

HOSPITALIDADE E CIDADANIA NA PERSPECTIVA FRANCISCANA
HOSPITALITY AND CITIZENSHIP IN THE FRANCISCAN PERSPECTIVE

Ricardo Antonio Rodrigues¹

Resumo

O presente artigo visa identificar os pressupostos da hospitalidade e da cidadania na perspectiva franciscana. Além disso, também almeja apresentar as semelhanças e as diferenças da hospitalidade e da cidadania entre o pensamento franciscano e a tradição conceitual ocidental. Desse modo, a construção do texto dar-se-á através da apresentação da matriz conceitual franciscana originária e da sua recepção nos pensadores franciscanos imediatamente posteriores à fundação da Ordem Franciscana.

Palavras-chave: Hospitalidade. Cidadania. Pensamento Franciscano.

Abstract

This article aims to identify the assumptions of hospitality and citizenship in the Franciscan perspective. Furthermore, it also aims to present the similarities and differences of hospitality and citizenship between the Franciscan thought and Western conceptual tradition. Thus, the construction of the text will occur through the presentation of the original Franciscan conceptual matrix and its reception in the Franciscan thinkers immediately following the founding of the Franciscan Order.

Keywords: Hospitality. Citizenship. Franciscan Thought.

Introdução

O universo da espiritualidade, da filosofia, da teologia e da antropologia franciscana é rico em significados e elementos muito sutis de inovação conceitual. Embora tenhamos dificuldade em defender uma escola franciscana propriamente dita, já que os autores franciscanos divergem em muitos aspectos, a matriz conceitual em que tecem suas definições e conceituações é facilmente identificável.

Nesse estudo, pretende-se configurar a possível contribuição franciscana em torno de dois temas: a hospitalidade e a cidadania. Considerando que não há nenhuma menção específica a nenhum desses dois temas nas fontes franciscanas, o intento desse texto é de balizar possíveis contribuições do franciscanismo, investigando as perspectivas de conotações mais filosóficas e políticas. Aqui, entretanto, não pretendemos fazer uma hermenêutica

¹ Professor do Centro Universitário Franciscano.

detalhada desses temas em toda contribuição franciscana, pois essa tarefa não é possível em um breve artigo.

O que percebemos ao analisarmos a contribuição franciscana é que ela não é, não foi e certamente nunca será a versão oficial e tradicional do ponto de vista histórico, e mesmo do ponto de vista eclesiástico. Não cabe, nesse contexto, insinuar ou supor as razões dessa condição, o que é trabalho árduo e muito extenso, para além do que aqui pretendemos, mas é justamente essa dimensão de não oficialidade² de uma teologia e filosofia franciscanas que motivam a presente investigação.

Ao consultamos as Fontes Franciscanas e Clarianas, vamos eleger alguns pontos que servirão de base para a reflexão, sobre a possível contribuição franciscana no terreno da cidadania e da hospitalidade. Como já mencionado, esses não são temas desenvolvidos nas fontes franciscanas e são abordados muito brevemente em autores clássicos do pensamento franciscano, mas são temas muito caros para a sociedade atual e que podem ser atualizados e revisitados pelo viés da noção de fraternidade universal e inclusão dos menos favorecidos, temas estes fundamentais para o pensamento franciscano.

1. Gênese teológica da noção de hospitalidade

Para os gregos antigos, a visão de hospitalidade, da obrigação moral de afeição para com os estrangeiros (*filoxenia*), remonta uma compreensão claramente teológica. Naquilo que nos descreve Chelhard³, compartilhar a própria casa com um estrangeiro não era uma decisão meramente pessoal, mas deontologicamente uma designação divina, algo incontestável, portanto, sagrado.

A ideia helênica de que Zeus era o rei⁴ dos deuses carrega um elemento interessante de relação com a hospitalidade. O que para Bernardo⁵ configura, em suma, que a hospitalidade é, em sede filosófica grega, um dever e um direito, é uma hospitalidade político-jurídica, pois claramente entre os gregos havia um pacto formal em torno da hospitalidade.

² O fato é que a tradição eclesiástica da Igreja Católica Apostólica Romana adotou como referência oficial a teologia e a filosofia tomista (dominicanos) e não a versão franciscana, não cabe aqui investigar as razões, apenas reconhecer esse fato.

³ Cf. Apud STOLL, S. M. *Hospitalidade: conceitos e reflexões sobre sua percepção prática dentre os hoteleiros do destino turístico*.

⁴ “ZEUS was the king of the gods, the god of sky and weather, law, order and fate. He was depicted as a regal man, mature with sturdy figure and dark beard. His usual attributes were a lightning bolt, royal sceptre and eagle” (<<http://www.theoi.com/Olympios/Zeus.html>>).

⁵ Cf. BERNARDO, F. *A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir, a propósito das cidades refúgios, reinventar a cidadania (II)*.

Ao resgarmos a ideia de Zeus como Xênios⁶, como aquele que é hospitaleiro e que zela pela hospitalidade, notamos que nos dias atuais, usamos a palavra *xenofobia* como uma clara menção ao período helênico, embora não tenha, talvez, a mesma gama de significados. A xenofobia, em nosso tempo, é um medo exagerado ou aversão aos estrangeiros. Se invertermos a compreensão, notamos que, para os gregos, a ideia de acolhimento aos estrangeiros carregava um sentido teológico, pois era uma clara exigência de Zeus.

Podemos fazer uma leitura ao inverso da habitual, ao avaliarmos a noção de ‘cavalo de Troia’. Quando, na *Iliada*, lemos que os troianos receberam o presente e não desconfiaram dele, podemos pensar que se trata de uma esperteza dos inimigos em usar uma estratégia de infiltração no campo adversário se não levarmos em consideração que a troca de presentes e gentilezas era uma obrigação moral, mesmo entre os inimigos. Ou seja, os troianos cumpriram rigorosamente os preceitos morais e religiosos de seu tempo. Por isso, foram enganados. Erraram porque confiaram demais, mas não por serem estúpidos. Dar e receber presentes fazia parte da tradição cultural da época.

Também de maneira um pouco menos usual, podemos ver que a partir da *Odisseia*, quando Telêmaco vai a Esparta para visitar Menelau, mesmo sendo inimigos, foi recebido com hospitalidade. Dar e receber presentes, ser tratado com gentileza, mesmo entre os inimigos, fazia parte de uma compreensão religiosa, inclusive.

