

O medievalismo em *A Segunda Vida de Francisco de Assis*, de José Saramago: imagens difusas da memória franciscana. Com base nos estudos de medievalismo, e tomando a Idade Média como instrumento heurístico, analisam-se os mecanismos ficcionais que sustentam o mundo possível criado no drama *Francisco de Assis*, de José Saramago, os sentidos que o presente da escrita impôs ao passado e como esse passado comunicou com o presente. Neste percurso, explicitam-se as transformações a que foram sujeitas as figuras que habitaram a vida de Francisco de Assis, no processo de atualização, em chave materialista e por vezes instrumentalizada, dos conflitos que enfrentaram. O confronto do protagonista com a história e com a hagiografia medievais permite clarificar os desvios intencionais e ideologicamente motivados que estão na origem da redução da personagem a um defensor maníaco da pobreza, negligenciando a fraternidade compensatória que o unira aos excluídos, cuja situação se agravava e que, muito sintomaticamente, despertava um regresso à simplicidade evangélica.

PALAVRAS-CHAVE: medievalismo, José Saramago, Francisco de Assis, hagiografia.

Medievalism in José Saramago's *A Segunda Vida de Francisco de Assis*: Diffuse Images of Franciscan Memory. Drawing on medievalism studies and taking the Middle Ages as a heuristic instrument, this article analyses the fictional mechanisms that underpin the possible world created in José Saramago's drama *Francisco de Assis*; the meaning that the writing's present tense imposes upon the past; and the ways in which that past communicated with the present. Particular attention is paid to the transformation undergone by the figures who inhabited the life of Francis of Assisi, as part of a process of updating – from a materialist and, at times, instrumentalised perspective – the conflicts they faced. The protagonist's confrontation with medieval history and hagiography makes it possible to clarify the intentional and ideologically motivated deviations that underlie the reduction of the character to a fanatical advocate of poverty, while neglecting the compensatory fraternity that had bound him to those excluded, whose situation had deteriorated and symptomatically prompted the return to evangelical simplicity.

KEYWORDS: medievalism, José Saramago, Francis of Assisi, hagiography.

ANA MARIA MACHADO

**O medievalismo em
A Segunda Vida de Francisco de Assis,
de José Saramago: imagens difusas
da memória franciscana¹**

CONTEXTO DA ESCRITA

A Segunda Vida de Francisco de Assis, de 1987,² é o terceiro dos quatro textos dramáticos escritos por José Saramago (1922-2010),³ porém, como afirma em entrevista concedida a Carlos Reis (2015),⁴ não se considera um dramaturgo. De resto, sublinha que “todas as peças de teatro que escrev[eu] resultaram de convites e de propostas” (Reis, 2015, p. 118).

Nesta obra, o modo escolhido foi determinante no requisitório movido contra Francisco de Assis (1181/1182-1226)⁵ – o nome despojado de santidade com que o autor se refere ao protagonista –, e o texto é bem demonstrativo de alguns dos postulados dos estudos de medievalismo, no âmbito dos quais se insere este trabalho. Na sequência de autores como Matthews (2015), D’Arcens (2016), Prendergast e Trigg (2019), Gally (2022), Machado (2023), entre outros, procurar-se-á explorar de que forma o presente do escritor se impõe ao passado e como se processa a interlocução dos tempos idos com a época do romancista. Ao contrário de muitas das obras medievalistas, esta reescrita saramaguiana da Idade Média não é ditada por nenhuma memória

1 Este artigo desenvolve “*A segunda vida de Francisco de Assis*, de José Saramago, e a crítica medievalista” (Machado, 2024).

2 O artigo segue a 3.^a ed., de 1999.

3 Precederam-no *A Noite*, de 1979, e *Que Farei com Este Livro?*, de 1980. O último, *In Nomine Dei*, é de 1993.

4 Usei a edição da Porto Editora. A original foi publicada pela Caminho, em 1998.

5 Para as datações da vida de S. Francisco, segue-se a edição de Pereira (2017).

nostálgica (Sterling-Hellenbrand, 2020), mas não deixa de *religare* – a etimologia da palavra *religião* é bem adequada à travessia destas temporalidades –, criticamente, no caso, o presente a uma memória algo difusa do movimento franciscano, no propósito de desacreditar o ideário de Francisco de Assis.

Na mesma entrevista a Carlos Reis, Saramago dá conta do incidente que incitou a sua sensibilidade reativa às práticas religiosas:

A segunda vida de Francisco de Assis nasce bastantes anos antes, de uma coisa desagradável, em Assis, quando eu me encontrava lá, num claustro, com dois frades franciscanos a vender bugigangas religiosas, estampinhas, crucifixos e rosários. E como já é um lugar-comum dizer-se que não há nada tão escrupuloso em matéria de religião como um agnóstico ou um ateu, aquilo chocou-me: então o Francisco de Assis, o santo, era a pobreza e estes tipos estão para aqui a vender estas coisas? Deviam fazê-las e dá-las, se quisessem. [Reis, 2015, p. 118]

A denúncia que estas palavras envolvem não é, ao contrário do que o escritor afirma, exclusiva do escrúpulo de agnósticos ou ateus, antes o irmana com o sentimento do próprio Jesus quando, numa reação de grande violência, expulsa os vendilhões do templo (Jo 2, 13-25), em resposta à profanação do sagrado:

Encontrou no Templo os vendedores de bois, de ovelhas e de pombas e os cambistas abancados. Com umas cordas, fez um chicote e expulsou-os a todos do Templo, com as ovelhas e bois. Deitou por terra o dinheiro dos banqueiros, derrubou-lhes as mesas, e disse aos que vendiam pombas: “Tirai tudo isto daqui e não façais da casa de meu Pai casa de comércio.” [Jo 2, 14-16 – *Bíblia*, 1982, p. 1405]

Não partilhando exatamente das mesmas motivações, as duas figuras têm em comum a rejeição do conluio entre sagrado e negócio. Numa modulação similar, também Agustina Bessa-Luís (1922-2019), um vulto literário da mesma geração, desta feita insuspeito de agnosticismo, se insurge, em entrevista a Artur Portela, contra uma outra faceta dos negócios que envolve o sagrado, a deturpação das lendas hagiográficas:

Voltei a Pádua e fez-me impressão todas as demonstrações de piedade que eu tinha encontrado: os santos, os agradecimentos, era exactamente a mesma coisa. Era a foto de um desastre em que a pessoa se tinha salvo, era exactamente a mesma coisa. Uns anos depois, e bastante, eu passei outra vez na Basílica de St.º António. E então pensei se não haveria qualquer coisa de comatoso que destruía a própria grandeza da figura humana, se não haveria qualquer coisa de mais vivo a descobrir. À saída da Basílica, comprei uma pequena

página com a vida de St.º António e aquilo pareceu-me de uma tal pobreza, de uma tal insuficiência, o que projectou o Santo, não só na sua época, como para além dela, que quis fazer, eu mesmo, uma investigação sobre a vida de St.º António. [...] destruí imediatamente uns tantos clarões da novela piedosa. Eram praticamente impossíveis de destruir. Tinham tantos séculos em cima, havia uma côdea lendária em cima do St.º António, que era impossível quebrá-la. [Bessa-Luís, 1986, p. 58]

Os espaços conotados com o sagrado e as figuras históricas – santos, jogadores de futebol (a aproximação é de André Jolles em *Formas Simples*, de 1976),⁶ ou outros famosos – estão, pela sua singularidade e exposição pública, mas também pelas instituições que os promovem, mais sujeitos a todo o tipo de idolatração ou de censura adulteradoras. O próprio Saramago e a sua imagem pública são disso prova, donde nenhuma novidade. Já que o zelo literário mova a reescrita da história é de saudar, até porque revivifica as referências históricas, no caso, as do mundo ocidental.

