minoritas?

O próprio Vauchez (1989: 319-322) nos dá elementos para cogitar respostas a essa pergunta. Ele sugere que a atividade predicatória pode ter sido um dos diferenciais dos santos frades; bem, esta hipótese pode servir para explicar o sucesso de Francisco de Assis e Antônio de Pádua, mas não é o caso de Ambrósio de Massa e Benvindo de Gubbio, por exemplo, que não eram pregadores, como demonstramos. Vauchez também indica que o zelo apostólico possa tê-los diferenciado dos santos laicos; novamente, essa alternativa se aplica a Francisco e Antônio, mas não a Ambrósio e Benvindo. O fervor evangélico que esses dois personagens apresentam reside, no máximo, na sua dedicação aos ofícios litúrgicos e no culto à Virgem, todavia essa dedicação geralmente também se encontra entre os penitentes. Outra hipótese é a de que a superioridade dos frades residiria na sua adesão à "forma eclesiástica", no fato de que, ao contrário dos laicos, abdicavam de suas vidas precedentes. Contudo, embora tenhamos visto que Ambrósio e Benvindo realmente praticaram a conversão total, também verificamos que o *Dialogus* não contempla em suas estratégias de convencimento o convite para que o público se converta à religião de São Francisco; o convite, repetimos, é para que se imite os frades. Resta, então, uma possibilidade de explicação, inspirada por Vauchez: a de que os frades se distinguiam pela obediência. De fato, essa não é uma característica frequentemente encontrada nos santos laicos, que costumavam encontrar destinos trágicos – incorrendo no martírio, inclusive – justamente pelos posicionamentos políticos dissidentes que adotavam. Tanto para Vauchez (1989) quanto para Thompson (2005), os movimentos penitenciais podiam tender à heterodoxia, tanto pela radicalidade dos princípios religiosos que podiam adotar quanto pelo distanciamento que esses princípios podiam produzir, em relação à

vida política comunal. Nesse quadro, Omobono, talvez o único santo laico marcadamente obediente, talvez tenha sido uma exceção, e por isso mesmo teria sido canonizado, à diferença de seus congêneres.

Assim, cremos que a novidade trazida pelos frades, conforme o *Dialogus* os retrata, é a obediência exaltada e o enquadramento incontestável na ortodoxia. É isso, afinal, o que os qualificaria como eficazes na luta contra os hereges, essencialmente dissidentes políticos, como veremos no último capítulo deste trabalho. No tópico anterior dissemos que era justamente a capacidade de combater heresias que a comuna orvietana buscava em santos como Ambrósio e que é essa demanda que o *Dialogus* tenta atender ao propor precisamente uma santidade com o poder de converter os desviantes à "unidade da fé católica"; é dentro dessa funcionalidade que a obediência se torna uma característica imprescindível. Frades como Ambrósio eram não apenas obedientes à hierarquia de sua ordem, mas também aos ditames da vida cívica, pois serviam a tudo que lhes era ordenado, o que incluía a execução da caridade, o atendimento aos pobres e enfermos. Além disso obedecia as regras comportamentais franciscanas observando atentamente a própria conduta e buscando incessantemente a expiação de seus pecados através de penitências, o que contribuía, como vimos, para que se apaziguassem os litígios que eventualmente o frade verificasse entre os seus convivas.

É nesse ponto que a história se reconecta ao nosso objeto de estudo, ao perfil que delineamos para os frades do *Dialogus*. Servir aos necessitados, perseguir o caminho da perfeição moral e controlar as paixões que pudessem produzir conflitos e ameaçar a comunhão político-religiosa; essas não eram as missões apenas dos frades minoritas, mas de qualquer fraternidade penitencial laica. É precisamente por isso que não podemos tomar as qualidades que há pouco elencamos como caracterizadoras de uma suposta santidade minorita, porque elas são características da santidade perseguida por todo movimento religioso laico deste período. Não há, portanto, nenhuma especialidade na santidade proposta pelo *Dialogus*. O que não lhe tira, porém, o valor: o mesmo Thompson (2005: 10) nos lembra que, se as ordens mendicantes nasceram da "piedade comunal", elas retornaram a essa piedade para tentar regulá-la, controlá-la. De maneira que a atitude de Ambrósio e Benvindo – e até a de Antônio, também de estirpe aristocrática – em abdicar de sua vida "mundana", como aparece no *Dialogus* (mas devemos ler: vida laica), e aderir à "forma eclesiástica" pode ser vista como um convite, uma proposta aberta a todo o laicato e que oferece a Ordem Minorita como um caminho mais adequado para os que desejam viver de maneira honesta, piedosa, caridosa e etc. Considerando os autores aos quais estamos nos referindo, acreditamos

que não é absurdo aventarmos uma função como essa para o *Dialogus*, mas no escopo das narrativas das quais tratamos seria ir longe demais: se há um convite não é para que o laico entre na Ordem, mas para que emule a vida penitencial dos frades. Poderemos dar um passo adiante nesse sentido no próximo capítulo, quando abordarmos a segunda parte de nossa hagiografia: a coleção de milagres do bem-aventurado Ambrósio. Por enquanto, a pergunta que devemos nos fazer é: por que era preciso regular e controlar a religiosidade laica e os movimentos penitenciais?

Antes de tentar responder a essa pergunta, contudo, um parêntese: a tentativa de controle minorita sobre a vida penitencial não deixou de encontrar resistências. Thompson (2005: 101) cita que, na própria Orvieto, uma fraternidade de mulheres penitentes lutou para não ter a sua vida "diluída" na forma minorita que os frades tentavam lhes impor. O curioso, porém, é que essa fraternidade buscou preservar sua autonomia no apoio de outra ordem mendicante: a dos Pregadores, a cujos estatutos recorreram, procurando o reconhecimento legal, público, através deles.

Comunas como a de Orvieto tinham muito a ganhar com os movimentos penitentes: eles prestavam serviços sociais importantes, como a manutenção de hospitais e o socorro aos desvalidos (enfermos, viúvas, idosos e órfãos), organizavam as festas santorais e auxiliam nos ofícios cívicos e litúrgicos (THOMPSON, 2005: 73). Todavia, a progressiva institucionalização desses movimentos, *a priori* espontâneos, tornou-os órgãos, i.e.: fraternidades, dotadas de estatutos[35] e possuidoras de patrimônios consideráveis, bem como de privilégios fiscais e jurídicos (THOMPSON, 2005: 75; 79), à medida que a oficialização andava de mãos dadas com certa adoção e financiamento por parte da comuna, interessada nos serviços oferecidos pelo grupo (THOMPSON, 2005: 87). Os privilégios obtidos pelas fraternidades laicas já eram por si só um problema para as comunas, pois distinguiam os grupos penitentes de outras associações, religiosas ou não, e instauravam certa desigualdade na vida cívica; em consequência, novamente deflagraram-se disputas em torno desses privilégios, opondo fraternidades distintas ou mesmo uma fraternidade a uma corporação de ofício (conquanto essas corporações e as fraternidades tivessem muito em comum, inclusive o suporte religioso que prestavam a seus membros e o financiamento das festas de seus patronos) ou a uma facção do clero local. E, como se não bastasse, os penitentes podiam ainda desfalcar os corpos cívicos de duas maneiras: primeiro, à medida que juravam nunca mais

[35] Thompson (2005: 79) lembra que antes de 1221 nenhum grupo penitencial era regido por leis escritas, mas por costumes mantidos de longa data, reproduzidos oralmente e partilhados por toda a comunidade na qual se inseriam.

pegar em armas, reduziam o número de cidadãos recrutáveis para as forças armadas locais; segundo, visto que também juravam não mais se imiscuir em negócios "mundanos", também reduziam o número de cidadãos disponíveis para ocupar cargos públicos e mover a máquina burocrática comunal (THOMPSON, 2005: 81) – conquanto Thompson (2005: 94) recorde que essa negativa não durou muito tempo e, grosso modo, logo os membros de fraternidades penitentes voltaram a se envolver em assuntos políticos e participar dos governos citadinos[36].

Entretanto, esses não eram os maiores problemas – mesmo porque, se fossem, a solução não seria controlar os penitentes por meio de uma *ordo* que também se recusava a participar dos serviços militar e burocrático. Em nossa opinião, a relação dos movimentos penitentes com seus respectivos ambientes se agravava num ponto específico: na contestação que esses grupos frequentemente levantavam contra diversas autoridades, incluindo as comunais, mas especialmente as que levantavam contra o clero. Em várias passagens de sua obra Thompson mostra como, sintonizados com o clima e a ideologia[37] da *renovatio*, divulgada por toda a Itália por pregadores como Joaquim de Fiore (1132-1202) e Arnaldo de Brescia (c.1105-1155), esses grupos colocaram em questão práticas como a do celibato e a da simonia, além de engrossarem o coro dos pregadores pauperistas na defesa de um pretenso retorno ao cristianismo primitivo, no que se acreditava que ele tinha de mais comunitário, virtuoso e transcendental. Vale lembrar, no entanto, que a *renovatio* também era uma estratégia retórica de longa tradição, sempre empregada para desqualificar adversários no âmbito de uma querela política ou religiosa, taxando-os com a pecha da degeneração em vista de um ideal dotado de autoridade, situado no passado incontestável. Em torno dela se estabelecia também uma disputa, acerca de quem verdadeiramente representava uma renovação da cristandade, frequentemente vista em perigo e declínio por quem desejava mudar o *status quo*. Nesse sentido, Thompson (2005: 10) aponta que o papado do século XIII enxergou nas recém-nascidas ordens mendicantes uma oportunidade de apropriar-se do ideal da *renovatio* e, a um só tempo, defender o clero dos ataques que vinha recebendo e contra-atacar os seus oponentes, colocando-os no lugar da degeneração e da deturpação do evangelismo. O próprio *Dialogus* apresenta seus frades repreendendo clérigos seculares (e mesmo confrades) por condutas morais inadequadas; um exemplo é a atuação de Antônio de

[36] Ressalvemos: conquanto nosso foco aqui seja o mundo urbano, religiões cívicas e movimentos penitentes também foram observados no mundo rural (THOMPSON, 2005: 74).

[37] Empregamos aqui "ideologia" no sentido que Pierre Ansart (1978: 16-17) lhe dá: para ele, trata-se do "conjunto das linguagens políticas de uma sociedade, isto é, o conjunto das posições teóricas que se organizam numa formação histórica concreta em dado momento de sua história e que esboçam a totalidade das possibilidades e sua finitude". A ideologia, então, é um suporte para a práxis política; a primeira não tem sentido se não for efetivada, e a segunda não tem sentido se não for orientada pela primeira.

Pádua, que tentava obrigar os sacerdotes a confessarem os próprios pecados com os frades minoritas (VITA, 1986: 133)

É nesse quadro de disputas e contestações que podemos perceber a necessidade de regulação da religiosidade laica e dos movimentos penitentes, por conta da ameaça que podiam representar, ao lado do importante papel que podiam representar no seio de suas comunidades. Continuaremos desenvolvendo esse argumento nos dois próximos capítulos, mas aqui cabe responder outra questão: como, então, a santidade proposta pelo *Dialogus* podia exercer tal regulação?

Felizmente, nós já esboçamos a resposta: a regulação podia ser exercida através da exemplaridade da vida dos santos frades minoritas, do *exemplum* construído pelo *Dialogus*. Sejamos mais precisos: duas qualidades que compõem essa exemplaridade é que aparecem como os mecanismos por excelência da regulação, uma vez que são propostos à imitação portando consigo uma mensagem, uma prescrição moral assaz incisiva: a obediência e a humildade. Se os movimentos penitenciais já apresentavam o serviço social e o virtuosismo ascético como suas missões, ser humilde e, especialmente, obediente não se enquadra naturalmente nesses objetivos. É por isso, cremos, que não apenas o prólogo do *Dialogus*, mas também aqueles das demais compilações que abordamos são insistentes em afirmar que a imitação das vidas dos frades deve produzir uma observância humilde da ortodoxia e um retorno à "unidade da fé católica" (conforme nosso capítulo IV mostrará). Somando os trechos que até aqui citamos, tanto dos depoimentos processuais sobre Ambrósio quanto das hagiografias, incluindo a Vida de Benvindo de Gubbio – e excetuando-se o tema da virtude, que é uma tópica geral da hagiografia e, naturalmente, aparece com maior frequência, totalizando, no nosso recorte, 15 ocorrências –, o termo *obedientia* (e suas flexões) aparece 14 vezes, quase tanto quanto o termo *virtus* (e suas flexões). Em seguida vem justamente o termo *humilitas* (e suas flexões), com 7 ocorrências, seguido de *patientia* (e suas flexões), com 5 ocorrências, e *caritas* (e suas flexões), com 4 aparições. Esses termos aparecerão novamente na segunda parte da Vida e do processo canonizatório de Ambrósio, onde se enumeram seus milagres, mas como ainda não entramos nesse mérito, fizemos a presente contagem apenas dentre as citações já referidas (e o leitor pode conferi-las por meio das transcrições que fizemos nos rodapés de nossas páginas). A nosso ver, ela é suficiente para mostrar a atenção que o *Dialogus* dá ao tema da obediência, que aparece nos relatos o dobro de vezes em relação aos demais temas. Vauchez (1989: 320) também estuda essas características dos santos frades e releva a obediência, mas não tira dela, especificamente, maiores conclusões.

Era essa a conclusão parcial a que este capítulo queria chegar. Segundo a trajetória que percorremos, o perfil santoral de Ambrósio de Massa – acrescido do perfil de Benvindo de Gubbio –, enaltecendo a obediência como marca da vida perfeita e santa, característica a ser imitada pelo bom cristão, parece dirigir-se aos *saeculares*, de quem os frades são retratados como muito próximos e, às vezes, até íntimos. Propomos que a intenção da obra ao mobilizar esse recurso retórico era a de submeter a religiosidade laica, sob o signo da obediência, através da imitação que as vidas dos frades, perfeitas que eram, deveriam produzir. Tornando o seu público obediente e humilde, acreditamos que o *Dialogus* esperasse defender a santidade da fé e do clero ortodoxos em face dos ataques que sofriam; está aqui um ponto de convergência que temos com a obra de Paccioco. Todavia, essa tese ainda nos parece um bocado genérica, uma teoria ainda distante da história que observamos. Ela nos servirá, portanto, apenas como ponto de partida para que avancemos mais um pouco nossas análises, ao longo dos dois próximos capítulos. Se a presente seção nos permitiu responder uma pergunta que anteriormente levantamos – quem o *Dialogus* quer convencer? –, dessa resposta surge uma nova questão: no fundo, concretamente, que conflitos opunham o clero aos movimentos penitentes, a ponto da Ordem Minorita encomendar uma compilação hagiográfica que apresentasse um instrumento de coerção desses movimentos e, consequentemente, defendesse o clero de seus ataques?

CAPÍTULO III – *MIRACULA*, CONVENCIMENTO E COERÇÃO

Recordemos: o prólogo do *Dialogus* estabelece os *infirmi* os fracos, como destinatários da obra, conforme pontuamos no primeiro parágrafo do capítulo anterior. Nele, estabelecemos que o *exemplum* elaborado pela obra se destina, depois dos próprios frades minoritas, o público primeiro da obra, aos *saeculares*, ou seja, aos laicos. Estabelecemos também os motivos dessa destinação. Mas, como dissemos, essa relação ainda nos parece um pouco genérica; se o *Dialogus* queria mesmo interferir no comportamento religioso do laicado essa relação devia ser mais aguda do que percebemos até agora. Tentemos, então, analisá-la mais profundamente. Para tanto, nos parece que a chave está em outra pequena questão: qual a relação entre as tópicas *saeculares* e *infirmi*? No âmbito de nosso estudo de caso, a resposta para este novo levantamento reside na segunda parte da Vida e do processo canonizatório de Ambrósio, seus *miracula*.

Ambrósio foi também um santo milagreiro. Porém, se sua vida exemplar se dirigia, em primeiro lugar, aos seus confrades, seus milagres não beneficiaram clérigo algum, mas tão-somente o laicato: não há nenhum milagre ambrosiano cujo receptor seja um clérigo. Os *miracula* de Ambrósio apresentam duas dimensões: a vinculação do destino do santo ao destino da comunidade e uma taumaturgia, propriamente dita. Deixemos a primeira delas para o próximo capítulo e nos prendamos, agora, ao poder taumatúrgico de Ambrósio, novamente sem esquecer os milagres de Benvindo de Gubbio e de Antônio de Pádua.

1 Taumaturgia e manutenção social

O processo que investigou Ambrósio levantou 81 milagres atribuídos a ele, muitos atestados por mais de um testemunho. O *Dialogus* traz 55, inclusive alguns não constantes no processo. A maior parte deles diz respeito a curas: tumores, cegos, surdos, leprosos, gotas, hérnias, úlceras. Outra pequena parte é de expulsão de demônios. Os relatos dos milagres segue um plano cronológico, não temático (nos termos de SIGAL, 1985: 14): a ordenação dos eventos segue a ordem na qual os depoentes compareceram diante da comissão inquisitorial para dar seus testemunhos. E todos, referindo-se a acontecimentos decorridos logo após a morte do frade, tratam de curas pessoais, individuais, conquanto aconteçam sempre em um lugar público – a igreja onde o frade está enterrado – e sejam testemunhados por outras pessoas; segundo Sigal (1985: 14), os milagres ganhavam a amplitude coletiva conforme se distanciavam da data de morte do santo e especialmente quando circundavam as datas de

traslados de suas relíquias, porque esses eram momentos em que os cultos se renovavam e tomavam a feição de uma catarse coletiva, envolvendo emocionalmente toda a comunidade em torno do santo. A dimensão do tempo era decisiva na *performance* da santidade: enquanto os primeiros milagres beneficiavam particularmente o indivíduos, os milagres mais distantes da morte do santo incidiam sobre a coletividade daqueles que o cultuavam. Nesse sentido, vale a pena pensarmos em um *tempo da santidade*, à inspiração do conceito forjado por Igor Salomão Teixeira (2011), conquanto de maneira distinta.

Para Teixeira, o tempo da santidade diz respeito ao decurso entre a morte do santo e a sua canonização, período durante o qual a santidade é construída, elaborada pelos agentes sociais. À inspiração de André Vauchez (1989), Teixeira se preocupa com o reconhecimento oficial da santidade, o qual, para ele, modifica o seu perfil. Seu estudo repousa sobre a canonização do frade pregador São Tomás de Aquino (†1274); nesse caso Teixeira (2012) demonstra que o processo inquisitório, levado a cabo por um confrade do santo (Guilherme de Tocco, morto em 1323, que havia convivido com Tomás e, inclusive, testemunhou sobre sua *conversatio* durante o processo inquisitorial), produziu sim uma verdadeira alteração em sua memória. É de se observar, contudo, que ali um fator decisivo se verifica, fator esse ausente na biografia de Ambrósio de Massa: em torno da memória de Tomás houve uma verdadeira querela, à medida que a atividade professoral do frade na universidade de Paris despertou a contestação de vários grupos, incluindo o bispado parisiano – cujo titular à época da morte do frade era Étienne Tempier (†1279), que também ocupava um cargo de chancelaria na universidade. No aniversário de 3 anos da morte do frade Tempier empreendeu um processo de condenação de várias teses ensinadas na universidade, incluindo várias das ideias de Tomás – e até a Ordem dos Frades Menores, que em Capítulo de 1282 proibiu o uso de textos do pregador por seus membros (TEIXEIRA, 2012: 219). Esses grupos tentaram construir uma memória negativa de Tomás, de maneira que o patrocinador de sua canonização teve que transformá-la, o que foi feito de maneira semelhante ao que o autor do *Dialogus* fez: Guilherme também utilizou as atas do processo para atestar a fidedignidade da hagiografia que compôs para o santo recém-canonizado (TEIXEIRA, 2012). Assim, o caso estudado por Teixeira se enquadra na tese de Vauchez sobre a conformação da imagem santoral durante o seu processo de oficialização. Todavia, insistimos: o tipo de querela que se verifica nesse caso e que justificou a mudança da memória do candidato ao catálogo universal não se encontra na biografia de Ambrósio de Massa; provavelmente por isso, portanto, não houve mudança na construção de seu perfil santoral, desde os depoimentos que seus convivas deram sobre ele até a feitura do *Dialogus*.

Tendo em vista essas ponderações, precisamos adequar o conceito cunhado por Teixeira para que ele seja viável em nosso estudo de caso, especialmente porque tratamos de um santo não canonizado[1]. Então, cremos que aqui o tempo da santidade diria respeito às várias fases pelas quais o culto a Ambrósio passa, chegando até o século XIV; seria mais adequado, então, falarmos em vários *tempos da santidade*, no plural. O primeiro tempo, muito breve, talvez se encerre na duração que o próprio processo inquisitório teve, ou, mais amplamente, se estenda até a redação do *Dialogus* (compreende, portanto, apenas 5 anos), visto que o hagiógrafo ainda pôde colher testemunhos sobre milagres que não constaram o processo: nesse período registra-se o ápice do poder taumatúrgico de Ambrósio, em que ele cura, ajuda e alva cada um dos cidadãos que acorrem a ele; todos os milagres do santo que foram documentados pelas narrativas que abordamos localizam-se nesse primeiro tempo. Em um segundo momento, que vai da produção do *Dialogus* até o traslado das relíquias do frade, em 1252, temos um silêncio de registros de milagres a ele atribuídos, mas esse silêncio é rompido pelo traslado, ocasião em que o fervor da devoção citadina se reacende e novos milagres aparecem, sobretudo durante a procissão que conduziu as relíquias da antiga à nova tumba do frade (DELEHAYE & PEETERS, 1902: 567-568)[2]. Em uma terceira etapa, que se estende por toda a segunda metade do século XIII, as ações taumatúrgicas de Ambrósio parecem ter dado lugar a uma função mais coletiva, "cívica", digamos: é o período em que, conforme Luigi Fumi (1884: 200-201), o culto a Ambrósio produziu a pacificação de Orvieto, a comunhão dos citadinos, e suas ofertas ao santo redundaram na construção da nova igreja minorítica da cidade. Por fim, em um quarto tempo, iniciado logo no alvorecer do século XIV, Ambrósio parece ter sido oficialmente integrado ao panteão santoral de Orvieto, a partir de sua inscrição nos estatutos comunais, conforme se verá no próximo capítulo: não se trata, naturalmente, de imaginar que milagres tenham deixado de serem procurados e atribuídos ao santo, mas a maneira como ele aparece na devoção comunal muda visivelmente, e nesta última fase o culto parece ter atingido a sua formação final, assentando-se definitivamente na memória da cidade, da maneira diacrônica que Paolo Golinelli nos sugere pensar. Considerando, então, que a inscrição no estatuto comunal finalizou o processo de construção memorial da santidade ambrosiana, diríamos que o tempo total da santidade de Ambrósio foi de 68 anos, indo de 1240 a 1308.

---

[1] O próprio autor reviu o eu conceito em artigo publicado 1 ano após a defesa de sua tese de doutoramento. Nesse novo texto Teixeira (2012: 211) se pergunta: "[...] o conceito só pode ser utilizado para santos canonizados? A princípio pensamos que sim, mas apenas a realização de pesquisas monográficas sobre casos específicos poderia levar a uma resposta mais elaborada para essa pergunta". E esse o exercício que fazemos aqui, com Ambrósio de Massa.

[2] Para Teixeira (2011: 21) o traslado de Ambrósio marca o seu tempo da santidade em 12 anos.

Assim, da mesma maneira que, em Teixeira, as etapas que ligam a morte do santo à sua canonização evidenciam mudanças na caracterização de sua santidade, aqui as várias fases pelas quais a inserção de Ambrósio na comunidade orvietana passou mostram alterações semelhantes. Não é o caso, contudo, de pensarmos nas modelações que essa santidade sofreu por parte da cúria papal e daqueles que se envolveram na inquisição do frade, porque não temos o evento paradigmático da canonização. Tudo o que temos é o processo inquisitório e uma sucessão de hagiografias que foram todas produzidas pela própria Ordem Minorita, com as intenções que já explicitamos e que oscilaram entre a defesa da utilidade do santo a despeito da canonização, como é o caso do *Dialogus*, e a sua simples catalogação ou rememoração, como são os casos do *Catalogus*, da *Chronica XXIV* e do *De conformitate.* O que pesa na definição dos tempos da santidade ambrosiana, a nosso ver, é o culto que ela recebeu dos orvietanos; se percebemos poucas mudanças na relação que o papado e a Ordem Minorita estabeleceram com a mesma, a relação que os orvietanos estabeleceram com ela mudou bastante ao longo de meio século. Consequentemente a função que essa santidade exerceu para a sua comunidade mudou. Novamente, não se afirma que em algum momento ela tenha deixado de ser o que foi desde o seu princípio, um poder taumatúrgico a favor dos orvietanos, mas certamente ela ganhou profundidade ao superar a proteção imediata e particular dos cidadãos para se enraizar na memória coletiva, na identidade cívica e na vida política da cidade, dimensões da intercessão santoral que parecem ter ganhado maior importância conforme o século XIII avançou e Orvieto se debateu com o facciosismo comunal. Essas dimensões serão o foco de nosso próximo capítulo; agora, a fim de relevar a importância da função taumatúrgica do santo Ambrósio de Massa, vejamos alguns dos milagres atribuídos a ele logo após a sua morte, os que consideramos mais significativos, a partir do processo canonizatório, mostrando, quando houver, os cruzamentos com o *Dialogus*.

Nos relatos referentes a exorcismos a fórmula geral é que o demônio possui a pessoa e a toma de maneira tão forte que nada mais podia tirá-lo dela, mas o poder de Ambrósio o acaba expulsando, como nas narrativas a seguir, cuja semelhança nos permite tratá-las conjuntamente[3]:

> Dia 14 de agosto. Ventura, filho de Hildebrando Crasso de São João de Montório, na diocese de Orvieto, juramentado contou como Graça Rainaldi, oriunda do referido lugar, foi fortemente perturbada durante quatro anos por um demônio, de maneira que quatro homens fortes não podiam impedi-la de sofrer e nem de várias orações nem de nada o demônio fugia. Foram, então, ter com o beato Ambrósio na igreja de Santa Vitória, no dito castelo, mas a moça se perdeu dos demais no caminho. [Após

[3] Estes dois milagres também constam no *Dialogus* (1923: 154 e 155).

> terem chegado à igreja], tendo a mulher sido advertida de que os demônios sairiam dela sem deixar-lhe nenhuma lesão, os demais permaneceram obedientes à advertência e deixaram a mulher lá, de maneira que ela, [a partir de então] não mais sofreu com os demônios. Ao contrário, eles realmente saíram dela, dizendo: "Ele está neste lugar e virá neste dia". E assim aconteceu. Interrogado sobre há quanto tempo isso se passara, [Ventura] respondeu que fora um ano antes da morte [de Ambrósio]. E disse isso tendo visto o que se sucedera[4].
>
> Dia quinze, começando o mês de junho. Pelle, da região de Santa Mustíola, que mora na casa de Barthi Rapicele, juramentado disse que quando o seu irmão Lombardo sofreu e padeceu de uma doença como se estivesse endemoniado, desmaiou 40 vezes entre o dia e a noite, contorcendo a boca, o rosto e todos os outros membros e gritando como se estivesse sofrendo dores fortíssimas. Então, com dificuldade, disse Lombardo estas palavras: "Levai-me ao santo Ambrósio". Então Pelle rogou ao bem-aventurado que, por benevolência e misericórdia, livrasse o seu irmão. Assim, ele levou, com mais 6 homens, seu irmão ao túmulo de Ambrósio; disse que isso acontecera à noite, na sua casa. E, com esse voto e essa invocação, graças ao bem-aventurado, na manhã seguinte [Lombardo] estava totalmente curado e retornou, são e incólume, à sua casa, e a partir de então nunca mais passara outros sofrimentos[5].

Como a maior parte dos relatos de milagres, é preciso que nos detenhamos em algumas questões que cada trecho suscita. E não é fácil abordar os vários significados e conteúdos que um relato como esse comporta, de maneira que precisamos de ajuda. Recorremos, então, à obra de Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, de 1985 (também tributária de *La santità nel medioevo*, de André Vauchez, que igualmente trata da importância das relíquias, dos votos, entre outros elementos do culto santoral e do milagre), pois cremos que uma abordagem antropológica pode ser a mais contributiva para o assunto. Embora trate do mundo francês – e em um recorte temporal um pouco mais recuado do que o nosso –, a obra de Sigal fornece um estudo sistemático sobre o

---

[4] "*Die quartodecimo intrante augusto. Ventura filius Ildibrandi Crassi de Sancto Iohanne de Montorio Urbevetane diocesis, testis iuratus dixit quod, cum Gratia Rainaldi de loco predicto quatuor annis a demonibus ita fortiter vexaretur, quod quatuor hominum viribus non posset a vexatione demonum retineri, et ad plura oratoria accessisset nec ab ea demones ullatenus fugarentur, tamdem cum beatus Ambrosius in ecclesia Sancte Victorie euisdem castri consisteret, predicta ad eumdem locum ab aliis est perducta. Et cum precepisset demonibus ut ab eadem exeuntes sine aliqua lesione ipsam dimitterent absolutam, statim obedientes eius iussionibus extiterunt, ita quod predicta mulier postmodum non est perpessa ab eis aliquam lesionem. Ante vero quam fugarentur ab ea, timentes eum dicebant: 'In tali loco est, et tali die veniet'. Quod sic erat. Interrogatus quantum tempus est quod hoc fuit, respondit quod est annus ante obitum suum. Et hoc dicit scire quia vidit*" (PROCESSUS, 1925: 575).

[5] "*Die quintodecimo intrante mense iunii. Pelle, de regione Sancte Mustiole, qui habitat iuxta domum Barthi Rapicelle, testis iuratus dixit quod cum frater suus Lombardus pateretur et laboraret morbo caduco et demoniacus videbatur, dicit quod XL vicibus cadebat inter diem et noctem et propter hunc morbum torquebat hos et visum et omnia alia membra tanquam homo vexatus maximos clamores aliquando faciendo. Idem vero Lombardus cum difficultate dixit hoc verbum: 'Portate me ad sanctum Ambrosium'. Unde hic Pelle fratrem suum beato Ambrosio iam devovit ut ipse suis meritis gloriosis dignaretur suum frater misericorditer liberare. Et sic eundem suum fratrem cum VI hominibus in quadam cultra ad beati Ambrosii tumulum deportavit; et hoc dixit quod fuit quodam sero in domo sua quando votum fecit. Ad cuius votum et invocationem, meritis beati in mane sequenti plenissime est curatus et ad domum propriam sanus et incolumis est reversus, ita quod post votum factum non perpessus est aliquam lesionem*" (Idem: 579).

fenômeno medieval do milagre, que nos ajuda a entender algumas de suas tópicas. Com este auxílio, então, tentemos analisar este e os próximos relatos que traremos à baila.

O primeiro aspecto que nos parece importante nesse relato é o do lugar. As menções a lugares vão muito além das marcas locacionais que certamente cumpriam papel indispensável na certificação dos milagres relatados, postos sob a investigação de uma comissão destinada a testar a verificabilidade deles. Essa primeira narrativa nos mostra que, para que o milagre ocorresse, era preciso "ir ter" com o santo, ir ao encontro dele, compartilhar com ele a *praesentia* de que fala Peter Brown (1982). Era necessário, portanto, um deslocamento espacial, uma peregrinação: para ser liberada de sua possessão demoníaca a senhora Graça teve que deixar o seu lugar de origem, possivelmente uma paróquia ou uma vila dentro da diocese orvietana, e ir até a igreja onde podia encontrar o santo[6]. Já o "endemoniado" Lombardo chega a rogar que seu irmão Pelle lhe conduza até o santo e, curado, retorna para a sua casa "são e incólume". Assim como Graça Rainaldi, Lombardo, uma vez tendo sido salvo por santo Ambrósio, nunca mais foi atormentado por demônios.

