

A NOÇÃO DE *CONTEMPTUS MUNDI* E AS VIAGENS NOS SÉCULOS XII E XIII.

Rafael Afonso Gonçalves
Mestrando/UNESP-Franca
rafael_ag13@yahoo.com.br

Após retornar de sua viagem às terras do Oriente, Jean de Pian del Carpine participou de diversas audiências e encontros, onde frades e outros homens se reuniam para ouvir suas histórias a respeito das paisagens e dos povos avistados por ele. O franciscano conhecido como C. de Bridia foi um dos muitos que, em meados do século XIII, encontraram Carpine e seus companheiros a fim de conhecer mais detalhes daquelas terras distantes. A pedido de seu superior, o frade de Bridia escreveu um relatório sobre o encontro com os recém-chegados, conhecido hoje como *Tartar Relation*, onde afirma ter colocado “por escrito” aquilo que “entendeu sobre os Tártaros junto com os veneráveis frades.” (1965, p. 54)

Outro franciscano, Salimbene de Parma, menciona em seu *Chronicon*, escrito entre 1282 e 1290, que o papa Inocêncio IV reteve Jean de Pian del Carpine “junto de si por três meses”, período em que o frade “contou-lhe as notícias sobre os tártaros e entregou os presentes enviados pelo Cã.” (1882, p. 112) Frei Salimbene também afirma ter ouvido por inúmeras vezes Carpine repetir sua história aos interessados que o requeriam, chegando ao ponto de que “quando estava cansado de narrar as coisas dos Tártaros”, faziam-nos ler seu “grosso livro sobre os costumes dos Tártaros e outras maravilhas do mundo”. Mas, como apontou o cronista de Parma, Carpine era um narrador acurado, e, mesmo fadigado pelas repetições, não deixava seus ouvintes e leitores carentes de descrições pormenorizadas. Se, por acaso, a leitura indicada deixava algumas “coisas obscuras, [ele] intervinha para explicar e comentar cada coisa, com paciência.” (1882, p. 112-113)

O próprio Carpine atenta seus leitores sobre a possível existência de outras versões de seu relato. Isto se deveu ao fato de que muitos cristãos encontrados em seu caminho de volta ficaram tão interessados em sua narrativa que não o deixaram finalizá-la antes de copiarem. As cópias poderiam ser encontradas em diferentes lugares, como “na Polônia, na Boêmia e na Teutônia, e também em Liège e Champagne,” onde algumas pessoas “quiseram ter a transcrição da história, e por isso, a transcreveram

antes de estar completa e bem resumida.” (2005, p. 97) Carpine estava preocupado que alguma divergência entre as versões pudesse comprometer a veracidade de sua narrativa, e pede para que ninguém se “admirasse” se na versão final houvesse “mais coisas e melhor corrigidas” do que nas anteriores, pois, somente quando conseguiu “um pouco de tempo”, é que ele pôde a corrigir “plena e completamente”. (2005, p. 97)

Essas indicações nos apontam para o grande interesse que a viagem de Carpine suscitou em seus contemporâneos, que, como o citado Salimbene de Parma afirmou, procuravam esclarecer cada detalhe da narrativa. Por outro lado, o desejo do viajante em narrar suas experiências não foi menor. Já em seu prólogo Carpine afirma ter cumprido a ordem papal de “perscrutar e ver tudo com diligência” (2005, p. 30), possibilitando-o narrar cuidadosamente o que viu nas terras tártaras, como os costumes, vestimentas, alimentação e as características das terras que percorreu. A atitude de Carpine, no entanto, parece diferir bastante daquela tomada pelos viajantes de períodos anteriores, especialmente os religiosos, que depreciaram qualquer referência do mundo sensível que os rodeava.

As descrições das viagens efetuadas pelo conhecido Bernardo de Claraval são ilustrativas quanto à negatividade com que os monges de seu tempo encaravam as paisagens e homens encontrados fora do mosteiro. São conhecidas as histórias que apontam para o extremo nível de interiorização de Bernardo, chegando ao ponto de muitas vezes tomar óleo ao invés de água por sua desatenção nas coisas “deste mundo”. Todavia, seus maiores ‘feitos’, quando o assunto é a falta de atenção no mundo, são durante suas viagens. Com um renome que percorria quase toda a cristandade ainda enquanto era vivo, Bernardo freqüentou uma boa parte das rotas do medievo em visitas a abadias e a mosteiros, ou mesmo em algumas cidades.