Assim, no *Santo António* (1973) de Agustina, a autora procura resgatar a dimensão humana escondida por trás do santo popular e milagreiro (Machado, 2022, 2023), enquanto em *A Segunda Vida de Francisco de Assis*, a interpelação medievalista de José Saramago assenta no contraste entre a opção pela pobreza que norteou o ideário do santo católico e o absurdo de a estender ao homem comum.

O presente estudo procurará perceber como uma eventual indagação espiritual se articulou com a denegação do ideal franciscano. Utilizando a Idade Média como uma categoria heurística, confrontar-se-á a memória que a hagiografia medieval criou do santo com a fábrica ficcional da reinvenção saramaguiana, no sentido de mostrar como o primado ideológico do autor leu a vida de S. Francisco e que novos sentidos nela introduziu.

A ESPIRITUALIDADE DE SARAMAGO

Em *A Espiritualidade Clandestina de José Saramago*, Manuel Frias Martins (2022, p. 31) sustenta que este texto dramático ilustra como “a ‘sagrada’ palavra Deus será a companheira de interrogação diversa acerca do mundo e das contraditórias formas do mundo”. Não sendo uma palavra recorrente nesta peça – surge apenas duas vezes quando, no II ato, se discute o comportamento de Deus –, ela é a matriz da religião cristã que enforma a história de Francisco de Assis com que se confronta a contemporaneidade encenada por Saramago.

6 O original é de 1930: *Einfache Formen Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

A propósito dos romances bíblicos – *O Evangelho de Jesus Cristo* (2019) e *Caim* (2017) –, o ensaísta defende que, enquanto “homem espiritual” (Martins, 2022, p. 157), Saramago “é um indagador, um homem que quer compreender tudo o que o rodeia” (Martins, 2022, p. 161), movido por uma “espiritualidade cognitiva” – expressão que toma emprestada de Lama Denys (2002)⁷ – que “situaria os romances [...] no espaço da realização da própria busca pessoal por parte do escritor de um entendimento de Deus, de Jesus e dos dados fundamentais da interdependência do espírito e do mundo vivido” (Martins, 2022, p. 163).

Cabe perguntar se esta demanda já se manifestava em *A Segunda Vida de Francisco de Assis*, ou se nela se percebe o projeto indagador que Manuel Frias Martins identifica nos romances bíblicos, descrevendo Saramago como “*um escritor que interroga por princípio e condição*, alguém que ergue a sua inteligência menos para afirmar e ossificar pontos de vista, e mais para se revelar como *perguntador*” (Martins, 2022, p. 167).⁸

Da leitura da peça, dir-se-ia que o móbil parece ter sido outro e talvez por isso o próprio Saramago tenha declarado, na entrevista antes citada: “Acho que a peça não está inteiramente conseguida, não consegui fazer aquilo que queria, ou seja, diz aquilo que eu quero, mas formalmente não me agrada completamente” (Reis, 2015, p. 119). De facto, a obra afigura-se mais uma discussão acusatória em que a voz do autor se oculta por trás das personagens que interpelam Francisco, para o pôr em causa, e não para tentar entender as suas motivações. Em “A voz de José Saramago no seu teatro”, Christine Zurbach (1999) aponta precisamente para a dissimulação do escritor no compromisso ideológico que a obra dramática veicula:

Configurada como um teatro de tese à maneira de Sartre, [...] [a peça] é construída com a presença discreta de um autor que se apresenta, pouco ou mal disfarçado, por detrás da máscara de certas personagens, aquelas que exprimem desacordo ou que invectivam um mundo injusto ou delirante. [Zurbach, 1999, p. 152]

Neste sentido, e não obstante a inteligência da proposta e a inventividade de algumas soluções diegéticas, a discussão fica muito à superfície, sem buscar a compreensão do perfil de Francisco de Assis nem o contexto do fenómeno franciscano, acabando por redundar, como se verá, nalguma *ossificação*⁹ de pontos de vista.

7 O autor cita *La voie du bonheur*, Paris, Actes Sud.

8 O itálico é de Manuel Frias Martins.

9 Metáfora de Manuel Frias Martins. V. *supra*.

Mais do que entender o passado, *A Segunda Vida de Francisco de Assis* documenta inequivocamente o presente que inquieta Saramago e no qual ele vive, quer pelas suas preocupações ideológicas de teor marxista, quer pela crítica acérrima à cupidez do mundo empresarial capitalista próprio do século xx.¹⁰

O MEDIEVALISMO

A atuação de personagens medievais num espaço contemporâneo encena um pressuposto vital do medievalismo, atualmente marcado pela relação da pós-modernidade com o passado e por um movimento em que, nos termos de Gumbrecht (2014, pp. XII-XIII), “pasts flood our present”. Nesta migração hibridizam-se necessariamente diferentes temporalidades e experiências que, na peça de Saramago, se refletem na interceção de dois dos modelos de medievalismo identificados por Francis Gentry e Ulrich Muller (1991, p. 401): o produtivo, que recria o imaginário medieval no tempo presente, e o político-ideológico, pela instrumentalização a que são submetidas as personagens históricas medievais.

Aos estudos de medievalismo interessam os mecanismos ficcionais que sustentam o mundo possível criado no drama. Tomando a Idade Média como utensílio teórico, é possível construir “an understanding that exceeds mere subjective reception, that establishes criteria that take into account interpretative errors or exactitude, and that establishes distinctions, however prudently, between truth and falsehood” (Gally, 2014, p. 111). Como se verá, o recurso a esta categoria heurística (Gally, 2019, 2023) não pressupõe uma visão estática da Idade Média em contraponto com um medievalismo, no dizer de Prendergast e Trigg (2019, p. 22), pautado por “change, mobility, interpretative variety and ideological work”. Importa, pois, compreender os sentidos que o presente impõe ao passado e como esse passado comunica com o presente, um diálogo que, em Saramago, é particularmente instigante. Quaisquer que tenham sido as camadas de medievalismo subjacentes à sua compreensão da Idade Média, o sonho medieval do escritor, para usar uma expressão feliz de Umberto Eco (1989), não afigura ser um pretexto para discutir as contradições que, no entender de Saramago, o presente herdou de um passado cuja representação dramática não é isenta de equívocos.

Os estudos de medievalismo desenvolvem assim um duplo trabalho de investigação, combinando o conhecimento da Idade Média com o da sua receção posterior (Ferré, 2011). Neste sentido, procurar-se-á explicitar

10 V., a este propósito, o capítulo que Leonor Martins Coelho (2022) dedica a esta peça.

as transformações a que foram sujeitas as figuras que habitaram a vida de S. Francisco, no processo de atualização, em chave materialista e por vezes instrumentalizada, dos conflitos que enfrentaram.

O SENTIDO DO TÍTULO

Para um medievista, o título *A Segunda Vida de Francisco de Assis* tem ressonâncias que não parecem ter informado a escrita de Saramago. Tomás de Celano (1220-1260), autor da *Vida Primeira* (1228-1229), escrita a pedido do papa Gregório IX (1227-1241), por ocasião da canonização do santo, em 1228, foi instado por Crescêncio, ministro geral da Ordem (1244-1247), a escrever uma *Vida Segunda* (1247), destinada a completar a anterior com o contributo dos testemunhos dos companheiros do santo. Como se verá, o intuito do dramaturgo é diverso. Não visa preencher vazios do passado, mas desacreditar o projeto franciscano, criando um mundo possível em que figuras da Idade Média convivem com as referências do mundo moderno. Em sintonia com o ateísmo do autor, o título escolhido para a peça aponta para uma linha programática alternativa, vivida num tempo posterior à morte do santo. A intriga concentra-se no repúdio da “santa pobreza”, como resultado da discussão em torno da posse de bens materiais, aos quais, na Idade Média, Francisco e seus pares haviam radicalmente renunciado. A conclusão da obra aponta para a inversão deste valor, uma vez que Francisco, progressivamente consciente da sua incapacidade de conduzir a Ordem às suas origens, abdica do seu ideal e transmuda-o em luta contra a pobreza.