Já para os romanos, a noção de hospitalidade foi levada ao extremo, e, conforme Carmello⁷, os pressupostos são muito parecidos. Inclusive, em alguns casos, só os nomes dos deuses atinentes a tais aspectos ou segmentos eram substituídos. Por exemplo, Héstia que é a deusa da hospitalidade está em contato interativo e permanente com Hermes, e, na cultura romana, Vesta (como clara substituição a Héstia) está em contato permanente com Mercúrio (correspondente a Hermes na mitologia grega). Carmello ainda recorda que Héstia, na Grécia antiga, era a única deusa a fazer parte do grupo dos deuses que não tinha forma humana, mas de uma chama. Assim, ela iluminava o caminho de Hermes.

Transpondo isso para a cultura romana, na descrição de Carmello⁸, o hóspede, o que é recebido, o turista, o imigrante, o estranho, o estrangeiro, o outro, tem precedência e precisa ser acolhido, e isso não se trata de um mero esforço humano para com outro humano, mas de

⁶ Pode ser entendido como fundamento, protetor e ‘fiscal’ dos deveres da hospitalidade. Podia inclusive visitar uma casa disfarçado de estrangeiro para ver como ia ser recebido pelos moradores. Para os gregos antigos, existia essa perspectiva de receber bem o estrangeiro como se fosse o próprio Zeus que estivesse visitando a sua casa.

⁷ Cf. CARMELLO, E. *Supere! A arte de lidar com as adversidades*.

⁸ Cf. CARMELLO, E. *Supere! A arte de lidar com as adversidades*.

uma missão religiosa dos humanos com relação aos deuses, ou, dito de outra forma, um direito divino de quem chega e um dever divino de quem acolhe. Assim, receber aquele que vem, de forma vulnerável, como peregrino, exige uma doação plena. É preciso a anulação de si para a acolhida plena do outro. Os romanos chegaram a inovar o que os persas denominavam como “Khan”, que poderíamos relacionar com os hotéis, albergues, asilos que perduram até nosso tempo, embora com conotações diversas. A hospitalidade era algo muito concreto e prático, nada abstrato. Na Roma antiga, segundo Stoll⁹, os viajantes eram abrigados das intempéries e até mesmo de seus inimigos.

Mas não podemos nos iludir, tanto na Grécia como em Roma, a ideia de hospitalidade e de cidadania não era isenta de problemas. Se observarmos no império romano, a noção de cidadania só foi estendida a todos a partir de 212 d.C., com a famosa *Constitutio Antoniana*, pois, embora houvesse o cuidado com a hospitalidade, até esse documento, a cidadania romana era reduzida a frase: “*civis rōmānus sum!*”¹⁰ Essa não é uma frase inocente, pois ser cidadão era uma condição de privilégio, sobretudo de quem morava em Roma, não dos demais pertencentes ao império que residiam em outras partes do território. E, segundo Walker¹¹, parece que, com a queda gradativa do império romano, a responsabilidade pela hospitalidade foi se restringindo somente às ordens religiosas.

De modo semelhante aos grandes modelos religiosos da Grécia e da Roma antiga, a visão franciscana carrega elementos teológicos fortes na definição de hospitalidade e, talvez, de cidadania, pois, para Francisco de Assis, o fundamento da fraternidade universal é justamente uma ideia universal de Deus que ama e acolhe incondicionalmente e indistintamente a todos e a todas. O imperativo amoroso de acolhimento e promoção de vida é extensivo ao leproso, ao pobre, ao doente, ao camponês. Esse acolhimento era extensivo, inclusive e de modo especial, às categorias totalmente excluídas tanto no aspecto semântico como existencial, cultural, socioeconômico etc. Ou seja, não é apenas uma questão de definição ou conceito, mas de vida. Estamos tratando da concretude existencial de quem acolhe e de quem é acolhido. Para São Francisco de Assis, a acolhida a todos começa pelo reconhecimento de si, como menor, como inferior. Adotar esse comportamento não se trata de submissão, mas de amor ao evangelho e da convicção plena de que Deus é bom, é amor e nos quer irmãos e irmãs.

⁹ Cf. STOLL, S. M. *Hospitalidade: conceitos e reflexões sobre sua percepção prática dentre os hoteleiros do destino turístico*.

¹⁰ “Sou cidadão romano”! Era uma clara menção a quem morava em Roma. Um distintivo social, uma condição exclusiva de *status* privilegiado, senão de fato, pelo menos era assim que se sentiam os moradores de Roma.

¹¹ Cf. WALKER, J. R. *Introdução à hospitalidade*. p. 5.

Na tradição franciscana, esse imperativo de hospitalidade e acolhimento, até mesmo aos mais esquecidos, caracteriza, em parte, uma relação de proximidade com as culturas mais antigas, para as quais o acolhimento é sagrado, ligado ao elemento religioso, ou seja, indiscutível, um elemento *a priori*. A ideia de um Deus que ama as suas criaturas e inspira que assim o façamos a tudo e a todos é de certo modo um elemento novo. Isso porque na mitologia, os deuses tinham características antropomórficas, mas não raramente ligadas à punição e ao castigo, competindo com o humano para reafirmar os devidos papéis e quase sempre aplicando ao humano uma penalidade ou castigo de forma irreversível. Nesse sentido, parece que a hospitalidade grega, por exemplo, estava mais ligada a um temor divino do que a uma convicção de bondade proveniente dos deuses. Enquanto no Antigo Testamento há o entendimento de um Deus talmúdico, julgador e implacável, no Novo Testamento, Deus promove a *kénosis* (faz-se humano também) para elevar o ser humano. Nesse sentido, a visão franciscana assume uma conotação de hospitalidade por gratidão e não por temor apenas aos deuses, como na mitologia. Embora seja preciso reconhecer, como já mencionado, que Platão havia superado, em parte, a visão mítica dos deuses como maus, quando, na República, primeiros capítulos, acena para a possibilidade de bondade e interação positiva com os deuses.

2. Hospitalidade e cidadania na perspectiva franciscana

2.1. Clara de Assis e sua contribuição para a cidadania

Um leitor mais acostumado a falar de Clara de Assis pelo viés mais religioso e místico pode estranhar o tipo de abordagem que faremos aqui. Nosso propósito é extrair algumas consequências conceituais da atitude de vida daquela que, de algum modo, inspirou tantos e tantas na construção de um mundo melhor.

Segundo Bartoli¹², Rotzetter¹³ e Baker¹⁴, o silêncio de Clara de Assis rompeu os muros do silêncio, ao dar à própria mulher a vez e a voz de dizer o que pensava. As suas falas, que eram comedidas, e suas cartas singelas carregavam tanta verdade e inovação que derrubaram muros e definições de uma forma assustadora. A própria Regra de Clara muda o conceito de regra, e não é apenas um texto jurídico e espiritual, mas um texto vivo construído com e para

¹² Cf. Apud MOREIRA, A. S. *São Francisco e as Fontes Franciscanas*.