Em uma visita ao mosteiro dos Cartuxos, como conta seu biógrafo, “ele cavalgou durante o dia todo ao lado do Lago Genebra sem vê-lo – ou sem prestar atenção no que via”. Mais tarde, “quando seus companheiros de viagem estavam conversando sobre o lago[...] ele perguntou a eles onde o lago ficava, e todos eles ficaram maravilhados.” (apud OHLER, p. 176) Se compararmos tal ação com a indicada viagem de Carpine, percebemos que não é apenas a atitude do viajante que se altera, mas também a das pessoas em sua volta. Se os contemporâneos do franciscano o cercavam para ouvir os detalhes de sua viagem, os companheiros de Bernardo

demonstravam grande admiração pela sua despreocupação em relação ao mundo exterior.

Considerando essa significativa alteração nas formas de se pensar as viagens e os lugares percorridos, procuraremos interrogar, dentro dos estreitos limites desse texto, como, entre os séculos XII e XIII, as narrativas de viagens deixaram de depreciar os aspectos mais “terrestres” do itinerário, como as paisagens e os homens encontrados, para se tornarem verdadeiros inventários sobre comunidades não cristãs e terras distantes.

Os monges e as viagens

A ausência de informações nos relatos de viagem sobre o mundo sensível, até o século XIII, deve-se, em grande medida, à força da idéia de *contemptus mundi* (rejeição do mundo), ou seja, às propostas de alienação e negação da sociedade profana e de isolamento total da civilização urbana. Essa noção está baseada em uma oposição, relativamente clara, entre o terrestre e o celeste, sendo o primeiro associado ao profano e o segundo ao sagrado. (VAUCHEZ,1995. p. 48) Para os religiosos viajantes, sobretudo os de vocação monástica, a atenção nas paisagens e homens que se encontravam no itinerário sugeria uma profanização dos fins espirituais que os moviam. Recusar o itinerário terrestre significava, para os viajantes do século XII, dar atenção exclusiva ao itinerário espiritual, um ato de virtude e de aprimoramento da alma. O objetivo principal dessa recusa era distanciar-se do “mundo” e dos homens para se aproximar de Deus. (LECLERCQ, 1961, p. 78)

Longe da natureza divina que o religioso buscava encontrar, o “mundo”, no entendimento desses homens, estava ligado a tudo que se referia aos prazeres da carne, ao estado primitivo do homem movido por desejos do corpo, e ao modo de vida adotado pelos laicos, preocupados com os assuntos transitórios do século. (BULTOT, 1967, p. 223) O mundo, para eles, não era mais do que um simples reflexo degradado de um mundo celeste onde se encontrava a verdade. Seria vão dar atenção as realidades terrestres, meras ilusões que decepcionam e apresentam riscos de pecado, pois, para o pensamento monástico do período, o criado, representando o domínio do transitório e do contingente, não deveria suscitar apego ou estima, mas antes desprezo e fuga. (VAUCHEZ,1995. p. 50)

Fundamentada inicialmente nos séculos V e VI pelos primeiros doutores do Cristianismo (LECLERCQ, 1961, p. 79), a proposta do *contemptus mundi* foi largamente utilizada pelos monges na distinção entre seu modo de vida daquele adotado por outros homens, tanto pelos laicos quanto por outros religiosos. Optando por uma forma de vida inteiramente direcionada à contemplação divina, os monges consideravam-se a “vanguarda do povo de Deus”, para utilizar a expressão de André Vauchez, e acreditavam deter as garantias da salvação. O desprezo do mundo, dentro dessa concepção, significava o afastamento total da condição terrestre para se atingir o estado celeste, em uma opção de vida totalmente dedicada aos assuntos da fé e, assim, mais próxima de um lugar junto de Deus.

As formas e os caminhos adotados para sua realização, todavia, tomaram contornos variados, tendo aí as viagens adquirido um papel significativo. Não somente como uma ação negativa, ou seja, como um ato que colocava os religiosos diante de tentações e desvios da salvação, mas também em um sentido positivo. A realização da proposta do *contemptus mundi* foi largamente entendida pelos monges dos séculos XI e XII como um percurso, um itinerário de afastamento do mundo em direção ao encontro com Deus. A viagem esteve, em um sentido alegórico ou em um mais literal, estritamente ligada às formas de realização dessa proposta monástica, dentre as quais podemos distinguir, em linhas gerais, três: o eremitismo, a peregrinação, e a vida cenobítica.

