

FRANCISCANISMO E IDENTIDADE BRASILEIRA: MEDIAÇÕES HISTÓRICAS E FILOSÓFICO-EDUCATIVAS¹

FRANCISCANISM AND BRAZILIAN IDENTITY: HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL-EDUCATIONAL MEDIATIONS

FRANCISCANISMO E IDENTIDAD BRASILEÑA: MEDIACIONES HISTÓRICAS Y FILOSÓFICO-EDUCATIVAS

Luiz Fernando Conde Sangenis², <https://orcid.org/0000-0002-2833-0365>

Osvaldo Maffei Junior³, <https://orcid.org/0000-0002-7424-6762>

Resumo:

O estudo investiga a influência do franciscanismo na formação da identidade brasileira, articulando fundamentos históricos, filosóficos e pedagógicos. Parte da hipótese de que o *ethos* franciscano, pautado na pobreza, simplicidade e valorização do cotidiano, atravessou a colonização e deixou marcas profundas na vida social do Brasil. O percurso investigativo pauta-se pelo método histórico-analítico com interface na hermenêutica filosófica. A filosofia nominalista de Ockham, antimetafísica e não essencialista, ao desconstruir universais e afirmar a singularidade, oferece base para compreender a identidade como construção discursiva, aberta e dinâmica. A pedagogia franciscana, voltada às camadas populares, gerou modos de pertença e convivência que persistem até nossos dias. O estudo conclui que o franciscanismo é chave para entender a identidade nacional como campo de diferença e presença instituinte.

Palavras-chave: Pedagogia Franciscana; educação colonial; identidade nacional; cultura popular.

Abstract:

This study investigates the influence of Franciscanism on Brazilian identity formation, articulating historical, philosophical and pedagogical foundations. It starts from the hypothesis that Franciscan ethos, based on poverty, simplicity and the valuing of daily life, permeated colonization and left deep marks on Brazilian social life. Investigative approach is guided by the historical-analytical method with an interface in philosophical hermeneutics. Nominalist philosophy by Ockham, anti-metaphysical and non-essentialist, when deconstructing universals and affirming singularity, offers a basis for understanding identity as a discursive, open and dynamic construction. Franciscan pedagogy, aimed at popular classes, generated modes of belonging and coexistence that persist to this day. It concludes that Franciscanism is key to understanding national identity as a field of difference and instituting presence.

Keywords: Franciscan Pedagogy; colonial education; national identity; popular culture.

¹ Texto originário de tese de doutorado.

² Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil; ifsangenis@gmail.com

³ Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil; maffei.jr@hotmail.com

Resumen:

Este estudio investiga la influencia del franciscanismo en la formación de la identidad brasileña, articulando fundamentos históricos, filosóficos y pedagógicos. Parte de la hipótesis de que el ethos franciscano, basado en la pobreza, la sencillez y la valoración de la vida cotidiana, permeó la colonización y dejó profundas huellas en la vida social brasileña. El enfoque de investigación se guía por el método histórico-analítico con interfaz en la hermenéutica filosófica. La filosofía nominalista de Ockham, antimetafísica y no esencialista, cuando deconstruye los universales y afirma la singularidad, ofrece una base para comprender la identidad como una construcción discursiva, abierta y dinámica. La pedagogía franciscana, dirigida a las clases populares, generó modos de pertenencia y coexistencia que perduran hasta nuestros días. El estudio concluye que el franciscanismo es clave para comprender la identidad nacional como un campo de diferencia e instituir la presencia.

Palabras clave: Pedagogía Franciscana; educación colonial; identidad nacional; cultura popular.

Introdução

O franciscanismo é um dos elementos constituintes da identidade brasileira. A tese não é nova. Apareceu em obra de Gilberto Freyre intitulada *A propósito de frades*, editada em 1959.

Jaime Cortesão, praticamente na mesma época, em *Os descobrimentos portugueses*, cujo primeiro volume foi concluído em 1960 (aqui utilizada edição de 1990), corrobora a interpretação de Freyre, ao afirmar que é franciscana a alma do Brasil.