¹³ Cf. ROTZETTER, A. *Klara von Assisi. Die erste franziskanische Frau*.

¹⁴ Cf. BAKER, D. *Medieval Women*.

a comunidade e não como *forma vitae* do Cardeal Hugolino. Dito de outra forma, não era uma regra imposta e tecida por alguém que não fosse vivê-la, mas algo construído a partir da vivência de algo. Com isso, como descreve Bartoli (2006), a Regra de Santa Clara parte do que se vive e não de normas e regras que se impunham aos outros (como o *forma vitae*).

Retomando Bartoli¹⁵, podemos, em linhas gerais, definir que existem aspectos pouco explorados e características que precisam ser consideradas na proposta de vida de Clara de Assis, como referência e inovação em termos conceituais. Mas não só, podemos interpretar essas inovações como cruciais no reconhecimento e na promoção das pessoas que eram esquecidas ou tinham a sua dignidade negada, na sociedade daquele tempo: a) de Santa Clara, num primeiro momento, poderíamos registrar a ideia de Santidade do povo, algo extremamente simples, mas que tira da hierarquia ou das funções eclesiásticas o valor exclusivo da santidade; b) outro aspecto é que ela considerava a todos como irmãos. Isso promovia o valor de pessoas ou categorias totalmente excluídas, como os leprosos, por exemplo; c) a noção de santidade como *virtus*, inclui a todos os que quisessem vivenciar a santidade e não apenas poucos privilegiados; d) a sua incansável cortesia e ternura com os doentes, pobres e leprosos legou ao ocidente uma revolução no sentido do cuidado como modo-de-ser; e) para finalizar, é importante considerarmos a compreensão clariana sobre o milagre, este muito mais ligado à fé do que propriamente uma atribuição eclesiástica. Essa dimensão está, de algum modo, ligada ao conceito de religião popular. Conforme o entendimento de Clara de Assis, é a igreja, o clero, que precisa ir até o povo e não o inverso.

Nesses cinco pontos apresentados, já temos uma revolução no campo da relação entre as pessoas daquele tempo. O empoderamento conceitual é tão importante quanto o empoderamento material. A sociedade do nosso tempo é materialista também na hora de acolher, incluir e promover os menos favorecidos. Para Clara de Assis, era preciso reconhecer a dignidade do outro, sobretudo daqueles que são excluídos, como condição primeira. Além disso, ela não esperou que alguém, de forma assistencialista, a incluísse, sentiu-se e ousou-se incluída ao impor reflexões, textos, cartas e ponderações que ultrapassam o horizonte da fé e da mística. É provável que ela seja, oficialmente, a primeira mulher no ocidente a dizer e registrar o que pensava de forma corajosa e contestadora.

2.2. Francisco de Assis: o irmão menor

¹⁵ Apud MOREIRA, A. S. *São Francisco e as Fontes Franciscanas*.

Para começar, São Francisco fundou uma ordem religiosa itinerante. Algo bastante incomum, já que em épocas anteriores, para fugir do mundo, as pessoas enclausuravam-se em conventos e mosteiros como forma de evitar as agitações e apelos da vida mundana. Aliado a isso, Francisco recomendava aos frades que evangelizassem pelos caminhos na língua vernácula do local e não em latim. Essa inovação expressa, aos moldes clarianos, prima pela valorização também de quem escuta e não apenas de quem fala.

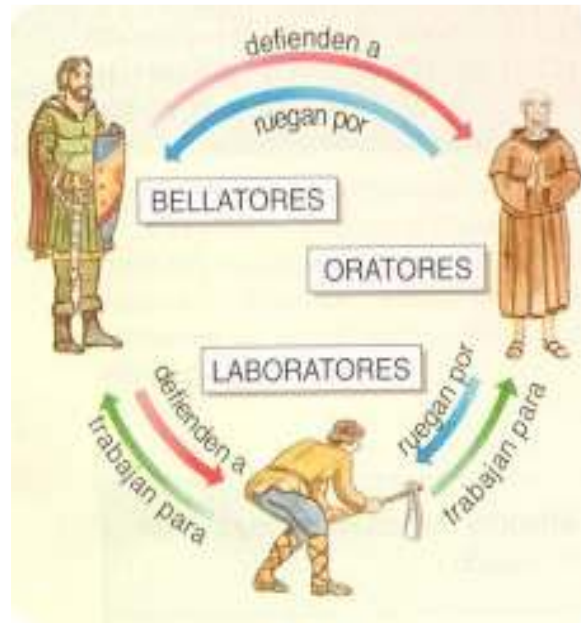
Francisco de Assis insistiu muito e foi o primeiro a ganhar licença de celebrar a missa fora, no campo e nas praças, pois ia onde as pessoas estavam para celebrar. Esse novo jeito de ser e fazer Igreja implica inclusão e valorização das pessoas e não apenas da doutrina e de quem prega. Suas pregações revelavam um memorável amor cósmico, mas com um elemento muito particular, ele descobre Deus na natureza, no mundo. A própria realidade não é um espaço de negação de Deus, mas um lugar privilegiado de manifestação divina.

Do panenteísmo inovador que reinaugura a visão de Deus no medievo, São Francisco de Assis refunda um novo humanismo, uma síntese feliz entre a ecologia exterior (cuidado para com todos os seres) e a ecologia interior (ternura, amor, compaixão e veneração). Essa construção significativa ainda é um legado importante para a humanidade, na medida em que sempre tendemos a considerar a natureza superior (mitologia) ou inferior (modernidade). Já na visão franciscana, somos parte dela, ela é nossa irmã, pois provém do mesmo Pai.

Tanto na idade média como na modernidade, há a repetição da tendência de hierarquização que provém da Grécia e da Roma antigas. Nessas estruturas conceituais, as classes sociais, de muitos modos, impossibilitam a implantação e o reconhecimento da cidadania, pois numa sociedade de castas, há os que são cidadãos e outros que não são. Ou seja, uma condição primeira para anular o princípio da cidadania é o reconhecimento daquilo que Aristóteles propôs na *Política* e que foi abordado por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Nesse contexto, o que move o mundo das relações humanas é a dialética de submissão de uns aos outros, aquilo que os autores entendem como relacionamento entre senhores e vassalos, senhor e escravo, etc. Isso dificulta muito a definição do conceito de cidadania, se acolhermos, *a priori*, essa visão.

No medievo, o homem comum não tinha muitas categorias para ser enquadrado, ou era vassalo, ou servo, ou suserano, isto é, em geral, jamais foi cidadão. Os princípios de cidadania e de nacionalidade dos gregos e romanos ficaram “suspensos” até a formação dos Estados modernos, mas, de algum modo, ainda estão suspensos.