Apesar de marcar profundamente a espiritualidade dos coetâneos de São Bernardo, o eremitismo não é uma invenção do século XII. Sua existência data dos primeiros séculos do Cristianismo, sendo possível encontrar já no século IV um grupo influente de eremitas que se estabeleceram no deserto egípcio. Esses monásticos primitivos se retiravam para bosques, grutas e desertos a fim de levar uma vida religiosa solitária e errante, o que atraiu um grande número de seguidores que buscavam, por meio dessa austera opção de vida, a salvação e união com Deus. (GATIER, 1994, p. 171-172) Os eremitas permaneceram em um número relativamente pequeno no decorrer da Idade Média, ganhando força apenas no século XI, e, sobretudo, no século XII, como uma possibilidade renovada de cumprir os preceitos monásticos.

Considerando o cenobitismo beneditino tradicional insuficiente para satisfazer as exigências religiosas do tempo, as iniciativas eremíticas procuravam ressaltar ainda

mais em suas práticas a penitência e o desprezo pelo mundo. (DAVRIL e PALAZZO, 2000, p. 20-22) Cobertos por vestuários miseráveis e com uma aparência sempre descuidada, esses homens procuravam, como os antigos eremitas, lugares inóspitos para permanecerem, como grutas, cavernas ou mesmo as florestas. O objetivo, aqui também, era encontrar a presença divina longe dos homens, na extrema solidão de regiões totalmente desabitadas. O afastamento corporal não era senão para favorecer o afastamento espiritual do religioso do terrestre, considerado fonte de preocupações e de desapontamentos. (LECLERCQ, 1961, p. 90)

Para o fundador da Ordem dos Cartuxos, – ordem essa que foi uma das mais bem sucedidas experiências de vida eremita na Idade Média –, o isolamento poderia livrar a alma das aflições causadas pelo mundo. Em uma carta enviada ao seu amigo Raúl, homem de vida laica, São Bruno o questiona sobre sua vida mundana: “não é um ônus terrível e inútil estar atormentado por seus desejos, ver-se sem cessar vergado pelas preocupações e angústias, pelo temor e dor que engendram tais desejos?”. Crente que sim, o eremita aconselha seu amigo: “Foge, irmão meu, foge, pois, destas turvações e inquietudes, e passa da tempestade deste mundo ao repouso e à segurança do porto.”¹

A Ordem fundada por São Bruno foi, sem dúvida, uma das grandes responsáveis pelo sucesso da renovação do eremitismo no século XII. Um dos atos fundamentais dos Cartuxos foi dotar os religiosos de uma constituição original, garantindo obrigações mais fixas para o regimento da vida eremítica. Além de conferir à Ordem uma estabilidade, considerada pelo monaquismo beneditino como um importante fator para a dedicação à vida contemplativa, a sistematização originada pela constituição conseguiu evitar que os eremitas se dispersassem, fim comum das iniciativas eremitas do medievo. (PACAUT, 1970, p. 94) A escrita das constituições, no entanto, não veio do punho de São Bruno, mas do quinto prior cartusiano, Guiges I. Baseados em uma vida que emprestava elementos do cenobitismo beneditino, mas que em sua essência enfatizava o eremitismo solitário (VAUCHEZ, 1995, p. 92), os escritos de Guiges foram os principais regentes das vidas desses monges.

Guiges também colocou acento sobre a vida eremítica, mesmo que não errante como a dos antigos, como uma fuga do mundo. Essa concepção estava justificada na oposição entre o terrestre e o divino, pois como ele aponta em carta semelhante àquela

¹ CARTAS DE SÃO BRUNO. Site. http://www.chartreux.org/textes/pt/Atras_pregadas_Bruno.htm#raul

escrita por Bruno, “aspirando vivamente aos bens celestiais, rejeita os da terra”.² E a forma mais virtuosa de se afastar do mundo, para Guiges, seria o isolamento nos ermos, onde se encontraria a paz divina. O eremita aconselha em sua carta: o homem verdadeiramente feliz “não é o ambicioso que luta para conseguir honras altivas num palácio, mas aquele que escolhe levar uma vida simples e pobre no deserto, que gosta de aplicar-se à sabedoria no repouso, e deseja com ardor permanecer sentado e solitário no silêncio³”. A singularidade dos Cartuxos do século XII, como pontua o referido Marcel Pacaut, reside em uma tentativa de total renúncia do mundo, por meio da solidão absoluta, sem manter nenhuma ligação com a sociedade ou mesmo alguma vontade de agir diretamente sobre ela. (1970, p. 95)