Significa afirmar que o processo de formação da cultura brasileira não pode ser compreendido unicamente a partir das estruturas políticas e econômicas implantadas pela colonização portuguesa. É necessário atentar para as práticas concorrentes de educação que foram capazes de forjar os sistemas de valores, linguagens, imaginários e formas de subjetivação contribuintes para moldar os modos de vida no território. Nesse sentido, a presença franciscana, desde o período colonial, representou mais do que um esforço de missão: ela constituiu uma pedagogia do cotidiano, uma ética de vida e uma cosmologia própria, cujas marcas são perceptíveis nas expressões populares de religiosidade, na organização da vida das comunidades e nas formas mestiças de resistência cultural.

O *ethos* franciscano, compreendido aqui como um modo de ser que combina fraternidade, pobreza voluntária, afeto pelos humildes e uma estética da simplicidade, foi um dos vetores simbólicos mais profundos na configuração do Brasil colonial, especialmente nas regiões em que a Ordem se estabeleceu com maior autonomia frente às diretrizes centralizadoras da Companhia de Jesus. Os franciscanos trouxeram uma sensibilidade própria

que se aliava à terra e às gentes. Tal sensibilidade traduziu-se em práticas pedagógicas populares, muitas vezes não escolarizadas, mas capilarizadas em festas, folguedos, cultos, devoções, procissões, sermões, artes em geral, arte sacra em particular, arquitetura, iconografia, música, canto, dança e muitas outras formas de convivência que articulavam sagrado e profano.

Diferentemente da rigidez doutrinária e elitista de outras ordens, e que caracterizou sobremaneira a Companhia de Jesus, os franciscanos souberam inserir-se nas realidades locais com uma disposição mais aberta ao convívio com o povo pobre, ao sincretismo, ao acolhimento dos corpos marcados pela escravidão e pela dor.

Não se trata, porém, de romantizar a presença franciscana, ignorando os limites históricos e os compromissos com a estrutura do poder colonial. Ao contrário, trata-se de reconhecer que, dentro desse mesmo sistema, houve margens, aberturas e zonas de ambiguidade em que se articulavam afetos e gestos de cuidado capazes de instaurar outra temporalidade, uma forma de vida não centrada na acumulação nem no autoritarismo, mas na partilha e na reciprocidade. É nesse sentido que se pode falar de uma *afetação franciscana* como matriz subterrânea de uma cultura brasileira marcada pela agência simbólica, pela criatividade popular e por formas de espiritualidade que desafiam a racionalidade capitalista moderna.

O percurso investigativo pauta-se pelo método histórico-analítico com interface na hermenêutica filosófica. Partimos da consciência epistemológica de que o conceito de identidade é problemático, sobretudo se tratado com fixidez essencialista. Assim, adotamos uma abordagem crítica, cuja origem remonta à posição nominalista do franciscano Guilherme de Ockham. Sua recusa das essências metafísicas antecipa concepções pós-estruturalistas. A identidade, portanto, é concebida não como substância fixa, mas como construção histórica e discursiva, moldada por práticas sociais, relações de poder e processos de resistência.

Nosso objetivo é analisar o *ethos* franciscano, na consideração de que não se trata de uma herança marginal, mas elemento central para pensar o Brasil e sua formação histórica mestiça, diversa e em permanente devir. A tarefa exige, portanto, um esforço interpretativo e interdisciplinar que reúna história, filosofia, antropologia, espiritualidade e pedagogia, articulando fontes documentais, construções discursivas e formas de resistência inscritas na vida cotidiana. Este estudo propõe-se a investigar as camadas subterrâneas da formação cultural brasileira, evidenciando a persistência do franciscanismo como um legado ético e simbólico de

longa duração, cuja atualidade ainda reverbera nas lutas por justiça social, na pedagogia da pobreza e nas expressões culturais do povo brasileiro.