Na peregrinação, como essas feitas por Graça e Lombardo, a dimensão do tempo também se mostra flagrante, estreitamente conectada à dimensão espacial. A peregrinação é um dos principais momentos do milagre, porque se constitui numa prova devocional capaz de merecer a retribuição taumatúrgica (SIGAL, 1985: 117-125). Assim que os peregrinos cumprem a meta da viagem, alcançando o lugar de destino – a tumba santoral –, são imediatamente curados, sem nenhuma demora ou a necessidade de cumprir outra condição (como fazer vigílias ou orações) para a concessão do dom requisitado; é como se tivessem cumprido com êxito uma prova de fé imposta pelo santo e em troca tenham recebido o prêmio do milagre. A peregrinação é um percurso, espacial e temporal, que imita a sôfrega paixão de Cristo: podemos imaginar que os endemoniados sofrem durante toda a viagem (pois vêm sofrendo desde que foram possuídos), mas o silêncio da narrativa quanto a esse sofrimento nos sugere que o próprio ato de viajar em busca da cura já remediara tal sofrimento. Embora as localidades de onde Graça e Lombardo partem sejam, provavelmente, próximas da urbe de Orvieto, é curioso como suas viagens não têm decurso, mas apenas partida e chegada; há uma conexão direta entre a motivação e a obtenção do milagre, cuja viagem é, num duplo sentido, um meio de se alcançar o desejado: penitenciando-se e encontrando o santo. A peregrinação é, enfim, uma penitência (SIGAL, 1985: 130), e por si só faz do cristão um merecedor da graça

[6] Não sabemos o nome da primeira igreja onde Ambrósio ficou sepultado até que a igreja minorita de Orvieto ficasse pronta; provavelmente aqui temos a única indicação de que igreja era essa: a de Santa Vitória, pois o depoimento dado por Ventura acontece em 14 de agosto, ou seja, apenas 4 meses depois da morte de Ambrósio, ocorrida em 7 de abril daquele ano (1240).

divina. Vauchez (2003: 34-41) mostra ainda que ela era elemento constitutivo da piedade laica.

O santo parecia ser um porto seguro para onde os orvietanos se dirigiam quando tinham os mais graves problemas, que ninguém mais podia resolver. Mais à frente, por exemplo, encontramos um testemunho sobre exorcismo bastante interessante:

> Palméria, filha de Albasie de Viterbo, que hoje mora na planície de Scarlani, nas cercanias daquela cidade, disse em seu juramento que, no primeiro ano em que o senhor papa Gregório [IX] veio a Viterbo, ela fora à [igreja de] Santa Maria de Orçanese, que fora consagrada pelo dito senhor papa naquele dia e, como sentia sede e ouvira de algum garoto que havia água naquela igreja, decidiu pedir água ali, ao que uma mulher lhe preveniu sobre a bebida, dizendo: "Beba desta água e entrarão mil demônios no teu corpo". Mas, mesmo assim, ela bebeu da água e, como estava grávida, depois de 8 dias deu à luz um menino natimorto. E, depois do parto, soltou a mão de seu marido e começou a gritar, com força. E os sacerdotes liam as palavras de Deus em seu auxílio. A leitura fez com que os demônios aumentassem o sofrimento da mulher [sic], e ela disse que nunca mais poderia ouvir o evangelho, nem outras palavras de Deus. Perguntada sobre quem eram esses sacerdotes que liam exorcismos contra o sofrimento causado pelos demônios, ela respondeu: o presbítero Biterbo, o presbítero Bentivegna de Santo André, da planície de Scarlani. Interrogada sobre onde foi feita a leitura, respondeu: na sua casa, naquela cercania. Interrogada sobre quem estava presente, respondeu: esses presbíteros, sua irmã Brunactia, sua mãe e outros mais. Inquirida sobre há quanto cessara a possessão demoníaca, respondeu que fazia um dia, e antes que ela se encerrasse acontecia doze vezes por dia [sic]. E disse que, antes que as boas memórias do bem-aventurado Ambrósio deixassem o mundo, os demônios gritavam: "Ainda está vivo aquele que pode nos expulsar". E depois da morte do frade, esses demônios passaram a gritar: "Vamos a Ambrósio, porque ele deve nos expulsar". E então ela foi com o seu marido a Orvieto, ao sepulcro do bem-aventurado Ambrósio, no mês de julho, no qual estamos, quando era o dia 12. E à invocação do santo ela foi curada. Perguntada se percebeu quando os demônios foram embora, ela respondeu que não, pois estava alienada de sua consciência. Perguntada sobre quem estava presente quando esses demônios se foram, ela respondeu que não se recordava, por causa dessa alienação. Interrogada sobre quem era o seu marido, respondeu: o pastor Blásio. Interrogada sobre há quanto tempo estava casada com ele, respondeu: há pouco mais de quatro anos, e isto tudo lhe acontecera no ano em que se casara. Inquirida sobre de onde vinha, respondeu: de Viterbo[7].

---

[7] "*Palmeria, filia quondam Albasie de Viterbio, que nunc habitat in contrata plani Scarlani eiusdem civitatis, iurata dixit suo iuramento quod primo anno quando dominus Gregorius papa venit Viterbium ipsa ivit as Sanctam Mariam de Orçanese, que fuerat consecrata a dicto domino papa eadem die, et cum sitiret, quidam puer hauriebat aquam de puteo illius ecclesie et ipsa petiit aquam, et quedam mulier prevenit eam volens prius bibere dicens: 'Bibe de aqua, quod intrent mille demones corpus tuum'. Et bibit de aqua tunc et erat gravida et peperit post VIII dies filium masculum qui mortuus fuit. Et post partum incepit amittere vires manuum et cepit fortiter clamare et mittebat maximos clamores. Et sacerdotes legebant verba Dei in auxilium eius. Demum fecit sibi legi rotulum et tunc vexatio demonum apparuit eam fortius vexantium, et dicit quod nunquam poterat audire evangelium nec aliqua verba Dei. Interrogata qui erant sacerdotes qui legebant exorcismos contra vexationem demonum, respondit: presbiter Biterbius, presbiter Bentivegna de Sancto Andrea de plano Scarlani. Interrogata in quo loco legebant, respondit: in domo sua eius contrate. Interrogata quibus presentibus, respondit: ipsis presbiteris, sorore sua Brunactia, matre huius et aliis pluribus. Interrogata si aliquod intervallum cessabat vexatio demonum, respondit quod cessabat per unum diem; et quandoque vexabatur duodecim vicibus in die. Et dicit quod antequam bone memorie beatus Ambrosius a seculo migrasset, clamabant demones: 'Natus est et vivus, qui nos debet extrahere'. Et post obitum suum clamabant demones: 'Eamus ad Ambrosium qui debes nos extrahere'. Et nunc venit cum viro suo apud Urbemveterem ad sepulchrum beati Ambrosii de mense iulii sumus, XII die intrante. Ad cuius*

A descrição é extensa, sobretudo porque a comissão fizera várias perguntas à senhora Palméria. Provavelmente porque o milagre chamou bastante a atenção dos investigadores, em vista da "alienação de consciência" da vítima e do comportamento que apresentara enquanto possuída, além da fatalidade que lhe acometeu (a perda do filho). A alienação da consciência é um traço comum das enfermidades consideradas como produtos de possessões demoníacas; não é à toa que Sigal (1985: 36-239) as trata como "afecções mentais". Frisa-se ainda o comportamento típico dos endemoniados, que aparece nos relatos que ora citamos: a agressividade, uma força física espantosa (reparemos que sempre são necessários vários "homens fortes" para segurar alguém possuído), as ameaças que fazem àqueles que estão ao seu redor demonstra o desrespeito pelas coisas cristãs, inclusive o clero. Atitudes que representavam uma ameaça real àqueles que conviviam com a enferma e davam à sua "afecção" um tom dramático digno das tentativas de intervenção de vários sacerdotes e dos testemunhos de várias pessoas; daí a extensão do relato[8].

Outra curiosidade nessa narrativa é a citação que se faz a Gregório IX: seria apenas uma maneira de marcar o tempo em que aqueles eventos tiveram lugar, com outro acontecimento bastante conhecido? Ou a menção da presença do papa tem alguma coisa a ver com a previsão que a mulher desconhecida fez a Palméria, avisando-lhe para não beber da água de uma igreja que acabara de ser consagrada pelo sumo pontífice? Duvidamos que possa haver alguma menção negativa ao papa, mas certamente a consagração da igreja tem algo a ver com a maldição trazida pela sua água, afinal, à possessão demoníaca opõe-se diretamente a consagração da igreja, tanto pela ação do papa quanto pela de Ambrósio.

Mais um aspecto a se notar a partir desse trecho é a menção de que clérigos seculares tentaram exorcizar a mulher, mas, de dentro dela, os próprios demônios revelaram que somente o frade Ambrósio poderia mandá-los embora. Este é um ponto crucial para nós: ora,

---

invocationem liberata est. Interrogata si persensit quando fugati sunt demones, respondit quod ita erat alienata mente quod non persensit. Interrogata qui erant presentes quando fugati sunt demones, respondit quod non recordatur propter alienationem mentis. Interrogata quis erat eius vir, repondit: Blasius pecorarius. Interrogata quanto tempore steterat cum eo, respondit: tempore quatuor annorum et plus; et illo anno in quo coniugata fuit hoc sibi accidit. Interrogata unde fuit oriunda, respondit: de Viterbio" (Idem: 594-595).

[8] Thompson (2005: 156) tem uma leitura desse milagre que um pouco distinta da nossa: para ele dona Palméria fora assistir à consagração da igreja e, no meio da multidão, agrediu a mulher que lhe fizera a previsão – a qual, logo, foi uma maldição jogada sobre a agressora. E dona Palméria só conseguiu sua cura depois que um sacerdote (leia-se: um clérigo secular) recitou o evangelho sobre ela, diante da tumba de santo Ambrósio. Para fazer tal leitura o autor cita a mesma fonte que aqui empregamos: o processo canonizatório de Ambrósio; não sabemos, então, se as diferenças na leitura se devem a traduções diferentes da fonte. Talvez não, porque Thompson cita como referência também a obra de Carol Lansing, que mencionamos no terceiro capítulo deste trabalho (nota 28).

o que se tem aqui é a sugestão de que o clero secular é incapaz ou inadequado para proteger o cidadão dos demônios, a ponto de estes mesmos apontarem um frade para mandá-los de volta para casa; os demônios reiteram claramente que apenas o frade pode expulsá-los. Em vários outros relatos de milagres indica-se que cônegos e padres, com seus livros e cânticos, nada podiam fazer para ajudar enfermos e endemoniados. Porém, bastava que essas vítimas fossem levadas a Ambrósio para que ele as livrasse.

Este caso, então, nos parece um bom argumento para se discutir as concorrências eclesiásticas que se estabeleciam em ambiente urbano entre minoritas (para não dizer mendicantes) e clérigos seculares, em torno do exercício da *cura animarum*, concorrências essas já conhecidas pelos estudiosos da religião cívica, como vimos. O que a elaboração minorita propõe é que só os seus frades têm poder suficiente (porque se movem por uma fé renovada) para exercer esse ofício, enquanto os demais segmentos do clero, corrompidos pela imoralidade, não são capazes de proteger suas comunidades. Essas conclusões parecem superestimar esse único argumento, no entanto o relato sobre dona Palméria também está presente no *Dialogus*, cuja tônica, conforme viemos tentando demonstrar, é a defesa da maior eficácia da santidade minorita justamente no exercício pastoral, que consiste especialmente na orientação e na correção moral dos comportamentos. De maneira que, ao menos no âmbito dessa obra, projetar uma ineficiência do clero secular e contrastá-la a uma excepcionalidade minorita parece coerente com o que o prólogo da obra (e também os prólogos das compilações que a continuaram) anuncia como seu objetivo: provar que esse poder renovado concorda com as coisas sacras e que, por isso mesmo, é capaz de converter os desviantes e restituir a "unidade da fé católica" (ver o próximo capítulo). Basta darmos atenção ao fato de que se constroem cenas nas quais até os demônios (seres que, assim como os santos, podem transitar entre o mundo material e o espiritual), cujas artimanhas são denunciadas na Vida de Antônio de Pádua (veremos isso no próximo tópico), falam pelas bocas de seus possuídos e, de um lado, debocham do clero e tripudiam sobre suas tentativas, de outro, ao mesmo tempo levam suas vítimas a recorrer a Ambrósio; são os demônios que insistem no poder taumatúrgico do frade!

Outro milagre ambrosiano que nos ajuda, cremos, a pensar nessa hipótese é o seguinte:

> Senhora Tramandata, esposa de Bemmenuti Montanarii, da região de São Constâncio, juramentada depôs que, como o seu marido caçoava dos feitos de Ambrósio chamando-o de santo Imbróglio, uma dor enorme tomou conta de sua mão direita, de maneira que nada podia fazer com ela, nem colocar o próprio alimento em sua boca. De onde, aconselhado pela sua esposa, voltou-se ao bem-aventurado homem, à sua poderosa figura, e, fazendo um voto, em contrapartida

> recebeu de volta a saúde. Perguntada sobre quando isso aconteceu, [Tramandata] respondeu: no mês de julho; mas disse não se recordar do dia[9].

Se os demônios caçoam do clero secular e praticamente defendem Ambrósio, um cidadão orvietano caçoa do frade. Mas a diferença entre os dois atos de desrespeito é clara: quem caçoa do frade é punido por ele próprio! Isto é, Ambrósio – ou, quem sabe, a providência divina de quem ele era vetor – punia quem fizesse descaso de sua santidade; o que não é novidade, pois caçoar de pessoas e coisas sacras é, desde a Antiguidade, motivo de punição. Um relato parecido com este último se encontra no *Dialogus* (1923: 170-171), mas os personagens dele são outros:

> Teodora, esposa do artesão Manentis, da vila de Santo André, testificada jurou que, como a sua filha, Morvida, esteve, por três meses, adoentada com uma gota na córnea, voltando-se a mãe à invocação do frade Ambrósio [a filha] foi totalmente curada. Porém, tendo retornado o homem da casa, seu indigno marido, ele negou à mulher que a sua filha tivesse sido curada pelo frade, maldizendo o santo de Deus; dito isso, segundo o que se crê, depois que o homem tomou contato com a filha curada, ela incorreu em ainda mais grave aflição. Então, enquanto ela estava [novamente] acamada por causa da doença, o homem ouviu que uma garota de Montepulciano havia sido curada pelo referido frade, e daí disse: "Santo Ambrósio! Curas estrangeiros e ignora os nativos? Rogo-te, com reiteradas orações, que me libertes de minha miséria; se fizeres isso, na data da tua morte, todo ano, darei o necessário a um pobre". Dito isso, imediatamente a mulher foi plenamente curada e nunca mais voltou a sofrer da mesma aflição[10].

O mesmo *Dialogus* traz outro relato com o mesmo argumento: uma senhora chamada Guilgla rira dos milagres do santo, narrados pelos vizinhos, e então ficou cega; só se curou quando reconheceu e louvou publicamente a santidade e o poder do frade[11]. Tal repetição

---

[9] "*Domina Tramandata, uxor Bemmenuti Montanarii, de regione Sancti Constantii, iurata dixit quod cum vir eius derideret merita beati Ambrosii vocando ipsum sanctum Ambrolium, dolor magnus occupavit manum dextram eius, ita quod nichil poterat cum ea facere nec cibum porrigere hori suo. Unde inductus ab uxore ut se voveret beato viro, ad nimiam instantiam eius se vovit, et voto emisso, in continenti recepit omnimode sanitatem. Interrogata quando hoc fuit, respondit: de mense iulii; de die dicit se non recordari*" (Idem: 597).

[10] "*Theodora, uxor Manentis fabri de vico Sancti Andreae, testificata iuravit quod, cum filia eius, nomine Morvida, trium mensium spatio gutta cornea premeretur, ad invocationem fratris Ambrosii vovente matre plenissime est curata. Cum autem, redeunte viro domum, assereret mulier filiam suam fratris sancti meritis liberatam, maritus eius indigne tulit coepitque maledicere sanctum Dei; unde contigit, sicut credit, quod praedicta filia recidivans solito gravius est afflicta. In lecto igitur aegritudinis constituta, cum audisset puellam quamdam de Montepulciano supradicti fratris meritis exstitisse sanatam, dixit: "Sancte Ambrosi! alienos liberas et domesticos derelinquis? Rogo te precibus iteratis, ut me miseram gloriosis tuis meritis liberare digneris; quod si feceris, anno quolibet revertente die transitus tui necessaria uni pauperi ministrabo". Quo emisso, confestim mulier ita plene convaluit, quod nunquam deinceps dictae passionis aliquam senserit laesionem*".

[11] "*Domina Guilgla, uxor Franculi de vico Apostolorum, testificata iuravit, quod, cum fratris Ambrosii miracula derideret, quae sibi narraverant convicinae, reversa domum visum perdidit oculorum; sed confestim poenitens mulier incredulitatis et irriosionis suae dicto fratri votum vovit quoad, si visum sibi perditum restituere dignaretur, caecitatis suae culpam et ipsius confiteretur publice sanctitatem. Quo emisso, per eiusdem merita sanitati pristinae restituta, Deo et fratri sanctissimo confessione publica laudes debitas persolvebat*" (1923: 177-178).

mostra o valor que as tópicas retóricas tinham nesse tipo de obra. E aqui essas tópicas insistem e reforçam, o tempo todo, que o poder de Ambrósio é suficiente para socorrer os necessitados, mas também para punir os incrédulos. Nesse sentido, tais milagres vêm corroborar o que o *exemplum* de Ambrósio anunciara: mostrar aquilo no que se deve crer, aquele que verdadeiramente cumpre o papel de intercessão entre os homens e a *potentia* divina que protege, mas também pune. Os milagres *post-mortem* de Ambrósio continuam a lógica de sua vida: ensinar, corrigir e edificar por meio da perfeição. A santidade ambrosiana, portanto, compartilha do caráter coercitivo que a própria graça divina comporta, pois ela dá ao merecedor o milagre, mas dá ao indigno a punição – uma punição pedagógica, porém, pois se vê que Manentis e Guilgla reconhecem seu erro e, reconciliando-se com o santo, têm imediatamente a concessão da graça pedida.

Tais trechos nos dão uma mostra da interação direta e muito íntima que se dava entre o santo e o fiel, da maneira como Peter Brown (1982) nos indica; o santo é extremamente presente na vida dos cidadãos. Aliás, o inquérito, registrado pelo notário, que a comissão faz ao depoente constitui uma fonte muito interessante e peculiar no estudo não só das relações que se estabeleciam entre santos e comunidades, mas também entre o santo e o fiel, pois as perguntas feitas pelos investigadores conduzem os citadinos a revelarem as maneiras pelas quais se relacionam com o intercessor – a súplica, o voto, a promessa de uma retribuição de fé e louvor, feita, geralmente, através da deposição de imagens de cera no sepulcro do protetor, do trabalho em suas festividades ou de uma atitude que imita um aspecto da sua vida (por exemplo, a caridade com os pobres) –, bem como o conteúdo de sua fé – a espera pela proteção, a confiança no *exemplum*, entre outros aspectos. Em outras palavras, é nesse tipo de testemunho que se pode verificar a troca que se estabelece entre o santo e o fiel, em torno do milagre; uma troca que mantém ambas as partes envolvidas num compromisso (SIGAL, 1985: 89) cuja dinâmica, no nosso entendimento, produz a salvação: o santo se empenha em conduzir e proteger, enquanto o fiel se empenha em corrigir-se ou manter-se no caminho das virtudes.

Repare-se também nas coisas que os devotos oferecem ao santo em troca de seus milagres. Nos dois primeiros casos que citamos não houve nenhum *ex-voto* envolvido, provavelmente porque a peregrinação, penitência, já foi considerada como uma oferta da parte do devoto. Já no caso de Manentis promete-se, em troca do dom ambrosiano, dar, anualmente, o necessário a um pobre. Um *ex-voto* que cumpre, ao mesmo tempo, um papel simbólico – nos termos de Sigal (1985: 94-100) –, pois sinaliza a imitação do comportamento minorita, fonte do milagre, e um papel de dedicação pessoal (novamente com Sigal, 1985: 107), pois

engaja o beneficiário do milagre numa obrigação social eterna que, afora o teor mimético, produz o efeito prático da própria ideologia minorita; versar sobre a amplitude e o conteúdo dessa ideologia foge ao propósito deste trabalho, mas o leitor reconhecerá na exposição que fizemos no capítulo anterior, acerca do perfil santoral de Ambrósio, as marcas dessa ideologia presentes no *Dialogus*. Nesse sentido os relatos de outros dois milagres também são reveladores:

> Gregório Peneria de Civitella juramentado disse que, como num espaço de dois anos a sua perna se atrofiou, com um tumor que lhe fazia sofrer tanto que de nenhuma forma podia levantar da cama ou se mover, prometeu a Deus e ao beato Ambrósio que, se por sua graça conseguisse ajudá-lo, levaria pessoalmente ao seu túmulo uma imagem de cera. Feito isso, a perna contraída e o tumor foram, com misericórdia, curados, e então, com seus próprios pés ele fora visitar a casa do santo homem várias vezes[12].
>
> Marco Abassarius, da vila de São Juvenal, em juramento afirmou que, como o seu filho, Mercuíno, sofria de epilepsia, voltou-se ao frade Ambrósio e pediu que, se o Senhor, com misericórdia, o liberasse da predita doença, todo o restante de sua vida daria de comer a 4 pobres. Feito este voto, imediatamente o garoto fora plenamente curado, sem nenhuma sequela[13].

Em geral, os devotos prometem ao santo depositar uma imagem de cera em seu túmulo, fazer longas vigílias noturnas, realizar algum ato de caridade – como dar aos pobres de comer, ou dar-lhes abrigo – ou contribuir para as festas em sua homenagem; todos casos de um ex-voto simbólico e de "dedicação pessoal", nos termos de Sigal. E, no caso de Peneria de Civitella, aparece o que Sigal (1985: 117) nos lembra: a peregrinação não era feita apenas para obter um milagre, mas também podia ser feita para agradecer por uma graça recebida.

Tratando ainda dessa relação, vale reiterar que um de seus mais curiosos aspectos é a interdição que o próprio santo lançava naqueles que não reconheciam ou retribuíam seus milagres com a fé: uma punição extremamente normativa, pois compelia o descrente a retornar ou entrar na crença, uma punição que produzia fé, elemento indispensável para a salvação. O seguinte trecho mostra outra faceta dessa normatividade:

> Raniero Rusticucti, da região de Santo Estêvão, juramentado afirmou que, numa

---

[12] "*Gregorius Peneriae de Civitella iuratus dixit quod, cum duorum annorum spatio crure contracto, apostemate insuper laboraret in tantum quod nequaquam de lecto surgere poterat vel moveri, Deo et beato Ambrosio repomisit quod, si gloriosis ipsius meritis auxilium consequi praevaleret, iconiam ceream ad ipsius tumulum personaliter deportaret. Quo facto, contractione cruris et apostematis pariter passione curatus, pedibus propriis viri sancti limina comitantibus eum plurimis visitavit*" (DIALOGUS, 1923: 145).

[13] "*Marcus Abassarius, de vico Sancti Iuvenalis, iuramento firmavit quod, cum filius eius Mercuinus peste epileptica laboraret, fratri Ambrosio votum vovit quod, si Dominus ab infirmitate praedicta misericorditer liberaret eumdem, omni tempore vitae suae indigentibus IIIIor die sui obitus necessaria ministraret. Facto igitur voto, confestim puer ita plene convaluit, quod nec signa dictae pertulit passionis*" (Idem: 153).

> ocasião em que fora trabalhar movimentando uma pedra, teve uma dor no braço direito, por causa da qual não podia, de maneira nenhuma, fazer força, porque a dor aumentava, e isso vinha ocorrendo durante os três últimos anos. De onde, no dia em que o beato Ambrósio morrera, quando ele já estava no caixão, foi ao seu enterro e conseguiu pegar a mão do beato homem, e a colocou sobre o seu braço dolorido, com o que foi curado da dor. E disse também que, quando fora ordenado que todos os cidadãos das igrejas da cidade de Orvieto e todos os que haviam testemunhado os milagres do beato homem fossem dar depoimento verdadeiro deles, tardou a ir fazê-lo. E, porque não fora, a dor retomara seu braço. Então, voltou-se ao beato homem dizendo que iria testemunhar o supradito milagre. Feito o voto, disse que foi definitivamente liberado[14].

O *Dialogus* (1923: 161)[15] menciona outro homem que também teria se atrasado em testemunhar, e por isso sua cura fora "cancelada" até que ele desse seu depoimento (lá, porém, o nome deste homem teria sido Palmério, um pastor da vila de São Lourenço). Seriam os dois sujeitos o mesmo homem, registrados de formas diferentes, ou foram duas as pessoas que tardaram a testemunhar e, por isso, foram punidas por Ambrósio? As diferenças na narrativa não são suficientes para concluirmos; talvez o hagiógrafo tenha acesso a testemunhos mais detalhados, apenas, ou tenha sido mais minucioso em sua descrição. De todo modo, o importante é verificarmos que Ambrósio exerce certo tipo de controle sobre seus fiéis, pois vigia a sua conduta e a recompensa ou pune, conforme se convenciona que ela seja boa, ou seja, respeite e enalteça a santidade e sua glória, ou má, quando a despreza e não acredita nela. Ambrósio pune, enfim, não apenas os incrédulos, mas também os que não honram seu voto. Através do milagre concedido o frade faz com que os citadinos se enquadrem na fé e no culto. O controle santoral gera obediência, afinal. Aliada à recompensa que sucede de uma retribuição adequada, essa obediência contribui para a eficácia da *cura animarum* e da regulação social exercida pelos minoritas; parece-nos que esta é a mensagem, afinal, que a exemplaridade do caso de Ambrósio veiculava para a comunidade orvietana. Contrastada com a deficiência de outros grupos clericais nesse exercício, constrói-se a ideia

---

[14] "*Rainerius Rusticuctii, de regione Sancti Stefani, iuratus dixit quod cum occasione proiciendi lapides invasit cum quidam dolor in brachio dextro, ita quod non poterat uti viribus eiusdem propter magnum dolorem, et habuerat iam sunt tres annis et plus. Unde cum beatus Ambrosius eo die quo migravit iaceret in feretro, accessit ad corpus eius et manum beati viri accepit et super brachium doloris duxit et statim ab ipso dolore extitit liberatus. Item dixit quod cuminiunctum fuisset per omnes ecclesias Urbevetane civitatis ut omnes quibus Deus meritis beati viri ostenderat miraculorum potentiam venirent perhibituri testimonium veritati, ipse tardavit venire. Unde quia non venit, ille dolor invasit eum quem prius habuerat in brachio supradicto. Quo voto facto, dixit quod in continenti extitit liberatus*" (Idem: 600).

[15] "*Palmerius, pecorarius de vico Sancti Laurentii, iuratus asseruit quod, cum occasione cuiusdam ponderis VII annorum spatio fractus in pectine exstisset ita, quod intestina descenderent in vesicam, desperatus a medicis fratri Ambrosio se devovit et ipsius meritis plenam meruit sanitatem. Addidit etiam vir praedictus quod, cum moneretur a fratribus ut veniret die certo perhibiturus testimonium de miraculo supradicto, nec venisset in termino praefinito, se gravius recidisse quam antea passus foret. Voto igitur reiterato, Deo et fratri Ambrosio repromisit quod, si sibi misericorditer parcere dignaretur, absque morae dispendio perhibiret testimonium veritati. Ad quod dictum intestina, quae descenderant iterato, ad licum debitum continuo sunt reversa*".

da proeminência *minorita* na salvação da cristandade. Evidentemente, não podemos esquecer que o processo é conduzido e registrado por outros atores e não frades; clérigos seculares, inclusive. Daí, seria de se duvidar que, no todo, o processo favorecesse desta maneira uma construção ideológica sobre a Ordem Minorita; todavia, Vauchez (1995) ressalta que as competições eclesiásticas em torno da ação pastoral geralmente opuseram os mendicantes a outras categorias clericais que não a de bispos e frades agostinianos, que são os componentes da comissão inquisitória de Ambrósio. Ao contrário, seria mais comum a cooperação entre esses grupos eclesiásticos, pois os bispos tenderiam a se aliar aos minoritas, cuja simpatia junto aos citadinos poderia favorecer o seu governo, e os agostinianos estavam unidos aos frades pela tradição mendicante.

Mas há outra coisa a se notar nesse assunto específico. No relato sobre o senhor Manentis vimos a indignação do artesão em saber que o santo local curava estrangeiros. A nosso ver, essa é uma mostra da via de mão dupla que existe na relação santo-fiel, pois o devoto também manifesta certa tentativa de controle sobre o que o santo faz, exigindo que ele concentre seus milagres na própria comunidade. É como se a comunidade considerasse o santo sua propriedade, seu bem, nascido de seu seio e, morto nele, continuava circunscrito e restrito a ela. Se o santo exige retribuição na fé, a comunidade exige retribuição na graça exclusiva; a relação é menos vertical e hierárquica do que se imagina. E, da parte do fiel que reclama da ajuda que Ambrósio dá a estrangeiros, talvez possamos entender a sua revolta à medida que o santo, "arma" de um povo em constante guerra, não podia ocupar-se de vizinhos que eram potencialmente inimigos e rivais, coisa que demonstramos no primeiro capítulo deste trabalho; Montepulciano, na esfera de influência de Siena, uma das maiores rivais de Orvieto, podia ser uma das cidades tidas pelos orvietanos como suas concorrentes, e não se partilha um recurso tão precioso como os milagres com os concorrentes.

Nesse momento a discussão acerca da teoria do dom nos retorna. Acreditamos que o milagre também pode ser compreendido como um dom, à maneira como o conceituou Alain Testart. Ele não se configura como uma concessão obrigatória por parte do santo, conquanto o interessando nele faça ao milagreiro um voto; o voto é uma promessa de retribuição e, por mais que o santo puna aqueles que não cumprem seus votos, ele não é obrigatório – vimos que há milagres obtidos sem que um voto seja antecipadamente feito. O voto, ademais, só é concretizado após a concessão do milagre; todavia, não se trata também de conceber o milagre como pré-condição de cumprimento do voto. Nesse sentido, é preciso que a definição de Testart seja amplificada. Richard Meyer (apud MAGNANI, 2008: parágrafo 8) distingue 3 tipos de dom, dentre os quais o contra dom, que é um sacrifício, na medida que aliena o seu

detentor de um bem – no caso em que tratamos, dos recursos necessários à oferta de velas ou imagens de cera, ou mesmo de uma parcela da própria vida, que será dedicada à festa do santo ou ao cuidado com os pobres. Esse contra dom é mais importante que o próprio dom, na medida em que é ele quem consolida a relação entre o donatário e o beneficiário do dom. Mas o mais importante é o comportamento que permeia ambos os atos: uma generosidade necessária que não é pré-fixada como um preço – e por isso não estamos tratando de uma troca, como definia Testart – mas que é esperada como alimentação da solidariedade recíproca que pauta o vínculo entre o donatário e o beneficiário. Em outras palavras, o voto não compra o milagre; não é um preço claramente pré-estabelecido por ele – tanto que o santo não diz ao devoto o que oferecer, nem há norma jurídica que defina a oferta cabível a um determinado milagre –; o voto é a promessa de que o receptor do milagre retribuirá a fidelidade do santo com outra fidelidade, retribuirá o seu serviço com outro serviço.