A peregrinação, em suas manifestações na alta Idade Média, possuía finalidades próximas àquelas buscadas pelos eremitas: para o peregrino, a viagem que o afasta da sociedade, também o levaria mais próximo de Deus. Essa busca abstrata conduziu os peregrinos a errâncias nos desertos do Oriente-Próximo, especialmente entre o Nilo e a Síria Oriental, ou mesmo em florestas e outros lugares não habitados na Europa; mas o que conduzia o peregrino era, então, um empenho ascético inspirado na vocação monástica daqueles religiosos do deserto. Inicialmente a palavra latina *peregrinus* possui o sentido de “o estrangeiro”, ou seja, aquele que deixa sua pátria para se colocar em um tipo de exílio em uma região distante. A *peregrinatio* é assim no seu início, – um exílio –, porém um exílio voluntário. (SIGAL, 1974, p. 5-6) Ao deixar seu ambiente familiar para enfrentar um país desconhecido e hostil, onde geralmente não se conhece nem mesmo a língua utilizada, o viajante propõe a si mesmo uma espécie de automortificação para se desvencilhar de seu estado carnal e atingir um contato místico com Deus.

Com seu desenvolvimento, essas errâncias acabaram ganhando itinerários fixos, com lugares pré-estabelecidos de culto e adoração, como tumbas de santos, ou mesmo, como é o caso da Terra santa, locais santificados pelas passagens bíblicas. Com o estabelecimento dessa “geografia sagrada” (Cf. GRABOÏS, 1998), a peregrinação deixa de ser pouco a pouco a errância em lugares desabitados, para tornar-se uma viagem com

² CARTA DE GUIGO I: A UM AMIGO SOBRE A VIDA SOLITÁRIA:

<http://www.chartreux.org/textes/pt/GuigoI-VidaSolitaria.htm>

³ Ibid.

um destino definido. Essa alteração do sentido semântico das peregrinações perdurou por vários séculos, podendo-se datar no século XI seu estabelecimento efetivo.⁴

Mesmo que tenha perdido seu valor de errância, os peregrinos não deixaram de procurar reafirmar sua atenção exclusiva ao ‘caminho espiritual’. (GRABOÏS, 1998, p. 81-82) Para tanto, suas narrativas excluíram qualquer menção sobre o mundo “profano”, ou seja, de povos e cidades desprovidas de tradição bíblica, mesmo aquelas que forneciam o aparato logístico do peregrino. Nos relatos de viagens à Jerusalém, por exemplo, a cidade do Acre, principal porto de desembarque e núcleo logístico dos peregrinos ocidentais em Jerusalém, de maneira geral, não é mencionada. Essa depreciação do mundo que circundava a terra Santa, incluindo o reino cristão da Palestina, devia-se a idéia de que apenas os lugares consagrados pela tradição bíblica poderiam figurar como representações tangíveis da “Jerusalém celeste”. A “Jerusalém terrestre” servia senão como um trampolim em direção a celeste, verdadeiro destino almejado pelo peregrino.

Mas o contato com o mundo terrestre e os povos que habitavam os contornos do itinerário, na maioria das vezes imprescindível para a realização da viagem, não deixou de ser alvo de críticas de alguns autores monásticos, principalmente a partir de meados do século XI. (Cf. CONSTABLE, 1976) Se os peregrinos que visitavam a terra Santa procuravam encontrar certa ligação entre as cidades visitadas e sua correspondente dos céus, esses autores, sobretudo os oriundos de ordens monásticas, procuraram dissociar os caminhos que levaram em direção a elas. Em uma carta escrita ainda enquanto era abade, Santo Anselmo aconselhava um jovem que pretendia fazer uma peregrinação a desistir de seu projeto, pois, segundo ele, Jerusalém “é, agora, não uma visão de paz mas de enfrentamentos, e dos tesouros de Constantinopla e da Babilônia que mancharam suas mãos de sangue”. Para Anselmo, o jovem deveria abraçar a vida

⁴ Para Pierre Andre Sigal, este novo significado se consolida apenas a partir do meio do século XI. Mesmo que a busca por lugares consolidados como sagrados já ocorresse em períodos anteriores, para esse historiador, a conjunção entre as idéias e práticas ganha força somente no século XI, quando se percebe nitidamente o desejo de “imitação de Cristo”, através do estabelecimento do itinerário baseado nos mesmos caminhos palmilhados por Ele. Já para o historiador israelense Aryeh Graböis, a emergência do culto dos santos modifica o caráter original dessas viagens, introduzido dentro do itinerário das “errâncias espirituais”, paradas ao pé de túmulos venerados, onde o peregrino reza e pede a intercessão do santo junto a seu Deus. Para esse historiador, a devoção em lugares considerados sagrados pela presença dos restos mortais dos santos transformou, já no final do século IV, as “errâncias abstratas” em peregrinações concretas. Porém, Graböis aponta que a confrontação dessas duas práticas distintas de peregrinação permaneceu na origem de uma contradição que perdurou vários séculos.