O problema de pesquisa: o *ethos* franciscano e a constituição da identidade brasileira

O franciscanismo é um dos elementos centrais da cultura brasileira. A consequência da tese freyreana ainda está por ser desenvolvida. Nela, defendeu que a presença franciscana na paisagem, na vida e na cultura do Brasil “é uma das constantes da condição brasileira; do modo brasileiro de ser ou, antes, de ‘estar sendo’⁴”; e que, portanto, “não há novidade nenhuma em dizer-se da gente brasileira que uma das influências decisivas em sua formação [...] foi e é a franciscana” (Freyre, 1959, p. 15).

Ao considerar que a Igreja Católica é una e plural, assim como o cristianismo é uno e plural, Freyre (1959) conjuga a diversidade católica ao enunciar os vários catolicismos. No âmbito do catolicismo português ou hispânico, ibérico, portanto, destaca o catolicismo franciscano.

Acontece que dos catolicismos ligados ao esforço hispânico, nas Américas, no Oriente, nos trópicos, embora aquele de que mais se fale, tanto bem quanto mal, tanto justa quanto injustamente, seja o representado pelo jesuíta, com relação a uns povos, e pelo dominicano, com relação a outros, talvez não haja exagero em dizer-se hoje, à base de investigações objetivas e de estudos profundos, que o mais influente sobre aquele esforço, desde os seus começos, foi o Catolicismo franciscano. O Catolicismo franciscano como orientação científica e o Catolicismo franciscano como orientação social (Freyre, 1959, p. 57-58).

A colonização ibérica, seja ela considerada positiva ou negativa, dependendo da perspectiva dos autores que a consideram relevante para a formação do Brasil, possui influxos franciscanos.

Assim é que Jaime Cortesão (1990, p. 252) afirmou que “*o franciscanismo foi e é a alma do Brasil*”, como também o foi de Portugal. O cristianismo português ocorre sobre o impulso da formação franciscana. Houve rápida e fulminante expansão da Ordem de São Francisco no país,

⁴ A expressão “estar sendo” é usada, segundo Freyre (1959, p. 15), na concepção do pensador espanhol, Ortega y Gasset, “para melhor caracterizar o que em qualquer expressão regional ou nacional da condição humana é fluxo, movimento, transformação. Pois nenhum povo verdadeiramente é isto ou aquilo no sentido de ser fixo; todos nós estamos sempre sendo, embora dentro de constantes ou tendências características de comportamentos nacionais ou regionais, que vêm menos do sangue ou da raça de cada povo que de influências decisivas sobre a sua formação”.

desde meados do século XIII, “e com ela, do conjunto de novos valores sociais, morais e espirituais, a que conveio chamar-se o franciscanismo” (Cortesão, 1990, p. 195).

Segundo o historiador português, no franciscanismo, enraíza-se a inspiração dos descobrimentos marítimos e o entusiasmo que neles puseram os portugueses. Os franciscanos foram responsáveis pela *mística dos descobrimentos*, cujos influxos determinaram o movimento de expansão geográfica. A origem desse movimento ibérico reside no próprio São Francisco de Assis, “o verdadeiro criador do espírito de missão” (Cortesão, 1990, p.79).

Aproximando o homem da Natureza e substituindo um ideal contemplativo e de aspirações extraterrenas por um cristianismo amorável, comunicativo e pragmático, o franciscanismo dissipou a sombra de maldição e terror que pesava sobre a vida e sobre a Terra e abriu caminho à marcha do homem no planeta (Cortesão, 1990, p. 86).

Em *Casa Grande & Senzala*, Freyre (1997) defendeu posição educativa pró-franciscana, ao corroborar as observações de Gabriel Soares de Souza (1851a), autor de *Tratado Descritivo do Brasil de 1587*⁵, que considera as afinidades entre os Tupinambás e os franciscanos. Freyre (1997, p. 144) encampa a posição de Souza (1851a, p. 321)⁶, fazendo-lhe literal citação: “Gabriel Soares encontrou nos mesmos Tupinambás ‘uma condição muito boa para frades franciscanos’: possuíam tudo em comum”. A seguir, extraímos o texto completo do cronista:

Tem estes tupinambás uma condição muito boa para frades franciscanos, porque o seu facto (vestuário), e quanto tem, é commum a todos os da sua casa que querem usar d’elle; assim das ferramentas, que é o que mais estimam, como das suas roupas, se as tem, e do seu mantimento; os quaes, quando estão comendo, pode comer com elles quem quizer, ainda que seja contrário, sem lho impedirem nem fazerem por isso carranca (Souza, 1851b, p. 321-322).