Ainda nesse quadro, podemos distinguir 2 tipos de dom: aquele estabelecido entre o devoto e o santo e aquele estabelecido entre o devoto e o poder divino, do qual o santo é intermediário. No primeiro tipo a relação é horizontal porque toda a economia que caracteriza o pedido, o recebimento e a contrapartida do dom ocorre no plano temporal, da vivência: a cura beneficia o devoto vivo e este a retribui com uma imagem de cera ou o cuidado aos pobres; o resultado dessa cinética também se situa no plano temporal, pois, como mostramos, o devoto muda o seu comportamento social para merecer o milagre – e o voto é a prova dessa mudança. No segundo tipo, porém, a relação é vertical, pois o efeito final da economia – a procura, a obtenção e a retribuição – do milagre é a salvação da alma, uma recompensa espiritual, portanto. Magnani (2013; 2008) lembra que essa era uma das principais recompensas oferecidas por dons que envolviam atores eclesiásticos – vide as doações de terras que se faziam a mosteiros e cujas contrapartidas eram missas rezadas aos mortos ou orações feitas em nome dos donatários[16]. As missas aos mortos visavam à celebração, à sacralização da memória de indivíduos que, em vida, haviam feito doações – ou que pertenciam à família do donatário –, assim como as orações pretendiam proteger ou atrair a bem-aventurança para os donatários. Acreditamos que se pode verificar lógica equivalente no culto a Ambrósio de Massa, uma vez que uma das exigências do santo era a de que aqueles

[16] No léxico moral cristão, inclusive, a generosidade típica do dom era caracterizada como uma demonstração de *caritas*, um amor desinteressado que emana de Deus e retorna a ele na medida em que os homens só obtêm a graça divina por causa dele, merecendo-o, e merecem-no por demonstrarem-se, entre outras coisas, capazes de exercitar esse mesmo tipo de amor desprendido (MAGNANI, 2008: parágrafo 28). A *caritas*, assim, à semelhança da eucaristia, coloca o indivíduo no rumo do plano divino, conduzindo-o de volta a ele (MAGNANI, 2008: parágrafo 29): é dessa maneira, afinal de contas, que a procura por um milagre podia conduzir à salvação da alma. A *caritas*, portanto, fazia o papel de motor dessa modalidade de dom que era capaz de reconectar o homem com o poder divino.

que se beneficiavam de seus milagres depusessem a seu favor durante a inquisição de sua santidade, ou seja, de sua boa memória. Por outro lado, os devotos também exigiam que o santo dispensasse seu poder taumatúrgico com a sua comunidade, o que talvez configure, na tipologia de Meyer, uma "distribuição obrigatória" (apud MAGNANI, 2008: parágrafo 8), essa demonstração necessária de generosidade por parte daqueles que detinham algum tipo de propriedade ou de bem[17].

Prosseguindo, verificamos que os milagres ambrosianos produziam outros tipos de cura. Dentre eles um tipo nos parece especial; ele é geralmente relatado da seguinte forma:

> Senhora Matthaliona, esposa do mercador Ranucti, da região dos Santos Apóstolos, juramentada testemunhou que, quando o bem-aventurado Ambrósio estava para morrer, fora ao lugar onde ele jazia e levou a sua filha, chamada Massaria, que possuía gânglios na garganta e no pescoço, as quais pareciam horríveis, e rogou e pediu ao santo o favor de colocar a sua mão na garganta da dita menina, fazendo-lhe o sinal da cruz. E assim o homem santíssimo o fez: pôs a sua mão sobre a garganta da menina e fez o sinal da cruz; e com o seu toque a garota fora curada, no dia seguinte. Interrogada sobre quanto tempo a garota ficou doente, respondeu: "Quatro anos". E sobre quando foi curada: "No dia em que [Ambrósio] morrera". Perguntada sobre quem estava presente, respondeu que toda a casa estava cheia quando isso acontecera. Inquirida se a garota voltou a ter tal doença, respondeu: "Não, ela foi definitivamente liberada". Então, pessoalmente ao senhor bispo, ao predito prior [Citadino] e a mim, notário, [a senhora] demonstrou que a menina estava totalmente curada[18].

O traço peculiar desse relato é que ele mostra aquele que talvez seja o único feito *in vita* de Ambrósio. Mais precisamente, Ambrósio era já um moribundo quando cura Massaria. É como se o *transitum* iminente do santo já lhe permitisse conectar-se ao plano divino e obter dele a graça. Nessa conexão o próprio corpo do intercessor é o canal por onde essa graça se expressa: a mãe de Massaria implora que Ambrósio toque a menina e é com essa imposição,

---

[17] Magnani ainda nos lembra que as reflexões antropológicas sobre o dom compreendem que as sociedades do passado, antes do estabelecimento de uma economia mercantil, baseada em trocas regidas por preços (contrapartidas) pré-estabelecidas e protegidas por aparatos jurídicos, consideravam todo e qualquer bem comum e entendiam que os seus detentores eventuais estavam moralmente compelidos a, em algum momento e de alguma maneira, compartilhá-los com suas comunidades, o que era feito atrávés do dom (2008: parágrafo 8). A concessão do dom, aliás, é que estabelecia o vínculo capaz de fazer a comunidade reconhecer o direito do proprietário sobre aquele bem, na medida em que ele demonstrava, com a generosidade do dom, ser capaz de adminsitrár-lo em benefício de toda a comunidade, não apenas de si próprio.

[18] "*Domina Matthaliona, uxor Ranuctii mercatantis, de regione sanctorum Apostolorum, iurata dixit quod, cum beatus Ambrosius laboraret in extremis, hec domina accessit ad locum ubi iacebat et duxitquamdam suam filiam nomine Massariam, que habebat gangulas in gutture et gula, que mutum orribiles videbantur, et rogavit eum et petiit mercedem ab eo quod imponeret manum suam super gulam dicte puelle et faceret signum crucis. Qui vir sanctissmius posuit manum suam super gulam dicte puelle et fecit signum crucis; ad cuius mercedem et tactum puella est liberata die sequenti post tactum. Interrogata quanto tempore dicta puella habuerat dictas gangulas, respondit: "Tempore quatuor annorum". Et quando liberata est: "Eo die quo migravit". Interrogata quibus presetibus, respondit quod fere tota domus erat plena ubi iacebat. Interrogata si dicta puella rehabuit post dictas gangulas, respondit: "Non, immo liberata fuit". Et eam coram dominis episcopis et priori predictis et me notario demonstravit optime liberatam*" (Idem: 576).

consagrada pelo gesto da cruz, que a cura se efetiva. Um procedimento que se encaixa naquele analisado por Sigal (1985: 20-24): sem a imposição das mãos, estando o santo ainda vivo, o milagre é impossível. A imposição de mãos, somada ao sinal da cruz, é uma das marcas da imitação dos modelos evangélicos aos quais os santos se vinculam; essa imitação é que os capacita a exercer a intercessão que lhes compete. No final, note-se também que a mãe de Massaria precisou demonstrar à comissão, no ato, presencialmente, que a menina estava deveras curada; provavelmente os comissários inspecionaram a saúde da garota.

De resto, a forma das narrativas de cura concernentes a Ambrósio se repete em cada relato: identifica-se a testemunha, de onde ela é proveniente, qual a sua doença e do que foi curada. Algumas disparidades, apenas, aparecem, como esta:

> Senhora Teodora, esposa do mercador Bognani João, juramentada disse que, como sofria de grave enfermidade, de maneira que todos viam como penava em sua vida, o seu marido voltou-se para Ambrósio, para que este a liberasse. E assim, deitada no leito, ouviu a voz de um Frade Menor, coberto com uma túnica longa e com capuz [sic], que lhe disse para levantar e ir à igreja de Santo Ambrósio, e ali rogar a ele e ao senhor para ser ajudada. Mas a voz, doce, não lhe dava respostas. E o perfume de santidade que exalava dele era grande, de maneira que por dois dias pôde ser sentida. E as mulheres que moravam com ela perguntavam de onde vinha aquele cheiro doce, e pensavam que era o seu cabelo que cheirava bem. E então ela foi curada na manhã em que se ergueu do leito para cuidar de sua casa. Naquela manhã fez uma imagem de cera, com as próprias mãos, e a levou ao túmulo do beato Ambrósio. Interrogada sobre quanto tempo suportou essa enfermidade, respondeu: por 10 dias; e sobre quando foi curada, respondeu: próximo do fim do mês de junho; e sobre quem estava presente quando o voto foi feito, respondeu: muita gente, da qual não se recorda, por causa da doença[19].

Logo depois de sua morte Ambrósio começa a aparecer para os cidadãos orvietanos. Ele geralmente aparece para convocá-los a ir à sua tumba (quando sabe que estão precisando dele), ou para adverti-los de coisas graves que estariam para acontecer, como neste caso:

> Guido Pedro Bruno, notário, juramentado disse que, quando jazia enfermo no leito e sua doença se agravara, sua esposa foi deitar-se ao lado dele e, antes, colocou o filho em seu berço. E como, por causa da enfermidade [o marido] não podia dormir, o

[19] "*Domina Teodora, uxor Bognanni Iohannis Mercatantis, iurata dixit quod cum maxima infirmitate laboraret, ita quod omnes qui eam videbant de vita sua penitus desperabant, idem vir eius vovit eam beato Ambrosio quod eam liberaret. Et sic cum iaceret in lecto, audivit vocem cuiusdam Fratris Minoris, et videbatur sibi manicas cape videre, qui dicebat quod, surgeret et iret ad ecclesiam sancti Ambrosii et rogaret eum et dominam que multum eam iuvabit. Et propter vocis dulcedinem non dabat ei responsum. Et odoris fragrantiam sibi maximam dereliquit, ita quod duobus diebus persensit de dicti odoris fragrantia. Et mulieres que cum ea pariter morabantur interrogabant eam unde venit ita dulcis odor; et capilli eius quasi redolere videbantur. Atque ita sanata est quod in mane surgens de lecto per domum cepit omnia ministrare. Et eodem mane imaginem ceream propriis manibus faciens ad sepulchrum beati Ambrosii apportavit. Interrogata quanto tempore habuerat dictam infirmitatem, respondit: per X dies; et quando liberata est, respondit: de mense iunii proxime preteriti; et quibus presentibus factu fuit votum, respondit: pluribus, de quibus non recordatur pro egritudine quam habebat*" (Idem: 605).

> venerável e beato homem Ambrósio apareceu-lhe, vestindo o hábito dos Frades Menores, resplandecente como uma estrela. Então Guido começou a lamentar-se de sua fortuna, até o beato homem lhe dizer: "Filho, bendiga a Deus e a mim; acorda a tua esposa e não fica parado, porque teu filho está morto e jaz entre o berço e a parede". Então Guido levantou a esposa e foi ao menino, que já estava quase morto, de fato. Daí o homem se voltou ao beato Ambrósio, e assim o menino foi salvo[20].

Em outro relato, sobre uma senhora chamada Rosa, outro bebê é salvo da morte depois de ter caído do berço, graças ao aviso dado pelo santo frade. Lá Ambrósio também aparece para os pais em sonho, fazendo-os acordar no instante exato de salvar seu filho (PROCESSUS, 1925: 598). O *Dialogus* traz outras várias aparições do frade[21].

Com tais similaridades, tratemos essas citações em conjunto. Sigal (1985: 266) nos mostra que a proteção contra perigos iminentes é outro dos milagres mais frequentes em narrativas como essa. A repetição do modo narrativo nos leva a crer que as intervenções do santo Ambrósio incidiam sobre alguns problemas típicos dos orvietanos – ou melhor, de quaisquer cidadãos e famílias. Uma santidade, portanto, bastante cotidiana, familiar e doméstica, que frequentemente fala com os orvietanos, lhes dá conselhos; está o tempo todo presente em suas casas e olhando por seus filhos. A domesticidade do santo não é, porém, uma exclusividade de Ambrósio, mas isso não deixa de tornar significativo o seu retrato enquanto um personagem integrado nas relações sociais de sua comunidade e que continua convivendo nela mesmo depois da morte; novamente, trata-se de um santo muito presente, que desfruta da qualidade de cidadão ilustre. Outro depoimento que corrobora essa imagem tão próxima e íntima do santo é este:

> Lucas Tancredo Branco, da região de São Constâncio, cidadão Orvietano, juramentado afirmou que nascera com uma cruz bem grande desenhada em um de seus testículos, a qual ele achava muito horrível. Disse que, ao completar quinze anos, sofria de uma dor muito forte no fêmur, que este ficou bastante inflamado e lhe fazia gritar como uma mulher durante o parto. Afirmou também que sempre se penitenciava pelo que julgava necessário, de tanto que sofria, e disse que quanto mais adoecia, mais se penitenciava. Informou, ainda, que frequentemente pedia conselhos ao bem-aventurado Ambrósio enquanto ele era vivo; acrescentou que, no

[20] "*Guido Petri Brune notarius iuratus dixit quod cum iste iaceret infirmus in lecto et infirmate gravaretur, et uxor sua iaceret prope eum, posuit infantem suum iuxta lectum in cunis. Et cum pro infirmitate dormire non posset, vir venerandus beatus Ambrosius apparuit in habitum Fratrum Minorum, resplendens sicut stella. Et iste incepit querere de gloria sua, eet tunc beatus vir dixit ei: "Fili, bendicaris a Deo a me; excita uxorem tuam et noli plus stare, quia filius tuus moritur et iaceret curbatus inter lectum et murum". Et iste excitavit uxorem et invenit puerum in loco predicto, qui quasi exanimis videbatur et in extremis laborare. Unde vovit eum beato Ambrosio et statim extitit liberatus et dicit quod iacebat curbatus*" (Idem: 599).

[21] Outro exemplo delas: "*Ryldebrandinus Ranutii de Corneto iuratus asseruit quod, cum occasione cuiusdam maleficii per manum dextram lavaretur in altum, os brachii deinceps ita perstitit elocatum, quod nihil omnino operari poterat cum eadem, maxime quia iam coeperat totaliter desiccari; cumque taliter cruciatus fratris Ambrosii suppliciter auxilium invocasset, dictus frater in somnis apparuit noctis tempore quiescenti dixitque illi: 'Noli timere, quia ex hoc sanus eris'; accipiensque manum eius extensam protinus pristinae reddidit sanitati*" (1923: 144).

> dia em que o beato morrera, foi ao lugar onde jazia e pegou-lhe a mão, com a qual fez o sinal da cruz em sua perna, pedindo misericórdia. E com essa invocação e esse toque, foi curado. Perguntado sobre o modo e a frequência com que essa doença lhe acometia, respondeu: geralmente, uma vez por mês, mas o tumor sempre permanecera. Mas também adicionou que agora foi totalmente curado, de forma que nunca mais sofreu da referida enfermidade ou de lesões similares[22].

Novamente vemos a imposição de mãos e o sinal da cruz, feitos pelo santo em suas últimas horas. Mas esse trecho traz algo mais interessante: Lucas acorria a Ambrósio, enquanto o frade ainda vivia, para pedir-lhe conselhos sobre penitências, porque tentava livrar-se do sofrimento através delas. Cremos que esta passagem converge com o que construímos no capítulo anterior: a exemplaridade da vida de Ambrósio normatiza a vida do orvietano, orienta-a no sentido da perfeição moral, da busca pela remissão dos pecados através da penitência. E essa orientação se completa após a morte do santo, quando sua perfeição se converte num milagre que finalmente libera o sofrido cidadão de seu suplício. O episódio de Lucas Tancredo, a nosso ver, é prova da hipótese que aventamos sobre a tentativa de controle e regulação da religiosidade laica através da exemplaridade minorita, porque Lucas se mostra um cidadão extremamente fervoroso, de vida penitencial intensa, e ele vivencia sua experiência religiosa sob a tutela moral do frade.

A narrativa do *Dialogus*, como se vê, é geralmente bastante parecida com a do processo inquisitorial. Não temos dúvidas, portanto, de que seu autor debruçou-se mesmo sobre esse material. Os detalhes que diferenciam alguns relatos do processo com a sua transposição no *Dialogus* são pequenos demais para implicarem uma mudança significativa de escopo, ao menos em nível discursivo. Em outras palavras, cremos que o autor da compilação efetivou deveras o seu objetivo de disseminar os registros sobre a santidade de seus biografados (ou, ao menos, de Ambrósio), transcrevendo-os e publicando-os. Logo, pelo menos o seu procedimento, de dar melhor a conhecer, de maneira mais convincente, esses santos à *christianitas*, cumpriu-se.

---

[22] "*Luca Tancredi Brance, de regione Sancti Constantii, iuratus dixit, civis Urbevetanus, quod cum a nativitate sua habuerit unum testiculorum crossiorem alio multum, ita quod multum orribilis videbatur sed a quindecim annis retro, cuius occasione certis temporibus dolor occupabat eundem multum et femur multum inflabatur, quod clamabat ita et mittebat voces sicut mulier que peperit nimio dolore; et dixit quod sempe recipiebat penitentiam quia putabat mori, tam fortiter eum tenebat; et dixit quod prius vellet mori quam illam egritudine habere; et dixit quod frequenter petierat consilium beato Ambrosio in vita sua; dixit tamen quod eo die quo beatus Ambrosius a seculo migravit, accessit ad locum ubi iacebat et accepit manum beati Ambrosii et posuit manum super femur suum et membrum faciendo signum crucis, et vocavit mercedem quod liberaret eum. Ad cuius invocationem et tactum, statim liberatus est et tumor recessit. Interrogatus quomodo ille morbus tangebat eum et quot vicibus, respondit: quolibet mense una vice, sed dicit quod tumor remanebat. Et modo optime est liberatus, ita quod nunquam a predicta infirmitate perpessus est aliquam lesionem postea*" (PROCESSUS, 1925: 598).

Assim, em resumo, o que temos é um santo que, por meio de vários feitos, enquanto vivo e enquanto morto, protege a sua comunidade (num sentido amplo, porque estamos vendo que muitos beneficiados dos milagres moravam em vilas e paróquias na diocese de Orvieto. Inclusive, é preciso entender o mundo urbano nessa amplitude um pouco maior) e contribui tanto para mantê-la na normalidade quanto para reconduzi-la ao seu caminho original, o da salvação. Outra prova disso que dissemos é o relato de mais um milagre atribuído a Ambrósio:

> Nicolau de Montaso, cidadão Orvietano, juramentado depôs que, tendo comprado um vinho de cor clara, o qual, depois, ficara turvo, quis jogá-lo fora, mas rogou, antes, ao beato Ambrósio para que o vinho perdido lhe fosse restituído. E, graças ao santo, antes que tivesse que se mover, recebeu um segundo vinho, que fora transportado para ele [sic], e assim ele recuperou o seu vinho[23].

Qual o significado de um milagre que devolve a um homem um vinho que ele comprara e que estragou? Talvez Sigal (1985: 271) o classificasse, dentro do complexo tipológico que estabelece para os milagres, como uma "intervenção favorável", a qual envolve, inclusive, a "recuperação de objetos perdidos, a proteção das colheitas ou a multiplicação de alimentos e bebidas". Esse tipo de intercessão podia compreender feitos grandiosos ou pequenos acontecimentos, cotidianos, como esse que agora vemos. Contudo, o presente trecho não corrobora outra indicação do autor: a de que esse tipo de milagre beneficiava geralmente a clérigos. De fato, um dos aspectos das análises de Sigal é procurar localizar os estratos sociais que majoritariamente se beneficiavam de cada tipo de milagre: segundo ele (1985: 228-236), curas e exorcismos beneficiam mais frequentemente as "classes populares" (conquanto o autor em momento algum defina como divide suas "classes"). É este o caso dos milagres ambrosianos? A tomar as citações que vimos fazendo, sim: os beneficiários do poder do frade são mercadores, notários, pastores, açougueiros, trabalhadores manuais, artesãos. Imaginamos que se algum desses sujeitos fosse de estirpe nobre o *Dialogus* o qualificaria como *miles*; no entanto, não apenas na amostragem que aqui fazemos dos milagres, mas em nenhum outro relato referente aos *miracula* de Ambrósio esse qualitativo é verificado. Assim, se já dissemos que nenhum milagre ambrosiano beneficia clérigos, agora devemos acrescentar que nenhum deles beneficia aristocratas também. Nada mais coerente para a santidade de uma Ordem pauperista que se propunha preocupar-se com os desvalidos.

---

[23] "*Nicola de Montaso, civis Urbevetanus, iuratus dixit quod cum clarum vinum emisset et postea taliter turbidum factum esset quod proicere vellet, rogavit beatum Ambrosium ut vinum iam perditum sibi redderet. Et eiusdem meritis, antequam pedes moveret, secundum pristinum gradum vinum recepit pro quo homines duxerat ad deportandum, et taliter sic invenit et rehabuit eum*" (Idem: 596).

Não vemos aqui mais do que uma prova singela do nível da proteção que o beato Ambrósio oferecia aos seus fiéis, a ponto de ajudá-los nas coisas mais simples, como restituir um vinho estragado, ou nas mais graves, como neste episódio, em que o santo salva um soldado orvietano ferido em guerra:

> Balastrário [aquele que manuseia a balastra] Mancinus, na região de Santo Ângelo, na cidade de Orvieto, juramentado afirmou que, estando no cerco ao Castelo do Vale Orça, foi golpeado no seu lado por um projétil de balastra, de uma maneira tão profunda [sic] que ele nem sequer podia vê-lo. E como seus batimentos cardíacos se esvaíam [sic], invocou o auxílio do beato Ambrósio, homem de Deus, dizendo: "Beato Ambrósio, me ajude, para que eu possa, depois, ir à sua casa". E a essa invocação o dito projétil se soltou e imediatamente saiu, com leveza e sem nenhuma dor, de modo que Mancinus quase não o sentiu. E disse que nem ficara cicatriz do ferimento [sic]. Interrogado sobre quando isso aconteceu, respondeu que fora no terceiro dia de maio. Perguntado sobre quem estava presente, respondeu: João, o camarário da comuna de Cetona, e outros mais, e disse que muitos tentaram retirar o projétil [sic], mas não puderam fazer nada sem o sinal [da cruz][24].

Este excerto traz outro aspecto do fenômeno miraculoso discutido por Sigal (1985: 60): o milagre sem relíquia, isto é, longe das relíquias, fora da *praesentia* do santo. Esse tipo de milagre acontecia como no evento acima: diante de um perigo repentino e de uma necessidade emergente. Em casos como esse era como se o santo dispensasse o devoto de uma peregrinação e, às vezes, de outros *ex-votis* – conquanto o requerente da graça ainda lhe prometa algo em troca, promessa feita junto com a invocação do nome do santo; Mancinus, por exemplo, imediatamente promete ir à igreja do santo se for salvo, mas a senhora que aparece no relato abaixo não faz voto algum – porque o milagre ainda assim é concedido diante de uma fé fervorosa, expressa pela invocação, geralmente feita em voz alta, para que seja testemunhada por quem estiver em volta (Mancinus estava rodeado por "João [...] e outros mais", pessoas que, inclusive, tentaram lhe socorrer). Intercessão semelhante acontece no relato a seguir, no qual o frade salva uma senhora orvietana (e outras mulheres) que naufragava em um navio em Veneza:

> Senhora Gisa, filha de Tolosano, mulher orvietana religiosa, juramentada disse que

[24] "*Mancinus balistrarius, de regione Sancti Angeli Urbevetane civitatis, iuratus dixit quod cum esset in ossidione Castellionis de Valle Orçe, quidam de ipso castro percussit eum in flanco cum quatrello balestri, ita quod quatrellum intravit latus eius mensura semmessi, ita quod non poterat videri ferum. Et cum ex percussione ipsius se graviter lesum sensisset, invocavit auxilium beati Ambrosii viri Dei dicens: 'Beate Ambrosi, adiuva me, quod ego possim venire ad domum tuam'. Ad cuius invocationem quatrellum tetigit et statim leviter exivit dictum quatrellum sine aliquo dolore, ita quod quasi non persentit. Et dicit quod nunquam apparuit fissura dicti quatrelli nisi mensura medietatis unius untie in concavitate. Interrogatus quando fuit, respondit quod fuit tertio die intrante mense maii proxime preteriti. Interrogatus quibus presentibus, respondit: Iohanne camerario communis de Scetona et aliis pluribus, et dicit quod multi temptaverunt fissuram quatrelli et eam invenire nullatenus potuerunt nisi signum*" (Idem: 604).

> quando estava em um barco num rio da Alta Veneza, rumando para [a igreja de] São Marcos, onde ia rezar e, de lá, partir para a igreja de Santa Lúcia, o barco virou, deixando 27 pessoas à deriva [sic], e por isso ela clamou: "Santo Ambrósio, ajuda-nos". Então as pessoas foram erguidas da água e puderam andar nela, tanto em sua superfície quanto submersas, e o barco para eles voltou. E os clamores chamaram a atenção de algumas mulheres de Veneza, que viram as náufragas e as ajudaram, secando-as com panos; e [Gisa] disse ainda que não deixou de informar nada sobre o acontecido [à comissão]. E afirmou também que tudo se passara no dia seguinte ao dia da Ascensão; e que à invocação do bem-aventurado homem, graças a ele, as náufragas foram todas salvas do perigo da morte[25].

O mais importante desses relatos é que eles mostram o quão distante a *potentia* de um santo podia se estender: Ambrósio, malgrado fosse cultuado apenas em Orvieto – sua fama, como vimos, chegava a cidades vizinhas como Montepulciano (outros relatos nos indicam que ela chegava também à rival Todi), mas não tão longe quanto Veneza! –, podia salvar seus devotos em lugares longínquos. A nossa hipótese para explicar essa amplitude do fenômeno é a de que a devoção que vinculava o requerente do milagre ao santo implicava uma conexão tão íntima que aonde quer que esse devoto fosse ele levava consigo a *praesentia* do seu santo. Diante da urgência do milagre, como no caso dos náufragos ou do soldado ferido durante um cerco a terras estrangeiras, essa conexão bastava para gerar o milagre. O fato, nos parece, é que a proteção de Ambrósio reside no cidadão orvietano – ou, mais precisamente, naquele que se devota a ele, que o cultua –, e daí não importa onde esse cidadão está no momento em que precisa do santo. Ademais, talvez possamos também aventar que, se a viagem da senhora Gisa não parece possuir outro significado além do religioso, Mancinus se distancia de Orvieto por uma causa pública, a guerra, certamente feita em nome de toda a comunidade orvietana, na defesa dos interesses coletivos da cidade. Essa dimensão comunitária da relação também fica bem evidente neste outro depoimento:

> Tornambene, açougueiro orvietano, juramentado depôs que, tendo passado quatro anos sofrendo de doença cardíaca, de forma que não pôde fazer nada durante esse tempo, à exortação dos seus vizinhos voltou-se para o frade Ambrósio, pedindo que, se, com misericórdia, o curasse, visitaria o seu sepulcro levando uma imagem de cera. Dito isso, o homem levantou-se da cama curado, e não voltou mais a sofrer da predita doença[26].

---

[25] "*Domina Gisa, filia Tolosani, mulier religiosa, testis iurata dixit quod cum cum quibusdam Urbevetanis staret in quadam varca in Rivo alto Veneto quando ibant apud Sanctum Marcum causa orationis et redirent ab ecclesia Sancte Lucie, ipsa varca in qua erat est revoluta, clamantibus XXVII personis ibi adstantibus: 'Sancte Ambrosi, adiuva nos'. Et summersi sunt in aquam et sic ibant per aquam quandoque et quandoque inferius, et varca ab eis recesserat. Et ad rumorem venerunt tunc mulieres Venetiarum, que iuvarunt eas ad pannos torquendos; et dicit quod de rebus suis nichil perdiderunt. Et hoc dicit quod fuit die Ascensionis proxime preterito; et ad invocationem beati viri et eius meritis gloriosis sunt a morte periculo liberate*" (Idem: 599).

[26] "*Tornambene carnifex urbevetanus iuratus dixit quod, cum annis quatuor passione cardiaca laborasset, nec praedicti temporis spatio aliquid operari valeret, ad exhortationem cuiusdam vicini sui fratri Ambrosio votum vovit quod, si eum misericorditer respicere dignaretur, sepulcrum eius cum imagine cerea visitaret.*

O homem foi, portanto, estimulado por seus vizinhos a procurar o santo. Em vários trechos a reunião dos vizinhos em torno do culto a Ambrósio fica assim evidente. Em outras passagens familiares do doente percebem-no descrente na possibilidade do milagre, mas o convencem a se dirigir ao santo. A impressão que temos é que, aos poucos, toda a comunidade orvietana vai se convencendo da eficácia da santidade ambrosiana e se envolvendo no seu culto. Por isso o culto aparece, nos discursos do processo e da hagiografia, como uma grande comunhão ao redor do poder do frade.

A atuação miraculosa de Ambrósio protege a comunidade orvietana, nos vários sentidos que nossas citações e análises mostraram. Ela preserva essa comunidade, portanto, seja evitando que males lhe acometam – como as mortes de bebês, os filhos das famílias orvietanas –, seja remediando os males que já lhe acometeram – como o naufrágio do barco de dona Gisa ou o ferimento do soldado Mancinus. É isso o que chamamos de "manutenção social", porque ao conservar a *salus* da sociedade orvietana a intercessão de Ambrósio também contribui para que a vida social da comunidade, como um todo, se mantenha: as suas relações, materializadas nos vínculos familiares e, notadamente, nos vínculos de vizinhança, pois vimos o peso dos vizinhos no socorro e na mobilização devocional de cada cidadão; suas propriedades, exemplificadas no vinho que o senhor Nicolau de Montaso comprou; seus interesses, levados a cabo, por exemplo, no cerco do qual o soldado Mancinus participou e em cujo momento a proteção de Ambrósio parece ter sido crucial. É evidente, no entanto, que chegamos a essa conclusão de maneira indutiva, pois não é essa a mensagem explícita que os *miracula* de Ambrósio transmitem. O seu enunciado voluntário é o de que Ambrósio cumpre o papel típico de qualquer santo – e por isso também merece ser reconhecido enquanto tal, ainda que não tenha sido canonizado – na proteção de sua comunidade, mas o que propomos é que, no quadro de uma religião citadina, conforme delineamos na introdução deste trabalho, proteger uma comunidade é mais do que uma ação taumatúrgica voltada para a salvação espiritual, é uma contribuição para que a comunidade se mantenha unida e coesa, afinal, para se beneficiar da proteção oferecida pelo santo, é preciso que todos se reúnam em torno dele.

2 A teorização do milagre

Quo emisso, incontinenti surrexit homo de stratu suo, nec aliquam deinceps morbi praedicti sustinuit passionem" (DIALOGUS, 1923: 172).

Assim, o socorro do minorita Ambrósio aos desvalidos encontra lugar equivalente em sua vida e em sua morte. A historiografia é unânime em considerar o que acabamos de dizer: os milagres eram importantes para as comunidades porque as protegiam de males espirituais – doenças diversas e possessões demoníacas, sobretudo – contra os quais seus médicos nada podiam fazer. Enquanto a observância religiosa, incluindo a devoção aos santos, tinha o papel de evitar que esses males se abatessem sobre a comunidade, os milagres tinham um papel restituidor, recuperativo, pois anulavam os males já deflagrados e traziam a sociedade de volta à *salus*, tanto no sentido de saúde quanto no sentido de salvação.

Mas esse era o valor pragmático dado aos milagres; qual era o seu valor simbólico? Um trecho que já citamos, de Bartolomeu de Pisa (no *De conformitate*) nos ajuda a sanar essa dúvida. Repitamo-lo:

> [...] vale lembrar, fazer prodígios não é prova de santidade, conforme [asseverou o papa] Gregório [IX], porque **o milagre que deve ser considerado é aquele que vem de Deus, porque é melhor senti-lo dessa fonte do que de si mesmo**. Estes são os prodígios dos santos frades menores; **seus milagres são seus veneráveis exemplos** [de vida], **os quais consistem em uma moral santa e em obras de perfeição**.

Os grifos que fizemos explicitam aquilo que já esboçamos: a taumaturgia verificada *post-mortem* é a manifestação da *gratia*, da *potentia* divina, capaz de coisas sobrenaturais, que coroa uma vida perfeita; o milagre verdadeiro é aquele que vem de Deus, segundo Bartolomeu. E, mais que isso, a taumaturgia é uma continuação do milagre mais importante: a própria vida do santo, marcada por "obras de perfeição". Como Paccioco (1996) mostrou, a racionalização do fenômeno da santidade, desde o século XII, afirmou o poder taumatúrgico como consequência de uma vida exemplar, em que esta era condição *sine qua non* de existência daquela. A concessão divina da *gratia* era a coroação da exemplaridade. O *miraculum*, portanto, decorria do *exemplum*. Se uma vida perfeita não fosse verificada, os milagres manifestados não podiam ser obra de Deus, mas engodos dos demônios. Da mesma maneira, se uma taumaturgia não fosse verificada após a morte significava que um indivíduo não vivera uma vida perfeita, por isso não manifestou a santidade. O milagre, portanto, era um sinal do julgamento divino sobre o morto.