Em Francisco de Assis, encontramos, ao defender-se como menor e irmão uma nova possibilidade de relação entre as categorias e classes daquele tempo. Na ilustração¹⁶ a seguir, notamos que as relações sociais, na época de São Francisco de Assis, eram pautadas por papéis bem definidos.



O que salta aos olhos é que, similar ao nosso tempo, os trabalhadores é que sustentavam toda e qualquer estrutura social, política e econômica. Além disso, a gravura não revela apenas uma disposição ou estruturação das classes, mas revela que na *ordo* (ordem) social daquele tempo, não havia espaço algum para a mobilidade, e esse é um elemento importante, pois sem a visão de mobilidade social, não é possível qualquer transformação social. A visão de possibilidade de mudança da ordem estabelecida é a primeira importante condição para uma mudança de fato. Sem a visão do possível, da possibilidade, temos apenas a perpetuação do *modus vivendi*, do *status quo*.

O que podemos notar é que Francisco de Assis, embora pareça inocente, faz com que suas sugestões conceituais rompam com essa estrutura, sobretudo porque o outro não deve ser nem vassalo e nem senhor, mas irmão. A ideia de fraternidade ou de irmandade, aqui, é extremamente nociva a essa ordem social estabelecida, pois a fere naquilo que é mais

¹⁶ <<http://hemfoco.blogspot.com.br/2011/02/sociedade-feudal-oratores-bellatores-e.html>>.

fundamental: a impossibilidade (imobilidade). Francisco de Assis areja essa dureza conceitual ao apresentar a ideia do outro como possibilidade, e como possibilidade excelente, pois ele não é apenas outro, é possibilidade de ser irmão, de agregar elementos positivos à existência do EU. O reconhecimento de si como possibilidade de relação com os outros, do outro como infinita possibilidade, do mundo como espaço privilegiado de manifestação e presença do Transcendente, inova todos os conceitos e definições em torno do Eu, do Outro, do Mundo e de Deus. O Eu e o Outro entram no rol da possibilidade, o mundo é criação, obra divina e espaço privilegiado de sua manifestação, Deus é amor e presença-ausente no mundo. Portanto, condição para conhecer e amar Deus e não oposição ao mundo espiritual. Para a época, representa a inovação de que para encontrar Deus não é preciso negar ou fugir do mundo, mas reconhecê-lo como condição para a relação com Deus.

3. O pobre de Assis e a noção de hospitalidade e de cidadania

3.1. A hospitalidade como abandono de si

Na Bula da canonização, 4, temos o indício da perspectiva franciscana até mesmo em relação a uma visão específica de justiça. A ideia de ser pobre remonta, talvez, várias razões em uma só: i) uma delas é a certeza de que diante da grandeza de Deus e do seu amor, não há razões para ser maior ou subjugar os outros; ii) outra tese bastante evidente, segundo Francisco de Assis, é a de que, para ser rico ou poderoso, é necessário submeter outros humanos ao jugo de nosso poder, expropriar seus direitos e sua dignidade de alguma forma, e, no entanto, não é isso que sugere o Evangelho. Além disso, essa atitude também tiraria a nossa liberdade; iii) outra ideia também importante é a de que, diante da condição do homem como *viator*, passante por esse mundo, apegar-se àquilo que é efêmero parece ser uma atitude ignorante, já que na escatologia franciscana tudo vem de Deus e tudo volta para Ele. Ser pobre porque Cristo era pobre é reconhecer que a miséria material não é o fim ou o sentido de ser pobre, mas evitar que ela atinja os outros por causa da ganância e assumir-se como peregrino neste mundo. Não como dono do mundo ou dos outros. Deus é o verdadeiro ‘dono’

de tudo¹⁷, parece que a noção de abandono de si, em Francisco de Assis, passa de algum modo por essa convicção.

Para correr mais expeditamente, para o prêmio da vocação celeste (Fl 3,34), e poder entrar mais facilmente pela porta estreita (Mt 7,15), deixou a bagagem das riquezas terrenas, conformando-se com Aquele que, de rico que era fez-se pobre por nós, distribuiu-as, deu-as aos pobres (2Cor, 8,9), para que assim, sua justiça perdurasse para sempre (Sl 111,9).¹⁸

Do ponto de vista teológico, poderíamos investigar o sentido mais agudo dessa questão, de que sendo Cristo o dono de tudo, preferiu fazer-se pobre, e, portanto, parece ser isso que compreende Francisco de Assis, pois quem é cristão precisa seguir o mesmo caminho. É preciso dar-se, abandonar-se aos próprios interesses e ser uma presença de empoderamento a quem mais necessita e não pensar em dominar o mundo e os demais humanos. A convicção de que não somos donos de tudo e de todos é a primeira condição de censura para que sejamos misericordiosos e corteses.

Convém esclarecer que, conceitualmente, a noção de abandono de si, não significa desprezo de si ou mesmo do mundo, mas estabelecer uma nova relação consigo mesmo que permita uma nova relação com os outros e com o mundo. No caso de Francisco de Assis, foi a convicção cristã que promoveu essa virada, foi a convicção da possibilidade de uma fraternidade universal que tornou o pobre de Assis um irmão de tudo e de todos.

3.2. A hospitalidade como saída e superação de si

A convicção de que o mundo é a nossa casa emprestada, de passagem, remete à ideia de que ser dono dele e dos outros não faz sentido, pois ser dono, por legitimidade, na concepção de Francisco, exige doação total¹⁹, entrega, serviço, amor que dá até o próprio Filho para elevar o humano. É provável que seja essa visão que transforma gradativamente a vida de Francisco de Assis para uma nova atitude de vida. Seguindo a mesma linha de raciocínios anteriores, parece que é a possibilidade de uma nova visão e o exercício desta que

¹⁷ “Ao censurar um pobre que lhe pedia esmola, imediatamente levado pelo arrependimento (Mt 27, 3) começou a dizer consigo mesmo (Lc 7, 49) que grande vitupério e grande desonra negar as coisas pedidas a quem pede em nome de tão grande Rei”. 1 Cel, 17.

¹⁸ Bula da canonização, 4.

¹⁹ Cf. (1Cel 1, 9-10): “e isto ele fez e cumpriu com a maior diligência até oferecer-se totalmente a si mesmo de todos os modos, tornando-se antes cumpridor do que ensinador do conselho evangélico. Dizia: ‘dá àquele que te pede e não desvies daquele que quer pedir-te emprestado’”. (Mt 5, 42)

permite um novo modo-de-ser no mundo. Notamos isso em 1 Cel, 17, quando o pobre de Assis aparece como quem vai até os leprosos. A ação de “ir até os leprosos”, como “saída de si”, e morar com eles, como descreve o texto, rompe com todos os paradigmas.