Utilizando-se das observações práticas contidas no texto do cronista, Freyre (1997) faz as suas próprias inferências. Os Tupinambás, que habitavam a Bahia, possuíam extraordinárias habilidades corporais e manuais e demonstravam grande capacidade em aprender o que lhes ensinavam os portugueses, “[...] excetuando precisamente aqueles exercícios mnemônicos e de

⁵ Existem disponíveis a primeira edição de 1851 publicada pela Typographia Universal de Laemmert em <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4795>, e uma segunda edição publicada pela Typographia de João Ignacio da Silva, em 1879, no endereço <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4792>. A segunda edição corrigida contém um aditamento. Ambas também foram organizadas por Adolfo de Varnhagen (1816-1878).

⁶ Freyre afirma utilizar a edição do IHGB de 1851.

raciocínios de abstração, que os padres da S. J. insistiram, a princípio, em ensinar aos índios em seus colégios” (Freyre, 1997, p. 144). Em consequência, Freyre (1997, p. 144) menciona a tendência desses índios para o aprendizado dos ofícios manuais e a sua repugnância pelas muitas letras: “[...] o indígena do Brasil era precisamente o tipo do neófito ou catecúmeno que uma vez fisgado pelos brilhos da catequese não correspondiam à ideologia jesuítica”.

Freyre (1997) não se dedicou a aprofundar a questão. No entanto, lançou um desafio.

Um entusiasta da Ordem Seráfica poderia sustentar a tese: o missionário ideal para um povo comunista nas tendências e rebelde ao ensino intelectual como o indígena da América teria sido o franciscano. Pelo menos o franciscano em teoria; inimigo do intelectualismo; inimigo do mercantilismo; lírico na sua simplicidade; amigo das artes manuais e das pequenas indústrias; e quase animista e totemista na sua relação com a Natureza, com a vida animal e vegetal (Freyre, 1997, p. 144).

Ao retomar a tese da influência franciscana na formação da cultura brasileira, desejamos contribuir com o desafio que vem ocupando uma série de intérpretes do Brasil, desde o século passado, já iniciado o período republicano. Oliveira Vianna, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr., Raymundo Faoro, Darcy Ribeiro, Florestan Fernandes, Roberto DaMatta, Francisco de Oliveira, entre tantos outros autores construíram um verdadeiro mosaico de ideias na tentativa de decifrar o Brasil e o brasileiro, levando em consideração uma diversidade de aspectos que comporiam a sua identidade ante outras nações, gentes e culturas.

Atualmente, sobretudo em razão do pós-estruturalismo, reabrir a discussão sobre a identidade ou caráter, ou *ethos* nacional brasileiro, conceitos usualmente encontrados na literatura, é transitar em um campo em que confluem disputas com possibilidades de construção de consensos, ainda que sem estabelecer um resultado geral que pacifique a matéria.

Brevemente, a seguir, explicamos o porquê de optarmos pela expressão *identidade nacional*.

Questões em torno do conceito de identidade nacional

Na literatura, deparamo-nos com os termos caráter nacional, *ethos* nacional e identidade nacional. Preferimos a última expressão e justificaremos a nossa opção.