POLÉMICAS FRANCISCANAS

Com a encenação da disputa entre Francisco e os seus opositores, Saramago parece recriar, numa ambiência coeva da sua escrita, uma síntese – quase reduzida a um ponto único – das polémicas que em vários momentos se acenderam na Ordem, tanto em vida como após a morte de Francisco. A ser assim, com as repetidas alusões às diferenças temporais e, consequentemente, à alteração de práticas e valores, replicar-se-ia a tensão entre a versão primitiva do franciscanismo, mais austera, e a facção mais moderada, que, por pressão da Cúria romana, acabou por vingar.

A reação à progressiva conversão de Francisco e ao modelo evangélico que seguia sem concessões foi, desde início de Duzentos, bastante tumultuosa, quer por parte da família, quer dos assisianos. Com o crescimento da comunidade de irmãos, faziam-se sentir perplexidades, receios, contestações, vias mais moderadas ou de radicalização, em frentes e dimensões distintas, pelo

que, tanto a crítica à posse dos bens materiais que Saramago dirige à Ordem entretanto enriquecida, como as apreensões relativas à possibilidade de manter o voto de pobreza são congénitas à história medieval da Ordem, como se sintetiza de seguida, a partir das obras que autores como Le Goff (2000), Vauchez (2012), Thompson (2016) ou Mercuri (2016) consagraram a S. Francisco de Assis e à Ordem dos Frades Menores.

O relato da ida de Francisco a Roma, em 1209 ou 1210, para solicitar ao papa Inocêncio III (1192-1216) a aprovação da *formula vitae*, que havia redigido para a sua irmandade, espelha bem as reservas da Cúria face ao voto de pobreza absoluta que propunha. Na *Vida Segunda*, de Tomás de Celano, lê-se que o papa “viu que o objetivo proposto excedia em muito as forças humanas” (Pereira, 2017, p. 377), uma formulação repetida noutras obras. No opúsculo conhecido por *Anónimo perusino*, mas agora atribuído a Fr. João¹¹ e escrito talvez antes de 1246, o papa convoca as duras exigências da pobreza radical – “Demasiado dura e austera é a vossa vida se, querendo formar uma congregação, vos propondes nada possuir neste mundo. Donde vos virá o necessário para viver?” – e, numa variante da enunciação anterior, lembra a imperfeição e a precaridade do homem: “a natureza humana é frágil e nunca persevera no mesmo sentir” (Pereira, 2017, p. 909). A este propósito, Jacques Le Goff (2000, p. 53) recorda que este papa estava “imbuído da espiritualidade pessimista da tradição monástica [...] nos antípodas do amor que Francisco votava a todas as criaturas”. Não obstante estas reservas, por mediação de sonhos de inspiração divina e mais ou menos alegóricos, o papa acaba por conceder uma aprovação oral ao propósito de vida franciscano, o que bastava às pretensões do iniciador da comunidade. Na *Legenda maior* (1262-1263), que o ministro geral da Ordem (1257-1274) e futuro Doutor da Igreja Boaventura de Bagnoregio redigiu, a pedido do capítulo geral de 1260, justamente com a intenção de encerrar as dissensões em torno da vida do santo, a anuência ficou a dever-se à identificação da proposta com a perfeição evangélica e ao argumento de que reprová-lo seria blasfemo,¹² o que traduz bem a permanente tensão entre o modelo cristão e as limitações do homem.

11 Este Fr. João era discípulo e confessor de Fr. Gil, companheiro de Francisco.

12 Cf. cap. III, 9: “Entre os Cardeais presentes estava [...] o Senhor D. João de S. Paulo, bispo de Sabina. Inflamado pelo Espírito divino, tomou a palavra e disse ao Sumo Pontífice e aos seus Irmãos: «Este pobrezinho só vem pedir que lhe confirmem uma forma de vida evangélica. Se rejeitamos o seu pedido, sob pretexto de ser inédito ou difícil de cumprir, podemos ir contra o Evangelho de Cristo. Afirmar que em praticar a perfeição evangélica há qualquer coisa de inédito, ou de extravagante, ou de impossível, é blasfemar contra Cristo, autor do Evangelho»” (Pereira, 2017, p. 644).

Esta versão da ida de Francisco a Roma não deixa de estranhar-se, já que, na própria *Legenda maior*, se atenua a pregação e a prática da pobreza, reduzindo-a a uma virtude interior. Na verdade, e como sucedia nas restantes hagiografias do santo, cada autor representava Francisco em função da sua posição na comunidade. Os escritos de Tomás de Celano e, sobretudo, os de S. Boaventura eram moderados, ao contrário dos que Fr. Leão, confessor de Francisco, terá deixado e que inspiraram obras tardias como o anónimo *Espelho da Perfeição* (1318), ou o *Actus beati Francisci* (1328-1343), de Frei Hugolino de Montegiorgio, posteriormente vulgarizado pelas famosas *Florinhas de S. Francisco* (1390-1395).

Durante a viagem do santo à Síria (1220), desencadeia-se um outro foco de tensão de consequências irreversíveis. O santo tem de regressar à pressa para enfrentar as novidades que alguns irmãos acrescentavam à “fórmula de vida” autorizada, aproximando-a das ordens religiosas (v.g. a autorização para excomungar ou os abusos de jejum).¹³ Para fazer face a estas perturbações, Francisco pede ajuda ao papa Honório III (1216-1227) e, não se sentindo capaz de controlar uma comunidade que crescia com derivações que oscilavam entre os extremismos rigoristas e o relaxamento da despossessão, entrega a administração a Pedro Catânio. As dissensões tornavam urgente a fixação de uma regra e, em 1221, o santo apresenta uma primeira versão que não convence os canonistas nem é aprovada pelo papado – a Regra não bulada. As transformações entretanto introduzidas com o contributo de Ugolino di Anagnin (futuro Gregório IX), o então cardeal indigitado para estabelecer a mediação entre os franciscanos e a Santa Sé, afastaram a Regra bulada de 1223 do espírito inicial. Os seus editores franceses sintetizam nestes termos a consensualização humanizadora da segunda regra:

L'intervention des ministres [...] firent supprimer dans la seconde Règle le passage “N'emportez rien en voyage...” qui se trouvait au chapitre 14 de la première. [...] certaines modalités de sa [de l'esprit primitif] mise en oeuvre aient disparu (comme le soin des lépreux, implicitement affirmé en 1 Reg 8, 10 et 9,2) ou aient été fort minimisée (comme le travail manuel, explicite en 1 Reg 7, mais tellement sous-entendu en 2 Reg 5 qu'il ne tardera pas à disparaître complètement de la pratique de l'Ordre). [Desbonnets et al., 2013, p. 27]¹⁴

As consequências foram visíveis e o desencanto provocado pela derrota do seu ideal deve ter estado na origem do isolamento de Francisco no monte Alverne, onde se manteve fiel ao propósito inicial, claramente reiterado no *Testamento* que dita em 1226 e onde se lê “Acautelem-se os irmãos de receber,

13 V. *Crónica de Jordão de Giano*, capítulos 11-13 (Pereira, 2020, pp. 115-117).

14 Esta edição reimprime a primeira (1981) com acrescentes e correções.

por qualquer modo, igrejas, pobrezinhas moradas ou outra qualquer coisa que para eles seja edificada, se não forem conformes à santa pobreza que na Regra prometemos; e nelas se hospedem sempre como peregrinos e estrangeiros” (Pereira, 2017, p. 189).