Acolher alguém, como nessa passagem, requer uma transformação de si e um movimento de saída até o outro; de esvaziamento de si, para que o outro possa ser e ser mais. Ir até os leprosos, morar com eles, só se dá efetivamente a partir do momento em que não se olha superficialmente para as suas feridas, para a sua podridão física, mas se olha para além, para o humano presente na dor. Perceber o humano por trás da doença e não apenas a doença, produz uma nova atitude. Do desprezo e indiferença ao sofrimento dos leprosos, Francisco aparece “lavando deles toda a podridão”, o texto descreve que ele “limpava a secreção purulenta das úlceras”, e ainda reconhece que “antes tapava o nariz com as próprias mãos a uma distância de duas milhas da casa dos leprosos”.²⁰

Essa transformação prática na vida de uma pessoa, que produz um salto qualitativo de superação dos preconceitos e convicções para o acolhimento do outro, enquanto humano, requer como elemento básico uma profunda superação de si, dos medos e ideias, que amarram e impedem a saída de nosso refúgio existencial (EU) para acolher e promover os que mais precisam. A hospitalidade está ligada ao esgotamento, ao esvaziamento do eu, para que o outro possa ser de algum modo. Ainda em 1 Cel 17, notamos que o texto acena literalmente para a noção de superação de si, quando descreve que “vivendo ainda no hábito secular, num certo dia encontrou um leproso e, superando-se a si mesmo, aproximou-se e beijou-o” (Lc 1, 35; Tt 3, 8; Mc 14, 45). Convém lembrar que o leproso era uma categoria totalmente desprezada, não apenas pela questão física, pela sua dor e pela sua mazela, mas porque muitos pensavam que a lepra era um castigo divino. Assim, muitos viam no sofrimento do leproso, certa justiça ou castigo. Isso fazia com que as pessoas desprezassem ainda mais quem era acometido com esse mal. Além da dor física, sofriam a dor psíquica de serem desprezados de forma tão cruel e injusta.

A superação de si, no caso de Francisco de Assis, permite com que ele veja o leproso como a expressão do próprio Cristo, daquele que sofre, é desprezado, é injustiçado etc. O caminho para aproximar-se de um leproso, naquele tempo, era muito espinhoso, pois eram vários conceitos e preconceitos a serem superados. A atitude de beijar um leproso revela total esvaziamento de si, total superação de toda e qualquer barreira, total superação de si e o acolhimento ao excluído de forma plena.

²⁰ Cf. 1 Cel, 17.

Essas considerações valem de algum modo, não apenas para a hospitalidade, mas também para a cidadania. Não basta apenas reconhecermos que o outro é portador de direitos e deveres, mas é preciso considerá-lo como portador da verdade, da razão, de autodeterminação etc. A cidadania não pode ser vista como mera concessão jurídica ou favor de uma nação para com seus concidadãos, mas como um reconhecimento pleno do valor inestimável de cada um e de todos, na construção e ampliação permanente dos direitos, na superação de preconceitos, de noções, de conceitos, de atitudes e visões que separam e destituem as pessoas de sua dignidade e do seu valor.

3.3. A hospitalidade e a promoção da vida e da dignidade

Na sequência dos textos de 1 Cel 65, 66, 67 e 68, notamos que há a indicação de várias atitudes e ações de promoção da vida e diminuição do sofrimento dos outros. Não cabe, nesse contexto, discutir sobre a veracidade ou não de tais fatos, mas apenas o sentido dessas descrições nas Fontes Franciscanas. Eis alguns exemplos: Francisco de Assis, na Toscanella, cura um coxo; em Narni, cura um paralítico; em Gubbio, cura uma cega e uma epilética; em Sangemini, promoveu a libertação de uma mulher “possuída”, e assim por diante. Nessas incursões, fica clara a preocupação de não apenas levar uma mensagem de convencimento e conversão, mas de assistir as pessoas naquilo que era mais urgente.

A superação e a saída de si é a condição primeira, mas não é tudo. É necessário colocar-se a serviço da vida, mas não apenas da promoção da vida humana. Notamos, na perspectiva franciscana, a inclusão dos não humanos e também dos humanos mais esquecidos. Na visão de Le Goff²¹, em Francisco, temos claramente a inovação conceitual em alguns aspectos bem significativos. A ideia de Menor ou de Menores quebra a lógica da hierarquia, faz com que a ânsia para ter poder sobre os outros se esvazie. Ao, sutilmente, excluir a noção de *bellatores*, não apenas altera, quebra a ordem da sociedade daquele tempo, mas abre novas perspectivas para uma sociedade de paz. Ao sugerir²²: a) Clerici-laici; b) Litterati-illerati; c) oratores-laboratores, quebra com a tradição e, ao observarmos a sequência do texto: “*omnes*

²¹ Cf. LE GOFF, J. *São Francisco de Assis*.

²² Cf. I Regula XVII.

frates meos predicatores, oratores e laboratores”, percebemos uma nova possibilidade de organização social e uma nova atitude aos religiosos.²³

São Francisco de Assis inclui em sua sociedade “*ideal*” todas as categorias excluídas até então, como o *servus* (servo), *minister* (servidor), *rusticus* (camponês e iletrado), *mercenarius* (não-produtor), *alpigena* (montanhês iletrado), *mercator* etc. Dessa forma, proporciona o empoderamento e o reconhecimento, sobretudo aos que são/estão em condições de maior vulnerabilidade.

Le Goff²⁴ insiste na inovação conceitual produzida pela sugestão dada por São Francisco de Assis, quando sugeriu no testamento 4: “*et eramus idiotae et subdit omnibus*”. Essa noção de idiota e submissão não é uma mera convicção de estupidez e desprezo de si, mas algo ligado à convicção de que viver conforme o Evangelho implica a promoção dos menos favorecidos, no amor aos pequenos e frágeis e não na atitude de soberba e engrandecimento de si. Também é nessa direção que devemos compreender a dimensão da pobreza. A pobreza era, e talvez ainda seja, um conceito mecânico de mendicidade – vazio de conteúdo (conceito este usado, sobretudo pelos padres da época de Francisco). No tempo em que Francisco viveu, o objeto maldito era a *pecunia* (dinheiro). Na recomendação do pobre de Assis aos frades, ainda segundo Le Goff, há um indicativo diferente, pois caso precisassem de algo era para mendigar a *pecunia*, mas “*sicut alii pauperes*”, (I Regula, II).