religiosa, ou seja, tomar “o caminho da Jerusalém celeste que é a visão de paz onde encontram-se os tesouros que só recebem aqueles que desprezam os outros tesouros”. (apud. SOUTHERN, 1956, p. 51)

O monge beneditino Geoffroi de Vendôme também contrapôs a vida religiosa em relação à viagem a terra Santa, que, para ele, não garantiria a nenhum homem a entrada no reino dos céus. Os penhores da salvação seriam antes daqueles que tiveram uma vida virtuosa aqui na terra, como declara em uma carta endereçado ao bispo Hildebert du Mans, escrita na primeira metade do século XII. Geoffroi afirma na correspondência que “são os homens que são bem comportados, não aqueles que viram a Jerusalém terrestre que merecem receber a Jerusalém dos Céus”. (apud. CONSTABLE, 1977, p. 19) Críticas às peregrinações não eram uma novidade desse período. Desde as primeiras aparições dos viajantes piedosos no cristianismo encontram-se, principalmente em relação às mulheres, repreensões às situações pecaminosas que muitas vezes a própria condição da viagem importava. (Cf. GRÉGOIRE, 1996) Vê-se no século VIII, também, um abade irlandês afirmando a seus discípulos que “Deus está tão próximo da Irlanda quanto de Roma ou de qualquer outro lugar, e que a rota para o Reino dos céus está a mesma distância de todos os países e que, então, não havia necessidade de cruzar os mares”. (HUGHES, p. 147)

A intensificação dessas censuras e, especialmente, a adoção mais afetiva de seus conselhos, ficaram reservadas ao século XII. Nesse período, como já afirmou o historiador Giles Constable, os monges procuraram atrelar a peregrinação a um sentido mais interiorizado, como uma imagem alegórica da vida que o religioso encontraria no interior do monastério. (1977, p. 25) Entendida ainda como uma ação que colocaria o religioso em contato com o mundo profano, a peregrinação física foi pouco a pouco perdendo espaço para a idéia de que a única peregrinação possível para o monge é aquela da alma. E o lugar mais eficaz para evitar qualquer desvio dessa rota não era outro além do monastério. O que levava os monges a adotarem a vida cenobítica dentro dos monastérios era um desejo comum de afastamento da sociedade profana. O isolamento coletivo dentro desses verdadeiros desertos artificiais procurava afastar qualquer obstáculo ou empecilho que pudesse desviar o monge de seu objetivo principal: o encontro de Deus por meio da ascese e da oração. (LECLERCQ, 1961, p. 84) A vida

exterior aos mosteiros era vista como uma fonte de tentações e ilusões que poderiam furtar dos monges toda sua concentração e disciplina que o levaria em direção a Deus.

Essas idéias já eram visíveis na Regra escrita por São Bento, que considerava a estabilidade alcançada no interior do mosteiro como um dos principais fatores que levariam o religioso ao aprimoramento da alma, sendo punido severamente “quem ousar sair do recinto do mosteiro ou ir a qualquer lugar [...] sem ordem do abade.” (1993, p. 138) Em caso de necessidade, os religiosos poderiam partir em viagem, tomando sempre o cuidado de não “transmitir aos outros o que viu e ouviu fora do mosteiro, pois isto poderia muito prejudicar”. Em oposição aos monges que adotavam a vida cenobítica, Bento apresenta os monges chamados “girovagos” que, segundo ele, “passam a vida a percorrer províncias, permanecendo três ou quatro dias em cada mosteiro”. “Sempre errantes, nunca estáveis”, para Bento esses monges “são escravos das próprias vontades e das seduições da gula”. (1993, p. 10-11)

Uma leitura mais rigorosa da Regra beneditina ganha força no século XII, incentivada principalmente pela nascente ordem de Cister, que procurava em um retorno às tradições monásticas “mais puras” uma renovação na vida religiosa de seu tempo. (PACAUT, 1970, p. 101-104) Nessas circunstâncias, cresceu a idéia de que a única forma capaz de evitar as ilusões e inquietudes característica da vida mundana seria a vida cenobítica. Assim, seria mais proveitoso ao religioso renunciar ao mundo e suas tentações para viver como um peregrino, como um exilado no único lugar que ainda guardaria a essência de sua verdadeira pátria: o mosteiro. A peregrinação passa a ser valorizada por esses autores, não no sentido de um deslocamento físico, mas como o caminho que leva o religioso a abandonar o mundo e abraçar a vida monástica: a busca espiritual dos monges se torna, no século XII, a imagem de uma viagem. (SOUTHERN, 1956, p. 222) Como escreveu São Bernardo em uma carta endereçada ao abade de Saint Michel, “o objetivo dos monges é procurar não a Jerusalém terrestre, mas a celeste, e isso não se faz movendo-se com os pés, mas progredindo com o coração”. (1990, p. 246-247)