O termo caráter nacional refere-se a um suposto conjunto de traços psicológicos e comportamentais ou psicossociais que caracterizariam um povo ou nação. Os franceses são racionais, os alemães são organizados, enquanto os brasileiros são cordiais, são expressões típicas de discursos nacionalistas e românticos, mais comuns no século XIX, e que alimentaram estereótipos nacionais. O discurso implica uma ideia de caráter fixo e persistente ao longo do tempo, mesmo que se reconheça alguma mudança, e pressupõe uma *alma nacional*, aliás, como se expressou Cortesão (1990). Sem rotulações ou tentativa de enquadramentos simplistas, e apenas a título de demonstrar o uso da expressão analisada, tomamos a expressão de *homem cordial*, cunhada por Sérgio Buarque de Holanda (1995, p. 146), e que constituiria um traço do caráter nacional brasileiro: “[...] a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o ‘homem cordial’. [...] um traço definitivo do caráter brasileiro [...]”. Não é o único dos nossos intelectuais a utilizar o termo, na tentativa de *inventar* o Brasil. Dante Moreira Leite, com maior propriedade, utiliza a expressão *caráter nacional brasileiro*, aliás, título de uma de suas obras, lançada em 1954 (aqui utilizada a edição de 2002). Transita no campo da Psicologia Social, e realiza uma síntese histórico-crítica das ideias acerca de um caráter nacional, sob o argumento de que não possuem validade científica e nada mais são do que ideologias. “O caráter nacional não é um dado, mas uma construção histórica que precisa ser compreendida dentro das condições objetivas do país” (Leite, 2002, p. 15).

Ethos nacional referencia-nos a uma definição de cunho ético e cultural, um conjunto de valores, hábitos, normas morais e modos de ser que orientariam a vida social e política de uma nação. Em outras palavras, refere-se a uma dimensão prática ou normativa da nacionalidade, um *modo de vida* coletivo. Assim, poder-se-ia falar do *ethos do trabalho* ou do *ethos protestante*, ao modo que tratou Weber (2027), ou um *ethos católico* ou *ethos franciscano*, como mais adiante trataremos. O *ethos* está ligado à práxis, à maneira como uma sociedade se organiza e valoriza certos comportamentos e instituições. Na obra de Roberto DaMatta, não obstante também utilizar o conceito de *identidade*, podemos encontrar várias expressões do *ethos brasileiro* caracterizadas em papéis sociais e valores que organizam a vida cotidiana: o *jeitinho*, o *carnaval*, o *malandro*, o *herói* etc. (DaMatta, 1997). Assim é que o *jeitinho* e o *sabe com que está falando* são formas que nós, brasileiros, encontramos para resolver conflitos entre “o indivíduo (o sujeito das leis universais que modernizam a sociedade) e a pessoa (o sujeito das relações sociais, que conduz ao polo tradicional do sistema)” (DaMatta, 1986, p. 97).

Preferimos utilizar um conceito que consideramos mais amplo e estrutural, uma vez que *identidade nacional* se refere ao sentimento de pertencimento a uma nação, construído historicamente, política e culturalmente. Trata-se de um conceito relacional e que envolve elementos como língua, tradições, instituições e valores coletivos. Ademais tanto *caráter* quanto *ethos* são expressões significam modos distintos de compreensão da identidade, ao destacar aspectos específicos: a primeira, como traço psicossocial, o segundo como prática e valor social.

Outra questão importante a ser tratada tem a ver com as contribuições do chamado pós-estruturalismo, que tende a desconfiar de noções fixas, como *caráter nacional*, *ethos nacional*, e mesmo *identidade nacional*, pois podem ser usadas como formas de normalização e exclusão. Em sentido diverso, é possível pensar a identidade nacional como um campo de disputa, um efeito de discursos e de práticas de poder, e não como algo dado ou natural. A filosofia franciscana, sobretudo aquela disseminada a partir de Oxford e depois de Paris, de corrente nominalista, pode ser evocada como precursora das atuais posições pós-estruturalistas. Seus principais expoentes, Roger Bacon (1220-1292), Duns Scotus (1265/1266-1308) e Guilherme de Ockham (1287-1347)⁷, devem ser considerados os primeiros desconstrucionistas, antimetafísicos e não essencialistas e, portanto, inspiradores do surgimento da filosofia moderna. Os pós-estruturalistas, no entanto, não costumam fazer referência à filosofia medieval, ainda que o nominalismo esteja na raiz da filosofia antimetafísica. A escola franciscana é precursora de uma série de inovações no campo do conhecimento e ensinou os critérios empíricos das ciências modernas, bem como os elementos filosóficos para as discussões de questões fundamentais da área das ciências humanas e sociais, com destaque para o campo da filosofia da linguagem, terreno fértil, em que transitam diversos pensadores pós-estruturalistas da atualidade. Nesse sentido, é necessário retomar as fontes filosóficas franciscanas de fins da Idade Média, no que se chamou de crise da escolástica. Os frades de São Francisco abriram a *via modernorum*, expressão que foi consagrada pela história da filosofia, em oposição a *via antiqua*, assim como destaca Oberman (1963).