A resistência ao que sentia como uma adulteração da sua forma de vida reflete-se mesmo em hagiografias moderadas e pró-Igreja, como a *Vita Prima*, onde, se narra que, nos seus últimos anos, Francisco

doía-se de que alguns, abandonando o que antes tinham começado com tanto entusiasmo, tivessem esquecido a antiga simplicidade para seguirem novos rumos. Queixava-se, ainda, dos que alimentando ao princípio o sonho de metas mais elevadas, tinham acabado por cair em ambições vulgares e terrenas, e, voltando as costas às verdadeiras alegrias, corriam atrás de frivolidades e ambições, na esteira de pretensas liberdades. Por isso, rogava à divina clemência pela libertação dos seus filhos e lhe suplicava devotissimamente os conservasse na graça que lhes fora dada. [Pereira, 2017, p. 323]

A acalmia relativa que a oficialização da versão de Boaventura tinha criado, apagando quaisquer vestígios das hagiografias anteriores, não foi duradora e, no último quartel do século XIII, as pressões intensificaram-se com a emergência dos Espirituais, a reivindicar a pobreza original contra a corrente dos Conventuais, que, por sua vez, defendiam a estrutura hierárquica alcançada e a redução das exigências iniciais. Os primeiros brandiam o *Testamento* de Francisco e os segundos contrapunham-lhe a sua ausência de valor jurídico. Condenados e com dificuldades em se impor, os Espirituais acabaram por desaparecer, deixando, todavia, a sua marca em obras como os já referidos *Espelho de Perfeição*, *Actus Beati Francisci* e *Florinhas de S. Francisco*.

A METAMORFOSE DE FRANCISCO

Como quer que as hagiografias franciscanas¹⁵ tenham refletido estes conflitos, *A Segunda Vida de Francisco de Assis* não entronca no movimento de revisão narrativa em que os autores medievais foram férteis. Num gesto de inequívoca ficcionalidade, a vida imaginária que José Saramago contrapõe à temporalidade medieval de Francisco decorre de um seu regresso em circunstâncias

15 Quaisquer que tenham sido as “algumas biografias de São Francisco” (entrevista de 1988, *apud* Borges, 2008, p. 17) que Saramago leu, neste momento não é possível determinar o intertexto usado, uma vez que muitas das biografias pós-medievais replicam episódios, temas e motivos da hagiografia franciscana e do próprio santo. Num futuro que se espera próximo, a consulta do espólio do escritor poderá aclarar a questão.

que não se explicam, apesar de algumas clarificações, sempre subjetivas, cujas implicações podem lançar luz sobre o contexto spatiotemporal da diegese.

Frei Elias, o presidente da companhia, julga-o no Paraíso; Pica, sua mãe, acredita que seu filho é um espírito; e, em diálogo com Francisco, a irmã Clara, fundadora da ordem feminina, reporta-se a um passado em que, conforme lhe diz: “já não pertencias a este mundo”, imaginando-o “em colóquio com os anjos” (Saramago, 1999, p. 39). Um pouco à frente, o franciscano conta-lhe que não chegou ao Céu, provavelmente porque *não sofrera o suficiente*: “Acaso me falta uma última prova” (Saramago, 1999, p. 46). Por sua vez, a maldição de Pedro, seu pai – “Morto fosses outra vez, se a esta escapaste” (Saramago, 1999, p. 51) –, mantém o discurso modalizante, deste modo contribuindo para a ambiguidade ontológica do espaço anteriormente frequentado pelo protagonista desta segunda vida.

Se, pensando na geografia do além cristão, estas referências apontam para a ideia de ressurreição, corroborada por frases de toada bíblica, como “Eu sou esse” (Saramago, 1999, p. 25) ou “aqui estou” (Saramago, 1999, p. 39), a aproximarem o protagonista da divindade crística – num registo próximo ao das hagiografias franciscanas medievais –,¹⁶ por outro lado, também se cruzam com recorrentes afirmações de uma ausência que aparenta ser física: “tanto tempo ausente” (Saramago, 1999, p. 39), “resolveu voltar” (Saramago, 1999, p. 48), “após uma longa ausência [...] veio visitar a companhia” (Saramago, 1999, p. 50), “tenho vivido longe” (Saramago, 1999, p. 111). Esta tensão reflete-se igualmente na caracterização de Francisco que, aos olhos de Pica, tem um ar doente, e se apresenta em cena *trajando* “à civil, roupa comum, de época indefinível” (Saramago, 1999, p. 23), mas cujo estatuto oscila entre alguém que, para a mãe, “Não é um comum mortal” (Saramago, 1999, p. 26) e que, em Francisco, suscita uma interrogação essencialista: “Que sou então? Um mortal raro, ou um imortal comum?” (Saramago, 1999, p. 27).¹⁷ No mesmo sentido concorre a escassa admiração expressa por se encontrar junto da mãe volvido um tempo improvável, eventualmente sugerindo uma suspensão da lógica temporal de que é fértil o tempo escatológico medieval.

A indecisão ontológica que atravessa a peça convém à questionação da transcendência própria de Saramago, ou, nas palavras de Manuel Frias Martins, à “plataforma de dúvida e de indagação” (Saramago, 1999, p. 163) em que o autor se move. De facto, se a proposta de Pica ao marido, para tomarem o regresso de Francisco “como uma segunda vida, sua e nossa” (Saramago, 1999, p. 163), pode

16 Como a versão mais mística, de S. Boaventura.

17 A este propósito, ver a leitura da obra à luz do conceito de *homo sacer* de Agamben (1998), em Rodrigues (2013).

conferir ao título da obra o sentido de uma segunda hipótese de entendimento entre pais e filho, com consequentes cedências e, por conseguinte, com mudanças no programa franciscano (esta última hipótese é a vertente que, de facto, a peça encena), a rejeição da personagem Pedro – “Ninguém vive duas vidas” (Saramago, 1999, p. 68) – recoloca em discussão o sentido do título. Da asserção, simultaneamente radical e polissémica, podem inferir-se duas ideias esclarecedoras sobre o mundo possível criado na peça: do ponto de vista literal, só há uma vida, a terrena, e, no plano espiritual, nega-se qualquer tipo de transcendência. Já a implicação metafórica, que parece negar uma eventual mudança de vida por parte de Francisco e/ou apontar para a recusa do perdão face à violência das palavras de rutura proferidas entre pai e filho, é infirmada pela progressiva modificação de Francisco. É, pois, a meio do drama que a frase de Pedro corporiza o desafio a que Saramago responde com a criação de uma segunda vida para Francisco de Assis, ao mesmo tempo que, nessa segunda vida, o situa no plano da temporalidade terrena, num momento posterior à cronologia da sua morte.

Concomitantemente, mas sem comprometer a indecidibilidade temporal da peça, o passado atribuído a Francisco não será o remoto medieval, mas talvez o século xx, num momento sempre impreciso e anterior ao seu regresso. Assim o confirma a referência da mãe, que *não o tendo visto morto, foram-lhe dizer que tinha morrido*, e o muito tempo passado, e reiteradamente mencionado (Saramago, 1999, pp. 12, 13, 26, *passim*). A extensão desta ausência não é mensurável, mas será suficiente para Francisco reconhecer que já nem os pais deviam estar vivos (“Foi tanto o tempo que passou que até tu já não deverias ser deste mundo”, Saramago, 1999, p. 26) e para que ocorressem as mudanças significativas com que é confrontado e que Pica sintetiza insidiosamente nos seguintes termos: “As coisas já não são o que eram. Houve muita mudança, e nem todas elas estão à vista. Algumas nunca saem daquele cofre. São as que convém manter em segredo” (Saramago, 1999, p. 30).