O desprezo pelo mundo e as viagens franciscanas

A noção do *contemptus mundi* não havia desaparecido dos principais escritos da nascente Ordem dos Menores. Surgidas no início do século XIII também como uma

forma de renovação da religiosidade de seu tempo, a Ordem franciscana não poderia ou mesmo pretendia realizar uma ruptura total com as formas de vida e crenças oriundas do pensamento monástico que a precedia. A vontade de desprezar do mundo foi uma das permanências herdadas, principalmente no que toca a distinção entre a vida religiosa mendicante e aquela adotada pelos laicos. Em seu *Testamento*, escrito poucas semanas antes de sua morte, em 1226, Francisco de Assis conta como suas visitas aos leprosos o auxiliaram em sua conversão: “O próprio Senhor me conduziu entre eles e fiz misericórdia com eles. E afastando-me deles, aquilo que me parecia amargo, converteu-se em doçura da alma e do corpo; e, em seguida, detive-me por um pouco e saí do mundo.” (2005, p. 83)

O cronista francês Jaques de Vitry também apontou em seu *Da ordem e da pregação dos frades menores*, escrito no século XIII, que os frades franciscanos negavam o mundo. O cronista chegou a compará-los a outros religiosos na efetivação desse preceito, afirmando que os seguidores de Francisco eram “os verdadeiros menores e os mais humildes dentre todos os regulares. Isto pelo hábito, pela nudez e desprezo deste mundo.” (2005, p. 1306) A alteração franciscana do preceito de *contemptus mundi*, no entanto, não está em sua não utilização, mas sim no significado que os frades atribuíram a ele. Enquanto seus precedentes monásticos o associavam à negação dos desejos carnis e todos os atos pecaminosos ligados ao corpo, os frades menores entenderam que a recusa da posse de bens materiais era a forma mais eficaz de se afastar do mundo. Em um período que a riqueza e a propriedade tornavam-se cada vez mais os signos do poder, a pobreza pareceu aos frades menores o desprezo da principal fonte dos malefícios do mundo. (DIJK, 1965, p. 165)

Origem de litígios e conflitos, a propriedade era entendida pelos franciscanos como o maior impedimento a dedicação exclusiva a sua busca salvífica. Os autores da *Legenda dos Três Companheiros*, texto que conta a história dos primeiros anos da Ordem dos Menores e seu fundador, escrito em meados do século XIII, contam que o bispo da cidade de Assis ficou impressionado com a vida de extrema pobreza levada pelos primeiros menores, colocando-a em questão. Francisco, segundo a *Legenda*, justificou ao bispo: “se tivéssemos algumas posses ser-nos-iam necessárias armas para nossa proteção. Pois daí nascem questões e pleitos e, em consequência, sói impedir-se

de muitos modos o amor de Deus e do próximo”. E, assim, completou o *poverello*, “por essa razão não queremos possuir qualquer coisa temporal nesse mundo”. (2005, p. 638)

Favorecendo a reivenção franciscana do preceito, muitos autores do século XIII também descreveram a recusa da vida profana realizada pelos frades sob a óptica da pobreza e da mendicância. O cronista Rogério Wendover escreveu em 1236 que Francisco desprezava “a mutabilidade das coisas transitórias e com todas as forças suspirava ansiosamente pelo Reino celeste. Mas, para mais livremente pôr em obra o que concebera na mente, desprezou a não pequena herança paterna com todos os prazeres do século.” (2005, p. 1298) O supracitado Jaques de Vitry registra acerca dos franciscanos que “seu exemplo de vida santa e seu modo de viver perfeito convidam ao desprezo do mundo muitos homens, humildes, ricos e nobres que para segui-los abandonam castelos, casarios e imensas propriedades”. E arremata o cronista, sublinhando a oposição entre a pobreza franciscana e o mundo desprezado: “num feliz comércio trocam as riquezas temporais pelas espirituais.” (2005, p. 1308)