Contudo, como já anunciamos, em nossa opinião a indicação de Paccioco, tributária das clássicas teses de André Vauchez (1989: 407-417) presente em *La santità nel medioevo* (tradução italiana da obra *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*) – que retorna em outras obras, como *Les laics au Moyen Âge* e *Esperienze religiose nel Medioevo* –,

é errônea. Sigal (1985), na introdução e no primeiro capítulo de sua obra, nos mostra que essa concatenação lógica entre vida e morte, exemplo e milagre, já existia desde as primeiras hagiografias. É, talvez, o principal *topos* do gênero. A diferença, talvez, esteja apenas na atenção que se dava a cada parte da vida do santo: as primeiras hagiografias, tratando de mártires cujas paixões alegorizavam o sofrimento para o qual todo cristão deveria se preparar, davam mais atenção ao exemplo do personagem vivente. Posteriormente, quando os santos já estão integrados nas comunidades urbanas (inclusive com seus corpos, que antes jaziam em cemitérios extramuros, conforme o costume romano, trazidos para as igrejas intramuros) e não são mais fugitivos, perseguidos, itinerantes, a dimensão do milagre, pelo seu caráter protetivo, se torna mais importante. Já hagiografias como o *Dialogus*, em nosso entendimento, dividem igualmente a sua atenção entre uma e outra parte da vida de um santo: discordamos, nesse ponto, de autores como Vergilio Gamboso (1986), para quem a obra é quase uma simples recolha de milagres. Também discordamos, no entanto, de Paccioco (1996), para quem a obra se equilibra entre uma e outra dimensão, mas o faz porque quer atender à cúria papal, ansiosa por santos exemplares e moralmente perfeitos, e, ao mesmo tempo, atender a setores tradicionalistas dentro da própria Ordem Minorita, que esperavam santos taumaturgos e de ascetismo menos sobre-humano, os quais lhes pudessem servir como argumentos em seu ofício pastoral e mais proximamente lhes mostrassem a glória de sua instituição. Em nossa opinião, o *Dialogus* articula equanimemente exemplaridade e taumaturgia porque é através delas que o autor acredita que se constrói uma vida perfeita, completa, e, por isso mesmo, a mais eficaz à conversão dos hereges e à proteção da cristandade. Nesse sentido, a indicação da obra, de que sua matéria "concorda com a sagrada Escritura", não tem a função de se sintonizar com uma "teologia da santidade" gestada no interior da cúria papal (não que não houvesse teologia sobre o tema, mas ela certamente não estava circunscrita ou era monopólio do papado), mas de garantir a validade da construção hagiográfica, que ela própria está elaborando, no seio de debates muito polêmicos que os hereges movimentavam, em torno do tema. Veremos agora a maneira como ele tenta demonstrar isso: fazendo o diálogo dos frades narrador e ouvinte mobilizar inúmeras citações escriturárias para teorizar sobre os milagres.

Neste quesito, a Vida que o *Dialogus* fornece sobre Antônio de Pádua é pródiga[27]. Começando pela distinção que os frades debatedores fazem entre a ação extraordinária dos demônios e a de Deus, considerando que a natureza antinatural de ambos podia confundi-los

[27] Pedimos desculpas ao leitor porque, pelo tempo exíguo, e para que esta dissertação não se alongue demais, deixaremos de abarcar também os milagres feitos por Benvindo de Gubio.

diante da percepção humana. Para tanto o frade narrador recorre (VITA, 1985: 161-163) à autoridade de Santo Agostinho, em suas *Quaestiones in Heptateuchum*, que já havia definido os fenômenos antinaturais em três categorias: os extranaturais, obras de feitiçaria e da ação demoníaca (que não subvertem a natureza, mas apenas trabalham com as suas regras que são imperceptíveis aos sentidos humanos e, daí, inexplicáveis. O exemplo dado por Agostinho para esse tipo de fenômeno é a passagem presente em *Êxodo* 7:12, na qual os magos do faraó egípcio – durante um encontro com líderes hebreus, antes da fuga deles – transformaram varas de madeira em serpentes); os sobrenaturais, obras da potência divina que ampliam os limites da natureza até tornar possíveis coisas que, fora dessa potência, não o são (como a encarnação, por exemplo); e, por fim, os contranaturais, que contradizem o curso comum da natureza; estes sim são os milagres santorais, e seus exemplos são as curas e as ressurreições. Se tentarmos conciliar a distinção agostiniana com a ideia de que o milagre é uma concessão da graça divina, podemos entender os fenômenos contranaturais como subtipos dos sobrenaturais, pois aqueles dependem deste para acontecer e são, em nível de poder e capacidade de subversão da ordem natural das coisas, inferiores. Os fenômenos extranaturais também são dependentes dos sobrenaturais, pois as regras imperceptíveis da natureza também são obra divina. Daí, o problema é o uso que se faz desse fenômeno e as consequências dele: os demônios ensinam as regras "secretas" da natureza aos feiticeiros para que eles produzam efeitos similares aos milagres e, por meio deles, enganem os homens e os manipulem[28]. Ou seja, os demônios, através dos feiticeiros, também podem curar e ressuscitar, mas o fazem sem inserir o beneficiário do milagre na lógica moral que legitima a sua produção, porque exige um comportamento ortodoxo: os demônios não fazem como os santos, que exigem que o requisitante do milagre aferroe sua fé, faça um voto e o realize na forma de uma ação caritativa ou devocional. Se os milagres de um santo como Ambrósio fizeram um cidadão como Mancinus suprir anualmente as necessidades de um pobre ou recompensaram um cristão como Lucas Tancredo por penitenciar-se a vida toda para livrar-se do pecado original, os feitos dos demônios não produzem, nem como motivação, nem como recompensa, nenhuma boa obra; ao contrário, desviam a atenção do homem em relação à imitação da vida apostólica.

Nesse sentido, o *Dialogus* esclarece que os demônios têm duas maneiras de iludir os homens, fazendo com que creiam em sinais errôneos da potência divina, ou seja, em milagres

[28] Tanto é que o contexto do versículo 12 do sétimo capítulo do *Êxodo* é uma disputa retórica entre Moisés e Arão, líderes hebreus, e o faraó, na qual este desafia os irmãos a provarem que seu Deus podia fazer mais milagres – isto é, demonstrar maior poder de manipular a natureza – que os magos egípcios, tomando a superação do desafio como condição para libertar o povo hebreu.

falsos. A primeira delas é a pura e simples enganação, com a qual os demônios demonstram uma boa intenção falsa com o objetivo de induzir as pessoas a cultuarem personagens que não merecem cultos (VITA, 1986: 127). A segunda maneira é a coerção física e psicológica, movida através de ameaças que produzem, pelo medo, o recurso a fontes falsas da graça divina, conduzindo os homens à idolatria (VITA, 1986: 129). A obra assevera que essas duas artimanhas demoníacas só afetam um tipo de cristão: o "fraco" justamente aquele sujeito que vimos perseguindo desde o prólogo da obra até aqui. Mas a Vida de Antônio dá um passo adiante na identificação desses "fracos": o fraco é um "heresiarca" (*heresiarcha*) (VITA, 1986: 122)! Mas não porque ele siga uma doutrina cristã heterodoxa; o heresiarca é um "incrédulo" (*incredulus*) (VITA, 1986: 120). Então, o fraco, herege, incrédulo, é aquele que acredita nas coisas falsas. E, pior que isso, ao crer em coisas falsas o herege se nega a crer nas coisas verdadeiras, por isso tanto o *Dialogus* quanto as demais hagiografias que abordamos pintam o herege segundo a velha tópica retórica: como teimosos, orgulhosos, prepotentes, arrogantes, ignorantes e cegos. Aqui essa tradicional tópica ganha um sentido ainda mais preciso, eminentemente seletivo: o *Dialogus* não afirma que os demônios não são capazes de coisas extraordinárias e que, portanto, os hereges por eles guiados não podem desfrutar de milagres; o problema é que esses milagres não são úteis, porque não modelam o comportamento na direção correta; não são milagres úteis, portanto. O herege crê em falsas graças (VITA, 1986: 130-131), que curam e ressuscitam, mas não engendram um comportamento capaz de salvar a alma (VITA, 1986: 177). É por isso que a Vida de Antônio no *Dialogus* se encerra dizendo que a intenção de sua narrativa foi "investigar o verdadeiro e o falso", para melhor orientar os cristãos (VITA, 1986: 227)[29].

Dessa elaboração o *Dialogus* tira duas conclusões: primeiro, aqueles que padecem com doenças e carecem de milagres são justamente os "fracos", porque a fraqueza de sua fé permitiu que seguissem o caminho errado, a respeito do qual devem se penitenciar; a enfermidade é essa penitência (VITA, 1985: 165). Daí, se esses fracos se mantêm incrédulos quanto à verdadeira santidade acabam não ganhando acesso ao milagre que pode curá-los; se, porém, aceitam a veracidade da santidade minorita recebem o útil milagre, e então sua fé sai duplamente fortalecida, pela penitência que cumpriram e pela experimentação da salutar graça divina; o maior milagre que pode vir de um santo é a redenção do pecador que o procura

[29] Esse é um debate que parece ter sido intenso naquele século XIII. Vergilio Gamboso (VITA, 1986: 161, nota 1; 229, nota 4) mostra que outras grandes obras e autores da época se envolveram na discussão sobre os milagres, como Tomás de Aquino (1225-1274), através do *De potentia*, e que dentro da Ordem Minorita havia um grupo de *sapientis Ordinis* empenhado em teorizar sobre os milagres. Sigal (1985: passim) mostra (para o mundo francês) uma série de outros engajamentos, explícitos ou implícitos, nessa querela, desde o século XII.

(VITA, 1986: 177), à medida que, por contraste, ele evidencia a doença como produto do desvio moral e, para que seja obtido, exige a correção (VITA, 1986: 181). A segunda conclusão é que a persistência da incredulidade produz desagregação social, porque dispersa uma comunidade que devia se reunir em torno de uma só fé, de um só culto, de uma só devoção, colocando seus membros uns contra os outros. Insistiremos nisso no próximo capítulo.

Assim, o par lógico, sequencial, formado pelo *exemplum* e pelos *miracula* conduzem o cristão à fé ortodoxa, à fé prescrita como correta, e se esse cristão já estava no caminho enganoso esse par é capaz de reconduzi-lo ao caminho verdadeiro. Em conjunto, *exemplum* e *miracula* constituem uma verdadeira prova de fé não só para aqueles que diretamente se beneficiam ou se espelhavam deles, mas também para toda a comunidade em torno do santo – para não dizer toda a comunidade cristã, quando se tratava de santos canonizados. E é por isso que a Vida de Antônio no *Dialogus* se esforça em provar que, malgrado todos os questionamentos, a graça divina melhor se manifesta nos frades minoritas, porque a vida deles é que melhor inspira a retidão moral. Essa Vida procura, através da discussão que estabelece, esclarecer, por exemplo, por que os homens santos morrem cedo, sendo Deus tão justo – a resposta: para que sejam liberados logo dos males da carne (VITA, 1986: 138-141) –; por que a graça divina nem sempre é detectável pelos sentidos humanos – a explicação: por que é preciso que o cristão olhe para dentro de si e traga de lá uma fé pura, capaz de enxergar os bens por trás dos males do mundo terreno (VITA, 1986: 117), entre outras coisas. Todas as discussões são claramente destinadas a refutar outras teses sobre a santidade e afirmar a veracidade dos santos frades minoritas, mas, especialmente, elas procuram afirmar a utilidade dos milagres na correção moral dos comportamentos: na discussão sobre os motivos pelos quais alguns defuntos não são ressuscitados, por exemplo, define-se que os "réprobos" (*reprobi*) – isto é, aqueles que desprezaram o caminho da retidão moral durante toda a sua vida – não o são porque não merecem o milagre, e que os "medíocres" (*mediocres*) também não o são porque precisam passar pelo purgatório para se penitenciar; similarmente, afirma-se também que só são ressuscitados alguns homens "eleitos", porque a sua ressurreição cumpre uma finalidade pedagógica: ou eles retornam para terminarem de cumprir suas penas ou simplesmente para evidenciar o poder da graça (VITA, 1986: 197-203). Há várias outras passagens da obra que vão nessa mesma direção (por exemplo, em VITA, 1986: 207 e 217). A condição de obtenção do milagre, portanto, é sempre a correção moral.

Era esse o ponto a que este capítulo queria chegar (ainda que apenas no próximo capítulo nós faremos uma discussão específica sobre as polêmicas heréticas em Orvieto) e ele

também encontra lugar, um lugar bastante verticalizado, inclusive na Vida de Ambrósio. Nela, as discussões que os frades ouvinte e narrador travam também nos dão boas pistas sobre o valor simbólico dos milagres. Na primeira indagação do ouvinte, ele quer saber por que a graça dos milagres beneficia umas, mas não outras pessoas. O narrador responde que, conquanto não se possa ver a integridade do coração do fiel, nada está oculto para Deus e, portanto, ele premia somente os "perseverantes e desinteressadamente pios", a despeito dos esforços de quem não o é. Mas o importante é que essa piedade desinteressada implica que os milagres sejam pedidos para outrem e com vistas à salvação, nunca em benefício ou vantagem próprias e imediatas[30]. Em consequência, a busca pelo milagre cria uma cadeia de solidariedade entre os citadinos e os coloca em constante cuidado e preocupação com os vizinhos, promovendo a manutenção social a que nos referimos. Nessa mesma direção, as discussões travadas na Vida de Ambrósio ainda asseveram outra função da graça manifesta nos milagres: evitar os conflitos ou, mais precisamente, as brigas que dão vazão ou são causadas pelas maldições, por cidadãos que desejam o mal uns aos outros sem razão, por conta de sua cupidez e de sua inveja. Sempre citando as Escrituras, o narrador responde que Deus age com justiça reta e faz a maldição voltar para o amaldiçoador[31].

---

[30] "***Auditor***. *Cum, Sapientia teste, noverimus quod pusillum et magnum fecerit Dominus et aequaliter illi de omnibus cura sit, quid causae putamus exsistere quod quibusdam tam festinam sanitatis gratiam tribuit, aliis vero nec precibus propriis aut suffragiis alienis sive etiam operibus pietatis concedit?*
Narrator. *Si divinae voluntatis in eiusmodi a me postulas rationem, ex eadem tibi quam conducis auctoritate Scripturae convenienter valeo respondere. Cum sit enim iustus, iuste omnia disponit et eum qui non debet puniri non condemnat, nec potest ei quisquam dicere: Cur ita facis? et apostolus: Annon licet figulo ex eadem massa facere unum vas in honorem, aliud in contumeliam? Hoc enim sufficienter christianae responderim pietati consonum, quia si Deus isti hoc tribuit et id idem alteri denegaverit, iustum utique usquequaque foret quod fecit, quia quidquid meriti in nobis esse conspicitur totum gratia praeeunte formatur, nec quidquam nostrum praeter largitatis suae munera dono gratiae cooperantis acceptat in via aut in gloria perficiendo consummat. Sive ergo contulerit gratiam, largitatis insigne est, sive manus a benedictione concluserit, iustitiae lice abditae ostensivum. Iam vero si causas recipientium beneficia percunctaris, in hoc etiam quaestioni tuae meminerim pro parte superius respondisse, cum videlicet de modicitate fidei et purgani culpa peccati quasi de duplici inhabilitate gratiae tractaretur. Nun autem quia de inefficacia precum et operum pietatis exaggeras questionem, verbis mihi sanctorum et rationibus pariter video respondendum. Nam si quem talium non exaudiri contigerit postulantem, sicut in questione proponis, id causae noveris exstitisse, quod videlicet non sic pie, idest fideliter sicut expedit et devote, nec perseveranter actu vel habitupetiit, aut contrario aliquo perseverantiam interrupit, sive pro adipiscenda alteri gratia ipsi gratiae reluctanti preces fudit, postremo vero quod scienter sive etiam ignoranter aliquid petiit quod nequaquam sibi contulit ad salutem. His enim conditionibus exsistentibus in eodem: pie videlicet, perseveranter, pro se et ad salutem, definiunt hoc tenendum quod, iuxta cautionem promissae liberalitatis Dei et congruitatem petentium, obtinetur quod petitur a devotis, vel, si forsitan et causa non expedit, postulatum in aequipollenti semper vel maiori etiam benedicitione compensatur*" (1923: 151-152).

[31] "***Auditor***. *Puniendae temeritatis, ut audio, culpa est os suum cuiquam maledictionibus assuescere, cum praesertim tantam, sicut asseris, in mulieris corpore potestatem ex imprecatione alterius daemones acceperunt.*
Narrator. *Cavenda profecto est viris iustis assuetudo maledictionis, ne, si forte verbum maledictionis in quemquam sine causa iusta protulerint, ante Dei vultum semetipsos poean talionis obstrigant. Unde Isaac patriarcha Iacob filium suum in persona iustorum benedicens ait: Qui maledixerit tibi, sit ille maledictus; ac si aperte dicat: Qui nocendi voto nec ex causa rationabili maledictionis iaculo impetit innocentem, ipse sibi*

O cunho dessa teorização do milagre é eminentemente moralizante. No comentário de outros feitos, que beneficiaram pessoas arrogantes, o narrador ensina que as penitências para os vaidosos, especialmente as mulheres, são gravíssimas. A vaidade não pode ter espaço, segundo ele, entre os homens porque tudo o que eles têm é dado pela graça, cuja benevolência destina-se, porém, apenas àqueles que souberem reconhecer essa dádiva e se mantiverem, por isso, humildes. Todas essas propostas têm objetivo claro: cercear, por meio da promessa de punições eternas e penitências, os comportamentos potencialmente danosos para a comunidade, causadores de *scandali*, nos termos que discutiremos no capítulo seguinte, com a ajuda de Giacomo Todeschini[32].

---

reatum poenae consimilis in praesenti etiam, nonnunquam vero maledicorum, quam cavendam monet Apostolus, culpam conquirit: Neque enim maledicti regnum Dei possidebunt. In quo nimirum verbo praedicator egregius consuetudinem maledictionis interminat et quae vitio tali deditos poean commaneat exterrendo preadicit. Hinc etiam de huiusmodi per increpationem psalmista dicit: Quorum os maledctione et amaritudine plenum est; qui videlicet, dum usu pravae consuetudinis in verva increpationis perefluunt, quanta intus fellis amaritudine ferveat evomentes ostendunt. Sed revera hi tales non impune pertranseunt, quia saepe licet illorum meritis in quos verbum maledictionis effertur optatae poenalitatis effectum, sicut in exemplo forte proposito contingit, imprecatio sortiatur, nonnunquam tamne in eosdem etiam, qui non zelo iustitiae maledicta fulminant, iusto Dei iudicio retorquentur. Unde recte per Salomonen dicitur: Sicut avis ad alta transvolans et passer quolibet vadens, sic maledictum frustra prolatum in quempiam superveniet. Avis namque ad alta transvolans et passer vagis motibus inquiete discurrens ad nidum suum unde exiit revertitur ad pausandum; et maledictum super innocentem prolatum, cum in ipso locum non accipit, ad eumdem ipsum a quo prodiit quasi ad nidum in quo maneat retrocedit. Unde scriptum est: qui fecit foveam incidet in eam, et qui volvit lapidem reverteretur ad eum. Quam iusti etiam zelo rectitudinis peccatoribus soleant maledictionis iaculum pro meritis intorquere, dum quibusdam afflictionem poenae temporalis ad poenitentiam slubriter infligi desiderant, aut districtione censurae divinae iustitiae conformati, prophetali ut sic dizerim certitudine poeanm illam quae nunquam oblivione delebitur cum detractoribus imprecantur: hinc est enim quod Paulus fornicatorem corinthium ut spiritus eius salvus fieret in interitum carnis anathematizando satanae traditit flegellandum, et ascendens Bethel irrisores suos Eliseuss propheta maledicens ursis exposuit corporali morte plectendos, ut nimirum ille daemoniaca vexatione confusus per poenitentiam pariter resupisceret in salutem, isti vero derisionis iudaicae typum figuraliter exprimentes, qua Christo Domino crucis patibulum conscendenti perfide insultabant, temporali nece praedicerent quae perfidiae illorum complices poean perpetua commaneret" (Idem: 157-160).

[32] "***Auditor***. *Cum corrupta soleant consuetudine mulieres de pulchritudine corporis superbire, saepe quoque non habitam fictionibus mendicare, iusto valde iudicio nonnunquam corporaliter in praesenti poenis gravissimis atteruntur, ut in eo videlicet poenas luant, quo sibi culpam inesse superbiae designarunt et occasionem aliis gesticulatione noxia praestitere reuniae.*
Narrator. *Non solum feminas, sed et viros licet non tam generaliter, novimus de forma carnis intumescere et unde munia gratiarum Conditori suo copiosus solvere debuerant, inde fortius impugnare. Unde principi Tyri per Ezechielem dicitur: Elevatum est cor tuum in decore tuo. Iustitia quoque animadversionis iuste subiungitur, eum infertur: Producam ergo ignem de medio tui, qui comedat te, et dabo te in cinerem super terram in conscpectu omnium videntium. Quia enim de concessa Dei munere pulchritudine corporis intumuit, ab eiusdem carnis medio recte ignis vindictae progreditur, ut in ipso dine poenam sustineat, quo solius Dei propriam gloriam inaniter exquirebat. Ubi et apte subiungitur: Dabo te in cinerem super terram in conspectu omnium videntium te. In cinerem namque super terram redigi est, cum nihil de se ipso nisi putredo et vermis homo exsistat, se humiliatione qualibet ab erectione superbiae inclinatum ostendit. Quod nimirum ad examinationem miseriae in conspectu videntium fieri perhibetur, ut ignominiam poenae graviorem coram illis tolerent, quibus occasionem certe scandali noxie praestiterunt. Hinc etiam de vanitate et poena pariter mulierum Isaias dicit: Pro eo quod elevatae sunt filiae Sioin et ambulaverunt extento collo et nutibus oculorum ibant et plaudebant manu et pedibus suis composito gradu incedebant, decalvabit Dominus verticem filiarum Sion et crinem earum nudabit; quamvis et apte satis in inflictione poenae corporalis saepe soleat transfressoris iniquitas et punientis aequitas demonstrari. Quid enim aliud per significationem apostema in corpore nisi tumorem elationis signat in mente? Quae nimirum, quia saepe a videntium oculis*

Numa quarta discussão os frades voltam a sugerir que são eles os mais capazes de mobilizar milagres a seu favor – e, por conseguinte, em favor da *communitas* – e explicam que a graça acontece para todos, desde que, humildes, os homens saibam penitenciar-se pelos seus pecados e reconhecer que é só através dessa penitência e da benevolência da graça que se pode alcançar a salvação, porque ela dá aos homens a remissão de seu pecado original[33].

Como dissemos, o milagre foi um tema muito sujeito a discussão. Já mencionamos a construção papal de uma teoria sobre o milagre, que acaba prendendo-o no pós-morte, como manifestação de prova divina para uma vida perfeita – um rigor que parecia necessário, uma vez que prodígios mágicos não eram verificados apenas em santos, mas também em

---

occultatur interius, per confirmationem poenae congruentis, iudicante Domino, exterius aperitur. Ezachias namque, rex Iudeae, cum post Assyriorum stragem divina virtute perfectam in corde superbiens tumuisset nec dignas Deo pro victoria gratiarum retulit actiones, recte ulcus in corpore pertulit, quod occultam hominibus cordis eius inflationem patenter ostendit. Unde et alibi de superbo Israel populo scriptum est: Arrogantia Israel respondebit in faciem eius. Preccatum enim arrogantiae, quod in corde superbientis populi latuit, per inflictae captivitatis poenam in aperto respondit; sed deleta per lamenta poenitentiae culpa cordis, cataplasmate ficuum rex humiliatus curatur, quia quos amaritudine poenitentiae inclinatos adspexerit, misericors Dominus infusa dulcedine consolationios admitit. Hinc est enim quod filio prodigo revertenti pater misericordiaum et Deus totius consolationis occurrens non solum recipit poenitentem, verum etiam in signum familiriatitatis pristinae super collum ipsius recidit, ac perfectae reconciliationis indicio emendatum deosculans consolatur" (Idem: 165-168).

[33] "***Auditor***. *Magna ceerte fratris istius merita in conspectu Dei, cuius suffragiis tam diversa curationum genera impetrantur; multarum etiam gratiarum debitores exsistunt, quibus misericorditer afflictionis tantae levamina conferentur.*

Narrator. *Multae quidem redhibitionis ut asseris, apud Deum obnoxios arbitror sic curatos, sed nec minoris forsitan gratitudinis debito extimo nos adstrictos, qui, licet tales non senserimus in corpore passiones, haec ipsa tamen aut alia graviora istis pertulisse potuimus, nisi praeservantis effectu gratiae salvaremur. Hinc enim scriptum est: Misericordiae Domini, quia non sumus consumpti; et psalmista ait: Nisi quia Dominus adiuvit me, paulo minus habitasset in inferno anima mea. Ac si aperte, coniuncta utraque sententia, sic dicatur: Sola Dei misericordia est quae nos a praesentir vitae periculis ne consumamur custodit, sola pariter quae labentes ne in dentibus detineamur inferni, sustentando conservat. Hinc etiam Isaias dicit: Nisi Dominus exercitum reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuissemus et quasi Gomorrha similes essemus. Nam sicut Sodoma et Gomorrha et finitimae civitates exfornicatae, post carnem alteram abeuntes, exemplum ignis aeterni poenam sustinentes factae sunt, sic nimirum nos ab adolescentia semper quod ex nobis est in deteriora proclivi, nisi semine gratiae muniremur, ad iniquitatis ultima devoluti, in combustionem et cibum ignis aeterni peccatorum meritis transissemus. Si ergo gratiae debitores existimas illos quibus cognoscis impensa beneficia sanitatum, crede nihilominus gratitudinis multae vinculis alligatos, quos miseridordia liberans, ne in horum similia caderent, conservavit immunes.*

Quis autem hominum certa valeat definitione monstrare, utrumne sanitas corporis aut membrorum utilitati semper militet animarum, cum plerumque viris iustis non sine dispensatione multa collatas vires videamus auferri et concessas peccatoribus iniquitatis arma peccato cernamus econtrario ministrari? Utilius namque futurus doctor gentium, percutiente Domino, Paulus visum perdidit corporalem quam, cum ignorantiae nocte possessus, Christi membra persequens ad supplicia pervigil attrahebat. Utiliori quoque forsitan dono gratiae Tobias senior post toto opera misericordiae oculorum exteriorum lumen amisit, ut videlicet ab activae tumultibus et distractione curarum ad intima contemplationis revocatus, agnosceret quantum sibi dulcedinis per sollicitudinum turbationem erga plurima defuisset, vel certe, sicut legitur, hanc tentationem idcirco Dominus evenire permisit, ut patientiae ipsius exemplum posteris mandaretur, quatenus qui perfectionem in operibus misericordiae sollicitus exhibere curaverat, exemplar quoque parientiae, caecitatem viriliter sustinens, ministraret. Nem ergo a divinae laudis participatione secernitur aut denito gratiae invenitur immunis, quia sive tulerit iam concessa, sive etiam fragilitati nostrae prospiciens nos a poenis exemerit ne super veniam presse puniret, totum plane quod agitur piis mentibus proficit ad utilitatem, totum etiam ad amorem Patris benefici et debita gratiarum obsequia persoolvenda utriusque hominis nostri affectionem simul et operam accendit" (Idem: 174-177).

feiticeiros; era preciso distinguir, portanto, qual era o fenômeno divino (PACCIOCO, 1990: 52), conforme o prólogo do *Catalogus* concordou. Esse fenômeno, uma anormalidade sentida "por suas testemunhas como eventos dotados de uma verdade e uma realidade próprias" (PACCIOCO, 1990: 51), mantinha a comunidade de testemunhas unidas em torno da crença nos seus efeitos. Tomás de Celano se aventura no tema propondo, por exemplo, que os milagres franciscanos se tornam efeitos "libertadores" para o indivíduo, porque, embora rompam com a natureza, devolvem-no à sua normalidade (PACCIOCO, 1990: 56). Uma normalidade necessária, porque é nela que esse indivíduo consegue a salvação. A cura, o exorcismo e a ressurreição, portanto, eram eventos que permitiam à pessoa continuar no caminho correto da *salus*, superar o estágio mundano da vida e alcançar o estágio celeste (BROWN, 1982: 2). Não é à toa, pois, que eles acontecem quase sempre na tumba do santo, que é o ponto de encontro entre o céu e a terra (BROWN, 1982: 3).

No entanto, na construção do *Dialogus* os milagres têm cunho muito mais severo. Eles refletem as qualidades anunciadas para os frades – a obediência, a humildade, a penitência, a aceitação da graça – mas têm o claro propósito de convertê-las numa intervenção coercitiva: quem os recebe deve portar-se bem para merecer a salvação. Talvez por isso Ambrósio pareça tão aguerrido em punir os que menosprezavam os milagres. Se o exemplo tem a função de convencer, o milagre tem a de constranger. Se, nos prólogos dessas obras, o exemplo vem em primeiro lugar para trazer o herege para a ortodoxia, o milagre parece servir para manter os cidadãos no caminho da retidão, porque aprisiona o devoto numa troca bastante restrita com o santo, um regulador da fé. O devoto também tenta regular o santo, como mostramos, mas, neste caso, deve retribuí-lo emulando suas qualidades e mantendo os sacramentos da *communitas* através do culto, das liturgias e das festas.

Em suma, os milagres apresentados por Ambrósio contribuíam dessas duas formas para a estabilidade e a segurança da comunidade orvietana: protegendo-a e unindo-a em torno do culto necessário à produção dos milagres – porque, como vimos, se os indivíduos não devotassem sua fé ao santo ou duvidassem dele, os milagres que pediam eram negados e os que já tinham obtido eram revogados. Os efeitos do milagre, desde o primeiro (a cura, ressurreição ou exorcismo) até o último (a fé da vizinhança, a inspiração para que se cuidasse dos pobres, a glorificação da igreja, etc.) mostram que as consequências do fenômeno se ramificavam em várias direções, atravessando toda a sociedade; daí a sua eficácia. Não que essa fosse uma novidade dos milagres dos minoritas; a novidade aqui é a exclusivização dessa capacidade para os frades, como vimos – o clero secular não conseguia promover os mesmos benefícios –; a novidade é a representação desse poder como único e ainda mais forte.

Ao fim e ao cabo, os milagres, segundo os frades que dialogam ao longo do relato dos feitos ambrosianos, consagram Orvieto e restauram a sua glória. Mas, na interpretação que aqui desenvolvemos, a maneira pela qual essa consagração se realiza é inusitada: não se trata de nada apoteótico, mas, ao contrário, de uma doutrina bastante prática e, como já dissemos, coercitiva. Talvez possamos considerá-los, portanto, como uma das mais intensas (para não dizer agressivas) ferramentas de controle da qual os minoritas lançaram mão para projetar sua intervenção social.

CAPÍTULO IV – *VITA* E CONFORMAÇÃO SOCIAL

Exemplum e *miracula* formam um conjunto que, ao menos no *Dialogus* – para não dizer, com Sigal, Paccioco, Vauchez e Golinelli, em toda a hagiografia medieval –, um produto bastante coeso, ele próprio o signo-mor da santidade: a *vita*. No início do primeiro tópico do capítulo anterior frisamos que essa santidade, expressa na *vita*, tem uma dupla função miraculosa: a taumatúrgica, da qual acabamos de tratar, e a providencialista, por assim dizer (ou diacrônica, nos termos de Golinelli), que enraíza o santo no destino histórico, passado e futuro, da comunidade. Essa função, a nosso ver, é a que mais conduz o nosso objeto de pesquisa na direção de uma religião cívica.

1 Um salvador providencial

Os primeiros milagres de um santo, ocorridos logo após a sua morte, eram de cunho "prático" (curas e exorcismos, notadamente), enquanto os milagres mais distantes do *transitum* do santo privilegiavam a "transgressão de experiência", isto é, as previsões, adivinhações e contatos com o mundo dos mortos (SIGAL, 1985: 15). A nosso ver, isso se deve a um movimento que os estudiosos da religião cívica destacam: quanto mais tempo se passava desde a morte do santo mais ele se deslocava do papel de protetor taumatúrgico da comunidade, milagreiro, para o de patrono dela, situado na sua gênese identitária – conquanto santos como Antônio de Pádua, conforme o mostra Rigon (1995), tenham passado quase imediatamente de um lugar a outro, mas essa aceleração do tempo se deve a conjunturas muito específicas, que não podem ser generalizadas, porque dependiam dos contextos de cada comunidade urbana –; de certa maneira, o tempo transportava o santo da função sincrônica para a diacrônica. A dimensão do tempo, como mostramos no capítulo anterior, é decisiva para o fenômeno da santidade.