Além de mendigar como os outros pobres (ou os pobres de fato), a sugestão dada por Francisco para a fraternidade aos moldes da Confraria (leigos) é algo totalmente inusitado. Quebra a lógica do clero como classe privilegiada. Na visão de Le Goff²⁵, ele (Francisco) será o pai (segundo o modelo divino) e entre os irmãos deverá haver um amor de natureza maternal. Notamos isso na *Epistola ad fratrem Leonem* – “*Ita dico tibi, fili mi, et sicut mater*”.²⁶ Nos eremitérios, há a sugestão de que, na relação de dois a dois (Mãe e filho), haja o sentido da vida ativa e contemplativa aos moldes de Marta e Maria (do Evangelho). E também depois, na Carta aos fiéis, sugere um modelo mais ascético (esposos, irmãos e mães de Cristo) – *Epistola ad fideles*, 9. E fica bem recomendado o afastamento dos três males que, para Francisco, eram a ciência, o poder e a riqueza. Certamente porque esses afastariam os frades de seus propósitos mais sublimes e, sobretudo, porque poderiam causar a reprodução de um

²³ Cf. I Regula IX, sugere aos frades que eles sejam e vivam assemelhando-se: “*viles e despectas personas, pauperes et debiles, infirmos, leprosos, juxta via mendicantes*” (às pessoas vis e desprezadas, à semelhança dos mendicantes)

²⁴ Cf. LE GOFF, J. *São Francisco de Assis*.

²⁵ Cf. LE GOFF, J. *São Francisco de Assis*.

²⁶ “Assim te digo, meu filho, assim como tua mãe”.

sistema de domínio de uns sobre os outros. Podemos inferir que esse cuidado e zelo devem ser permanentes em qualquer sociedade, em qualquer tempo.

Em Francisco, temos uma atitude e um discurso permanentemente inclusivo, como notamos na I Regula, XIII, “*omnes clerici, universi religiosi et religiosas*” (todos os clérigos, religiosos e religiosas), “*omnes pueri, parvuli e parvulae*” (Crianças, meninos e meninas). Conforme observa Le Goff²⁷, na sugestão “*et omnes populi, gentes, tribus et linguae, omnes nationes et omnes homines ubicumque terrarum, qui sum et erunt*”²⁸ (povos, populações, tribos, grupos linguísticos, todas as nações e todos os homens por toda a terra, presentes e futuro), podemos notar que os termos **OMNES, UNIVERSUS, UBICUMQUE** (TODOS, TODO, EM TODA PARTE), nesta parte do texto, e na sequência dele, revelam um propósito inclusivo e extensivo a todos. Sobretudo as categorias mais excluídas que, naquele tempo, eram os mais necessitados, os mais fragilizados, a criança, a mulher, o pobre, o leproso, portadores de deficiência ou doenças, o povo. Para Francisco, deveria predominar a ideia e a atitude de fazer-se pobre para poder ser mais e doar-se mais.

4. A cidadania na visão franciscana

A recepção dos pressupostos franciscanos nos pensadores imediatamente posteriores à morte de seu fundador, não necessariamente cria uma escola aos moldes tradicionais, tendo em vista que os pensadores franciscanos divergem sobre muitos aspectos, tanto em Teologia como em Filosofia, mas propõe uma escola filosófica franciscana que carrega em si muitos desafios. O que pretendemos, aqui, é elencar alguns elementos que podem caracterizar uma visão tipicamente franciscana a respeito da cidadania.

São Boaventura, refundador da ordem franciscana, redireciona alguns aspectos propostos pelo fundador. Um dos aspectos fundamentais da refundação é fazer um meio-termo entre o estudo filosófico teológico e a espiritualidade franciscana. Para o Doutor Seráfico, não era conveniente desprezar o saber acadêmico e, tampouco, venerá-lo como um fim em si mesmo.

Um aspecto interessante que notamos em Boaventura de Bagnoregio é a preocupação com o resultado político das ações humanas. Nas *Collationes in Hexaëmeron*, 5,14; 1, 2,14, sugere que “o sentido maior da política é estabelecer uma justiça moral”, ou seja, a política,

²⁷ Cf. LE GOFF, J. *São Francisco de Assis*.

²⁸ I Regula, XIII.

como ciência filosófica última, deve construir uma perspectiva de construção, revisão e ampliação do bem comum. Nesse sentido, as suas teses são extremamente atuais, na medida em que sugere que, aos moldes aristotélicos, quem exerce o poder deve colocar-se a serviço do bem comum e não de seus próprios interesses. Das assertivas de São Boaventura em torno da política, podemos extrair sinteticamente que esta tem quatro funções bem específicas: a) conciliar a *pietas* dos romanos com a noção cristã de *benevolentia* e promover o que ele entende ser uma ‘*fraternidade cósmica*’²⁹; b) combinar a noção jurídica de respeito à lei com a lei áurea do amor ao próximo³⁰ do Evangelho; c) eleição³¹ como modo de concretizar a visão do poder como serviço, como “*manat exemplariter a primo Praesidente*”.³² Significa reconhecer que todo poder deve estar alinhado com a soberania divina, pois é Dele que o poder emana. Nas palavras de Di Maio, “*desacralizzazione del potere, che si manifesterà anche nella teorizzazione dell’elettività di tutti i governanti*”.³³ d) Política como censura ao poder judiciário. As decisões dos juizes devem visar ao bem comum, ao cumprimento da lei e à concretização da justiça. Segundo Di Maio, a visão boaventuriana da justiça e do papel do juiz se pauta no fato da possibilidade da corrupção, pois, para ele, “*nella successiva analisi della corruzione delle scienze, Bonaventura se la prenderà próprio com la professione del ‘giurista’, che nelle ‘cause’ giudiziare tradisce spesso la verità per il lucro*”.³⁴

Há muitos elementos importantes que podemos considerar nesse sentido, mas o que vale para o caráter eletivo e para o juiz vale para outras instâncias, a cidadania é construída de

²⁹ Assim como em Platão, República II e III, há a ênfase no que podemos chamar de teologia otimista, ou visão de que os deuses são bons, o que repercutiu numa visão afetiva e na consideração presente na obra *As Leis*, X, onde Platão sugere que há um princípio natural (proveniente dos deuses) que rege o universo e que deve fundamentar as leis de uma sociedade que se pretende justa. Também em São Boaventura a inspiração de um Deus que é amor infinito, portanto, bom, serve de inspiração para propor um modelo, inclusive político, fundado nessa bondade (proveniente do Deus, Uno e Trino que é Bom). Cf. III Sent., d. 27, dub. 1, sol. (III, 616); I Sent. d. 17, p. 1, dub. 5, sol. (I, 305); I Sent., d. 2, a. 1, q. 2, fund. 1, (I, 53a).