A opção franciscana pela pobreza não nega o mundo apenas, mas também estabelece uma nova relação com ele. A mendicância favoreceu a criação de laços de dependência entre o frade e o mundo, ou melhor, um acordo mútuo em que o religioso deveria oferecer o testemunho da vida evangélica em troca de sua subsistência material. (DIJK, 1965, p. 166) Tomás de Celano, um dos mais importantes biógrafos do santo fundador da Ordem dos Menores, afirmou em sua *Segunda Vida*, escrita entre 1246 e 1247, que essa espécie de contrato era difundida já por Francisco. Celano conta que o santo de Assis assegurava a seus confrades a existência de um “comércio entre o mundo e os frades: os frades devem dar bom exemplo ao mundo e o mundo deve prover-lhes suas necessidades. Por isso, quando os frades, faltando à palavra, deixarem de dar bom exemplo, o mundo retirará sua mão, em justa repreensão”. (2005, p. 335)

Tal “comércio” não indica somente o dever de os frades se portarem virtuosamente, dando o “bom exemplo” no meio que os acolhia, mas também a necessidade de permanecerem no mundo para a própria sobrevivência. Ao contrário dos monges ou eremitas, que deixavam seu meio social para se isolarem em mosteiros ou em eremitérios, os franciscanos não recusavam a convivência com seus contemporâneos, muito menos a residência no interior das cidades. Francisco, por exemplo, após ter “deixado o mundo”, permaneceu em Assis. (DIJK, 1965, p. 164) Essa

atitude tomada pelos frades menores aponta para idéia de que, acompanhados pela “Senhora Pobreza”, os religiosos poderiam gozar de uma potencialidade positiva que o mundo poderia oferecer.

A pobreza era considerada uma verdadeira proteção, um filtro que auxiliaria o frade – sem abusarmos da linguagem – a conservar-se exterior ao mundo, ao mesmo tempo em que permanecia nele. E é justamente pela peregrinação que Francisco procurou construir não só uma imagem ilustrativa da vida de seus confrades, mas também uma experiência efetiva que os membros de sua Ordem deveriam adotar. Em sua Regra aprovada pelo papa Honório III, em 1223, considerada uma verdadeira descrição da maneira concreta de viver o Evangelho (LE GOFF, 2001, p. 86), o santo assisense aconselha seus confrades “de nada se apropriem, nem de casa, nem de lugar, nem de coisa alguma. E, como peregrinos e estrangeiros neste século”, servirem “ao Senhor na pobreza e na humildade.” (2005, p. 65) O biógrafo Tomás de Celano reforça a idéia de não pertencimento que caracterizaria a presença franciscana no mundo terrestre. Na já destacada obra, Celano afirma, através da boca de Francisco, que “os Frades Menores foram emprestados ao mundo para que os eleitos cumpram neles aquilo que vai ser recomendado pelo Juiz.” (2005, p. 335-336, grifo nosso)

Os franciscanos, assim, deveriam residir em meio aos seus contemporâneos, podendo aproveitar do mundo suas possibilidades positivas. As viagens, nesse sentido, passaram a ser entendidas como uma forma literal de realização da vida evangélica, e o mundo percorrido pelos frades ganhou importância em seus escritos e na atenção despedida por seus confrades e por outros homens que compartilhavam suas crenças. O franciscano C. de Bridia, autor de *Tartar Relation*, citado no início de nosso itinerário textual, sublinhou o caráter positivo e benéfico que seu relatório poderia causar naqueles que o lessem, pois “ouvindo” sua história, saberiam “como extrair conhecimentos úteis sobre assuntos mundanos a respeito das maravilhas e dos julgamentos ocultos de Deus todo poderoso.” (1965, p. 54)

Por outro lado, em sua obra que se dedicava a sintetizar em um único texto a viagem do grupo liderado por Jean de Pian del Capine, de Bridia indicou que não é qualquer referência ao mundo que deveria ser digna de atenção. Ao mencionar as vestimentas tártaras, por exemplo, o franciscano afirma não ter se preocupado em escrever nada detalhado, por considerar esse assunto “mais uma curiosidade do que um

conhecimento útil”. (1965, p. 86) Guilherme de Rubruc, outro franciscano que percorreu a Tartaria em meados do século XIII, também se preocupou em escrever sua narrativa de viagem apenas por meio de assuntos “sábios”. Rubruc declara no início de seu *Itinerário*:

Sobre o sábio está escrito no Eclesiástico: *Percorre a terra de povos estrangeiros, experimentará os bens e os males* (Eccl 39,5). Realizarei esta obra, senhor meu rei, mas oxalá como sábio e não como estulto; pois muitos fazem o que faz o sábio, mas não sabiamente; antes, fazem-no estultamente [...] (2005, p. 115)

Atribuindo um novo significado ao *contemptus mundi*, os franciscanos entenderam que as descrições de paisagens, cidades e povos existentes em todos os cantos do mundo conhecido poderiam auxiliar os religiosos no conhecimento de Deus, suas criações e suas decisões. As narrativas de viagens, verdadeiros relatórios sobre as incursões pelo interior do mundo, passaram a figurar como um meio válido de conhecimento, cada vez mais numerosos a partir de então. Tais relatos tornaram-se importantes fontes não apenas sobre o que os homens do medievo tinham a dizer sobre os povos de outras terras e adeptos de outras religiões, mas, sobretudo, sobre si próprios.