Não estamos sozinhos nessa jornada. Respaldamo-nos na própria produção brasileira, cuja tradição entende que a ideia de identidade nacional se sustenta em bases científicas, portanto, críticas, mas não isenta de perigos. Trata-se de uma construção histórica bastante demorada (Carvalho, 2025), racializada (Schwarcz, 1993) e inconclusa (Ribeiro, 1995). Em razão

⁷ O primeiro nome de Ockham aparece grafado também como Guillelmi, Guilherme e William.

de obstáculos à expansão da cidadania, “chegou-se ao fim do período colonial com a grande maioria da população excluída dos direitos civis e políticos e sem a existência de um sentido de nacionalidade” (Carvalho, 2025, p. 33). Todavia, conforme Schwarcz (1993, p. 327), “nesse país tão afeito à criação de novos mitos de brasilidade”, desde o século XIX, os “homens de ciencia” e suas instituições científicas e de educação, ao elaborarem teorias diversas sobre a questão racial no Brasil, estavam imbuídos do tema da identidade brasileira e da sua singularidade local.

Darcy Ribeiro (1995), ao tentar responder quem é o povo brasileiro, constrói um ambicioso ensaio cultural e antropológico sobre a formação da identidade nacional, visto como processo inconcluso e conflitivo. Propõe uma leitura crítica da formação nacional, reconhecendo a riqueza cultural do país, mas também denunciando os processos de dominação e violência que marcaram sua história. Para Ribeiro (1995, p. 243), “o Brasil nasce e cresce como povo novo, afirmando cada vez mais essa característica em sua configuração histórico-cultural”.

Também é importante destacar que o âmbito da cultura, além do estado e da ciência, foi efetivo na formação da identidade nacional. Antônio Cândido (2004, p. 176), através da crítica literária, destacou a contribuição da literatura para a construção da identidade nacional brasileira: “O sistema literário é uma das formas privilegiadas da consciência nacional, na medida em que organiza e expressa a experiência coletiva segundo os meios de uma comunidade linguística”. Os escritores brasileiros foram partícipes da formação da identidade nacional, desde o Romantismo até o Modernismo.

Podemos avançar nesse argumento ampliando a função dos mais diversos âmbitos da cultura como elementos fundamentais da formação das nossas brasilidades. Aqui, retornarmos ao princípio de nossa introdução: a religião. A colonização portuguesa, profundamente marcada pelo catolicismo ibérico, teve papel fundamental na formação da cultura brasileira. O catolicismo foi uma força integradora que contribuiu para a unificação cultural do Brasil colonial, atuando tanto como elemento de coesão social e de mediação entre diferentes grupos étnicos e culturais (portugueses, indígenas e africanos), quanto de defesa contra o *adventício acatólico*, considerado inimigo (calvinistas franceses, reformados holandeses, protestantes ingleses). Eis a razão de, conforme Freyre (1997, p. 30), “ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do Católico: o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade”.

Para além de Freyre (1997), devem ser consideradas outras matrizes religiosas no transcurso do tempo, sobretudo examinando o sincretismo religioso que amalgamou uma

religiosidade popular que conflui elementos das religiões e de crenças indígenas, africanas e europeias. A porosidade e a plasticidade do catolicismo franciscano, ou melhor dizendo, do franciscanismo, como experiência espiritual e humana, na religião, na educação, na ciência, na política, na economia, na relação com os demais seres e com o cosmo, certamente trazem elementos não explorados para pensar a formação e as transformações da identidade nacional brasileira.