Ao lado de seus feitos taumatúrgicos, Ambrósio de Massa também demonstrou ter o "espírito profético". Porém, de uma maneira distinta da que Sigal nos sugere: as profecias feitas pelo frade não ocorreram após muito tempo de sua morte; bem ao contrário, ocorreu enquanto o santo ainda era vivo. É fato que muitos dos milagres do frade consistiam em aparecer para os cidadãos e avisá-los de algum perigo iminente, que geralmente ameaçava crianças, os filhos das famílias orvietanas, porém, seguindo a tipologia de Sigal, estes milagres não são a mesma coisa que uma profecia. E especialmente por um de seus traços: as profecias geralmente são feitas para clérigos. É exatamente este o caso da profecia realizada

por Ambrósio, compartilhada apenas com um de seus principais companheiros, o frade Tobias, que o relatou à comissão inquisitorial da seguinte maneira:

> Disse também [o frade Tobias] que, no ano que consta neste testemunho [1240], foram com o beato Ambrósio à cidade de Orvieto, na Igreja de São Pedro *in Vetere*, o beato pediu que os frades dessem o presente testemunho. Mas não disse aonde teriam que ir nem o que teriam que fazer. Então, no segundo dia em que o beato Ambrósio estava doente, deu este texto a eles, pedindo que o repetissem se quisessem ajudá-lo. E então ditou: "**Meu Anjo anunciou a mim o porquê de eu me colocar em obediência à igreja de São Pedro e aqui me adoecer e ser levado a Orvieto, onde os frades esperavam construir uma igreja.** E o anjo me mostrou as penas horríveis e temíveis do purgatório, e disse que os que padeciam da minha doença iam direto para o Senhor" (grifo nosso)[1].

O beato previra, então, a própria morte. Mais que isso, ele previra conjuntamente a necessidade de os irmãos darem os seus depoimentos sobre ele assim que falecesse; Ambrósio, inclusive, ditou-lhes as palavras com as quais deveriam registrar tal testemunho. Frisou que deveriam fazer constar no registro que o seu anjo a ele revelara o motivo de ir a Orvieto: ajudar a construir a igreja dos minoritas na cidade. Mas não com as próprias mãos: o destino de Ambrósio, conforme o anjo lhe revelara, era adoecer e morrer em Orvieto, para que a sua morte propiciasse a construção da igreja, por meio da qual as almas orvietanas se salvariam.

Luigi Fumi (1885: 200) indica que essa construção teria sido realmente possível porque a morte de Ambrósio de fato atraíra uma enormidade de peregrinos a Orvieto e, com eles, uma arrecadação significativa para os frades locais, para a própria comuna (na forma de impostos), e, afinal, para toda a cidade, pois, como lembram Dubois & Lemaitre (2007: 323), os peregrinos fazem ofertas pecuniárias aos santuários que visitam, fazem vigília e durante ela precisam se hospedar, se alimentar e usar diversos outros serviços da cidade.

Torna-se, portanto, extremamente importante essa elaboração sobre a santidade de Ambrósio, especialmente quando acrescida de outra informação sobre o *transitus* do frade: ainda enquanto se encaminhava para Orvieto, o santo revelara a Tobias que o mesmo anjo lhe anunciara a morte de um cidadão orvietano, Guilherme, que havia acabado de se confessar com ele. E a sua previsão fora detalhista: ela antecipara a data e até a hora da morte desse

---

[1] "*Item dicit quod cum hoc anno iste testis et beatus Ambrosius irent de civitatis Urbevetana ad ecclesiam Sancti Petri in Metera, tunc beatus Ambrosius voluit huic fratri dicere quedam verba. Sed pressus labore itineris et colloquio ambulantium, tunc non dixit. Unde secundum die quo incepit pati beatus Ambrosius, iste testis accessit ad eum dicens quod sibi diceret ea que dicere voluit dum esset in itinere cum eodem. Ipse respondit dicens: '**Angelus meus annuntiavit mihi quod ego debebam poni in obedientiam apud Sanctum Petrum et ibi me infirmitas occuparet, et transferendus eram infirmus ad locum civitatis Urbevetane, ubi sperabant fratres ecclesiam fabricare**. Et angelus ostendit mihi penas purgatorii orribiles et timendas, et dixit quod de eadem infirmitate eram ad Dominum migraturus*'" (PROCESSUS, 1925: 573. Grifo nosso).

cidadão, e quando Tobias perguntou ao frade se ele "iria junto" com Guilherme, ouvira a resposta: "não, pois ele terá um trânsito conturbado, enquanto eu seguirei ao anoitecer, entre a nona [hora] e a [hora] véspera" (PROCESSUS, 1925: 574). Guilherme nos parece emergir, no relato de Tobias, como um exemplo do que aconteceria com Orvieto: os cidadãos confessariam os próprios erros com os frades e, como expiação, enfrentariam um trânsito terrível, passando pelo purgatório – cujas penas o anjo mostrara a Ambrósio –, mas terminariam salvos.

O testemunho de Tobias é o mais saliente na apropriação que o *Dialogus* faz do processo inquisitorial. A narrativa de sua profecia recebe grande destaque na obra, arrematando a biografia do frade. Tal previsão torna-se, então, mais um indício interessante. O momento em que Ambrósio morreu, no convento orvietano dos minoritas, não aparece nos registros inquisitoriais. Mas sabe-se que desde 1227 os Frades de São Francisco já haviam fixado sede na cidade, conforme uma crônica escrita pelo bispo de Orvieto Raniero (DELEHAYE & PEETERS, 1925: 570). Segundo essa crônica, os Frades Menores vieram para essa diocese no tempo do bispo Capitaneo, da mesma cidade (não se sabe quando ele terminou seu episcopado, mas sabe-se que ele começou em 1215[2]), permanecendo nessa igreja de São Pedro, que ficava nas cercanias da urbe. Mas parece que essa sede dos minoritas não era o suficiente para eles, porque no ano da morte de Ambrósio já estavam construindo o seu convento, a igreja de São Francisco. A partir dos testemunhos dos confrades o autor do *Dialogus* diz que Ambrósio, aconselhado pela consciência divina, foi enviado para São Pedro, onde, adoecido, padeceu e, morto, foi trasladado para Orvieto, porque ali "os frades esperavam construir uma igreja". Essa elaboração é curiosa porque, nessa época, os frades relutavam em ter igrejas e conventos próprios.

A elaboração dos feitos de Ambrósio sugere, a nosso ver, uma escatologia para Orvieto: seus cidadãos devem se confessar com os frades e depois se penitenciar, para então se salvarem. Cremos que aqui se encontra outra afirmação do lugar eficaz da Ordem na regulação social, como se ela fosse a única capaz de conduzir a comunidade à *salus*. E se destaca o lugar da penitência: para Thompson (2005: 288-293), primeiro passo de correção moral e retorno à ortodoxia, era *per se* um ato de remissão de pecados.

Ainda com Thompson (2005: 5), recordemos: as igrejas eram os baricentros das cidades, os locais públicos onde a comunidade se encontrava e se percebia enquanto grupo unido. As cidades eram sagradas não por causa de seu poder, mas sim por causa de suas

[2] Fonte: **Gcatholic.org**. Disponível em: <https://archive.today/RrREJ>. Acesso em: 17 abr 2014.

igrejas, bispos e santos (2005: 15). Neste caso de Ambrósio e Orvieto, esta importância da igreja, do lugar religioso, é vista com clareza. Afinal, em resumo o trajeto da santidade ambrosiana é: morrer (o que equivale a nascer enquanto santo) para (re)fundar uma igreja e, por meio dela, salvar uma comunidade. Uma função que o conceito de religião cívica demonstra ser válida para, grosso modo, qualquer santo e qualquer igreja, e também se vê nitidamente no começo da Vida de Ambrósio presente no *Dialogus*, quando o autor apresenta o beato: "Frade Ambrósio, cujo nascimento se deu nas partes da cidade de Massa, através de uma vida louvável e do sinal de atos virtuosos renovou a antiga glória de Orvieto com os sacramentos celestes"[3].

O autor do *Dialogus* esclarece que a previsão de Ambrósio se concretizou (DIALOGUS, 1923: 137): o cidadão Guilherme morrera, a nova igreja dos Menores foi construída e a "antiga glória de Orvieto" foi restaurada[4]. Mas o interessante é notar que Ambrósio precisou morrer para que essa igreja fosse construída. Ou seja, ele não contribuiu apenas em vida, mas principalmente em morte. Quanto à construção da igreja, especificamente, ele fora para Orvieto para morrer lá, porque o seu culto arrecadaria o dinheiro suficiente para a realização da empreitada; é o que informa Luigi Fumi, como dissemos. Segundo Fumi, a nova igreja de São Francisco em Orvieto fora, inclusive, dedicada a Ambrósio. Muito sugestivo que ela tenha sido chamada pelos orvietanos de "Igreja de São Francisco e Santo Ambrósio".

É evidente que no discurso hagiográfico não se diz que Ambrósio ajudaria os minoritas através da arrecadação financeira que o culto às suas relíquias propiciaria. A escatologia funciona no nível da mentalidade e do discurso. Logo, é preciso levar em consideração uma certa natureza imaginativa e projetiva da profecia. Se levamos em conta Thierry Dutour (2005: 49), lembramos que a cidade medieval não era meramente vivida; mais que isso, ela era imaginada, projetada para o futuro. A cidade medieval queria ser a *Cidade de Deus*, a cidade celeste. É por isso que ela fazia de si própria a cidade dos santos, cidadãos exemplares que alcançaram o bem comum e são, portanto, capazes de guiar o corpo cívico até

---

[3] "*Frater Ambrosius de massanae civitatis partibus ortum trahens, vita laudabili et actibus virtuosis insignis, antiquam Urbisveteris gloriam sacramentis caelestibus innovavit*" (DIALOGUS, 1923: 133).

[4] "*Nec puto silentio transeundum, quod die ultimo, quo migravit, circa horam matutinalem vultu exhilaratus mirandum aliquid se vidisse signavit. Quem cum frater unus assistentium, si sanctum Franciscum viderat, requisisset, respondit: 'Nequaquam'. Interrogatus autem, si sibi angelus apparuisset, quaerenti ulterius non respondit. Mortem tamen civis cuiusdam noti sui praenuntiavit ex nomine sibi divinitus revelatam, dicens quod Guillelmus obiisset, et quod ipse frater Ambrosius inter nonam et vesperum secuturus esset eumdem, assistentibus intimavit. Quod et factum est.*
Unde liquet servum Dei magni locum meriti apud Altissimum tenuisse, quem non solum prophetiae spiritu, verum etiam virtutibus et prodigiis evidentibus dignatus est insignire." (Idem: 138).

ele. A noção de religião cívica frisa que o panteão de santos e de relíquias da cidade mostrava o seu prestígio; ela procurava sacralizar-se em todos os seus aspectos, através dos milagres atribuídos a esses patronos (BRESC, 1995: 506). Andrea Tilatti (1995), Antonio Rigon (1995: 66) e Anna Benvenuti (1995: 113) nos mostram como várias comunas buscaram para si o título de *Jerusalém celeste*. Esses mesmos autores explicitam como os governos comunais assumiram o financiamento das festas santorais, da construção das igrejas dedicadas aos patronos e da redação de legendas hagiográficas; tudo para fomentar a sacralização do corpo cívico.

É nesse nível que a fundação da igreja promovida pela santidade ambrosiana funda também o momento de salvação da cidade: através do sonho da salvação compartilhada, projetado pela profecia e sacramentado pela morte de Ambrósio, que a comunidade orvietana se organiza. Mais precisamente, ela refunda uma sede minorita, a igreja de São Francisco, e com ela uma nova comunidade orvietana, assentada em torno do culto a esse novo santo. O patrono mais antigo de Orvieto era (e ainda é) São José, provavelmente proclamado quando da instituição da diocese local, ainda no século VII. Não se trata de inferir que o culto ao patrono estivesse em crise, mas nos parece que ele não ensejava um culto muito intenso; o patronato de personagens como São José geralmente cumpre mais um papel formal, de dar a uma cidade que não teve sua história marcada pela morte ou pela *inventio* de um mártir antigo (como Milão, por exemplo, com os corpos de Gervásio e Protásio descobertos por Santo Ambrósio) um patrono célebre que sirva de tema para as suas festividades e liturgias. Cremos, então, que, num quadro de *renovatio*, a proposta santoral minorita projetasse uma ideia de refundação das sociedades nas quais a instituição se fixava. Vale notar, inclusive, que este não é um traço hagiográfico exclusivo de Ambrósio: Antônio de Pádua também manifestara, segundo o *Dialogus* (amparado na *Assidua*), esse "espírito profético": a obra sugere que o frade soubesse a data em que morreria mas, ao contrário de Ambrósio, ele nunca a revelara (VITA, 1986: 135). Talvez, então, as profecias dos santos frades fossem entendidas como sinais de um modelo de vida capaz de renovar a cristandade. Não é à toa, pois, que o *Dialogus* fala em uma "renovação" de uma "antiga glória" de Orvieto.

É nesse rumo que entendemos ser possível repensar a santidade de Ambrósio em Orvieto como um caso de religião cívica. Trata-se propriamente de uma santificação pela qual a salvação de todo o corpo cívico passa. Ambrósio, no nosso entendimento, santifica Orvieto, e é essa santificação que recoloca a cidade no caminho da salvação. Peter Brown (1982) frisa que essa santificação era crucial para que a própria comunidade se visse unida, representada como um todo, pois se unia num ideal em comum. O autor explicita que a relação que une

vivos e mortos, os santos e seus cultivadores, é a da clientela, da "amizade"; o patronato, enfim. Não seguimos aqui algumas das consequências a que essa proposta leva: a de que o fenômeno da santidade seguiu um curso histórico, evolutivo, em etapas – começando com os mártires, passando pelos ascetas do deserto, os confessores, os bispos defensores de cidades, os fundadores de ordens eclesiásticas e assim por diante – e a de que o culto santoral é uma atualização cristã dos cultos greco-romanos, nos quais os novos "heróis" eram os santos, seres humanos extraordinários que desenvolveram um poder capaz de conectar o mundo terreno ao espiritual. O importante, para nós, é lembrar que o santo medieval cumpriu sim o papel de *intercessor* ou "amigo invisível" (BROWN, 1982: XIV; 6) dos homens, sendo uma espécie de *pontifex* entre os vivos, os mortos e a divindade. Nesse sentido os santos de que tratamos, mesmo que não tenham sido assim registrados nos estatutos comunais – o que lhes oficializava enquanto tal –, precisam ser tomados também como patronos, no sentido mais amplo de protetores taumatúrgicos e defensores políticos das causas daqueles que os cultuavam.

2 O combate às heresias: entre a conflitualidade comunal e a premência da paz

Se a glória de Orvieto precisava ser renovada, significa que ela um dia já havia existido. E significa que ela também se perdera, em algum momento da história. Um dia a *societas* orvietana esteve unida, mas em algum tempo, antes que Ambrósio lá chegasse, ela não estava mais. Por quê? Será essa elaboração um simples efeito do ideário da *renovatio*, habituado a imputar ao mundo uma eterna degeneração e diante dela propor uma capacidade de recuperá-la? Tentemos sanar mais essa dúvida.

A historiografia sobre as comunas medievais italianas tem reafirmado, ao longo de gerações, que a emergência desses regimes "comuns" deveu-se em larga medida ao "renascimento econômico" verificado no Ocidente após o ano mil; Henri Pirenne (1927), Jacques Le Goff (1969; 1992), Jacques Heers (1968; 1977) e, mais recentemente, Patrick Gilli (2011) são exemplares dessa permanência argumentativa. Este último, aliás, relativiza o peso desse renascimento, mas não deixa de tirar dele uma consequência decisiva: o enriquecimento generalizado que se verificou nas comunidades urbanas italianas permitiu, a um só tempo, a dilatação das classes que historiadores como Le Goff chamaram de "médias", "mercantis" ou

"burguesas"[5] – que, sem incluir a *plebs*, envolviam também segmentos ligados a atividades fabris, artesanais e manufatureiras – e uma consequente ampliação da cidadania, dado que o enriquecimento viabilizou o acesso censitário de mais citadinos à classe dos *milites*, tradicionalmente detentora dos direitos e dos poderes políticos.

O mesmo Gilli (2010) nos sugere, assim como Giuliano Milani (2003; 2006), que essa dilatação política é que tornou as comunas sociedades intensamente conflituosas, perenemente imersas em conflitos civis, internos ao seu corpo cívico. Para esses autores, os regimes comunais deveram a sua existência, inclusive, a tais conflitos, pois foram escolhidos, especialmente pelos seus procedimentos "democráticos" (termo empregado por ambos os autores) como alternativa de solução das disputas que engendravam as violências e ameaçavam destruir a própria sociedade.

As comunas medievais italianas viveram, então, toda a sua vida na premência do conflito e na urgência da *pax et concordia*. Para instaurá-las, essas cidades precisaram evocar, forjar ou reforçar o sentimento cívico dos habitantes das comunas, o orgulho e o sentimento de pertença à comunidade local (BRESC, 1995: 498-499). É nesse ponto que o culto aos santos exerceu função primordial: dentro de sua diacronia, ele funcionava como elemento catalisador de valores, crenças, ritos e representações, a santidade talvez fosse o principal vetor de agregação social do medievo (BROWN, 1982)[6]. Para se pacificar, a cidade medieval tentou se transformar num paraíso terreno, e para tanto fez de si própria a cidade dos santos (BRESC, 1995: 506). Ser cidadão de uma comuna, portanto, participar corretamente de seu corpo cívico, implicava cultuar os santos que ela escolhia e instituía para si. Só assim era possível fazer parte de seu *corpus mysticum*, o corpo de Cristo, unívoco e sagrado, cuja agregação deveria ser preservada a qualquer custo[7].

Recordemos, com Lewis Mumford (1982), que o ordenamento da sociedade medieval é um ordenamento cristão, portanto não se podia esperar que a produção da paz deixasse de passar por um elemento tão importante da fé cristã. A complexa arquitetura dos regimes comunais teria comportado, antes de tudo, a regulação da vida e do espaço civil, público, e, para tanto, teria passado pela apropriação e pela reelaboração da vida religiosa e dos assuntos eclesiásticos; um *modus vivendi* tipicamente comunal fora experimentado (GILLI, 2011: 16) e

---

[5] Não se trata aqui, porém, de corroborar a tese clássica, amiúde desconstruída, de que as comunas representaram uma precoce laicização e racionalização do mundo, um prenúncio do ordenamento moderno ao qual diria respeito uma sociedade eminentemente burguesa.

[6] A título de exemplo, Alba Maria Orselli (1972) mostra como Bolonha escolheu como patrono São Petrônio, que fora bispo da cidade, para unir em torno do culto a ele toda a sua comunidade e conciliar os partidos litigiosos que brigavam em seu interior.

[7] Sobre a noção medieval do corpo místico, cf. KANTOROWICZ, 1998.

ele certamente se mostra com evidência na forma da religião cívica. Assim, segundo Gilli, "o papel da religião e das instituições eclesiásticas foi considerável, ao fornecer modelos e uma gramática que as comunas souberam copiar". Para o autor, "não há autoridade sem uma porção de sagrado; um poder somente laico é incapaz de gerar sua própria sacralidade" (2011: 19).

Ainda nesse *métier*, Paolo Evangelisti e Roberto Lambertini (2010) enfatizam a participação das Ordens Mendicantes na elaboração da linguagem – ou textualidade, nos termos de Evangelisti – política das cidades medievais a partir do século XIII. Segundo Evangelisti (2002: 4), os frades mendicantes não apenas interferiram nas políticas de paz e nas composições sociais das sociedades urbanas, mas também desenvolveram uma produção ético-política e conciliatória "dirigida a quem governa as instituições". Toda a reflexão acerca da cidade e da comunidade urbana foi, em grande medida, desenvolvida por esses frades (BYLINA, 1995: 324; EVANGELISTI, 2002: 1) e se inseria na longa tradição política de pacificação regional, empreendida por eles no século XIII no centro-norte da Itália (BRESC, 1995: 508). Para Giacomo Todeschini (1977), a atuação minorita girou em torno da elaboração do ideal da pobreza – ou seja, na regulação, inclusive jurídica, da riqueza – e contribuiu para a regionalização do poder, pois em cada cidade desenvolveram-se meios diferentes para regular a *societas christiana*.

> Era a concreta aparição da *ordo* minorita no círculo cívico, i.e., de uma ordem de *fideles*, que tentaria buscar a redenção da *civitas*, a sua *restitutio* a um estado de reconhecível pertencimento ao consórcio cristão. [...] ainda em muitos tópicos da textualidade franciscana das origens, a santidade dos frades menores era comprovada propriamente na sua capacidade ou idoneidade – a de São Francisco, em primeiro lugar – de cancelar e combater o principal e mais perigoso efeito da degeneração da ordem cívica em *infamia*, em *scandalum* (TODESCHINI, 2007: 1).

Todeschini corrobora, portanto, que o principal traço da atuação urbana das Ordem Minorita estava voltado para a pacificação citadina e que, nesse intuito, a proposição da santidade de seus membros era argumento central para oferecer às *civitates* a redenção espiritual e as consequências políticas que esperavam. O autor ainda explica como a *infamia* e o *scandalum* evidenciavam, segundo a ideologia minorítica, o estado de degeneração da *civitas* e justificavam a intervenção dos frades:

> O tema e o léxico do *scandalum* e do *scandalizzare* (no sentido de obstáculo, "entrave" no caminho dos *fideles*) foram precisados no século precedente [o XII] pelo direito canônico, que, ocupando-se dos comportamentos desviantes do clero e da *purgativo canonica* que deveria restabelecer a boa *fama* dos clérigos suspeitos de crimes, havia refletido longamente sobre essas noções de perturbação das relações

entre *clerici* e *populus* (TODESCHINI, 2007: 14, nota 2).

Patrick Gilli (2010) nos mostra que a legislação dos regimes comunais (de cuja elaboração os mendicantes frequentemente participaram) utilizou, em grande medida, o direito canônico como base. A nosso ver, então, o que a "textualidade política franciscana" fez foi transpor a perspectiva canônica sobre o conflito para o ambiente político comunal. Nessa transposição fez-se coincidir a infâmia e o escândalo – a degeneração decorrente dos desvios morais que produziam, segundo essa textualidade, as lutas políticas – com o próprio conflito, tornando ainda mais aguda a sua condenação, pois não se podia mais vê-lo sob outra ótica que não a da imoralidade. Nesse sentido é que cremos ser possível compreender a progressiva interdição, ao longo dos séculos XIII e XIV, de práticas como a das *vendette*, conforme expõe Andrea Zorzi (2008); mais que isso, o próprio dissenso político pôde então ser gradualmente interditado, o que teria contribuído para os climas que permitiram a ascensão de *signorie* no seio das comunas italianas.

As qualidades de Ambrósio se encaixam nessa "textualidade": um santo amante da pobreza, atento aos gastos mínimos à subsistência, cioso de suas imperfeições e, por elas, penitente; acima de tudo, um homem obediente e servil para com os irmãos. Um modelo perfeito do exercício da regulação social. Além disso, um santo extremamente "territorializado", para usar o conceito de Paccioco (1990), imerso nas relações de vizinhança orvietanas, que sai de sua morada para visitar os enfermos, conhece os citadinos a ponto de ouvir suas confissões e dar-lhes conselhos. Um homem capaz, por essas qualidades, de produzir a *unanimitas*. Talvez seja por essa interpretação que Luigi Fumi (1884: 200) proponha, aparentemente sem nenhuma outra referência específica (e num tom bastante aforismático), que Ambrósio "tenha sido, em vida, personagem de grande eficácia na supressão das discórdias citadinas e no trato de iras e vinganças daquele século de ferro". Nos documentos que ele compila não encontramos nenhum documento que mencione uma atuação do frade em pacificações de conflitos; tudo o que temos é a construção dos depoentes de que Ambrósio dirimia as tensões entre os frades humilhando-se com uma corda no pescoço, gesto com o qual apaziguava os ânimos e dissuadia os divergentes. Só podemos aventar, então, que seja através desse tipo de *exemplum* que Ambrósio produzia a paz entre os frades e os orvietanos. De qualquer forma, o que nos parece é que Ambrósio, com a sua predestinada santidade, refunda a igreja orvietana e recoloca a comunidade no caminho da salvação.

Assim, tudo o que acabamos de dizer parece ficar apenas no campo da teoria. Será que ela se aplica a Orvieto? Era a sociedade orvietana internamente tão belicosa? Luigi Fumi

(1884), Daniel Waley (1952) e David Foote (2004) nos mostram que sim. A *societas christiana* de Orvieto estava imersa nos mais variados conflitos possíveis. Foote, por exemplo, se concentra em um deles: as lutas entre grupos clericais distintos dentro da diocese, especialmente entre o grupo dos cônegos e o bispado, que havia aliciado o clero paroquial numa disputa que passava pelo poder que o bispo orvietano tradicionalmente exercia na distribuição dos bens fundiários e na regulação de quaisquer transações de feudos dentro da diocese. De fato, Fumi nos mostra, com os diversos documentos que compila em seu códice diplomático, que a querela entre esses dois grupos se arrastou ao longo de todo o século XII e chegou ao seu ápice a partir de 1140, quando foi eleito para a sé Ildebrando, um homem pertence à família condal orvietana, a família dos Aldobrandeschi; os cônegos posteriormente o acusaram de desonestidade no exercício de suas funções, provavelmente por conta da concentração fundiária que se verificava na mão da família do próprio bispo, que utilizava de seu poder para receber enormes doações (CODICE, 1884: 20-21). Em represália o bispo substituiu, na celebração dos ofícios litúrgicos, os cônegos pelos seus aliados párocos, e até 1154 os documentos mostram Ildebrando beneficiando esses párocos com o seu poder de distribuição e arbítrio de bens (talvez para recompensá-los pelo apoio que lhe davam). Neste ano, porém, o bispo parece ter sido obrigado a se reconciliar com seus cônegos, possivelmente por conta da intervenção, que já citamos, do papa Adriano IV – que viria, inclusive, a emitir uma bula em 1156, com a qual confirmava a devolução dos direitos (e dos bens!) canônicos feita por Ildebrando (CODICE, 1884: 23)[8].

A intervenção de Adriano IV nessa querela nos leva a outro tipo de conflito que Orvieto vivenciava frequentemente e que recebe maiores atenções de Waley: as lutas entre

[8] Não é o escopo deste trabalho, portanto não iremos mais longe, mas nós, inclusive, aventamos a hipótese de que a implantação do regime comunal em Orvieto tenha se dado por causa dessa querela, já que foi logo após essa bula de Adriano IV (em 1157) que este mesmo papa emitiu outro documento estabelecendo com a cidade um pacto de fidelidade, documento no qual Orvieto já se faz representar por um consulado, escolhido, em praça pública, pela totalidade dos cidadãos locais, através de uma aclamação. O pacto reconhece, portanto, num plano supracitadino, a legitimidade do governo comunal na cidade (CODICE, 1884, 23-24). O que não diz, porém, que a forma comunal de governo já não viesse se desenvolvendo há bastante tempo, pois vinte anos antes, em 1137, outro documento menciona que o senhorio que detinha o *dominium* sobre a cidade (a própria família Aldobrandesca) doou-a, na forma de uma "*comune civitatis*", ao bispado local (CODICE, 1884: 17-18). Parece-nos que as relações entre a família condal e o bispado orvietano vinham produzindo uma verdadeira concentração fundiária em suas mãos, e é contra isso que os cônegos parecem ter protestado. O curioso, contudo, é que a solução que esses clérigos encontraram foi, com o patrocínio dos papas, retirar os poderes governativos das mãos dos bispos, o que fizeram mobilizando a população local em praça pública e promovendo, com a sanção do princípio da *vox populi, vox Dei* (manifesta através da aclamação), a transferência desse poder a um órgão ali criado emergencialmente, *ad hoc*, que foi o consulado. Uma solução bastante criativa, tendo em vista que, tirando o bispado, não havia outras instâncias de poder às quais recorrer para solucionar a questão da distribuição de bens na diocese. Nesse sentido, a indicação de Gilli (2011: 18) de que a realidade do mundo comunal teria criado um "espaço público parcialmente dissociado do jogo faccioso e do procedimento administrativo", um "canal de mediação institucional" entre os atores sociais litigiosos é bastante válida, pois parece ter sido essa a função criativa ligada à implantação da comuna.

guelfos e gibelinos, entre partidários do papado e do império. Para Waley essa é uma luta que se constituiu numa verdadeira dinâmica, num verdadeiro motor político da cidade, a ponto de explicar a implantação da comuna ali como uma estratégia do papado para manter Orvieto sob controle e evitar que os partidos imperiais tomassem o poder num entreposto tão importante para o exercício da influência política sobre a Toscana e até para o acesso à Lombardia. Se nos perguntamos o que é que todos esses conflitos têm a ver com o *Dialogus* e o frade Ambrósio, é aqui que a pergunta começa a ser respondida e nos conduz às conclusões finais desta pesquisa.

Antes, contudo, é preciso fazer uma nota sobre a dicotomia entre guelfos e gibelinos no século XIII italiano. Rosa Maria Dessì lembra que esse binômio não remetia

> nem a duas casas [nobiliárquicas] que lutavam entre si – como os Geremei e os Lambertazzi, em Bolonha –, nem a grupos que os citadinos dos regimes do Popolo eram capazes de definir – como os *milites*, os magnati e os popolani – e muito menos ao papado ou ao império – como a *pars ecclesiae* e a *pars imperii* (2011: 2).

Inicialmente, ainda no século XII, o binômio sequer opunha ao império o papado; opunham-se, na verdade, duas casas nobiliárquicas germânicas, em disputa pelo trono imperial (DESSÌ, 2011: 1). O que acontece é que, ao longo do século XIII, o frequente recurso das facções de várias comunas toscanas às autoridades papal e imperial desloca os sujeitos e os significados do binômio: se "gibelino" dizia respeito à casa dos Staufen, que virá a ocupar o trono imperial, "guelfo" deixa de remeter à família rival (a dos Welfen, da Baviera) e passa a dirigir-se ao novo adversário dos Staufen, a cúria romana. Esses nomes, contudo, só se consagram como identificadores de partidos filo imperiais e filo papais a partir de um conflito civil deflagrado em Florença, entre os anos de 1246 e 1248, quando o recurso às autoridades estrangeiras como patrocinadoras de causas locais se torna a principal estratégia de luta para as facções comunais. As facções florentinas se espalharam, inclusive, pelas demais cidades toscanas, tentando apropriar-se de seus governos, como meio de fortalecer suas próprias causas; é só aí que os nomes "guelfo" e "gibelino" ganharam amplitude para além das querelas de cada cidade (DESSÌ, 2011: 4). *Pari-passu*, representantes de papas e imperadores (vigários e legados) ganharam, nessa dinâmica, maior importância e viabilizam a maior penetração dos interesses romanos e germânicos nas comunas, bem como polarizaram ainda mais as lutas (DESSÌ, 2011: 4-5).

Considerando essas observações, o emprego desse binômio para caracterizar o facciosismo comunal antes da metade do século XIII parece inapropriado, ainda mais em

Orvieto, onde ele não consta na documentação da época. O que podemos dizer é que em Orvieto o dispositivo do recurso à autoridade papal também foi frequente e, conquanto a documentação explicite com muito menos frequência a atuação da autoridade imperial, podemos presumi-la a partir de alguns indícios, conforme veremos a seguir. Mesmo assim, não se trata de uma batalha aberta entre os poderes universais do império e do papado, mas de uma dinâmica política regional que eventualmente invoca o apoio de um e de outro.

2.1 Pedro Parenzo: um mártir oportuno numa disputa política

No final desta pesquisa tomamos contato com aquela que seria uma descoberta chave para as análises que estávamos desenvolvendo. Em 1199 um potentado (*podestà*) de Orvieto, o nobre de origem romana, Pedro Parenzo, foi assassinado na cidade. Segundo Luigi Fumi (1884: XII-XIII), os executores do assassinato teriam sido os hereges cátaros (*paterini*).