Bibliografia

BULTOT, R. Mépris du monde et XIe siècle. **Annales**. Économies, Sociétés, Civilisations. 22e année, n. 1, 1967.

CARPINE, J. P. del. História dos Mongóis [1245]. In: ____ et al. **Crônicas de Viagem**: franciscanos no extremo oriente antes de Marco Polo (1245-1330). Trad. intr. e notas de Ildefonso Silveira e Ary E. Pintarelli. Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF, 2005. (Coleção pensamento franciscano; v. 7).

CARTA de Guido I a um amigo sobre a vida solitária. Disponível em <http://www.chartreux.org/textes/pt/GuigoI-VidaSolitaria.htm>. Acessado em 20/06/2010

CARTAS de São Bruno. Disponível em http://www.chartreux.org/textes/pt/Atras_pregadas_Bruno.htm#raul. Acessado em 20/06/2010

CONSTABLE, G. Monachisme et pèlerinage au Moyen Age. **Revue Historique**. v. 258, p. 3-29, 1977.

_____. Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages. **Studia Gratiana**. v.19, p. 125-146, 1976.

CRONACA di Fra Salimbene Parmigiano dell' ordine dei minori. Ed. Carlo Cantarelli Adamo. Parma:LUIGI BATTEI EDITORE, 1882.Vol I.

DAVRIL, A. e PALAZZO, E. **La vie des moines au temps des grandes abbayes** (Xe-XIIIe siècles). Paris: Ed. Hachette, 2000.

DIJK, W. Saint François et le mépris du monde. In **Études franciscaines**, XV (supplément 1965) 157-168.

GATIER, P. Des femmes su desert? In BERLIOZ, J. **Moines et religieux au Moyen Âge**. Paris : Ed. Du Seuil, 1994.

GRABOÏS, A. **Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Age**. Paris 1998.

GRÉGOIRE DE NYSSE. Lettre sur ceux qui vont à Jérusalem, à Censitor. In MARAVAL, P. **Recits des premiers pelerins chretiens en Proche-Orient**. Paris: Ed. du Cerf, 1996.

GUILERME DE RUBRUC, Itinerário. In **Crônicas de viagem: Franciscanos no extremo oriente antes de Marco Pólo** (1245 – 1330); Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2005.

HUGHES. In **Journal of Ecclesiastical History**. Vol. XI,

JAIQUES DE VITRY. Da Ordem e da pregação dos Frades Menores. In. **FONTES FRANCISCANAS**. Santo André: Ed. Mensageiro de Santo Antonio, 2005.

LE GOFF, J. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LECLERCQ, J. La separation du monde dans le monachisme au moyen âge. In **La séparation du monde**, Paris, Ed. du Cerf, 1961.

LEGENDA dos três companheiros. In. **FONTES FRANCISCANAS**. Santo André: Ed. Mensageiro de Santo Antonio, 2005.

OHLER, N. **The Medieval traveller**. The Boydell Press, 1989.

PACAUT M. **Les ordres monastiques et religieux au Moyen-âge**. Paris: Ed. Nathan, 1970.

REGRA de São Bento. In PACÔMIO et al. **Regra dos monges**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1993.

ROGÉRIO WENDOVER. Chronica. In **FONTES FRANCISCANAS**. Santo André: Ed. Mensageiro de Santo Antonio, 2005.

SAN BERNARDO DE CLARAVAL. **Obras completas de San Bernardo**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990. Vol. VII.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS. Regra bulada. In. **FONTES FRANCISCANAS**. Santo André: Ed. Mensageiro de Santo Antonio, 2005.

_____. Testamento. In. **FONTES FRANCISCANAS**. Santo André: Ed. Mensageiro de Santo Antonio, 2005.

SIGAL, P-A. **Les marcheurs de Dieu**. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age. Paris, 1974.

SOUTHERN, R. **The making of the Middle Ages**. New Haven: Yale University Press, 1953.

THE VINLAND Map and the Tartar Relation. Ed. Skelton, R.A., Thomas E. Marston, and George D. Painter. New Haven: Yale University Press, 1965.

TOMÁS DE CELANO. **Segunda Vida**. In. **FONTES FRANCISCANAS**. Santo André: Ed. Mensageiro de Santo Antonio, 2005.

VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental**: séculos VIII à XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.