Em suma, nossa proposição parte da hipótese de que o franciscanismo influenciou sensivelmente a cultura brasileira. Tal influência ocorreu principalmente por meio de processos de educação, não apenas aqueles restritos à educação escolarizada, mas a outros processos formais de educação que operaram em diferentes esferas da vida cultural. Trata-se, portanto, de processos educativos que, embora não necessariamente escolares, são dotados de estrutura, método e intencionalidade. Como já exposto, se não é uma tese nova, mas ainda não foi suficientemente desenvolvida e comprovada. Eis o que nos move.

Os fundamentos filosóficos franciscanos para tratar da identidade nacional brasileira

Ao refletir sobre a singularidade como fundamento da identidade, Guilherme de Ockham insere-se na tradição filosófica franciscana que valoriza a experiência concreta, a individualidade e a simplicidade como vias legítimas de acesso à verdade. A filosofia, desenvolvida por pensadores ligados à ordem de São Francisco de Assis, não se ocupou com elaborações metafísicas abstratas ao defender a ontologia do indivíduo. Por consequência, influenciou diretamente as formas de vida, os modos de conhecer e de interagir com o mundo.

Como destaca Gilberto Freyre (1959), a presença franciscana no mundo medieval e na expansão para outros continentes, inclusive o Brasil, extrapolou o campo religioso, e consolidou-se como força cultural e intelectual profundamente influente.

A presença franciscana em tais atividades [de indagação filosófica e de pesquisa científica] se fez sentir principalmente através de uma filosofia — a nominalista — inspiradora de indagações e de experimentos científicos e desenvolvida, desde anos remotos, em Oxford e em Paris, por frades de São Francisco que foram também, além de homens bons, grandes mestres ou doutores: tão grandes que a influência das suas ideias transbordou da época em que atuaram em universidades e em claustros para se prolongar por outras épocas e noutros centros de estudo e de ação, numa verdadeira sucessão de ondas renovadoras do pensamento e da cultura dos europeus e de cristãos (Freyre, 1959, p. 8).

A filosofia franciscana, com sua abertura à alteridade e ao diverso, oferece uma chave de leitura ética e antropológica que permite valorizar o Brasil, construção política, mas a partir de uma vivência identitária diversificada, profundamente marcada pela singularidade dos sujeitos históricos que a compõem.

Encontramos, na filosofia franciscana, particularmente em sua corrente nominalista, os fundamentos necessários, e deles nos apropriamos para basear nossa argumentação sobre o conceito de identidade.

A escola franciscana surgiu concomitantemente à escola dominicana, cujos grandes representantes foram São Boaventura de Bagnoregio - OFM (1221-1274) e São Tomás de Aquino - OP (1225-1274), respectivamente. Enquanto a escola franciscana surgiu sob os influxos da filosofia agostiniana, portanto, neoplatônica, a escola dominicana orientou-se a partir da filosofia aristotélica.

Interessam-nos, no entanto, as contribuições filosóficas dos franciscanos de Oxford, especificamente a corrente nominalista. Guilherme de Ockham, a nosso ver, é o seu propositos mais importante. No entanto, seu estudo não é simples: além de nos depararmos com a consistência rigorosa de seus argumentos filosóficos e teológicos, ainda precisamos superar obstáculos em razão das suas obras fundamentais não estarem traduzidas em português, o que requer a utilização de edições latinas⁸ ou em outras línguas estrangeiras, trazendo dificuldades aos que desejam se debruçar sobre os textos de quem foi chamado de *doctor invincibilis* e de *venerabilis inceptor*⁹.

O conceito *nominalismo* deriva de *nome* (lat. *nomen*), enquanto a forma *nominalis* é relativa a nome, portanto, *nominalismus* refere-se à doutrina dos nomes. De modo análogo, também surge como terminismo (lat. *terminismus*), referente aos *termos* (lat. *termini*). Ockham, principal assertor do nominalismo, em razão do rigor técnico de sua filosofia da linguagem, não se refere apenas a *nomen*, mas também a *termini*, e ambos são significantes fundamentais da lógica e da semântica mental, o que sugere referência a aspectos que vão além do puramente linguístico. Nesse sentido, por parte da literatura especializada, Ockham é considerado um conceitualista, uma vez que afirmou que os conceitos são símbolos naturais das coisas e,

⁸ O conjunto da obra filosófica e teológica de Ockham está publicada em latim pelo *Instituti Franciscani da Universitatis S. Bonaventurae*, Nova York, em 17 volumes que foram editados entre 1967-1988.