Quando Francisco entra em cena, o seu estranhamento é registado na didascália, mas não é suficiente para, por exemplo, se assombrar com o gravador. À surpresa face à nova terminologia da irmandade, reage procurando correspondências para o seu código religioso e sublinhando as dissonâncias do mundo materialista a que chegou: pergunta se o cargo de diretor geral, desempenhado pelo pai, se destina a dirigir consciências; aprende que o superior da congregação se designa presidente da companhia; e explora algumas similitudes linguísticas residuais: “Uma companhia forma-se de companheiros” (Saramago, 1999, p. 28).

Estas conversões e outras reflexões metalinguísticas – próprias do idioleto saramaguiano, e aqui particularmente dramatizadas (Seixo, 1987) – desfazem as hesitações do *double bind* (Frye, Hutcheon e Neuman, 1996) sugerido na

cena inicial, tanto pela didascália quanto pelo discurso das personagens. De acordo com o léxico utilizado, aqui e ao longo da peça, a ação parecia decorrer numa empresa de vendas, com um conselho, um chefe, sondagens, percentagens, áreas de influência, produtos para comercializar, consumidores, votações, ações da bolsa de valores, programas de reciclagem, carteira de títulos. Porém, discretamente, dois elementos cénicos insinuavam uma direção semanticamente convergente com a referência titular a Francisco de Assis. Com efeito, tanto os hábitos que as personagens despem quando acaba a reunião, mostrando “o fato civil, comum”, como o cabide suspenso, semelhante a uma cruz à qual fazem uma “rápida reverência” (Saramago, 1999, p. 19) sugeriam tratar-se de uma irmandade religiosa a operar como uma empresa do século xx.

Na reunião da primeira cena discute-se a solução para a perda de qualidade do produto e para a “incompetência dos agentes” (Saramago, 1999, p. 11). Se bem que, inicialmente, o produto vendido também permaneça indeterminado, a mãe de Francisco esclarece-o face à sua estranheza perante os novos elementos que se juntaram à companhia: os agentes “andam pelo mundo a vender. [...] Vendemos tudo, até aquilo que poderíamos dar de graça: esperança, fé, caridade” (Saramago, 1999, p. 29) – a ressonância vicentina parece evidente, lembrando as palavras da moça Teodora ao Serafim, no *Auto da Feira*.¹⁸ No contexto da peça, os produtos da companhia seriam a palavra evangélica que os frades menores pregavam e, infere-se, os produtos efetivamente comercializáveis, como toda a sorte de símbolos materiais do franciscanismo – congêneres das “bugigangas religiosas, estampinhas, crucifixos e rosários” (Reis, 2015, p. 118) que Saramago vira em Assis.

O jogo de *double bind* que assim se encena parece retratar, por sinédoque, a deriva materialista das ordens religiosas, a operarem empresarialmente numa sociedade capitalista de consumo, ao mesmo tempo que se vitupera a escassa relevância da fé e de seus avatares, e a reduzida ação dos irmãos enquanto difusores da mensagem crística. Nesta discussão, a tendência para a venda, que vence o debate entre dar ou vender – expressa nas correções do verbo a utilizar –, invetiva a mercantilização definitiva de todos os produtos, reiterada pela formulação que encerra o debate: “Tudo pode ser vendido se se conhecer a arte” (Saramago, 1999, p. 19), numa diatribe que corporiza a reserva de princípio que Saramago manifesta em relação aos que “se instituíram como intermediários de Deus” (Reis, 2015, p. 150).¹⁹

18 Cf. “E as graças que dizeis/ que tendes aqui na praça,/ se vós outros as vendeis,/ a Virgem as dá de graça/ aos bôos como sabeis” (Camões, 2002, p. 186).

19 Borges (2008) recorda que, no que diz respeito à Ordem dos Frades Menores, a crítica à venda de favores surge já em *O Memorial do Convento*.

APROPRIAÇÕES MEDIEVALISTAS

Como se percebe do que foi dito sobre o conflito encenado e sobre o contexto spatiotemporal em que decorre, do ponto de vista do medievalismo, opera-se uma modernização do cenário e da ação dos pregadores, mantendo a migração das figuras históricas e simplificando a raiz da polémica. A grande divergência em relação à historiografia sobre o santo reside, como se disse, na metamorfose progressiva de Francisco e na inversão da sua lição por pressão dos novos tempos.

Em *Do Santo ao Homem: Francisco de Assis sob o Olhar de Saramago*, Ana Paula Borges (2008) estabelece algumas aproximações entre as hagiografias franciscanas e o universo ficcional criado pelo autor, que delas poderá ter retirado o que mais interessava à versão dessacralizada e anti-franciscana que se desenvolve em *A Segunda Vida de S. Francisco de Assis*. Sem entrar em detalhe, vale a pena comple(men)tar algumas das apropriações medievalistas, que parecem recolher ou atribuir aspetos mais humanos às personagens cujos comportamentos Saramago vai dramatizar: a questão do nome, a relação com Clara, a virulência de Elias e a invenção de Pedro.

A hostilidade do pai e alguma proteção da mãe remontam apenas à *Vida Primeira*. Nas versões posteriores, o antagonismo é esbatido em prol de um itinerário de santidade mais isento de escolhos familiares. Em qualquer dos casos, a presença dos pais nas *Vidas* de Francisco de Assis restringe-se aos primórdios da sua conversão. Na *Legenda dos Três Companheiros* (escrita na década de 40 do século XIII), explica-se que “Sua mãe deu-lhe o nome de João; mas o pai, ausente quando ele nascera, ao voltar da França, deu-lhe o nome de Francisco” (Pereira, 2017, p. 834). Em relação ao que se lê nos textos medievais, Saramago acrescenta as motivações onomásticas: a mãe deu-lhe “o nome de Francisco por ser de França a sua família”, ao que o pai retorque que fora ele “por causa dos bons negócios que com a mesma França ia fazendo” (Saramago, 1999, p. 57). Com o regresso à questão do primeiro nome de Francisco, o escritor pretenderá talvez suprimir a aura de santidade ao seu protagonista, irónica e talvez involuntariamente, nos antípodas do que se lê na *Vida Segunda*, de Tomás de Celano, em que é justamente aquele nome que o aproxima da transcendência: a mãe “teve o privilégio de se parecer com Santa Isabel, tanto pelo nome de João que deu ao filho, como pelo seu espírito profético” (Pereira, 2017, p. 365). Por conseguinte, para Francisco, “de todas as festas de Santos, era a de João Batista a mais solene aos seus olhos: o seu nome insigne marcara-lhe a alma com um místico fascínio”; portanto, “o seu nome de João convém à missão que depois recebeu [...] E assim como o primeiro [João] foi o «maior entre os filhos de mulher», nenhum outro, entre os

fundadores de Ordem, foi achado mais perfeito depois dele” (Pereira, 2007, p. 366).

Quanto à insinuação de uma relação amorosa com Clara, Saramago associa livremente a conhecida fraternidade do par franciscano às tentações carnis do santo, comumente referidas nas suas biografias, para delas apressadamente extrair a inferência simplista de uma ligação erótica entre os dois. Pensando nas hagiografias medievais, tanto na *Vida Primeira*, de Tomás de Celano, como na *Legenda Maior*, de Boaventura, se narra como Francisco contrariava a concupiscência da carne com o contacto com o gelo ou com a neve,²⁰ uma referência que reaparece no diálogo entre Francisco e Clara: “naqueles tempos passados, quando, pensando em ti, o corpo me atormentava [...] só eu sei quanto me custou calar-me, que para castigar o corpo e afastar o demónio me deitava a rolar sob espinhos ou me atirava para um buraco de neve” (Saramago, 1999, p. 41).