³⁰ Cf. DI MAIO. *Política*. p. 620. Mas ainda podemos observar que diante do que São Boaventura se propõe, há uma profunda revisão em aspectos jurídicos daquele tempo. O critério evangélico de não fazer nenhum mal ao outro, assim como não desejamos que o outro nos faça, remete à discussão de temas candentes como tortura e pena de morte, inclusive.

³¹ O caráter eletivo supera vários problemas e inaugura um reconhecimento a todos como forma de participar das decisões daquilo que lhe diz respeito (cf. DI MAIO. *Política*. p. 620). Com isso, as teses como a do Direito Sucessório, Hierocracia, monarquia absoluta, etc., ficam imensamente abaladas. Isso porque, para São Boaventura, devemos desconfiar dos processos não democráticos, de regimes de sucessão automática de poder e de quando as pessoas que fazem parte do processo não são ouvidas, consultadas e consideradas.

³² Cf. *Collationes in Hexaëmeron*, 1, 2, 19.

³³ DI MAIO. *Política*. p. 620. Também podemos observar que, tanto na ‘Constituição’ da Ordem Franciscana de 1260, coordenada por Boaventura, enquanto Ministro Geral, como na organização do Concílio de Lião, como jurista, não apenas enquanto filósofo, teólogo e místico, enfatizou até as últimas consequências o caráter eletivo, valorizando o voto de todos, em igualdade de condições. E essa parece ser sua marca registrada, não apenas enquanto teoria, mas como prática. Como político, ou como pensador, dentro desse tema, a visão do Doutor Seráfico era voltada ao bem comum e à democratização do processo de decisão aos moldes do que entendemos por democracia em nosso tempo.

³⁴ DI MAIO. *Política*. p. 621.

forma permanente, não é concessão. Boaventura alerta para a possibilidade de arbitrariedade ao não considerarmos a participação de todos e alerta aos que exercem um cargo ou função pública para que agreguem valores e princípios que permitam a construção de uma sociedade justa e fraterna.

Já Guilherme de Ockham, um pouco mais tarde, acena que mesmo o Papa, até então tido como autoridade indiscutível precisa ter certos cuidados.

Se o sumo-pontífice devesse, portanto, por ordem de Cristo, exercer a plenitude do poder nos âmbitos temporal e espiritual, tendo como únicos limites a lei divina e o direito natural, então a lei de Cristo seria de uma servidão terrível, superando em essência e em extensão aquela a que estiveram submetidos os hebreus pela lei antiga.³⁵

Ou seja, novamente o recado franciscano vai tacitamente para quem exerce a função de autoridade. Na exortação, está impressa a clara distinção entre aquilo que propõe o Evangelho e aquilo que, em nome deste, muitas vezes é e foi feito. A visão franciscana de cidadania é libertária ao extremo, e esse fundamento é encontrado na própria fundamentação bíblica que impulsiona o discurso de Ockham:

‘Oxalá acabem por mutilar-se os que vos inquietam. Vós, irmãos, fostes chamados à liberdade’. E noutra lugar (Gl 4,31): ‘Não somos filhos da escrava, mas da mulher livre. É para que sejamos livres que Cristo nos libertou’, e em 2 Cor 3,17: ‘E onde há o Espírito Santo do Senhor, aí há liberdade’. Destas e de outras e de inúmeras outras afirmações da lei divina e dos santos padres conclui-se com evidência que a lei cristã não impõe tanta servidão como a mosaica”.³⁶

A visão de que o papa não deve submeter os cristãos a serem meramente súditos foi bastante impactante naquela época, e talvez ainda o seja. Isso porque está impressa nesse discurso a ideia de que quem exerce o poder deve promover a autonomia e a independência dos seus comandados e não o inverso. Há aí um antipopulismo e uma repulsa ao autoritarismo em todos os campos. E Ockham é ainda mais taxativo no texto que versa *Sobre o Poder dos Imperadores e dos Papas*, quando propõe:

Daí, Cristo, ao estabelecer o bem-aventurado Pedro como guia de suas ovelhas, não lhe ter dito: ‘*tosquia as minhas ovelhas e fabrica vestes para ti com a sua lã*’, nem tampouco lhe falou: ‘ordenha as minhas ovelhas e bebe do seu leite’, muito menos afirmou: ‘mata as minhas ovelhas e come de sua carne’. Antes lhe ordenou: ‘apascenta as minhas ovelhas’ (Jo 21,17), que dizer, ‘guarda, protege, defende e serve as minhas ovelhas em proveito das mesmas e para a minha glória’.³⁷

³⁵ Cf. *Breviloquium*, 19.

³⁶ Cf. *Breviloquium*, 48.

³⁷ OCKHAM, G. *Obras Políticas*. p.189.

A compreensão de que o exercício do poder é um serviço aos outros e não a si mesmo, bem como a visão clara de que um líder deve promover a liberdade de seus liderados, o esclarecimento e comprometimento gradativo de todos em prol do bem comum é marca registrada do pensamento franciscano. Nesse sentido, a cidadania tem relação com a soberania popular e não com o sentido simbólico da autoridade. O empoderamento e o acolhimento aos mais esquecidos somados ao fato de quem exerce o poder deve ampliar a participação efetiva de todos, configura um marco importante da construção da democracia e da participação popular no ocidente. O questionamento e a atitude dos pensadores franciscanos sempre acenam para a visão de que a pessoa humana é autodeterminação e relação. Digna em todos os aspectos. Portanto, não deve e nem pode ser subjugada e oprimida.

Conclusão

Para os franciscanos, de modo geral, a hospitalidade, o acolhimento ao outro é um pressuposto fundamental, tendo em vista que é uma expressão metafórica do próprio Cristo que vem e que pede esse acolhimento, pois, para isso basta tomarmos o exemplo do leproso, no caso de São Francisco de Assis, anteriormente citado. Nesse sentido, a simbologia e a significação teológica do divino que visita o humano personificado na imagem do outro que pede acolhimento é similar na visão franciscana e na cultura greco-romana, assim como em toda vertente judaico-cristã.

No entanto, é preciso sublinhar que na vertente franciscana o reconhecimento do outro como *imago Dei*, implica uma dupla responsabilidade. A de que o outro também é portador da verdade, da mesma verdade que habita o Eu, e esse outro é, e isso remonta à tradição ocidental antiga, um convite ao exercício da hospitalidade e do acolhimento por razões teológicas e não apenas políticas, filosóficas e jurídicas.