Considerando apenas essa informação já teríamos muito a pensar sobre o que falávamos no capítulo anterior. Poderíamos duvidar que a retórica do *Dialogus* contra as heresias encontrasse respaldo na realidade orvietana, mas o assassinato de Parenzo nos comprovaria que os hereges estavam realmente presentes em Orvieto e que essa presença era problemática a ponto de produzir um crime contra o mais alto representante do governo citadino. Adiciona-se a isso a indicação de que Parenzo teria sido assassinado em represália pelo decreto de leis muito rigorosas contra os cátaros na cidade; o potentado teria sido sequestrado pelos hereges, no palácio do governo[9] (quando voltava de uma viagem que fizera a Roma, na Páscoa daquele ano, ocasião na qual também se encontrara com o papa)[10], e, em cativeiro, teria se recusado a revogar essas leis, motivo pelo qual foi morto. Infelizmente não sabemos que leis teriam sido essas nem temos mais informações sobre as circunstâncias do crime, mas o códice diplomático de Fumi mostra que mais tarde, em 1223, outro decreto podestatal (o potentado deste ano era alguém chamado Tomás, sobre quem não temos mais informações. Tomás edita esta lei por meio de uma delegação que entrega ao juiz[11] da comuna, cargo nesse ano exercido por Almerico) punia alguns orvietanos por terem dado abrigo aos cátaros em suas casas. A sentença confiscava, "em favor da Comuna", as casas de

---

[9] O regime comunal da cidade havia construído um edifício próprio para sediar o governo, que antes se amparava na estrutura edilícia episcopal.

[10] O papa a que nos referimos era Inocêncio III (c.1160-1216, na sé desde 1198), de quem a família Parenzo parece ter sido bastante próxima.

[11] Além do consulado e do potentado, o regime comunal orvietano contava também com os ofícios do juiz (*iudex*), aparentemente um presidente de tribunal, encarregado de cumprir as sentenças emitidas pelo *podestà*, e o do camarário (*camerarius*), aparentemente um tesoureiro ou contador.

dois cidadãos – João e uma mulher identificada apenas como "a viúva de Ronciglione" –, e multava em 50 liras "Guarniero e a sua mulher, Benvegnate" (CODICE, 1884: 106). As duas punições foram prescritas, segundo o documento, "conforme a norma do Estatuto [comunal]", por terem esses homens "recebido em suas casas Jacó, também chamado de *Pedro Espoletino*, e Oliviero, [ambos] *Paterini*, conforme suas próprias confissões"[12].

A compilação de Fumi nos levou a duas outras narrativas que seriam extremamente significativas em nossa pesquisa se não as tivéssemos descoberto já nos últimos meses de nosso percurso: duas *vitae* foram escritas sobre Pedro Parenzo (FUMI, 1884: XII). Uma parece ser atribuída ao "cônego João de Orvieto"[13] e, infelizmente, ainda não tivemos acesso a ela[14]. A outra, anônima, foi editada por "Antônio Estêvão Cartari, nobre orvietano", em 1662[15]; esta última está disponível para consulta *online*, mas chegamos a ela sem tempo hábil de fazer uma leitura aprofundada.

Figura 1: SIGNORELLI, Luca. **Lamentation over the Dead Christ with Sts Parenzo and Faustino**. Afresco de 1499-1502, presente na Capela de San Brizio, na catedral de Orvieto. O personagem que aparece à direita é Pedro Parenzo (Fonte: **Wikipedia**. Disponível em: <http://ca.wikipedia.org/wiki/Pietro_Parenzo#mediaviewer/File:Luca_signorelli,_cappella_di_san_brizio,_comp ianto.jpg>. Acesso em: 26 nov 2014).

Novamente, então, o elemento da *vita* entra em nossa problemática. A edição de Cartari, ainda que tardia, tem todos os tons de uma hagiografia. Dedicando seu trabalho ao "Ilustríssimo e Reverendíssimo Monsenhor Frade José da Corgna, bispo de Orvieto", o

---

[12] Susan Snyder (2006: 241) nos lembra que a definição da culpa e da heresia era, numa inquisição, definida antes das próprias confissões serem ouvidas, portanto as confissões eram mais construídas do que obtidas.

[13] Fonte: **Wikipedia**. Disponível em: <http://it.wikipedia.org/wiki/Pietro_Parenzo>. Acesso em 26 nov 2014.

[14] Esta Vida, contudo, parece ser a que está presente nos *Acta sanctorum*. Não tivemos tempo de lê-la, mas Thompson faz dela ótima leitura, e sobre ele nos apoiaremos.

[15] Não conseguimos descobrir as datas de composição de nenhuma das duas obras. Possivelmente a *Istoria antica* foi composta no século XVII mesmo. Já a obra do cônego João parece ser coeva, segundo indicam os *Acta Sanctorum* (1866: 85).

"nobre orvietano" Cartari se refere ao personagem como o "glorioso Pedro Parenzo, protetor invicto [*inuitto*] da minha Pátria" (ISTORIA, 1662) e diz esperar que "com este livro se excitem maravilhas nos corações dos Leitores, dada a constância da compaixão, a dignidade [*lode*] do Martírio, a glória, a devoção e os Milagres que a Divina e infalível Providência, por intercessão deste Herói Celeste, operou" (ISTORIA, 1662: 1-2). Cartari finaliza a sua dedicatória confiando também que Parenzo defenda a sua "causa do Céu".

Na pena de Cartari, então, Parenzo é um verdadeiro *patronus*, não apenas do próprio nobre, individualmente – pois ele espera que a *vita* que redige se apresente ao intercessor celeste como uma prova de sua devoção e sirva, consequentemente, para garantir-lhe um lugar no Céu[16] –, mas também de toda a sua cidade. Porém, a *Istoria antica* não era, como o próprio título indica, de autoria de Cartari: era a edição de uma legenda comum em seu tempo, produzida pouco após a morte do potentado, à qual ele tivera acesso em arquivos. Trata-se, portanto, de uma iniciativa hagiográfica e devocional, feita sobre um relato já pertencente a esse gênero. Diante disso, a biografia de Estêvão também se torna reveladora: ele nascera em 1651, portanto publicou a *Istoria antica* quando tinha apenas 11 anos! É que seu pai, o jurista Carlo, lhe havia inserido logo cedo nos estudos jurídicos e o incitado no fazer literário; a partir dessa sua primeira publicação o jovem continuou editando várias outras obras retiradas dos arquivos em que pesquisava. Antônio morreu em 1685, antes de completar os 34 anos, tendo vivido, segundo o pai, "sempre como um velho". Mais curioso ainda é que Carlo, logo após a morte do filho, começou a redigir uma legenda sobre ele também, defendendo a sua santidade. O pai tentara colocar a enorme erudição do filho no plano das coisas miraculosas, mas a sua iniciativa parece não ter sido levada a sério por mais ninguém[17]. Contudo, a contar pelo fervor que Cartari demonstra na *vita* dedicada a Parenzo, o jovem era ele próprio deslumbrado pela santidade e pelas coisas celestes.

As novidades sobre esse caso não param por aqui. Os *Acta sanctorum* (1886: 85-100) nos informam que assim que o corpo de Parenzo foi encontrado ele fora conduzido, sob intensa comoção, de volta à cidade, onde foi enterrado, e não tardaram a aparecerem os milagres em torno de sua tumba. Luigi Fumi (1884: XIII) lembra que, se restaram dos antigos arquivos da diocese orvietana duas legendas (provavelmente a *Istoria antica*, editada por Cartari, e a obra do cônego João) sobre o mártir, desapareceu um processo inquisitorial sobre

[16] Thompson (2005: 305) indica outro momento, durante uma Páscoa (época típica para a remissão de pecados), em que um cidadão orvietano vai ao bispo local e invoca o nome e a proteção de Parenzo para pedir ao pontífice a indulgência pelos seus crimes.

[17] Fonte: PETRUCCI, Armando. Dizionario Biografico degli Italiani. v. 20 (1977). In: **TRECCANI.IT**, L'enciclopedia italiana. Disponível em: <http://www.treccani.it/enciclopedia/antonio-stefano-cartari_(Dizionario-Biografico)/>. Acesso em: 26 nov 2014.

ele, que teria ocorrido em 1228; ou seja, segundo Fumi, a canonização de Parenzo chegou a ser requerida. Porém, somente no século XIX o mártir recebeu do papa Leão XIII (1810-1903, na sé desde 1878) a beatificação (ACTA SANCTORUM, 1886). André Vauchez (1989: 98), porém, trata Parenzo como um santo do tipo popular, porque crê que seu culto não contou com apoio eclesiástico – e também pela forma como ele é qualificado, como um mártir político, sendo esse tipo de martírio um dos principais traços da santidade popular, frequentemente morta em defesa de sua comunidade ou da causa de um determinado grupo social –; o autor, inclusive, informa que uma inquisição sequer foi aberta para o potentado (do contrário Vauchez o consideraria um santo oficial), portanto não poderia ter havido o registro escrito de um processo, como sugere Fumi.

A despeito da existência ou não de uma inquisição sobre Parenzo, o que nos importa aqui é os apoios que, por ventura, o culto a esse mártir tenha recebido. Seguindo a tipologia de Vauchez acreditaríamos que ele não recebeu apoio eclesiástico algum; porém, como dissemos, pelo menos uma das *vitae* composta sobre o potentado foi feita por um cônego de Orvieto. Vimos que foi o colégio canônico, desde 1137 envolvido na construção do regime comunal na cidade, em vista de divergências com o bispado local, quem pediu à cúria romana, em 1199, a indicação de um *rector* para a comuna, e o nomeado foi Parenzo. Supomos, portanto, que o mártir contasse com o apoio do colégio para exercer, em vida, o seu governo, e acreditamos que esse apoio não tenha sido retirado após a morte do nobre romano; o relato de como o seu corpo foi encontrado e de como imediatamente se iniciou um culto a ele nos dá a entender que o clero diocesano tenha fomentado a devoção popular ao falecido potentado.

Todavia, o fato de que somente no século XVII esse mártir tenha recebido do papado alguma oficialização também é revelador. Se, como vínhamos elaborando até aqui, o colégio canônico orvietano era um aliado da cúria romana – afinal, ambos convergiram na construção progressiva do regime comunal – era de se esperar que Parenzo recebesse a canonização. Mas a verdade é que a comuna, sobre a qual o colégio tentava manter o controle, sempre teve seus atritos com o papado, como reiteradamente mostramos. De fato, a nomeação de Parenzo aconteceu no contexto da primeira disputa territorial entre ambos, sobre a cidade de Aquapendente, vizinha de Orvieto e outro tradicional reduto gibelino (WALEY, 1952: 12-13). Há tempos Orvieto reclamava o senhorio sobre a vizinha e, para a geopolítica romana, a expansão orvietana sobre a região parecia ameaçar a própria hegemonia petrina, de maneira que em 1196 Inocêncio III já havia lançado um interdito sobre os orvietanos, justamente por terem usurpado sua jurisdição sobre Aquapendente. Nesse momento os cônegos pareciam já não ter o controle da comuna; mais que isso, o regime parecia estar, àquela altura, dominado

por facções gibelinas e foi contra elas que os cônegos pediram à cúria romana um interventor. Isso explica que Parenzo tenha chegado à cidade, supostamente, para combater hereges, ou seja, inimigos políticos dos grupos guelfos. Acreditamos que esse contexto possa explicar a contradição que se verifica no culto a Parenzo, que recebeu, por um lado, o apoio dos cônegos, mas por outro não foi aceito pela cúria romana (conquanto tenha sido por ela indicado para intervir na cidade), uma vez que, estando Orvieto dominada pelos gibelinos, seria perigoso para a política papal conceder à comuna a santidade de um mártir político – afinal o seu culto, se fosse canonizado, não permaneceria sob o controle do colégio diocesano. Por outro lado a hierarquia eclesiástica também não parece ter suprimido o culto ao mártir, como a tipologia de Vauchez preconiza, tanto que ele alcançou o posto de patrono da cidade algum tempo depois e permanece até hoje como tal cultuado, recebendo até os dias de hoje a consagração citadina. E parece ter sido ao longo do fortalecimento desse culto que a facção guelfa conseguiu retomar o controle sobre a comuna, fazendo novamente de Orvieto uma "fiel e ortodoxa vassala do papado" (WALEY, 1952: 15).

O que a história de Parenzo tem a ver com a de Ambrósio? Acreditamos que há duas correlações possíveis. A primeira é sugerida pelo tratamento que Cartari dá ao mártir: Parenzo é o patrono cívico de Orvieto, e não Ambrósio. Em nenhum momento o frade minorita é referido pelos orvietanos ou qualificado como *patronus*, nem o *Dialogus* o propõe enquanto tal. Criticamos o conceito de religião cívica por trabalhar quase exclusivamente com santos canonizados, mas também temos que criticá-lo por quase sempre se restringir a santos abraçados e institucionalizados pelos regimes comunais, adoção frequentemente ratificada pela inscrição do santo nos estatutos da cidade. Nesses dois sentidos o conceito não nos ajudaria a estudar Ambrósio de Massa, que não foi inscrito no catálogo santoral do papado nem nos estatutos comunais de sua cidade. Na verdade, o que temos que fazer é esclarecer que o conceito de patrono também é dúbio: se o tomássemos apenas como um "protetor", um intercessor celeste de uma comunidade, então Ambrósio também seria um patrono dos orvietanos. Contudo, se assumíssemos que esse qualificativo, a rigor, refere-se aos santos deveras instituídos nos estatutos comunais, então Ambrósio não seria e nunca teria sido postulado como patrono de Orvieto. Evidentemente, essas duas noções não se separam, pois, como vimos, Cartari se refere a Parenzo como "protetor" e como "intercessor" da cidade. Mesmo que, ontologicamente, Parenzo e Ambrósio cumpram funções similares – afinal, ambos são santos e, portanto, a proteção e a intercessão celeste os definem –, um e outro têm lugares distintos na história da cidade que compartilham. De fato, Parenzo é imediatamente adotado pelo regime comunal orvietano como patrono da cidade, tanto que já no ano seguinte

à sua morte uma ata de posse dos novos oficiais do governo local (cônsules, potentado, camarário e juiz) menciona o juramento que cada ocupante dos cargos teve que prestar para iniciar o seu mandato, no qual se promete zelar pelos bens tomados junto aos culpados pelo assassinato, conforme o estatuto da cidade obrigava (CODICE, 1884: 30). Ou seja, imediatamente a comuna incorporou a luta em nome de Parenzo em seu estatuto. Daí para frente os funcionários da comuna serão anualmente obrigados a garantir que os recursos necessários à manutenção da igreja, das relíquias, da memória e das festividades relativas ao mártir sejam efetivamente concedidos. Ambrósio, porém, só será inscrito no estatuto comunal nas *Riformagioni* que ele sofreu em 1308 e 1318, quando passam a serem anualmente oferecidas 20 libras de cera à igreja onde o frade estava enterrado (FUMI, 1884: 201).

Assim, é Parenzo quem assume o lugar vacante de mártir orvietano. Como dissemos, até então o único *patronus* da cidade era São José, justamente porque Orvieto não havia sido sacramentada com a morte de um mártir antigo. Parenzo era o primeiro católico morto na cidade em nome de sua ortodoxia, assassinado pelos inimigos da fé nicena. Um mártir moderno, mas que ocupa o lugar de um mártir antigo. E Vauchez (1989: 95) mostra que os mártires-patronos eram dos tipos mais populares de santidade: eram santos cujas mortes foram violentas e amparadas em motivações políticas, o que despertava a comoção popular (1989: 100-102); daí, talvez o respaldo imediato que a santidade e, talvez, a maior longevidade que o culto a Parenzo encontrou.

Cabe aqui, contudo, uma nota etimológica. Vauchez (1989: 98) destaca que Parenzo só se tornara, oficialmente, patrono de Orvieto em 1347. Trata-se de uma oficialidade que se ampara num processo e numa institucionalização do reconhecimento que não parecia existir no século XIII – assim como a canonização só se consolida nesse mesmo século. Antonio Rigon (1995) mostra que Antônio de Pádua só ganha esse apelativo também no século XIV; antes o frade era chamado pelos paduanos de “pai” (*pater*). As funções e privilégios do pai da cidade parecem-nos as mesmas que a do patrono: receber o financiamento público de sua igreja e festa, ter um dia consagrado a ele no calendário, entre outros. Direitos que homens como Antônio de Pádua e Pedro Parenzo recebem pouquíssimo tempo após suas mortes. De toda forma, atentando para essa distinção feita por Rigon, talvez fosse mais adequado se referir a Parenzo, antes de 1347, como *pater* de Orvieto, não como seu *patronus*, coisa que ele já era à época de Cartari.

Conquanto o lugar de Parenzo em Orvieto se aproxime mais daquele que Antônio ocupa em Pádua do que o de Ambrósio, o fio comum que liga o mártir a esse frade é o do combate às heresias. Nesse quadro, ressaltamos ainda uma outra aproximação possível:

novamente levando em conta, à inspiração de Vauchez (1989), os apoios eclesiásticos que cada um desses cultos pode ter recebido, lembramos que Parenzo parece ter tido sua santidade sustentada pelo colégio canônico; Ambrósio, por sua vez, foi apoiado pela sua ordem. E, mais que isso, Ambrósio parece ter sido um ex-cônego, um clérigo secular convertido à religião franciscana (VAUCHEZ, 1989: 319). Tal informação biográfica teria algum peso no fato de que Ambrósio tenha, pelo menos, recebido um processo inquisitório por parte do papado, enquanto Parenzo, segundo Vauchez, nunca alcançou tal oficialização? Talvez, consideradas as divergências entre a comuna orvietana e a cúria romana, a apresentação de um personagem que abandona o clero diocesano para aderir ao hábito franciscano, qualificado como mais obediente e ortodoxo, encontre significado na ligações que os cônegos orvietanos nutriam com um regime que frequentemente contestou a soberania petrina e a vassalagem que há décadas lhe havia jurado, considerando também as relações que esse mesmo regime mantinha com os movimentos penitentes locais, algumas vezes acusados de heresia (leia-se: dissidência política). Nesse sentido, a santidade de Ambrósio se colocaria numa posição diametralmente à de Parenzo, à medida que essa representava os cônegos e aquela propunha um *modus vivendi* superior ao canônico. Mas essa é uma hipótese que não podemos, ainda, afirmar com exatidão.

Pesam na construção desse martírio patronal mais dois elementos. Primeiramente, Parenzo havia sido indicado para o cargo de *podestà* de Orvieto pelo próprio papa Inocêncio III. Fumi (1884: XXX) indica que desde 1111 era costume dos papas nomear *rectores* para as cidades pertencentes ao seu *patrimonium*[18], mas não encontramos em Orvieto nenhuma menção a esse tipo de figura até 1171, quando um senhor chamado Guilherme é referido como "*orvetane civitatis rector*" (CODICE, 1884: 28-29). Nesta ocasião Guilherme é posto junto aos cônsules "que governam a cidade" (*qui civitatis regerint*). Parece-nos que Orvieto é quem pediu a Inocêncio a indicação de um *rector* (assim como em 1156 os cônegos haviam pedido a intervenção de Adriano IV diante da disputa que travavam contra o bispo Ildebrando), pois de 1171 até a chegada de Parenzo a cidade passara por outras crises que

[18] Segundo Fumi, esta teria sido a data de um acordo firmado entre o papa Pasqual II (1070-1118, papa de 1099 até a sua morte) e o imperador Henrique V (1050-1106), depois que o pontífice foi capturado pelo monarca e teria sido "forçado" a reconhecer o seu *privilegium* de investidura episcopal. Em troca o papa teria recebido o reconhecimento de seu *patrimonium* e a partir daí passado a nomear os *rectores*. Porém o próprio autor observa que é também nesse mesmo período que as comunas começam a se proclamar pela Lombardia: Viterbo, por exemplo, institui um consulado em 1148, com o objetivo emergencial de reconstruir a sua muralha e um bairro da cidade, destruídos nas guerras contra o imperador. Os *rectores* nomeados para essas cidades recentemente emancipadas, portanto, longe de as governarem, eram como embaixadores dos papas nesses governos. Leandro Rust (2010: 221-222) explica melhor este episódio, lembrando que o acordo incluiu também que Henrique fizesse Silvestre IV, cuja candidatura ao trono petrino o próprio imperador patrocinava (e o que o tornava um "antipapa") desistir do pleito.

novamente colocaram em conflito facções políticas opostas, de maneira que a autoridade do consulado, ainda que recente, já não parecia mais eficaz em arbitrar as divergências e manter a concórdia citadina. Fez-se necessária a figura de um novo interventor, um novo *locus* de autoridade, e esta figura era justamente a do *rector*. Progressivamente esses *rectores* foram incorporados, de forma permanente, à estrutura do regime comunal orvietano, até se tornarem eles próprios os potentados da cidade, uma nova instituição governativa, responsável justamente pelo exercício da justiça e pelo arbítrio e pacificação das querelas cívicas. O que queremos dizer é que o fato de Parenzo ser um emissário do papado certamente contribuiu para que sua morte fosse enquadrada na lógica religiosa do martírio e desse a ela ares de uma defesa da fé, da ortodoxia, quando se tratava, contudo, da defesa da ordem pública, da resolução de problemas que a ameaçavam.

O segundo elemento que frisamos decorre do primeiro. Certamente o assassinato de um *rector* aumentou o grau de intervenção da cúria romana em Orvieto. Prova disso é que nos 20 anos que sucederam a morte de Pedro Parenzo foi a sua própria família quem ocupou, sucessivamente, através de primos e irmãos, o posto de *podestà* da cidade, sempre endossados pela cúria papal. Não seria de espantar, portanto, que a família Parenzo e o papado tivessem aproveitado a oportunidade para promover a rápida adoção de Pedro como mártir e *pater* da cidade.

Assim, a história de Parenzo se aproxima muito mais da história de Antônio em Pádua do que da história de Ambrósio na própria Orvieto[19]. É preciso, então, que distingamos santos antigos (i.e.: patronos, malgrado alguns deles não fossem tão antigos assim, como Parenzo e Antônio de Pádua) e santos "novos". O santo "novo" não goza da mesma fama que o patrono mas nem sempre precisa, como os estudiosos da religião cívica querem, competir com os santos antigos por um lugar no panteão da cidade, sobretudo porque dificilmente conseguirão substituí-los. A Vida de Ambrósio, mesmo quando acusa a incapacidade do clero secular em mobilizar a graça divina, sequer faz menção a Parenzo e, se fosse pelo *Dialogus*, jamais saberíamos da existência do mártir. Enquanto santo novo a utilidade de Ambrósio era a sua maleabilidade e as novas vantagens que oferecia à cidade, sobretudo certo vigor milagreiro (talvez pela novidade do defunto, conforme vimos com Sigal). Se Ambrósio não podia ser reputado pelo martírio, era reputado pela vida exemplar e pelo poder taumatúrgico. O martírio colocava Parenzo mais verticalmente na dimensão diacrônica da santidade, expressa pelo patronato; já as qualidades santorais de Ambrósio o situavam mais precisamente do lado

[19] Rigon (1995) mostra como Antônio ascendeu rapidamente de *pater padue* a *patronus civitatis* de Pádua.

sincrônico do fenômeno. Isso explicaria o fato de que Parenzo tenha sido, ao menos, beatificado, e Ambrósio jamais tenha recebido mais que um traslado? Explicaria o fato de que hoje a lembrança de Parenzo, eternizado na catedral orvietana, pareça mais acesa que a de Ambrósio, malgrado Delehaye & Peeters digam o contrário (e esses dois autores também sequer mencionam o mártir)? Não sabemos, mas o fato é que Parenzo e Ambrósio desfrutam de um traço em comum muito significativo: o combate às heresias. De maneira que, longe de concorrerem uma com a outra, a nosso ver a santidade de cada um complementa a do outro. Vejamos por que.

2.2 As disputas religiosas como roupagem das disputas políticas

Aprofundemos, finalmente, a discussão sobre as heresias. A historiografia recente sobre o tema é vasta; não pretendemos repassar toda ela aqui, mas, no geral, vale depurar a grande lição que ela nos dá: "heresia" era um rótulo que, longe de indicar a adesão a doutrinas ou crenças religiosas divergentes da ortodoxa, servia para enquadrar moralmente dissidências políticas. Monique Zerner (2009), por exemplo, lembra como as batalhas contra os diversos movimentos dissidentes que fragmentaram a cristandade nos séculos XII e XIII travaram-se, sobretudo, no âmbito discursivo, no qual o papado e os diversos grupos a ele aliados (como o monasticismo cisterciense, por exemplo, e as próprias ordens mendicantes), em franco processo de centralização e de fortalecimento de sua *auctoritas*, investiram massivamente na produção literária, tanto de tratados contra as heresias quanto de crônicas e de diversos outros gêneros retóricos, inclusive a hagiografia. Portanto, se o discurso propunha que os milagres e os exemplos podiam converter os hereges, justifica-se a produção de hagiografias, obras nas quais esses dois elementos da graça divina aparecerão com frequência. Em tese, quanto maior o problema das heresias mais hagiografias e tratados teológicos sobre santos e milagres eram produzidos contra elas.

Alexander Patchovsky (2002: 23) levanta três teses acerca do fenômeno herético no baixo-medievo ocidental: 1) a sociedade medieval foi dominada por conflitos endêmicos; 2) a heresia foi componente constitutivo desses conflitos e, portanto, cumpria uma função social; 3) o fenômeno da heresia só pode ser compreendido num quadro de articulação simultânea de todos os processos sociais. É por isso que o autor defende que a historiografia identifica muito menos heresias do que realmente existiu: concentramos nossas atenções em grupos bem localizados pelos próprios homens medievais, como cátaros e albigenses, mas deixamos de perceber que praticamente qualquer dissidente político podia ser, inclusive transitoriamente,

taxado de herético (2002: 34). Uma heresia existia *no momento* em que afrontava a ortodoxia ou, mais precisamente, o *stablishment* (2002: 25). Assim, a heresia não dizia respeito apenas a grupos restritos, mas estava dispersa por todo o corpo social, sendo oportunamente mobilizado por todos os grupos quando uma querela se deflagrava: qualquer pessoa podia ser um herege, desde que seus inimigos assim o rotulassem; basta lembrar que até imperadores e papas foram considerados hereges, e que os próprios hereges tratavam seus inimigos com o mesmo rótulo[20]. Logo, uma heresia era uma maneira de enquadrar e deslegitimar um adversário político, transformando-o em minoria, desviante, degenerada e heterodoxa; uma arma ideológica para um grupo que eventualmente estivesse no poder. Aliás, uma arma bastante eficaz, pois podia implicar penas graves (como a excomunhão, que viabilizava o confisco de bens e o ostracismo) e construir a perseguição, a marginalização e a exclusão social (2002: 26-27).

Essas indicações nos permitem entender melhor o decreto podestatal que mencionamos ter tido lugar em Orvieto, em 1223. Aquele não é, contudo, o único documento que atesta a presença de hereges na cidade. Ele se soma a outro, de 1239 – um ano antes da morte de Ambrósio, portanto –, no qual o juiz Morico, "vigário" do *podestà* Pedro Anibaldi, prescreveu aos cidadãos

> "Ranuccio 'de Rocca', Rustico de Flaiano e Ranuccio 'Sicco' que não recebessem nas suas casas e nas suas terras, em momento algum, hereges ou cátaros – crentes e falsários, fabricantes de falsas moedas – e que não atacassem, por dez anos, igrejas e hospitais, nem cidadãos – os homens e as corporações – de Orvieto [...]" (CODICE, 1884: 162).

A sentença ainda prescrevia que não se aceitasse pessoa alguma que fosse condenada pelo *podestà* ou pelos cônsules por "furto, roubo ou rapina, nas estradas ou em outros locais". Por fim, ela ainda condenava algumas pessoas por terem supostamente agredido os cidadãos supramencionados: a comuna os multou em 1100 liras.

Esse documento data de 6 de agosto daquele ano. No dia 7 de outubro do mesmo ano ele recebeu uma "emenda" estendendo as punições a mais dois cidadãos, e no dia 9 de agosto do ano seguinte outro acréscimo puniu, com os mesmos instrumentos, mais três homens, multados em 200 liras (menciona-se ainda que um quarto homem, Lupicino, foi multado em 100 liras, mas que este já havia pago sua dívida mesmo antes de a sentença ser lavrada).

---

[20] O autor nota também que, por causa desse caráter "vazio" e maleável demais, a heresia tinha, paradoxalmente, sua eficácia contrabalanceada por uma certa "inflação" no emprego dessa estratégia; os próprios medievais sabiam que ela podia ser empregada à revelia de qualquer conteúdo moral-religioso e que, protanto, não necessariamente implicavam um desvio, de fato (2002: 27).

Ora, esses testemunhos mostram não apenas uma presença ampla e frequente de hereges em Orvieto, mas nos indica também os crimes que lhes eram frequentemente atribuídos. Percebamos que nenhum deles trata de questões doutrinárias, morais ou teológicas. Os cátaros eram acusados por falsificar moedas, roubar e atacar igrejas e hospitais. Esse é o único sentido que encontramos do catarismo em Orvieto; não há outras descrições dos cátaros, nem dos *paterini*, nome que Luigi Fumi parece tratar como sinônimo de cátaro (talvez porque nem um nem outro encontrem definição própria na história orvietana) e o qual não temos condição de individualizar. Se retornamos aos trabalhos de Fumi, Waley e Foote, vemos que desde os tempos da querela entre os cônegos e o bispo Ildebrando a questão da propriedade, da distribuição e da concentração de terras era um problema grave em Orvieto, problema que engendrou, inclusive, guerras diversas, as quais opuseram, ao longo de um século, uma miríade enorme de litigantes, cujas identidades e arranjos são difíceis de organizar: a grande família condal dos Aldobrandeschi, famílias aristocráticas menores, o bispado, o colégio de cônegos e até a própria comuna, que desde a sua implantação submeteu, pela diplomacia ou pela guerra, inúmeras senhorias por toda a diocese e o condado de Orvieto, concentrando em suas mãos, como bens públicos a serem distribuídos entre os cidadãos, castelos, terras agricultáveis, estradas sobre as quais cobrar pedágios e, inclusive, igrejas paroquiais.

É nesse vastíssimo quadro de conflitos – de processos sociais que se desenvolvem concomitantemente, como disse Patchovsky – que podemos entender o roubo, os ataques e até a falsificação monetária de que o decreto de 1239 trata. Como dissemos, a dinâmica política à qual Daniel Waley dá mais atenção na história medieval de Orvieto é aquela da disputa entre o império e o papado, materializada visivelmente na célebre "Querela das Investiduras", uma dinâmica muito bem problematizada por Leandro Rust (2010). Recordemos, então: em 1137 Orvieto foi feita *comune civitatis* através de uma doação da família condal dos Aldobrandeschi em benefício da diocese. Em 1140 essa mesma família tomou conta da diocese por meio da eleição de Ildebrando para o episcopado. Iniciou-se aí um processo de concentração de terras no bispado, que obteve várias doações vindas de várias famílias que habitavam o condado. Esse processo gerou a crise de 1154, na qual uma intervenção do papa Adriano IV obrigou Ildebrando a devolver os bens e os direitos litúrgicos que havia retirado dos cônegos, que lhe acusavam de desonestidade; provavelmente Ildebrando foi ameaçado de deposição do cargo. Em 1156 Adriano IV confirmou a devolução dos direitos e bens dos cônegos, e no ano seguinte firmou um pacto de fidelidade com a cidade, já representada por um consulado nomeado por todo o *populus* orvietano, através de aclamação em praça pública.

Mais tarde, em 1171, a cidade pede pela primeira vez ao papa a indicação de um *rector*, pois o problema com relação à participação das autoridades públicas na distribuição de bens fundiários continuava. Em 1199 esse *rector* foi Pedro Parenzo, já incorporado como *podestà*; Parenzo foi assassinado no mesmo ano, supostamente por cátaros. 23 anos depois um decreto podestatal condenou orvietanos por darem abrigo a cátaros e 17 anos mais tarde outro decreto fez o mesmo, culpando os hereges por crimes contra o patrimônio público (a moeda) e privado.