Conquanto se compreenda a irritação do autor com as restrições da moral sexual religiosa, a redução das duas personagens à sua dimensão carnal não só reproduz um anátema comum na crítica à santidade e à igreja em geral, como negligencia a exemplaridade de Francisco na luta pela igualdade entre as criaturas. Na realidade, na relação com Clara e na representação da mulher, Saramago parece falhar a oportunidade de valorizar a ousadia de Francisco ao acolher Clara numa irmandade que não estava sujeita a clausura nem dependia de nenhuma das regras aprovadas, portanto completamente à revelia da Igreja. Como notam tanto Vauchez (2012) como Mercuri (2016), nos seus primeiros anos, a comunidade feminina vivia nas mesmas condições que os seus companheiros, comungava de igual itinerância e só se distinguia por não participar em missões além-Alpes ou no ultramar. Em *A Segunda Vida de Francisco de Assis*, a denúncia de uma falta de voz das mulheres “no capítulo dos homens” (Saramago, 1999, p. 47) parece distorcer o que foi sempre o projeto e a prática do fundador. É certo que, como veio a acontecer com os franciscanos, embora mais tarde, aquela situação também se alterou quando, em 1218-1219, o cardeal Hugo de Montegiorgio, em conformidade com as indicações do concílio de Latrão de 1215, criou uma nova congregação feminina, sujeita a uma regra já existente. De resto, é provável que estas reservas da Cúria bem como

20 Cf. Tomás de Celano, *Vida Primeira*, cap. xvi: “Se, como é natural, o assaltavam as tentações da carne, arrojava-se para dentro de um poço de água gelada, quando era inverno, e nele permanecia até se extinguirem os estímulos da carne” (Pereira, 2017, p. 274); e Boaventura, *Legenda Maior*, cap. v, 4: “O homem de Deus reconheceu por divina revelação a cilada do inimigo [...] Num ímpeto de fervor de espírito, sai da cela e vai para o jardim e rebola na grossa camada de neve o corpo nu” (Pereira, 2017, pp. 654-655).

as opiniões divergentes dos irmãos sobre o convívio com as mulheres tenham estado na origem do apartamento entre Francisco e Clara, não sem que antes o fundador tenha garantido a manutenção da pobreza evangélica das irmãs e a sua relação espiritual com os menoritas. Embora já próximo da morte, Francisco ainda a tenha visitado, o convívio entre os dois ocorreu apenas na fase da conversão, o que, como afirma Thompson (2016), levou alguns autores, a que se pode acrescentar a ficção histórica de José Saramago, a

fare intendere più di quello che letteralmente dicono. Per esempio, Di Ciaccia (1982b, pp. 327-335)²¹ costruisce una relazione cavalleresca tra Francesco e la sua “Donna Chiara”. Dalarun (1997 [2006, p. 199])²² è più guardingo: quasi tutti i contatti tra Francesco e Chiara avvengono per iscritto, non di persona [...], i frati stessi notano che Francesco evita il contatto con le donne, anche con le clarisse. [Thompson, 2016, p. 286]

Já o antagonismo que Elias Bombarone vota a Francisco tem claro fundamento histórico e, na peça, é neste frade que Saramago concentra a oposição ao fundador da Ordem. Companheiro acarinhado pelo santo, como se lê na *Vida Primeira*, de Tomás de Celano, foi, por morte de Pedro Catani, nomeado vigário geral da Ordem (1221-1227). Entretanto, tornou-se *persona non grata*, devido ao apoio político que prestou ao imperador Frederico II e que, em 1240, lhe valeu a excomunhão e a expulsão, embora, antes de morrer, ainda se tenha reconciliado com o papado, tendo sido readmitido. O seu envolvimento na construção da basílica de Assis, quando da canonização do santo (1228), e os apoios que solicitou para o empreendimento grandioso testemunham a sua mudança de rumo – nos antípodas da rejeição de posse de casas que Francisco sempre exprimira –, aliás em sintonia com a vontade do papado. Este afastamento do movimento primitivo e o retrato de arrogância, soberba e apostasia de Elias nas *Florinhas de S. Francisco* (caps. 4, 31, 38) podem justificar a concentração, no presidente da companhia, de todos os desvios e hostilidades movidos a Francisco de Assis.

Por seu turno, com a invenção de um pobre chamado Pedro, retoma-se a indecidibilidade ontológica do texto dramático, agora em relação às ressonâncias semânticas do nome próprio. Francisco encarrega-se de afastar falsas identificações com os homónimos: o pai de Francisco e o fundador da Igreja. Trata-se, pelo contrário, de um “Pedro vivo” que “vem em nome dos pobres”

21 Francesco Di Ciaccia, “Il ‘Saluto alla Vergine’ e la pietà mariana di Francesco d’Assisi”. *Studi Francescani*, 79, 1982, pp. 55-64.

22 Jacques Dalarun, *François d’Assise. Un passage, femmes et féminité dans les écrits et les légendes Franciscaines*, Arles, Actes Sud, 1997.

(Saramago, 1999, p. 121) para, no entender do franciscano, destruir a companhia, ainda que reconheça ter vindo “por memória e mérito” do fundador (Saramago, 1999, p. 123). Oposto social do pai de Francisco, uma vez que é verdadeiramente pobre, aos olhos do santo, o nome poderia valer pelo seu sentido etimológico, significando, idealmente, a pedra sobre a qual se iria refundar a Ordem. Contudo, o desenrolar da cena mostra-o como um destinator, um mensageiro desencantado e propulsor último da transformação do protagonista: “Foste pedir aos pobres o que os pobres não podem fazer: acabar com os ricos. Se tal fosse possível, crê que já estaria feito. Desde que o mundo é mundo que há pobreza e há riqueza” (Saramago, 1999, pp. 129-130). Mas nem mesmo o respeito que o pobre declara ter pela fama do santo invalida as grandes reservas em relação ao seu projeto de pobreza, pois, generalizando um princípio aplicável apenas aos irmãos, sintetiza-o no pecado imperdoável de Francisco: o postulado da “bondade do sofrimento dos pobres” (Saramago, 1999, p. 128). Tal condenação redundava no golpe final desferido no caminho de progressiva descrença em que Francisco embarcara.

De facto, o Francisco regressado estranha a riqueza da companhia e pretende restaurá-la e reconduzi-la à pobreza original. Contudo, a contestação que maioritariamente lhe movem os companheiros vai minando a sua intenção reformadora e a personagem, que na relação com o pai já acusara alguma agressividade, comprometendo o amor a todas as criaturas que o distinguiu, torna-se orgulhosa, maliciosa e com intuitos destrutivos: “Quis reconduzir a companhia à sua verdade, e falhei. Quis destruir a companhia quando compreendi que a sua conversão não era possível, e não fui capaz” (Saramago, 1999, p. 119). Gorados tais desígnios, recorre ao representante dos pobres, na esperança de que possa derrubar a congregação. Desiludido perante a demonstração desta impossibilidade natural – Pedro declara: “Desde que o mundo é mundo que há pobreza e há riqueza” (Saramago, 1999, pp. 129-130) –, num ato de autocomiseração pelo ludíbrio que o movera, resta-lhe alterar o seu desidério e “lutar contra a pobreza” (Saramago, 1999, p. 131).