Acrescenta-se a isso que, na tradição franciscana, a noção de liberdade é tema muito caro e fundamental, basta observarmos J. D. Scotus³⁸, Pedro João Olivi, entre outros, e o próprio São Francisco de Assis, como fundador da Ordem Franciscana, que centraram seus propósitos conceituais e existenciais sobre uma noção de autodeterminação, de escolha e de

³⁸ De leitura fundamental para compreendermos Scotus e a noção de liberdade é o texto de Roberto Hofmeister Pich, *Scotus*. p. 23-85, onde, entre outras coisas, o autor descreve a postura filosófica de Scotus como contraposição ao necessitarismo greco-árabe e a construção de um primeiro princípio (Deus) para a compreensão da realidade, é justamente a maneira de afirmar a liberdade humana, já que tudo que existe podia não existir (contingência). Assim, Deus, na visão scotista, fez o mundo porque que quis, e o ser humano é dotado de liberdade, na qual nem o próprio criador interfere.

promoção da liberdade humana, mesmo esta sendo ameaçada por tantos mecanismos de toda a sorte. Mas a liberdade a que se referem não é uma liberdade qualquer e apenas privilégio de alguns humanos, é algo extensivo a todos e todas.

Ligado ao tema da liberdade e da dignidade da pessoa humana, a cidadania, nesta perspectiva, está presente na convicção da importância do caráter eletivo³⁹ com a participação de todos para a tomada de decisões importantes. Nesse sentido, a legitimidade da Igreja, por exemplo, está na assembleia⁴⁰, na comunidade, e não apenas nas determinações do clero. A legitimidade de quem governa, tanto no poder atemporal como temporal, está no zelo e no cuidado com o bem comum e o empoderamento e reconhecimento dos mais vulneráveis.

Tanto em São Francisco de Assis como em Santa Clara, notamos que o sentido do acolhimento e da promoção, sobretudo dos mais sofridos e excluídos, representam um elemento novo em termos de cidadania. É necessário que haja o reconhecimento das categorias mais excluídas e a inversão da lógica do poder, a valorização dos que estão/são fragilizados e a apresentação do outro como possibilidade, não apenas a relação determinista entre servo e senhor, conforme o estatuto tradicional da filosofia hegeliana ou aristotélica, mas apresentar o outro como irmão, como uma nova realidade possível e relacionável.

Dos fundadores da tradição espiritual franciscana e de seus posteriores defensores ou seguidores, podemos concluir que, para uma transformação social e política, é necessário que haja uma mudança no foco do pensamento. A imobilidade de classes ou castas começa a se dissolver quando pensamos e agimos de formas alternativas. As transformações sociais nascem de pequenos gestos e de pequenas atitudes que inspiram novas mudanças, e, de forma contagiante, essas mudanças vão tomando dimensões cada vez maiores. A utopia da paz e do bem, em Francisco de Assis, pode parecer excessivamente ingênua e dócil, mas oportunizou novas reflexões e novas possibilidades de ser e pensar, de estar-no-mundo e de fazer história, e, ainda, pode inspirar novos gestos em torno da defesa e promoção da vida, da defesa e promoção da dignidade humana, do reconhecimento e promoção do outro, do acolhimento das diferenças e de ver aquilo e aqueles que sempre olhamos com um olhar mergulhado no determinismo, passarem a ser plena e infinita possibilidade.

Referências

³⁹ São Boaventura.

⁴⁰ Guilherme de Ockham.

BAKER, Derek. **Medieval Women. The ecclesiastical history society.** Oxford: Blackwell for the Ecclesiastical History Society, 1978.

BERNARDO, F. “A ética da Hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir, a propósito das cidades-refúgio, reinventar a cidadania (II)”. In: **Revista Filosófica de Coimbra.** Nr. 22; 2002. p. 421-446.

BETTONI, E. S. **Bonaventura da Bagnoregio: gli aspetti filosofici del sua pensiero.** Milano: Biblioteca Francescana Provinciale, 1973.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO (São Boaventura). **Obras escolhidas.** Organizado por Luis Alberto de Boni; tradução de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Caxias do Sul: Sulina, 1983.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO (São Boaventura). **Opera Omnia.** Edita Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Plurimos codices mss. Emendata, anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata (AD CLARAS AQUAS - Quaracchi, 1882-1902). Prope Florentiam Ex Typographia Collegii S. Bonaventure, 10 volumes.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO (São Boaventura). **Obras de San Buenaventura.** Texto bilingüe (espanhol-latim). Edición dirigida anotada y com introcciones por los padres Frei Leon Amoros, OFM, Frei Bernardo Aperribay, OFM, Frei Miguel Oromi, OFM. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, 6 volumes, 1945-1949.

BRISSON, L.; PRADEAU, J.F. **Vocabulário de Platão.** Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

CARMELLO, E. **Supere! A arte de lidar com as adversidades.** São Paulo: Editora Gente, 2004.

CHELHOD, J. **Os Cavaleiros do Deserto.** Correio da UNESCO, São Paulo, n. 4, abril, p. 11-14, 1990.

DI MAIO, A. **Política.** In: CAROLI, E. **Dizionario Boaventuriano: Filosofia; Teologia; Spiritualità.** Padova: Editrici Francescane, 2008. p. 620ss.

FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2004.

LE GOFF, J. **São Francisco de Assis.** Tradução de Marcos de Castro. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LONGO, U. **La santità Medievale.** Roma: Juvence, 2006.

WALKER, J. R. **Introdução à Hospitalidade.** Tradução Élcio de Gusmão Verçosa Filho. Barueri: Manole, 2002.

MERINO, J. A. **Humanismo franciscano: franciscanismo y mundo actual.** Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

MERINO, J. A. & FRESNEDA, F. M. **Manual da Filosofia Franciscana.** Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2006.

MERINO, J. A. & FRESNEDA, F. M. **Manual de Teologia Franciscana.** Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2005.

MOREIRA, A. S. **São Francisco e as Fontes Franciscanas.** Congresso Internacional Franciscano, Curitiba, 2006. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

OCKHAM, G. **Obras Políticas**. Tradução, apresentação e notas José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999.

PLATO. **Complete works**. John Madison Cooper, D. S. Hutchinson. 1ª Edição, Hackett Publishing Company, 1977.

ROTZETTER, A. **Klara von Assisi: Die erste franciskanische Frau**. Friburgo, 1993.

SCOTUS, J. D. **Textos sobre poder, conhecimento e contingência**. Pensamento Franciscano, vol. XI. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS/EDUSF, 2008.

STOLL, S. M. **Hospitalidade: Conceitos e reflexões sobre sua percepção prática dentre os hoteleiros do destino turístico**. Balneário Camboriú: Univali, 2006.

<<http://www.theoi.com/Olympios/Zeus.html>>

Recebido em 21 Ago. 2013

Aceito em 21 Dez. 2013