Os adversários dos grupos orvietanos que se alinhavam ao papado não foram sempre, desde 1140, identificados como cátaros (e nunca foram identificados como gibelinos); a primeira menção a esses hereges aconteceu justamente no assassinato de Parenzo; ali os cátaros repentinamente surgem, como culpados, para explicar o crime. Se a aliança que viabilizou a intervenção papal na cidade foi feita com os cônegos – e considerando que o ofício canônico era um lugar tradicional de atuação das aristocracias médias na Itália –, seus oponentes eram a família Aldobrandesca, a grande aristocracia orvietana, que havia se apropriado da diocese e vinha usando esse lugar de poder na gestão de seu próprio patrimônio. Prova disso é que após a crise de 1154 e o pacto de 1157, que consagrou o regime comunal, uma das primeiras providências dos cônegos, apoiada pelo papado, foi tirar Ildebrando da sé; de fato o bispo foi deposto e, em seu lugar, foi colocado na diocese Rústico, um homem que, nos tempos da disputa entre Alexandre III (1100-1181, papa desde 1159) e Frederico I (1122-1190), havia defendido os interesses romanos na diocese vizinha de Soana, onde o imperador havia acabado de impor uma posse episcopal (FUMI, 1884: 27). Não se trata, é claro, de corroborar a clássica construção historiográfica sobre a querela das investiduras, mas não se pode deixar de perceber como a nomeação de bispos foi uma importante ferramenta no exercício de influência sobre a Toscana. A partir da substituição de Ildebrando na diocese a família Aldobrandesca, vendo-se despojada de uma posição de poder na cidade que ela própria havia tornado "comum", passou a se atritar constantemente com a comuna (que, como dissemos, substituiu a autoridade bispal no governo da região), em relação à qual resistia em se submeter.

Liguemos, então, os pontos: se os cônegos recorreram ao papa para ajudar-lhes nas disputas que travavam, por que seus adversários não recorreriam a outras autoridades estrangeiras, como o imperador? Mesmo que seja anacrônico identificar os grupos em questão como guelfos e gibelinos (ou cátaros), o fato é que havia facções contrárias àquela filo papal e que elas recorreram à autoridade imperial para fazer frente a seus rivais. Nas poucas vezes em que os imperadores apareceram, ao longo do século XIII, na dinâmica política orvietana eles

foram justamente invocados pelos adversários da diocese e da comuna orvietana, cujo controle os cônegos haviam conseguido reconquistar a partir da substituição do bispo Ildebrando pelo bispo Rústico, em um processo patrocinado pela cúria romana. Em 1196 o imperador Henrique VI (1165-1197) escreveu ao bispo de Chiusi, que disputava territórios com Orvieto, confirmando a ele algumas possessões (CODICE, 1884: 45); vimos que posteriormente, na época de Frederico II, a diocese de Chiusi estava submetida à de Orvieto, o que acontecera em 1200, aparentemente como resultado de uma guerra (CODICE, 1884: 49). Em 1209 o imperador Otão IV (c.1175-1218) também escreveu ao bispo de Chiusi, que parecia requerer a restituição dos direitos dados por Henrique IV e perdidos na submissão à Orvieto. Considerando a aliança entre a comuna e o papado na conquista de terras toscanas, esses indícios mostram, a nosso ver, que a autoridade imperial foi invocada pelos inimigos da facção orvietana que, naquele momento, ocupava o poder na cidade (através da diocese e da comuna), apoiada pelo papado. Ademais, Dessì (2011: 4) lembra, com Giuliano Milani (2003), que as facções de cada cidade frequentemente saíam dela (como aconteceu em Parma, Florença, Perugia e Assis, por exemplo), por vontade própria ou não, e se sediavam em cidades vizinhas para continuar travando as suas batalhas políticas, então não seria surpresa se os adversários do grupo vitorioso em Orvieto ainda lhe fizessem resistência a partir de outras cidades, como Chiusi. O mesmo deve ter acontecido com Siena e Todi, cidades que parecem ter abrigado refugiados orvietanos e que, com o apoio deles, fizeram frente ao expansionismo da comuna de Orvieto.

Talvez, então, seguindo a sugestão de Patchovsky, os "cátaros" tenham aparecido, no contexto do assassinato de um *rector* convocado por uma facção orvietana, como rótulo para identificar os adversários dos partidos amparados pela autoridade romana. É nesse sentido que Thompson dá a sua perspectiva sobre o caso de Parenzo:

> [Pedro] deveria suprimir o Catarismo e regular a vida [religiosa]. Parece que o "Catarismo", em vez de uma heresia, era resultado de divisões na cidade, entre uma facção papal e outra antipapal. Uma conspiração o sequestrou e matou naquele mesmo ano, porque ele havia punido o facciosismo durante o carnaval. Diante disso, os Orvietanos lembram Pedro mais como um pacificador do que como um inquisidor laico. O seu culto se tornou popular porque ele restaurou a unidade da comuna (2005: 198)[21].

Repare-se que Thompson não usa os tradicionais rótulos de guelfos e gibelinos, talvez porque saiba que, assim como a pecha de "heresia", essas eram fachadas empregadas para

[21] A repressão mencionada ao carnaval refere-se à proibição de torneios que se faziam na época e que causavam muitos homicídios na cidade. Thompson, porém, não dá mais descrições sobre esses torneios (2005: 283).

identificar, desqualificar e marginalizar grupos políticos na vastidão do campo social (DESSÌ, 2011: 5). A citação de Thompson corrobora o que construímos até aqui: o Catarismo aparece para identificar uma dissidência política – que buscava amparo na autoridade imperial – no seio de uma comunidade intensamente fragmentada. E foi diante desse facciosismo que se fez de Parenzo um mártir e patrono da cidade, não porque ele combatera hereges, mas porque combatera dissidentes.

Assim, quando o orvietano Luigi Fumi dissera que os cátaros haviam matado Parenzo, tendo sido ele o maior editor de monumentos históricos escritos de Orvieto, certamente tinha em mente o que o rótulo herético tratava. Fumi conhecia as duas *vitae* escritas sobre o mártir, e foi nessas obras que se construiu a acusação de heresia para os executores de Parenzo, dando vazão a um imaginário de que motivos religiosos haviam engendrado o crime – o que daria todo sentido à construção da memória do *podestà* como santo, manifestante da sacralidade e da graça divina. Na introdução à *Istoria antica* (1662: 3), por exemplo, Estêvão Cartari diz que o *podestà* morreu "pelas ímpias mãos de Maniqueus, que odeiam a fé Católica", uma vez que ele havia sido mandado por Roma para mostrar a "verdade católica", transmitida desde os tempos antigos pelos sucessores dos Apóstolos.

Mas retornemos ao discurso do *Dialogus*. Logo no início de seu prólogo, o autor assinala a última – e, aparentemente, a mais importante – finalidade de sua obra:

> O último fruto [da compilação dos feitos dos *venerabilium patrum*] é: que a teimosia da depravação herética, que tenta ofuscar, com a nuvem do rancor, os raios da verdade conhecida, sobre a louvável vida dos pais mortos e sobre os sinais prodigiosos, rejeite os erros e retorne, arrependida, à unidade da fé católica, ou então que, serrando o mordaz e rangente dente da inveja, se contenha, barrada no gargalo da iníqua cegueira[22].

E eis o motivo para que os *gesta* dos santos sejam *obtestata* diante dos hereges:

> [...] a fim de que este ensaio de perfeição, colocado à luz, sirva de incitação aos imitadores por meio do exemplo das virtudes e que a provada sinceridade da vida acompanhe a fé nos milagres, os quais, sabe-se, são oferecidos aos que creem, mas não aos incrédulos[23].

90 anos depois, o *Catalogus* repete a fórmula:

---

[22] "[...] *postremum vero, ut haereticae pervicacia pravitatis, quae veritatis agnitae radios livoris nubilo nititur obumbrare, patrum decendentium vita laudabili signorumque prodigiis obtestata spretis erroribus resipiscat in catholicae fidei unitatem aut certe rigentis invidiae mordaci dente compresso perfidae caecitatis augustiis interculsa tabescat*" (DIALOGUS, 1923: 2).

[23] "[...] *quatenus declaratum perfectionis specimen aemulatores suos exemplo virtutis invitet et signorum fidei, quae nequaquam fidelibus, sed incredulis data noscuntur, probata vitae sinceritas suffragetur*" (Idem: 3).

> Agora, porém, nestes dias novíssimos, nos quais se aproxima o fim dos tempos e a caridade se resfria, porque o mal continua grande e a iniquidade continua abundando, o mesmo sol Cristo é coberto e obscurecido, no céu, por uma nuvem de vícios. Mas, neste mesmo céu, Francisco, o assinalado de Cristo, fez resplandecer o claro e reluzente sinal do sol, assim como a beata Clara [de Assis] fez brilhar a lua [a Virgem Maria], para que a luz permitisse caminhar por onde Jesus Cristo indicou [...][24].

Traça-se, portanto, de um retrato bastante expressivo da heresia. Estão presentes as metáforas canônicas da serpente venenosa, de dentes mordazes, e da nuvem que obstrui os raios de luz. Também emprestam sua força à assertiva do hagiógrafo as imagens da inveja, do rancor, do erro. Os hereges são retratados como "cegos", conforme acima, e "adormecidos", como no trecho a seguir:

> [...] ultimamente, nos nossos dias, querendo [Deus] despertar novamente a fé adormecida, depois dos admiráveis feitos dos antigos pais, revivendo a lembrança dos seus milagres, renova os prodígios e potentemente repete as suas maravilhas[25].

A santidade dos minoritas é apontada, assim, como remédio contra as heresias: a *veritas* que ela carrega consigo pode tirar os hereges de seu erro e trazê-los de volta à "unidade da fé católica". Seus feitos virtuosos, bem como os seus milagres – em vida ou em morte – veiculam a mensagem apostólica que se requer de um candidato a santo, convertendo os "incrédulos". Mais do que isso: os santos frades ensinam por meio de seus *exempla*, da experiência sensível – porque próxima, afetiva – de sua vida e da própria graça, manifesta nos milagres.

Não é à toa, pois, que os hagiógrafos gastam suas tintas para enquadrar suas obras e seus personagens nesse novo panorama: para Paccioco (1990; 1996), mesmo que as diversas fileiras da Ordem Minorita, pertencentes a elites tradicionais e mantenedoras de uma duradoura cultura que via nos santos, sobretudo, milagreiros, ansiavam por figuras que continuassem esse papel taumatúrgico, capazes de curar enfermos, dissolver conflitos, comunicar-se com os anjos e com Deus e prever o futuro, era preciso inserir os novos santos na esteira do combate às heresias, para que se fortalecesse a autoridade do clero diante das

---

[24] "*Nunc autem diebus istis novissimis, in quibus finem saeculorum devenerunt, caritate frigescente, quia dies mali erant et sunt et nimis iniquitas abundavit, ipse sol Christus in eodem coelho vitiorum nube operto et obscurato ad ipsum coelum clarius illustrandum signatum solem idest Franciscum Christi signiferum splendere fecit et lunam idest beatam Claram incendentem clare per semitas Jesu Christi clare voluit* [...]" (CATALOGUS, 1903: 1).

[25] "[...] *novissime diebus nostris consopitae quodam modo fidei somnum satagens excitare post stupenda priscorum patrum magnalia mirabilium suorum memoriam afferens signa renovat et miranda potenter immutat*" (DIALOGUS, 1923: 4).

críticas feitas pelos movimentos contestatórios, sobretudo quanto à sua conduta moral. Uma vez que os frades haviam se envolvido profundamente com as diversas comunidades cristãs, especialmente as citadinas, tais funções eram importantes à medida que contribuíam para a manutenção da ordem e da *salus* – tanto no sentido de bem-estar quanto no sentido de salvação – dessas comunidades. A esse respeito, cabe acrescentar, segundo Paccioco (1990), que o *Memoriale* de Celano foi encomendado por Crescêncio de Iesi com a mesma intenção: como a *Vita beati Francisci*, do mesmo autor – alinhado à intelectualidade dos círculos papais –, havia se enquadrado nas exigências da Sé Apostólica e, portanto, retratado um Francisco muito menos taumaturgo que evangélico, os frades estavam insatisfeitos e demandavam outras imagens do fundador, que atendessem à sua expectativa. Tomás, porém, novamente resistiu a essa demanda e, em sua nova hagiografia, alinhou-se mais às exigências papais, frustrando novamente os confrades. Mas esse não parece ser o caso do *Dialogus*: a obra tenta se equilibrar entre as duas demandas; procura retratar santos virtuosos e moralmente perfeitos, capazes de converter aqueles que estão ao seu redor, mas não deixa de marcar os seus milagres *in vita*, deixando clara a sua capacidade taumatúrgica. Neste ponto, discordamos, então, de Gamboso (1986), para quem a obra é quase totalmente uma recolha de milagres.

Tudo isso corrobora as teses de Patchovsky. No tópico anterior dissemos que o enriquecimento das comunidades citadinas da Itália baixo-medieval fomentou o facciosismo. Pois bem: quando Patchovsky (2002: 30-32) resolve tomar, como estudo-de-caso, a presença de cátaros em Milão, ele mostra exatamente que aquele grupo se constituía de um segmento social recentemente enriquecido e emergente, que pleiteava maior participação política na cena pública. Para o autor, esse pleito levou, inclusive, à implantação do regime comunal naquela cidade; tratou-se de uma estratégia desses grupos para alcançar a participação desejada. Os líderes cátaros milaneses eram também, portanto, líderes políticos, e foram líderes comunais, reformadores morais e políticos (porque a vontade política implicava um determinado comportamento que a sustentasse).

Para Patchovsky (2002: 26-27), o caso milanês mostra que heresia era um sinônimo de rebeldia, de desobediência política. Para o autor, a obediência é a questão-chave na compreensão das heresias, e por obediência entende-se justamente a conformação, isto é, a aceitação e a submissão a uma autoridade. Não à toa, pois, as tópicas “herege”, “infiel” e “incrédulo” pareciam intercambiáveis, conforme acontece no *Dialogus*, e também não espanta, portanto, o retrato horrível que a obra pinta dos hereges: teimosos, depravados, cegos. Para Alfredo Lucioni (2009: 279-281), a divergência dos que foram taxados de hereges podia dizer respeito, por exemplo, à adesão a um partido político oposto ao papal, o que

significa a desobediência a uma determinada autoridade. De fato, a qualificação de desobediência tornou-se identificadora do herege; ele era apresentado como um desviante voluntário, que conhece a verdade mas não a aceita por conta de outros interesses que não os religiosos. Em suma, a questão passava pela subserviência, não pela crença. O discurso de fé era empregado num segundo momento, apenas, para re-enquadrar o desviante no todo da obediência (que implica tanto a subserviência política quanto a comunhão religiosa, em torno de uma verdade defendida por um dos lados litigiosos), ou seja, da ortodoxia (que podia variar, em termos de sua definição, inclusive). Simultaneamente, no campo teológico e religioso, os movimentos heréticos da época se caracterizaram pelo retorno constante e radical às Escrituras e ao cristianismo primitivo; isso pode explicar a tentativa dos hagiógrafos que ora abordamos de asseverar que seus frades compõem o corpo da igreja antiga, desde sempre, bem como repetem, atualizam e continuam os seus antigos pais. Há uma disputa pela continuação e pela *renovatio* da antiguidade cristã, como já mostramos.

A conexão do par heresia-ortodoxia ou dissidência-obediência com a longuíssima tradição da *renovatio* é algo que parece escapar, contudo, à atenção de Patchovsky. Ortodoxos e hereges disputavam o papel de reformadores da cristandade. Observemos, por exemplo, que o termo *novissimus*, aparece em nossos objetos de estudo (ver a citação abaixo): segundo Le Goff (2003: 179), esse termo foi corrente no século XIII e tinha o duplo sentido de atualidade e de fim dos tempos, hora da decadência. Devemos, então, lembrar que as heresias representaram uma ameaça real de convulsão e desagregação social também pela disputa crucial que travaram em torno de um paradigma político-religioso, um ideal vital para a vida cristã. Levando em conta o estudo de Lorenzo Paolini (2004) vemos que os dissidentes, vindos, desde a virada dos séculos XII-XIII, com seus bens e riquezas, do sul da França (onde foram chamados de albigenses e de onde foram expulsos pelos cruzados), foram considerados estrangeiros a perturbar o *status quo*, i.e., as relações socioeconômicas há muito assentadas nas sociedades do centro-norte italiano, porque lá eles se inseriram no comércio, na propriedade fundiária e na administração pública. Era, portanto, a condição de intruso e concorrente poderoso que fazia de um "herege" um membro indesejado, a ser extirpado – ou convertido – pela ordem vigente. Paolini (2004: 370-371) mostra que, assim que chegaram na planície do Vale do Rio do Pó, esses fugitivos foram imediatamente recebidos pelas comunidades citadinas, possivelmente porque colocaram seus bens e seus serviços à disposição das comunas, contribuindo com elas na afirmação de sua autonomia perante os poderes papal e imperial. Thompson (2005: 21), citando a Vida de Pietro Parenzo constante nos *Acta sanctorum*, mostra como, na própria Orvieto, duas mulheres, posteriormente

identificadas como cátaras, “ganharam a reputação de grandes patronas da catedral por financiarem para ela um novo telhado”. Porém, a concorrência com as elites locais ativou o aparato repressivo e persecutório do *stablishment*, lançando sobre os estrangeiros inquisições que, ao fim e ao cabo, fizeram-nos deixar as cidades; novamente este autor (2005) mostra que, a partir daí, os cátaros passaram a errar pelos campos da Itália centro-setentrional, e Paolini (2004: 372) acrescenta que as áreas onde os fugitivos puderam se refugiar foram justamente as regiões dominadas pelos partidos gibelinos. Acusar os estrangeiros de degenerados e desobedientes (coisa de que se acusavam também os gibelinos) tornou-se um dos principais mecanismos de sua exclusão – aliado, é claro, a medidas como o confisco de bens e mesmo a violência física, armas importantíssimas nas disputas político-econômicas.

Retornando mais uma vez à historiografia que revisamos, recordamos que a Ordem Minorita fora pensada para as cidades, para nelas intervir; ela nasceu também do sentido da *renovatio*. Compreende-se, portanto, que os frades, imbuídos de tal ideal, tenham se empenhado em combater os hereges e tenham feito da pobreza, conforme destacou Giacomo Todeschini, sua principal ferramenta; a intenção era mesmo regular a posse e a circulação de riqueza de segmentos sociais cada vez mais endinheirados. No plano discursivo, evidentemente, essa intervenção reguladora se apresentava sobre outros termos: cabia aos frades, em primeiríssimo lugar, instruir moralmente os cidadãos, ou seja, cuidar para que abandonassem a luxúria, a avareza e a cupidez e se encaminhassem na retidão moral, rumo à salvação de suas almas. Nesse sentido, O *Catalogus* e o *De conformitate* nos dizem o seguinte:

> Com justiça, assim como na igreja primitiva o sol Jesus Cristo, a Virgem Maria, gloriosa como a lua cheia, e os doze apóstolos, como doze estrelas radiosas, ascenderam e foram destinados a brilhar no sublime céu, também o foram o esplendor e a glória dos santos de Deus, que nas trevas e na sombra dos mortos andavam. Agora, porém, nesses dias novíssimos, nos quais chega o fim dos tempos e resfria a caridade, porque os dias se tornam maus e abunda enormemente a iniquidade, o sol Cristo encontra-se obscurecido e coberto por uma nuvem de vícios, mas neste mesmo céu está, a clarear e iluminar este sol, o assinalado de Cristo, Francisco, que o fez resplandecer novamente, assim como a beata Clara iluminou de maneira incandescente a lua, para que o caminho de Cristo fosse outra vez esclarecido; e neste mesmo céu está a santa igreja, que conta não só com doze estrelas, mas com inúmeras outras, que são os santos frades menores que aqui serão inscritos, nomeadamente, e que, cremos, agora também estão conscritos no céu. Eles fizeram parte de sua ordem de forma iluminada, e com sua palavra e seu modo de vida manifestaram milagres que iluminam todo o orbe terrestre; agora, porém, na perpétua eternidade, como fúlgidas estrelas, permanecem fixas e estáveis no céu, junto da santíssima Trindade[26].

[26] “*Sanctorum splendor et gloria Dei Filius Jesus Christus in ecclesia primitiva tamquam in coelo sublimi se ipsum justitiae solem et Mariam Virginem gloriosam ut lunam plenam et duodecim apostolos quase stellas duodecim radiosas ad eos, qui in tenebris et in umbra mortis ambulabant, exhibuit et constituit illustrandos.*

> Verdadeiramente, ainda que a glória e a clemência divinas sejam concedidas a todos os santos e à nossa salvação, desde o seu começo – e até o presente – o gênero humano abandonara o seu consórcio com o mundo dos santos, louvando o seu próprio amadurecimento, maculando-se pelos vícios [*scrabedine*], deturpando os apóstolos, renegando até mesmo os verdadeiros vestígios de Cristo, resfriando totalmente o seu amor, deixando de aproximar-se, em seu crepúsculo, de toda pureza. Ao contrário, neste mesmo instante, [o homem] deixa-se possuir pela escuridão e pelos pecados [...][27].

A dramaticidade da narrativa minorita acentua a tópica da eterna decadência moral e da igualmente eterna urgência da exposição e da observância dos santos, aparentemente a mais eficaz via de recuperação e alcance da salvação. Era preciso tornar realmente problemático o desvio moral, a heresia, para se legitimar o ofício da própria Ordem e a utilidade de seus santos frades.

Mas uma divergência com relação a uma das propostas de Patchovsky salta à vista: se, para o autor, era impossível que a sociedade medieval fosse pluralista ou tolerante e que, portanto, a eliminação – violenta, se necessário fosse – era a única coisa que se podia destinar a eles (2002: 40), não é essa a alternativa que as nossas hagiografias apresentam; o que elas propõem é a conversão dos dissidentes, o seu retorno à ortodoxia. Como mostramos nos dois capítulos anteriores, esse convencimento passa pela observância do *exemplum* e pela crença nos *miracula* minoritas. Este trecho, presente no prólogo do *Catalogus*, também nos indica essa interpretação:

> Então, vós, caríssimos frades, não quereis, com a leitura desta obra, desejar ou procurar milagres nos frades menores, porque esses milagres podem tanto ser verdadeiros como falsos; amai, ao contrário, os milagres da caridade e da piedade, porque, embora invisíveis, eles são mais importantes e melhor retribuídos pelo Senhor, já que a glória que produzem entre os homens é menor[28].

Nunc autem diebus istis novissimis, in quibus finem saeculorum devenerunt, caritate frigescente, quia dies mali erant et sunt et nimis iniquitas abundavit, ipse sol Christus in eodem coelo vitiorum nube operto et obscurato ad ipsum coelum clarius illustrandum signatum solem idest Franciscum Christi signiferum splendere fecit et lunam idest beatam Claram incendentem clare per semitas Jesu Christi clarere voluit; et in eodem coelho idest sancta ecclesia non solum stellas duodecim numeravit, vero etiam multitudinem stellarum, scl. Sanctorum fratrum minorum infrascriptorum, omnibus eis nomina vocans, qua nunc in coelis, ut credimus, sunt conscripta; qui manentes in ordine suo cum luce et língua conversationis et manifestis miraculis orbem totum clarius illustrassent, nun autem in perpetuas aeternitates ut perfulgidae stellae fixae manent et stabiles in coelho et cum coelho beatissimae Trinitatis" (CATALOGUS, 1903: 1-2).

[27] "*Verum, etsi omnes sanctos concedere ad sui gloriam divina clementia est dignatam et mostram salutem, nec ullo in tempore ab exordio utpote humani generis usque in praesens mundum eorum consortio destitutum omiserit, ipso tandem veterascente, vitiorum scrabedine sordescente, ab apostolicis torpente, immo verius a Christi declinante vestigiis, eiusque amore totaliter frigescente, ac occiduo omnis pravitatis non proximante, sed iam instante, nocteque peccatorum possesso* [...]" (BARTOLOMEU, 1907: 1-2).

[28] "*Vos igitur, fratres carissimi, hanc chartam lecturi nolite in fratribus minoribus solum amare vel quaerere signa, quae possunt boni cum reprobis habere communia, sed caritatis atque pietatis miracula amate, quae tanto sunt securiora, quanto occulta, et de quibus apud Dominum maior sit retributio, quo apud homines minor est gloria*" (CATALOGUS, 1903: 2).

Os verdadeiros milagres eram o que compunham a *vita* do santo, essa sim capaz de reconduzir os hereges à unidade da fé católica. Novamente, então, temos uma *vita*, uma narrativa hagiográfica projetando a conformação e a consequente união social. Nesse ponto, acreditamos que é possível fazer aquela conexão direta entre Parenzo e Ambrósio: o primeiro, mártir e *pater*, veio para salvar a comunidade orvietana das "pérfidas e venenosas presas" da heresia – o que talvez tenha surtido efeito durante os 20 anos que a família Parenzo, no potentado orvietano, pode usar o nome de seu falecido para coibir o facciosismo –; porém, a ameaça herética retornou a Orvieto, e então se fez necessária a vinda de Ambrósio para "renovar a antiga glória" da cidade, combatendo, à sua maneira exemplar, os mesmos hereges. Mas, insistimos, em nenhum testemunho o rótulo do catarismo tem significado ou conteúdo em si: se na *Istoria antica* e na *vita a coaevo* editada pelos *Acta sanctorum* (1886: 85) esses dissidentes são também chamados de "maniqueus", no *Dialogus* os *haeretici* sequer são identificados e no decreto comunal orvietano de 1239 eles são vinculados a criminosos cujas ações parecem ameaçar os bens comuns e privados.

Patchovsky (2002: 25) pontua que em apenas dois casos uma heresia podia vencer a ortodoxia e continuar existindo: quando conseguia se institucionalizar a ponto de concorrer com as demais igrejas do local onde se radicavam, ou, já no século XVI, quando o próprio sistema religioso cristão perdeu sua eficácia como significador do mundo, abrindo espaço para o "racionalismo" e o "agnosticismo"; neste último caso, Patchovsky se refere às reformas luterana e calvinista. É o primeiro caso, porém, que diz respeito ao nosso objeto de estudo: de fato, Paolini (2004) mostra que os cátaros italianos conseguiram construir uma *ecclesia* própria, com práticas devocionais particulares, ao longo da primeira metade do século XIII, enquanto ainda estavam radicados nas cidades. No caso orvietano, especificamente, Thompson (2005: 139) assevera inclusive que os cátaros, conquanto tenham sido progressivamente perseguidos e expulsos do mundo urbano em meados do século, no final dele, durante a fase "popular" da comuna, voltaram a ser nele tolerados (a cidade teria vivenciado curtos períodos de repressão, deflagrados justamente quando da presença de inquisidores enviados pela cúria romana, tal como Pietro Parenzo)[29]. Essa nota nos faz relativizar o lugar da perseguição aos hereges nas sociedades medievais, talvez num sentido que as teses de Patchovsky nos sugerem, implicitamente: desde que os hereges não fossem,

[29] Essas e outras indicações sobre a presença cátara em Orvieto Thompson retira de uma obra que se concentra no estudo sobre essa heresia e parece versar mais aprofundadamente sobre o espaço orvietano; infelizmente ainda não tivemos acesso a ela: LANSING, Carol. **Power and purity**: cathar heresy in medieval Italy. Nova Iorque: Oxford University Press, 1998.

efetivamente, dissidentes, facciosos, podiam integrar o corpo cívico, como qualquer outro cidadão. Se no primeiro sentido de "heresia", sobre o qual Patchovsky se concentra, ela é um rótulo vazio e disperso pela sociedade, num segundo sentido precisamos entender que ela construiu para si própria um conteúdo e, no caso cátaro, até uma hierarquia eclesiástica (PAOLINI, 2005). Afinal, essa era realmente uma estratégia de sobrevivência para esses estrangeiros, inseridos no polêmico, conflituoso e perigoso ambiente comunal italiano (PAOLINI, 2005).

Para o mesmo Patchovsky (2002), os heréticos medievais não podem ser tratados como minorias. De fato, para Robert Moore (2007) eles foram perseguidos justamente porque foram numerosos. As teses de Patchovsky, inclusive, vão no sentido do que Moore vinha construindo em suas obras, desde o final da década de 80: a afirmação da ortodoxia e de seus poderes universalistas nunca deixou de ser belicosa, de enfrentar a resistência dos regionalismos e das dissidências e de, em função dela, mobilizar instrumentos persecutórios contra seus inimigos. A perseguição, para Moore (2005), era sancionada nas sociedades medievais como uma arma legítima de combate aos inimigos, porque, em última instância, ela suprimia os conflitos – realmente, reconhecer e absorver a pluralidade natural do ser humano, como a pensa Hannah Arendt (2005), não era uma possibilidade no horizonte mental das sociedades medievais – e consequentemente mantinha conformado e unido o corpo social. Assim, não assusta que os decretos comunais que citamos mostrem uma coerção sobre os hereges e seus cúmplices que o discurso hagiográfico, sintonizado com a ideologia evangelista da *renovatio*, não podia se permitir. Em ambos os casos, porém, tratava-se de preservar um ideal de pureza, fosse ela religiosa – no sentido que dá o *Dialogus*, de definir aquilo no que se deve crer e quais são os sinais verdadeiros e úteis da graça divina – ou social – no sentido de preservar o *status quo*. O que nos surpreende, porém, é a indicação de Thompson (2005: 139), de que poucos foram os estatutos comunais que institucionalizaram a perseguição aos hereges.

3 Os minoritas e seus instrumentos contra os heréticos

Trata-se, então, de considerar que, assim como a santidade de Parenzo, a santidade ambrosiana (e, quiçá, a santidade proposta pelo *Dialogus*) esteve em perfeita sintonia com a política papal? Cremos que não, afinal, a nossa perspectiva é a de que as dinâmicas políticas locais ou regionais determinavam mais esses contextos do que os universalismos papal ou imperial. Como dissemos, foram as facções orvietanas, vivenciando suas próprias lutas, que

invocaram o papado em sua defesa; por que não poderíamos pensar que foram também as lógicas regionais que motivaram a redação do *Dialogus*? Conforme o que delineamos no primeiro capítulo deste trabalho, faria mais sentido. Ademais, as últimas produções historiográficas, além de enfatizar as facções internas à Ordem dos Frades Menores, divergentes entre si, têm desconstruído a ideia de que as ordens mendicantes atuaram nas cidades em plena sintonia com a política universalista papal e com a reforma eclesiástica (dita gregoriana), inclusive no sentido de suprimir santidades locais e favorecer o estabelecimento dos santos universais. Os frades pareceram mais próximos – às vezes em colaboração, às vezes em conflito, como mostra Tilatti (1995), sobre o caso bolonhês, onde os frades disputam com a comuna a propriedade de relíquias, rivalizando, inclusive, com outros segmentos do clero, como bispos e abades (RIGON, 1981: 260). Vauchez (1977: 763) constata algo semelhante em Siena, onde os mendicantes competiram entre si para impor à municipalidade seus santos, explorando, para convencer os cônsules, o patriotismo comunal e enaltecendo a proximidade temporal e espacial de seus personagens em relação aos habitantes da cidade (os novos santos frequentemente tinham que tomar o espaço de santos antigos e tradicionais, mas cuja eficácia podia ser contestada depois de tanto tempo). Mesmo Roberto Paccioco, preocupado com o paradigma da institucionalização e da expansão do poder papal, assevera que

> a Ordem Franciscana continuava a inserir-se sempre mais profundamente na consciência municipal e nas estruturas eclesiásticas citadinas destinadas à *cura d'anime*, num processo de progressiva integração na sociedade laica citadina e naqueles centros onde os frades Menores se estabeleceram [...] (PACCIOCO, 1990: 71).

Em suma, os santos de que tratamos se prestariam à regulação e ao controle dos setores em ascensão econômica e social na cidade – mercadores, artesãos, cavaleiros e outros –, em sintonia com o esforço da própria comuna em fazê-lo: ainda segundo Paccioco (1990: 71-72), acaba ocorrendo uma verdadeira apropriação da sacralidade franciscana – i.e., da santidade que os minoritas constroem para si mesmos, em torno de seu fundador – pela cidade, gerando uma santidade ao mesmo tempo citadina e minorita. As procuras das comunas e da Ordem Minorita pelas suas próprias sacralizações e pela legitimação de seus papéis político-sociais caminharam juntas. E o principal objeto de sua busca era a santidade.