Neste desvio, igualmente radical, Francisco é seguido por Junípero e Leão, que, tanto nesta peça como na historiografia, lhe foram sempre fiéis, e por Clara e Pica; porém, o franciscanismo rico persiste. A esperança de que, da dialética que desenvolve, quase no final do II ato, se extraísse “uma verdade” (Saramago, 1999, p. 129) encontra resposta no logro de Francisco, ainda que parcial – a personagem mantém a sua simplicidade e despojamento –, na falsidade da Ordem que “enriquece louvando-se de uma pobreza que não pratica e que abomina” (Saramago, 1999, p. 126), na inevitabilidade da existência de ricos e pobres e na consequente militância contra uma pobreza que “não é santa” (Saramago, 1999, p. 131).

ÉTICA MEDIEVALISTA

Destas reescritas da vida de Francisco, parece possível supor que a falha formal da peça, que Saramago reconheceu num dos comentários antes citados, resida nos binarismos um tanto redutores da pregação da luta contra a pobreza e das diatribes contra a hipocrisia das instituições religiosas e contra as clivagens socioeconómicas. De facto, na perspetiva dos estudos de medievalismo, alguns dos equívocos em que a obra assenta comprometem a sua coerência, sobretudo ao nível da dicotomia fiabilidade *vs.* facciosismo do dramaturgo.

Mesmo respeitando o pacto ficcional que preside à obra e a compreensível indignação expressa pela “noção ocidental básica” que, nas palavras de Alzira Seixo a propósito da peça, alimentou durante muito tempo a “valorização espiritual da escassez e a entronização do sacrifício” (Seixo, 1987, p. 84), aos estudos de medievalismo cabe confrontar o que se sabe sobre a Idade Média com as representações literárias desse passado. Ora, a generalização do argumentário convocado, por um lado, e o silenciamento do contexto histórico em que se moveu o franciscanismo nascente, por outro, omite a dimensão social deste movimento e cria dele uma imagem disfórica e excessiva, num apagamento tanto mais surpreendente quanto essa realidade poderia corroborar as opções ideológicas do autor. Com efeito, os conceitos de solidariedade, interajuda e cuidado, próprios do movimento franciscano, criaram uma nova relação com os bens e com as pessoas, favorecendo uma ideia de interdependência mútua em todos os domínios da vida. Um outro corolário destas noções é a defesa da igualdade entre os irmãos, inclusive entre clérigos e leigos, e a rejeição de hierarquias entre os franciscanos, como atesta a regra de 1221: “E nenhum se chame prior, mas todos, indistintamente, se chamem irmãos menores” (Pereira, 2017, p. 156).

A abordagem da pobreza na peça é, contudo, o tópico que mais compromete a história do movimento. Se a conjuntura que em finais do século XII viu surgir grupos radicais, laicos e religiosos, que perseguiam a pobreza, não encontra equivalente no século XX, pelo que seria de difícil transposição, os contornos da pobreza em Francisco de Assis teriam merecido uma maior diluição que o isentasse do antagonismo radical e simplista a que o olhar ideologicamente comprometido de Saramago, não sem algum sarcasmo, o expõe: “Tu tornaste-te pobre para poderes ganhar o céu, e nós, que pobres fomos e pobres continuamos a ser, nem a terra conseguimos conquistar” (Saramago, 1999, p. 128).²³ Compreende-se que, à luz da mundividência de um século

23 Uma variação da fala de Elias a Francisco a meio do 1.º ato: “Falamos de salvação diferentes. E eu, afinal, sou mais humilde do que tu, Francisco. Sim, eu sou capaz de ver o céu, mas está →

xx dessacralizado e imanentista, absorto nas condições de vida do homem na terra e almejando uma igualdade realizável em vida, se justifique toda a perplexidade e indignação face à ideia de uma pobreza santa e voluntária que atravessa a peça. É também provável que a validação do olhar crítico de Saramago não surtisse efeito, caso o autor se abrisse a concessões contextualizadoras que reconhecessem as ramificações sociais da opção pelos pobres e os gestos solidários para com os desfavorecidos que historicamente definiram o movimento franciscano.

De todo o modo, ainda que, na obra, Francisco esclareça que o voto de pobreza se reporta à companhia, a peça assenta numa generalização abusiva do elo entre a personagem e a pobreza radical.²⁴ Ao encarnar em Pedro a representação de todos os pobres, parece absolutizar-se o tópico que melhor servia a mensagem derogatória de Saramago, desconsiderando que, no passado medieval, a pobreza era uma exigência que Francisco dirigia à Ordem e não ao homem comum. Como comprovadamente afirmam Desbonnets et al., a questão da pobreza é a menos abordada nos seus escritos. As esmolas, a mendicidade, a recusa de qualquer tipo de posse, o repúdio do dinheiro e a pobreza da indumentária que “François considère comme composante essentielle à la vocation des frères, ce sur quoi il insiste avec une telle véhémence, n’est ni imposé, ni suggéré aux autres chrétiens, à qui par ailleurs, sont proposées, comme aux frères, toutes les autres exigences évangéliques” (Desbonnets et al., 2013, p. 74).

Precisamente porque o autor contemporâneo dramatiza uma leitura laica do movimento, uma contextualização histórica e religiosa da misericórdia na sensibilidade emergente pelos pobres e desvalidos integraria a novidade franciscana na criação de espaços assistenciais, um traço essencial da espiritualidade laica coeva:

[...] most remarkable form of this evolution that became part of the mindset of the time was the creation of associations and institutions under different names (maison-Dieu, hospice, hospital) bringing together willing believers under the sign of fraternity and solidarity [...]. Francis did not invent the notion of mercy; [...] He was deeply influenced by this new sensibility to the suffering and misfortunes of other. [Vauchez, 2012, p. 24]

→ alto de mais para que lhe possa chegar. [...] não esperamos mais do que salvar-nos na terra, esta, que está entre paraíso e inferno” (Saramago, 1999, p. 38).

24 V.g., a acusação que Pero faz a Francisco: “Foste pedir aos pobres o que pobres não podem fazer: acabar com os ricos” (Saramago, 1999, p. 129).

Foi um tal espírito que aproximou Francisco do leproso e que, conforme afirma no seu *Testamento* (1226), determinou a sua conversão: “o que antes me parecera amargo, converteu-se [...] em doçura de alma e de corpo” (Pereira, 2017, p. 188).

Do mesmo modo, a *imitatio Christi* e a consequente opção pela pobreza visa a integração daqueles que o poder e o dinheiro excluíram, reivindicando para eles a esmola encarada como “herança e justiça a que os pobres têm direito, porque Nosso Senhor Jesus Cristo no-la ganhou”, conforme testemunha a Regra não bulada (Pereira, 2017, p. 158).²⁵ Neste sentido, a esmola não é uma questão de caridade, mas uma exigência de justiça cuja recusa quebra o elo de ligação entre as criaturas. E não só o contexto religioso em que se insere o conceito de esmola não diminui em nada a intervenção de Francisco na defesa dos desfavorecidos, como a pobreza voluntária foi a resposta ideológica de muitos dos movimentos religiosos dissidentes.

No confronto do protagonista criado por Saramago com o Francisco histórico, os estudos de medievalismo permitem clarificar os desvios intencionais e ideologicamente motivados que estão na origem da redução da personagem a um defensor maníaco da pobreza, negligenciando a fraternidade compensatória que o unira aos excluídos e marginalizados cuja situação se agravara devido à expansão económica e à explosão demográfica a que se assistia na época e que, muito sintomaticamente, também despertava um regresso à simplicidade evangélica.

Em *A Segunda Vida de Francisco de Assis*, a relação conflitual entre Francisco e as transformações da companhia e a própria caracterização do protagonista insistem sobretudo na pobreza radical, desconsiderando não apenas o contexto em que ela surgiu como os seus contornos. As motivações que a ditavam e os comportamentos que implicava são aspetos que, subtraído o modelo crístico de santidade, têm, na prática, grandes afinidades com a utopia socialista que Saramago advoga. Com efeito, e de novo seguindo o texto de Vauchez – escrito, dir-se-ia, em resposta esclarecedora à peça de Saramago –, a “economia da pobreza” constituía uma reação utópica à noção de lucro, e era caracterizada “by liberality and the redistribution to disadvantaged persons of all that was not strictly indispensable to the survival of the community” (Vauchez, 2012, p. 107). A pobreza voluntária da irmandade franciscana era um gesto de solidariedade que lhe permitia “share the condition of the vast majority of the people of his day, the workers, since the nobles and clerics were dispensed from this obligation” (Vauchez, 2012, p. 108). Pese embora o reducionismo, caberia dizer que termos como

25 Esta formulação também desaparece na Regra bulada. Cf. cap. 6 em Pereira (2017, p. 176).

partilha, trabalhadores e distribuição de bens seriam música para os ouvidos de um marxista.

A terminar, duas notas sobre o medievalismo de *A Segunda Vida de S. Francisco de Assis*: a primeira, deliberadamente deixada em aberto, para replicar a interrogação sobre o lugar da ética nas respostas pós-medievais à Idade Média, que Karl Fugelso (2014) lançou no n.º XXIII de *Studies in Medievalism*; a segunda, para sublinhar que, no pacto ficcional que a obra estabelece, a legitimidade da crítica dirigida ao relaxamento e à deriva materialista do franciscanismo poderá ser lida como uma variação moderna de uma grande polémica medieval; já, como corolário, a obra condena, por arrastamento, vertentes de um ideal que Francisco não professou e que parece assentar numa visão pouco fundamentada e distorcida do que foi o contexto e a extensão do seu compromisso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. (1995), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turim, Einaudi.
- BESSA-LUÍS, A. (1986), *Agustina por Agustina. Entrevista conduzida por Artur Portela*, Lisboa, Dom Quixote.
- BÍBLIA SAGRADA (1982), 10.ª ed., Lisboa, Difusora Bíblica.
- BORGES, A. P. (2008), *Do Santo ao Homem: Francisco de Assis sob o Olhar de Saramago*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, Universidade de São Paulo.
- CAMÕES, J. (ed.) (2002), “Feira”. In *As Obras de Gil Vicente*, vol. 1, Lisboa, Centro de Estudos de Teatro e Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- COELHO, L. (2022), “A Segunda Vida de Francisco de Assis – Visão anticapitalista em contexto global: para um renovado sentido utópico”. In *O Teatro de José Saramago. (Im)possibilidades da Utopia*, V. N. de Famalicão, Húmus, pp. 59-81.
- D’ARCENS, L. (ed.) (2016), *The Cambridge Companion to Medievalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DENYS, L. (2002), *La voie du bonheur*, Paris, Actes Sud.
- DESBONNETS, T. et al. (2013), *Écrits. François d’Assise*, Paris, Éditions du Cerf.
- ECO, U. (1989 [1985]), “Dez modos de sonhar a Idade Média”. In *Sobre os Espelhos e Outros Ensaio*, Lisboa, Difel, pp. 90-103.
- FERRÉ, V. (2011), *Médiévalisme: Moyen Âge et modernité (xxe-xxie siècles). Histoire, théorie, critique*, Paris IV – Sorbonne. <https://hal.science/tel-01898463>.
- FRYE, N., HUTCHEON, L., NEUMAN, S. (1996), *Genre, Trope, Gender: Critical Essays*, Otava, Carleton University Press.
- FUGELSO, K. (ed.) (2014), “Ethics and Medievalism”. *Studies in Medievalism*, xxiii.
- GALLY, M. (2014), “Fecundities of the trace. Medieval scholars and medievalists before the medieval text”. *Relief*, 8 (1), pp. 101-114.
- GALLY, M. (2022), *À la croisée des temps. Les avatars littéraires du Moyen Âge*, Paris, CNRS Éditions.

- GENTRY, F., MULLER, Ü. (1991), “The reception of the Middle Ages in Germany: an overview”. *Studies in Medievalism*, III (IV). *German Medievalism*, pp. 399-422.
- GUMBRECHT, H. U. (2014), *Our Broad Present: Time and Contemporary Culture*, Nova Iorque, Columbia University Press.
- JOLLES, A. (1976 [1930]), *Formas Simples: Legenda, Saga, Mito, Adivinha, Ditado, Caso, Memória, Conto, Chiste*, São Paulo, Editora Cultrix.
- LE GOFF, J. (2000 [1999]), *São Francisco de Assis*, Lisboa, Teorema.
- MACHADO, A. M. (2022), “Agustina Bessa-Luis’s reinvention of St. António: a loving saint without an altar”. *Studies in Medievalism*, xxxi, pp. 177-200.
- MACHADO, A. M. (ed.) (2023), *Medievalismo Literário Português no Contexto Europeu*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- MACHADO, A. M. (2024) “A Segunda Vida de Francisco de Assis, de José Saramago, e a crítica medievalista”. In M. G. Silva, M. H. Antunes, S. Sousa, Â. Fernandes (eds.), *A Sedução pela Palavra. Estudos de Homenagem a Cristina Almeida Ribeiro*, Coimbra, Edições Almedina, pp. 445-457.
- MARTINS, M. F. (2022), *A Espiritualidade Clandestina de José Saramago*, Lisboa, Fundação José Saramago.
- MATTHEWS, D. (2015), *Medievalism: A Critical History*, Cambridge, D. S. Brewer.
- MERCURI, C. (2016), *Francesco d’Assisi. La storia negata*, Bari, Editori Laterza.
- PEREIRA, J. A. C. (ed.) (2017), *São Francisco de Assis: Crônicas Franciscanas, Documentos Estranhos à Ordem*, 4.ª ed., Braga, Editorial Franciscana.
- PRENDERGAST, T. A., TRIGG, S. (2019), *Affective Medievalism: Love, Abjection and Discontent*, Manchester, Manchester University Press.
- REIS, C. (2015), *Diálogos com José Saramago*, Lisboa, Porto Editora.
- RODRIGUES, I. C. (2013). “Homo Sacer: Francisco de Assis e a (bio)politização da santidade em José Saramago”. *Teografias*, 3, pp. 57-69.
- SARAMAGO, J. (1999 [1987]), *A Segunda Vida de Francisco de Assis*, 3.ª ed., Lisboa, Caminho.
- SEIXO, M. A. (1987), *A Sedução do Teatro. O Essencial sobre José Saramago*, [Lisboa], Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- STERLING-HELLENBRAND, A. (2020), “Medievalism and memory”. In *Medieval Literature on Display: Heritage and Culture in Modern Germany*, Londres, Bloomsbury Academic, pp. 1-32.
- THOMPSON, A. O. P. (2016 [2012]), *Francesco d’Assisi. Una nuova biografia*, Bari, Edizioni di Pagine.
- VAUCHEZ, A. (2012), *Saint Francis of Assisi. The Life and Afterlife of a Medieval Saint*, New Haven e Londres, Yale University Press.
- ZURBACH, C. (1999), “A voz de José Saramago no seu teatro”. *Revista Colóquio/Letras*, 151-152, pp. 151-160.

Recebido a 23-12-2024. Aceite para publicação a 01-04-2026.

MACHADO, A. M. e (2026), “O medievalismo em *A segunda vida de Francisco de Assis*, de José Saramago: imagens difusas da memória franciscana”. *Análise Social*, 260, LXI (3.º), e39673. <https://doi.org/10.31447/39673>.

Ana Maria Machado » anamacha@fl.uc.pt » Centro de Literatura Portuguesa – FLUC » Largo da Porta Férrea — 3004-530 Coimbra, Portugal » <https://orcid.org/0000-0003-4392-2999>.