Relativizada a relação entre a Ordem Minorita e o papado, podemos, então, pensar que, ao sugerir a incapacidade do clero secular em acionar a graça divina, o *Dialogus* estivesse se referindo aos cônegos que há muito brigavam na diocese orvietana? A princípio,

seria uma hipótese válida. Afinal, se os minoritas não estavam tão atrelados quanto os cônegos à política papal, estes podiam sim ser seus concorrentes o exercício da regulação social e da *cura animarum*. As compilações hagiográficas que abordamos, todas produzidas por minoritas, sequer mencionam Parenzo, mas se lembramos que o culto aos santos mais antigos que as ordens mendicantes e aos cultos patronais eram administrados pelo clero secular torna-se possível imaginar que a eficácia santoral de Ambrósio estivesse sendo projetada sobre a de Parenzo; que ambos, tomados como instrumentos dessa intervenção, estivessem sendo colocados em disputa (e já se haviam passado 40 anos entre os dois). Porém, algumas páginas atrás nós dissemos que, a nosso ver, no plano da história orvietana, essas duas santidades se complementam, não se desqualificam; sendo assim, se houve concorrência, cremos que ela ficou no campo institucional, entre os dois grupos eclesiásticos, não no campo santoral, pois no primeiro campo pesa mais a atuação de cada grupo, enquanto no segundo conta mais a recepção que a comunidade citadina dá a cada atuação. Não se pode dizer, por exemplo, que realmente os orvietanos acreditassem que o clero secular não era tão capaz de mobilizar a graça divina quanto os minoritas; esta é apenas a propaganda dos frades, expressa em sua produção hagiográfica.

Foi com essas reflexões que esta pesquisa se encerrou. As conclusões a que chegamos foram: o *Dialogus* emerge na história como um instrumento da intervenção urbana a que a Ordem Minorita se propunha em sua gênese. Sintonizado com o ideal da *renovatio* e com os debates teológicos que se processavam em torno do fenômeno da santidade, ele propõe um modelo de *vita* que une o *exemplum* e os *miracula* para promover a regulação e a consequente correção da sociedade, cujo objetivo é a sua conformação moral. Uma sociedade imersa em conflitos e incessantemente ameaçada de convulsão e desagregação. Nesse quadro, o *exemplum* minorita é oferecido como modelo maior a ser seguido pela religiosidade comunal, àquela altura manifesta numa pluralidade de movimentos penitenciais que, se ofereciam às comunidades urbanas uma série de serviços sociais úteis, também implicavam a institucionalização de facções potencialmente divergentes dentro do corpo cívico. A exemplaridade minorita não apenas oferece os mesmos serviços a essas comunidades, como também projeta um comportamento humilde e obediente que implica a conformação social, isto é, a união. Ao mesmo tempo, os milagres suscitados pelos frades são apresentados como provas máximas de que a graça divina corrobora ser o caminho proposto por essa exemplaridade o correto, porque congregam a todos sob uma mesma devoção, verdadeira, que é capaz de providenciar a salvação coletiva e individual da sociedade. No todo então, essa *vita* em dois momentos, mobilizando o discurso do combate às heresias e alinhando ao ideal da

renovatio, combate, deveras, o facciosismo do mundo comunal, através de um mecanismo que, se não era persecutório – física ou psicologicamente violento, como as punições estatutárias –, era mental e ideologicamente normativo. Esperamos que, capítulo a capítulo, as análises que empreendemos tenham conduzido e sustentado essas conclusões de forma clara e que o leitor possa voltar a eles e verificar se os argumentos que construímos são coerentes com esse fechamento.

CONCLUSÕES

Os capítulos ao longo dos quais desenvolvemos nosso trabalho correspondem, mais ou menos, às etapas pelas quais esta pesquisa passou. Eles se moveram conforme questionamentos mais pontuais que a leitura de nossas fontes e bibliografia nos levantaram. Achamos que esse movimento é que nos permite, ao fim e ao cabo, formular respostas para as perguntas iniciais desta pesquisa, explicações que testem as hipóteses levantadas (corroborando-as, negando-as ou relativizando-as) e atendam aos objetivos propostos. Vejamos, então, como isso se deu.

As perguntas 1 e 3 são muito próximas, porque ambas dizem respeito às comunidades citadinas; o governo representa a cidade, mas distinguimos um do outro porque achamos que era necessário entender a cidade em duas dimensões: a institucional, materializada no regime comunal, no modo de governo que a cidade escolhe para si, e um mais amplo, social, relativo a todo o corpo cívico. Então o nosso primeiro capítulo permitiu que começássemos a formular uma resposta para essas questões: se canonizar alguém era empoderar a comunidade onde esse sujeito era cultuado, justifica-se porque o governo comunal era o maior interessado na canonização dos frades minoritas. E o nosso último capítulo finalizou essa resposta: a cidade e seu governo demandavam santos, mártires e milagreiros, porque a santidade era um instrumento de pacificação e promoção da coesão social. E a Ordem Minorita tentava, por meio de obras como o *Dialogus,* responder a essa demanda para afirmar o próprio poder pastoral e, então, inserir-se em comunidades intensamente disputadas.

O capítulo IV também finalizou uma resposta às questões 2 e 4, iniciada pelo capítulo III. Mostramos que o papel escatológico da santidade, bem como o seu poder taumatúrgico, protegia e mantinha as comunidades que a cultuavam; daí a importância do santo. Daí, se a Ordem Minorita não patrocinou – ao menos não com o mesmo afinco que as instituições comunais – a canonização de seus frades, como Ambrósio de Massa e Benvindo de Gubbio, por outro lado ela contribuiu no reconhecimento local desses personagens ao promover uma investigação e uma coleta complementar de informações sobre eles e ao fazer circular uma compilação hagiográfica que defendia a veracidade, a eficácia e a utilidade desses frades enquanto santos. Uma contribuição, contudo, nada gratuita, pois corroborava o próprio projeto político-religioso da Ordem e lhe recompensava afirmando o lugar que ela queria afirmar.

Ademais, foi nesse mesmo capítulo, o IV, que respondemos às perguntas 5 e 6. Discordamos de Paccioco, que atribui preponderância à autoridade papal na determinação das dinâmicas políticas regionais, mas precisamos entender que, ainda que de forma limitada e

precisando contar com bases de apoio locais, a cúria romana se valeu de sua autoridade ancestral e petrina para lançar mão de outras estratégias com as quais participar dessas dinâmicas, fosse negando a canonização de santos de cidades que não estavam alinhadas à sua política, fosse exercendo o seu poder de arbítrio através de legados que se imiscuíram nos governos citadinos; em ambos os casos, a intervenção papal, no nível do discurso, pretendia moralizar a vida social nas cidades. Nesse sentido, cremos que o nosso capítulo II levantou argumentos úteis a todas as perguntas que elencamos, afinal, tendo em vista a reflexão que fizemos sobre as tópicas da heresia e do catarismo em Orvieto, podemos pensar que a missão de Parenzo na cidade era regular a vida político-religiosa da cidade, repleta de dissidentes que se expressavam em ambos os campos: político porque pleiteavam uma participação governativa ou a partilha de bens e privilégios que tradicionalmente era exclusividade de grupos tradicionais como o dos cônegos, onde a média aristocracia se fazia, há séculos, representar. A vida penitencial, em si, não era o conteúdo da dissidência, mas a forma através da qual ela se apresentava. Logo, ao pretender normatizá-la, a santidade proposta pelo *Dialogus* pretendia normatizar a própria vida social, em seus aspectos políticos e religiosos, promovendo uma regulação que mantivesse cada um em seu lugar, afinal, como disse Santo Agostinho, "a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem" (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*)[1], é quando tudo está em seu devido lugar. Era essa a contribuição que a Ordem Minorita, em seu ofício de cuidar das almas dos cristãos, tinha a oferecer à vida citadina, uma contribuição útil e desejada pelos governos comunais, a ponto de eles próprios, como no caso orvietano, patrocinarem a canonização de frades como Ambrósio.

Cabe aqui, porém, com o capítulo II, relembrar uma nota que fizemos em nossa introdução: não podemos atribuir ao *Dialogus* uma prática ou um uso social, isto é, não se trata de defender que seu projeto tenha efetivamente sido praticado ou que tenha encontrado repercussão concreta na realidade orvietana. Tomamo-lo aqui como uma representação, ou, melhor ainda, como dissemos com Bourdieu (1998), como um programa, na forma de uma narrativa que, mais do que descrever uma história, prescreve uma atitude, um comportamento cívico e religioso para o seu público. O *Dialogus* é uma projeção de mundo, uma perspectiva de como ele deve ser, não um diagnóstico de como ele é.

Nossos capítulos também testaram as hipóteses iniciais desta pesquisa. Pelo que acabamos de dizer, cremos que a primeira hipótese que levantamos, a hipótese "a", foi confirmada; acho que já esclarecemos à exaustão os motivos. Aliás, essa era uma hipótese já

[1] SANTO AGOSTINHO DE HIPONA. **Civitate Dei**. Livro XIX, capítulo 13. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ19.shtml>. Acesso em: 28 nov 2014.

corroborada pelo nosso marco teórico inicial, elaborada a partir dele, então nosso estudo de caso serviu bem à historiografia vigente. A nossa segunda hipótese, porém, elaborada a partir da tese de Roberto Paccioco, foi negada, por razões que também já esclarecemos amiúde. Todavia, Paccioco também nos ofereceu a nossa terceira hipótese, que, cremos, também se mostrou válida, da maneira que acima explicamos.

Por fim, se o nosso marco teórico inicial se mostrou insuficiente para compreender o caso de Ambrósio e Orvieto, tanto porque não se tratava de um patrono quanto porque não se tratava de um personagem canonizado, ele se mostrou novamente útil no final da pesquisa, após termos ajustado nosso percurso por meio de outras leituras. Foi valioso compreender que a religião citadina abarca uma série de outros elementos além do santoral, incluindo a vida penitencial, que tem, como mostra Thompson, uma dimensão pública, cívica, muito premente. São expressões de uma religião que é citadina porque diz respeito à vida urbana, mas que também é cívica porque as instituições governativas não deixam jamais de se preocupar e de tentar agir sobre ela, assim como age sobre o terreno clássico do político. Em suma, cremos que o caso de Ambrósio e Orvieto é sim um caso de religião cívica. Já terminado o nosso percurso, afirmar isso não parece mais tão importante, mas é uma das conclusões a que este trabalho chegou, e ela compõe o todo dos resultados que temos a apresentar. Confiamos, com isso, ter atingido os objetivos e os resultados que propusemos no início deste trabalho.

REFERÊNCIAS

1 Fontes

1.1 Primárias

DIALOGUS de vitis sanctorum fratrum minorum. Editado pelo frade Leonardo Lemmens (O.F.M.). **Fragmenta Franciscana**. Roma: Tipografia Salustiniana, 1902. Disponível em: <http://archive.org/stream/dialogusdevitis00lemmgoog#page/n7/mode/2up>. Acesso em: 27 ago 2012. [Fac-símile].

PROCESSUS canonizazionis B. Ambrosii Massani. In: **ACTA sanctorum**. Novembris tomus quartus. Editado e comentado por Hippolyto Delehaye e Paulo Peeters. Bruxelas: [s.n.], 1925. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/202_Acta_Sanctorum/1643-1925,_Societe_des_Bollandistes,_Acta_Sanctorum_11_Novembris_Tomus_04_1925,_LT.pdf >. Aceso em: 3 jul 2013. [Fac-símile]. [Tradução nossa].

TOMÁS DE PAVIA. Dialogus de gestis sanctorum fratrum minorum. Editado pelo frade Fernando Delorme (O.F.M.). **Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevii.** Tomus V. Editada pelo Colégio de São Boaventura. Florença: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1923. [Tradução nossa].

1.2 Complementares ou secundárias

ACTA sanctorum. Junii tomus septimus. Collecta, digesta, illustrata a Godefrido Henschenio, Daniele Papebrochio, Francisco Baertio, Conrado Ianningo et Joanne Bapt. Sollerio e Societate Jesu. Paris/Roma: Victorem Palme, 1867. Disponível em: <https://archive.org/details/actasanctorum27unse>. Acesso em: 27 nov 2014.

_____. Maii tomus quintus. Collecta, digesta, illustrata a Godefrido Henschenio, Daniele Papebrochio, Francisco Baertio, Conrado Ianningo et Joanne Bapt. Sollerio e Societate Jesu. Paris/Roma: Victorem Palme, 1866. Disponível em: <https://archive.org/details/actasanctorum18unse>. Acesso em: 27 nov 2014.

ALEXANDRE IV. Intelleximus corpus. In: **BULLARIUM franciscanum romanorum pontificum**. Tomus II. Roma: Sagrada Congregação de Propaganda, 1759. Disponível em: < http://books.google.com.br/books/reader?id=DOhlIqu7Tf4C&hl=pt-BR&printsec=frontcover&output=reader&pg=GBS.PR25>. Acesso em: 3 jul 2013. p. 223-224.

BARTOLOMEU DE PISA. De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu. Liber I. Fructus I-XII. **Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum**. Tomo IV. Editado pelo Colégio de São Boaventura. Publicado em 1399. Florença: Tipografia do Colégio de São Boaventura Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1907. Disponível em:

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114481w/f37.image.hl.r=tragurii.langEN>. Acesso em: 14 mar 2014. [Fac-símile]. [Tradução nossa].

CATALOGUS sanctorum fratrum minorum**.** Editado pelo frade Leonardo Lemmens (OFM). **Fragmenta Minora**. Roma: Tipografia Salustiniana, 1903. Disponível em: <http://archive.org/stream/fragmentaminora00lemmgoog#page/n1/mode/2up>. Acesso em: 14 mar 2014. [Fac-símile]. [Tradução nossa].

CHRONICA XXIV generalium ordinis minorum. **Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia**. Tomus III. Editado pelo Colégio de São Boaventura. Publicado em cerca de 1370. Florença: Tipografia do Colégio de São Boaventura, 1897. [Fac-símile]. [Tradução nossa].

CODICE diplomatico dela città di Orvieto: documenti e regesti dal secolo XI al XV. Com traduções para o italiano, ilustrações e notas de Luigi Fumi. In: DEPUTAZIONE DEGLI STUDI DI STORIA PATRIA. **Documenti di storia italiana.** Tomo VIII. Florença: G. P. Vieusseux, 1884. Disponível em: <http://ia600304.us.archive.org/4/items/codicediplomatic00fumiuoft/codicediplomatic00fumiuoft.pdf>. Acesso em: 3 jul 2013.

GREGÓRIO IX. Dei sapientia. In: **BULLARIUM franciscanum romanorum pontificum**. Tomus I. Roma: Sagrada Congregação de Propaganda, 1759. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=GyZGQOBVKRoC&printsec=frontcover&output=reader&authuser=0&hl=pt_BR&pg=GBS.PR39>. Acesso em: 3 jul 2013. p. 280-281.

INOCÊNCIO IV. Grata nobis admodum. In: **BULLARIUM franciscanum romanorum pontificum**. Tomus I. Roma: Sagrada Congregação de Propaganda, 1759. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=GyZGQOBVKRoC&printsec=frontcover&output=reader&authuser=0&hl=pt_BR&pg=GBS.PR39>. Acesso em: 3 jul 2013. p. 561-562.

_____. Litteras nostras vobis. In: **BULLARIUM franciscanum romanorum pontificum**. Tomus I. Roma: Sagrada Congregação de Propaganda, 1759. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=GyZGQOBVKRoC&printsec=frontcover&output=reader&authuser=0&hl=pt_BR&pg=GBS.PR39>. Acesso em: 3 jul 2013.

ISTORIA antica latina e sua traduttione in lingua italiana del martirio di S. Pietro Parenzo, podestà e Rettore della città d'Orvieto, seguito nell'istessa città l'Anno 1199. Publicata dal Signore Antônio Estêvão Cartari. Orvieto: Palmerio Giannotti, 1662. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=TIr7O2GJv0oC&pg=PP2&lpg=PP2&dq=storia+antica+latina+pietro+parenzo&source=bl&ots=b3YAU13QGu&sig=kb6SrUI9YvlzU4q0tx1J1VPQ-ok&hl=pt-BR&sa=X&ei=0SB2VJzXNoemgwTAhYTgBg&ved=0CDgQ6AEwBA#v=onepage&q=storia%20antica%20latina%20pietro%20parenzo&f=false>. Acesso em: 26 nov 2014.

VITA del "*Dialogus*" e "*Benignitas*". Introduzione, testo critico, versione italiana e note a cura di Vergilio Gamboso. **Fonti agiografiche antoniane**. v. III. Pádua: Edizioni Messaggero, 1986.

2 Bibliografia

ANSART, Pierre. Introdução. In: **Ideologias, conflitos e poder**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ARTIFONI, Enrico. Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano. In: **Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento**. Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste (2-5 marzo 1993). Roma: École Française de Rome, 1994. p. 157-182. [Publications de l'École française de Rome, 201]. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000-0000_1994_act_201_1_4427>. Acesso em: 25 set 2012.

BARCELLONA, Francesco Scorza. Le origini. In: _____ & all. **Storia della santità nel cristianesimo occidentale**. Roma: Viella, 2006. Tradução do italiano nossa.

BERSTEIN, Serge. Culturas políticas e historiografia. In: AZEVEDO, Cecília & all (orgs.). **Cultura política, memória e historiografia**. Rio de Janeiro: FGV, 2009.

_____. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre & SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1998.

BOURDIEU, Pierre. Descrever e prescrever: as condições de possibilidade e os limites da eficácia política. In: **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. São Paulo: USP, 1998.

BRESC, Henri. Conclusions. In: VAUCHEZ, André (org.). **La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)**. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche « Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XIIIe siècle », de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Roma: École Française de Rome, 1995. [Tradução nossa].

BROWN, Peter. **The cult of the saints**: its rise and function in latin christianity. Chicago: University of Chicago, 1982.

BYLINA, Stanislaw. La religion civique et la religion populaire em Pologne au Bas Moyen Âge. In: VAUCHEZ, André (org.). **La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)**. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche « Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XIIIe siècle », de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Roma: École Française de Rome, 1995. [Tradução nossa].

CERTEAU, Michel de. Uma variante: a edificação hagio-gráfica. In: **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DELEHAYE, Hippolyto & PEETERS, Paulo. *Commentarius praevius*. In: ***ACTA sanctorum***. *Novembris tomus quartus.* Editado e comentado por Hippolyto Delehaye e Paulo Peeters. Bruxelas: [s.n.], 1925. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/20vs/202_Acta_Sanctorum/1643-1925,_Societe_des_Bollandistes,_Acta_Sanctorum_11_Novembris_Tomus_04_1925,_LT.pdf

>. Aceso em: 3 jul 2013.

DELOOZ, Pierre. Per uno studio sociologico della santità. In: GAJANO, Sofia Boesch. **Agiografia altomedievale**. Bolonha: Il Mulino, 1976.

_____. Rapports entre saint réel et saint construit: la sainteté comme construction sociale. In: **S. ANTONIO di Padova fra storia e pietà**. Colloquio interdisciplinare su "il fenomeno antoniano". Pádua: Edizioni Messagero, 1977.

DELORME, P. Ferdinandus M. (O.F.M). Praefatio. In: TOMÁS DE PAVIA. Dialogus de gestis sanctorum fratrum minorum. Editado pelo frade Fernandinandus Delorme (O.F.M.). **Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevii.** Tomus V. Editada pelo Colégio de São Boaventura. Florença: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1923. [Tradução nossa].

DESSÌ, Rosa Maria. Guelfi e Ghibellini, prima e dopo la battaglia di Montaperti (1246-1358). In: **Montaperti, 1260-2010**: nella ricorrenza dei 750 anni della battaglia. Siena: Accademia degli Intronati, 2011. Disponível em: <www.retimedievali.it>. Acesso em: 11 out 2014.

DITCHFIELD, Simon. Il mondo della Riforma e della Controriforma. In: BARCELLONA, Francesco Scorza & all. **Storia della santità nel cristianesimo occidentale**. Roma: Viella, 2006. [Tradução nossa].

DUBOIS, Dom Jacques & LEMAITRE, Jean-Loup. **Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale**. Paris: Éditions du Cerf, 2007.

DUTOUR, Thierry. Que és uma ciudad en la Edad Media? El testimonio de los contemporâneos. In: **La ciudad medieval**: orígenes y triunfo de la Europa Urbana. Buenos Aires: Paidós, 2005.

ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

EVANGELISTI, Paolo. I *pauperes Christi* e i linguaggi dominativi: i francescani come protagonisti della costruzione della testualità politica e dell'organizzazione del consenso nel bassomedioevo (Gilbert de Tournai, Paolino da Venezia, Francesc Eiximenis). In: **La propaganda politica nel Basso Medioevo**. Atti del XXXVIII Convegno storico Internazionale. Todi: 14-17 out 2001. Espoleto: 2002. Disponível em: <http://www.retimedievali.it>. Acesso em: 14 set 2012. [Tradução nossa].

FALCON, Francisco J. Calazans. História e representação. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (orgs.). **Representações**: contribuição a um debate disciplinar. Campinas: Papirus, 2000.

FOOTE, David. **Lordship, reform, and the development of civil society in medieval Italy**: the bishopric of Orvieto, 1100-1250. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FUMI, Luigi. Bolla di p. Innocenzo IV ao C, d'O. per la canonizzazione del b. Ambrogio. Documento CCCXIII (1251 dicembre 2). Comentário. In: DEPUTAZIONE DEGLI STUDI DI STORIA PATRIA. **Documenti di storia italiana.** Tomo VIII. Florença: G. P. Vieusseux,

1884. Disponível em: <http://ia600304.us.archive.org/4/items/codicediplomatic00fumiuoft/codicediplomatic00fumiuoft.pdf>. Acesso em: 3 jul 2013.

_____. Prefazione. In: DEPUTAZIONE DEGLI STUDI DI STORIA PATRIA. **Documenti di storia italiana.** Tomo VIII. Florença: G. P. Vieusseux, 1884. Disponível em: <http://ia600304.us.archive.org/4/items/codicediplomatic00fumiuoft/codicediplomatic00fumiuoft.pdf>. Acesso em: 3 jul 2013.

GAMBOSO, Vergilio. Introduzione al *Dialogus*. In: VITA del "*Dialogus*" e "*Benignitas*". Introduzione, testo critico, versione italiana e note a cura di Vergilio Gamboso. **Fonti agiografiche antoniane**. v. III. Pádua: Edizioni Messaggero, 1986. [Tradução nossa].

GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval (séculos XII-XIV).** Tradução: Marcelo Cândido da Silva e Victor Sobreira. Campinas: UNICAMP; Belo Horizonte: UFMG, 2011.

_____. As fontes do espaço político: técnicas eleitorais e práticas deliberativas nas cidades italianas (séculos XII-XIV). **Varia Historia**. v. 26. n. 43. Belo Horizonte: jan/jun 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-87752010000100006&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 1 out 2014.

GOLINELLI, Paolo. **Città e culto dei santi nel medioevo italiano**. Bolonha: CLUEB, 1996.

GUINZBURG, Carlo. Representação: a palavra, a ideia, a coisa. In: **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HEERS, Jacques. La vida urbana; Comercio e industrias, tipos de ciudades y de sociedades mercantiles. In: **Occidente durante los siglos XIV y XV**: aspectos económicos y sociales. Barcelona: Labor, 1968.

_____. O surto da Europa: o comércio e as cidades. In: **História Medieval**. Rio de Janeiro: Difel, 1977.

KANTOROWICZ, Ernst H. A realeza centrada no governo: *corpus mysticum*. In: **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LAMBERTINI, Roberto. Un nuovo approccio al "discorso politico franciscano". **Reti Medievali**. XI. Florença: jan-jun 2010. Disponível em: <http://www.retimedievali.it>. Acesso em: 20 set 2012.

LEFORT, Claude. **Pensando o político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LE GOFF, Jacques. Cidade. In: **Dicionário temático do Ocidente medieval**. Bauru: EDUSC, 2006.

_____. A função econômica. In: **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **História e Memória**. Campinas: Unicamp, 2003.

LEMMENS, Thomas Leonhard (O.F.M). Introductio. In: DIALOGUS de vitis sanctorum fratrum minorum. **Fragmenta Franciscana**. Roma: Tipografia Salustiniana, 1902.

MAGNANI, Eliana. Avant-propos – don et Sciences Sociales: une question irrésolue d'actualité. In: MAGNANI, Eliana (org.). **Don et Sciences Sociales**: théories et pratiques croisées. Dijon: Presses Universitaires, 2007. Disponível em: <http://www.journaldumauss.net/?E-Magnani-sous-la-dir-de-Don-et>. Acesso em: 8 fev 2015.

_____. De l'usage du don en Histoire médiévale. **Ménestrel**. [S.l.: s.n.], 30 jan 2013. Disponível em: <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1847>. Acesso em: 8 fev 2015.

_____. Les médiévistes et le don: avant et après la théorie maussienne. **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)**. Le Moyen Âge vu d'ailleurs. n. 2. [S.l.: .sn.], 2008. Disponível em: <http://cem.revues.org/8842>. Acesso em: 26 jan 2015.

MERLO, Giovanni Grado. **Tra eremo e città**: studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale. Assis: Porziuncula, 1991.

MILANI, Giuliano. **L'esclusione dal comune**: conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2003. Disponível em: <http://www.academia.edu/1435351/Lesclusione_dal_comune_conflitti_e_bandi_politici_a_Bologna_e_in_altre_citta_italiane_tra_XII_e_XIV_secolo>. Acesso em: 9 abr 2013.

_____. Partecipare al comune: inclusione, esclusione, democrazia. **Bolletino Roncioniano**. v. 6. [S.l.: s.n.], 2006.

MOORE, Robert I. **The formation of a persecuting society**: authority and deviance in Western Europe, 950-1250. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing, 2007.

MUMFORD, Lewis. Claustro e comunidade. In: **A cidade na história**. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

PACCIOCO, Roberto. **Da Francesco ai *catalogi sanctorum***: livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine Francescano (secoli XIII-XIV). Assis: Porziuncola, 1990. [Tradução nossa].

_____. ***Sublimia negotia***: le canonizzazioni dei santi nella curia papale e il nuovo Ordine dei frati Minori. Pádua: Centro Studi Antoniani, 1996.

_____. **Canonizzazioni e culto dei santi nella *christianitas***. Assis: Porziuncula, 2006.

PAOLINI, Lorenzo. Geografia ereticale: il radicamento cataro nella Pianura Padana a metà del XIII secolo. In: **La norma e la memoria**. Nuovi Studi Storici, 67. Studi per Augusto Vasina. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2004.

PATCHOVSKY, Alexander. Heresy and society: on the political function of heresy in the medieval world. In: BRUSCHI, Caterina & BILLER, Peter (eds.). **Texts and the repression of medieval heresy**. Suffolk: Boydell & Brewer Press, 2002.

PÉCORA, Alcir. À guisa de manifesto. In: **Máquina de gêneros**. São Paulo: Edusp, 2001.

PELLEGRINI, Luigi. **Insediamenti francescani nell'Italia del Duecento**. Roma: Laurentianum, 1984.

PIRENNE, Henri. **Las ciudades de la Edad Media**. Madri: Alianza Editorial, 2005.

PRAEFATIO. In: CHRONICA XXIV generalium ordinis minorum. **Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia**. Tomus III. Editado pelo Colégio de São Boaventura. Publicado em cerca de 1370. Florença: Tipografia do Colégio de São Boaventura, 1897. [Fac-símile]. [Tradução nossa].

REMOND, René. **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

RIGON, Antonio. S. Antonio da "*pater padue*" a "*patronus civitatis*". In: VAUCHEZ, André (org.). **La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)**. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche « Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XIIIe siècle », de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Roma: École Française de Rome, 1995.

_____. Dévotion et patriotisme communal dans la genèse et la diffusion d'un culte: le bienheureux Antoine de Padoue surnommé le «Pellegrino» (1267). In: **Faire croire**. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle. Actes detable ronde de Rome (22-23 juin 1979). Roma: École Française de Rome, 1981. [Publications del'École française de Rome, 51]. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/ouvrages/home/prescript/article/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1382>. Acesso em: 25 set 2012.

ROSANVALLON, Pierre. Por uma história conceitual do político. **Revista Brasileira de História**. v. 15. n. 30. São Paulo: [s.l.], 1995.

RUSCONI, Roberto. Una Chiesa a confronto con la società. In: BARCELLONA, Francesco Scorza & all. **Storia della santità nel cristianesimo occidentale**. Roma: Viella, 2006. [Tradução nossa].

RUST, Leandro Duarte. "**Colunas vivas de São Pedro**": concílios, temporalidades e reforma na história institucional do papado medieval (1046-1215). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor. Área de concentração: História Social. Setor temático de História Medieval. Niterói: 2010.

SENELLART, Michel. **As artes de governar**: do *regimen* medieval ao conceito de governo. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SIGAL, Pierre-André. **L'homme et le miracle dans la France médiévale (Xie-XIIe siècle)**. Paris : Éditions du Cerf, 1985.

SOUZA, Néri de Almeida. História Cultural, cultura folclórica e hagiografia. **Revista História**. 17/18. São Paulo: 19998/1999.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **Political theology**: four chapters on the concept of sovereignty. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 2005.

SNYDER, Susan Taylor. Cathars, confraternities and civic religion: the blurry border between heresy and orthodoxy. In: FRASSETTO, Michael (ed.). **Heresy and the persecuting society in the Middle Ages**: essays on the work of R. I. Moore. Leiden/Bosto: Brill, 2006.

TEIXEIRA, Igor Salomão. **Hagiografia e processo de canonização**: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323). Tese apresentada para a obtenção do título de Doutor em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. Porto Alegre: 2011.

_____. O tempo da santidade: reflexões sobre um conceito. **Revista Brasileira de História**. v. 32. n 63. São Paulo: 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v32n63/10.pdf>. Acesso em: 7 fev 2015.

TESTART, Alain. Qu'est-ce qu'un don? In: **Critique du don**: études sur la circulation non marchande. Paris: Syllepse, 2007. [Tradução nossa].

THOMPSON, Augustine O.P. **Cities of God**: the religion of the Italian communes, 1125-1325. Pensilvânia: The Pennsylvania State University Press, 2005. [Tradução nossa].

TILATTI, Andrea. Dall'agiografia alla cronaca: le inventiones degli antichi patroni Padovani fra interpretazione storiografica e sviluppo di uma coscienza civica (secc. XI-XII). In: VAUCHEZ, André (org.). **La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)**. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche « Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XIIIe siècle », de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Roma: École Française de Rome, 1995. [Tradução nossa].

TODESCHINI, Giacomo. Ordini mendicanti e coscienza cittadina. In: **Mélanges de l'École Française de Rome**. Moyen-Âge, Temps Modernes. T. 89. n. 2. 1977. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mefr_0223-5110_1977_num_89_2_2415>. Acesso em: 22 set 2012.

_____. Guardiani della soglia: i Frati Minori come garanti del perimetro sociale (XIII secolo). **Reti Medievali**. VIII. Roma: 2007. Disponível em: <http://www.retimedievali.it>. Acesso em: 25 set 2012. [Tradução nossa].

WALEY, Daniel. **Mediaeval Orvieto**. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.

VAUCHEZ, André (org.). **La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)**. Actes du colloque organisé par le Centre de recherche « Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XIIe-XIIIe siècle », de l'Université de Paris X-Nanterre et

l'Institut universitaire de France (Nanterre, 21-23 juin 1993). Roma: École Française de Rome, 1995. [Tradução nossa].

_____. **Les laïcs au Moyen Âge:** pratiques te expériences religieuses. Paris: CERF, 1987.

_____. **La spiritualité du Moyen Âge occidental**: VIIIe-XIIIe siècle. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

_____. La santità dei laici. In: **Esperienze religiose nel Medioevo**. Roma: Viella, 2003.

_____. **La santità nel medioevo**. Bolonha: Società Editrice Il Mulino, 1989.

ZERNER, Monique. Introdução. In: _____ (org.). *Inventar a heresia?* Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas: UNICAMP, 2009.

ZORZI, Andrea. "*Fracta est civitas magna in tres partes*": conflitto e costituzione nell'Italia comunale". In: **Scienza e politica**. v. 39. [S.l.: s.n.], 2008. Disponível em: <http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CC4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fscienzaepolitica.unibo.it%2Farticle%2Fdownload%2F2749%2F2146&ei=yhZkUd2NN4jn0gGI14CoCA&usg=AFQjCNEMgodIdebTiIxntixz4F4shf8kcg&sig2=3urNCICONi8TUTqIn0TTrA&bvm=bv.44990110,d.dmQ>. Acesso em: 9 abr 2013.