⁹ Significam respectivamente doutor invencível e iniciador venerável.

portanto, seria possível a construção de um discurso rigoroso, universalmente válido, tanto referente aos conhecimentos filosófico-teológicos quanto àqueles próprios das ciências naturais e ético-políticos (Bohener, 1958).

Em *Summa logicae*¹⁰, Ockham (1974) sistematiza o nominalismo lógico com base em incisiva crítica à ontologia aristotélica que foi apropriada pelo realismo moderado tomista. São Tomás de Aquino aceitava a existência dos universais nas coisas (*in re*), no intelecto divino (*ante rem*) e na mente humana (*post rem*). Para Ockham (1974), tudo isso é inflacionar ontologicamente a realidade. Sua posição ontológica é parcimoniosa, baseada no princípio: “*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*” (Gilson, 1995, p. 798)¹¹. Esta é a expressão da famosa *navalha de Ockham*, embora nunca tenha sido formulada com essas palavras. Trata-se de uma síntese posterior, que traduz o princípio da economia ontológica ockhamiana. Na construção do conhecimento, especialmente na metafísica e na lógica, devemos evitar hipóteses desnecessárias. Isso não significa que a realidade seja simples, mas que nossas explicações devem ser tão simples quanto possível, sem comprometer a verdade. Ockham (1986, p. 157-158), em uma formulação próxima, expressou-se em *Tractatus de Corpore Christi*: “*frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*”¹². Em *Tractatus de Principiis Theologiae*, Ockham (1988, p. 607) afirma: “*pluralitas nunquam ponenda est sine necessitate ponendi*”¹³. No campo ontológico, tais postulados foram utilizados como princípio contrário à metafísica para cortar entidades desnecessárias. Assim, só os indivíduos existem; tudo o mais é construção linguística ou conceitual.

Sua tese central pode ser resumida da seguinte forma: “com efeito, pode-se provar com evidência que nenhum universal é uma substância fora da alma. Em primeiro lugar, certamente, assim: *nenhum universal é substância singular e numericamente una*¹⁴” (Ockham, 1999, p. 161, grifo nosso). Então, os universais nada mais são do que nomes úteis para designar múltiplos: “cumpre dizer, portanto, que qualquer universal é uma coisa singular, e, por isso, não é universal

¹⁰A *Summa Logicae* (Ockham, s/d), composta de três partes, está inteiramente disponível, em latim e em inglês, no site do Logic Museum em:

https://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Ockham/Summa_Logicae. A primeira parte da *Summa Logicae* também está traduzida em português pela Universidade São Francisco e Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em 1999, com o título *Lógica dos Termos*.

¹¹ Os entes não devem ser multiplicados além do necessário (tradução dos autores).

¹² É em vão fazer com mais o que pode ser feito com menos (tradução dos autores). A mesma afirmação encontra-se em *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis*, livro I, capítulo 13, § 4 (Ockham, 1985).

¹³ A pluralidade nunca deve ser postulada sem [que haja] necessidade de postulá-la (tradução dos autores).

¹⁴ *Nullum universale est substantia singularis et una numero*. (*Summa Logicae*, I, cap. 15).

senão pela significação, porque é signo de muitas [coisas]” (Ockham, 1999, p. 160)¹⁵. Em outras palavras, os universais existem apenas como signos mentais ou linguísticos, mas não têm existência real extramental. Segue-se: “e, portanto, deve-se conceder simplesmente que nenhum universal é substância, seja qual for a maneira de o considerar. Qualquer universal é, porém, uma intenção da alma, que, segundo uma opinião provável, não difere do ato de entender” (Ockham, 1999, p. 164)¹⁶.

Em *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*, Ockham (1978) demonstra que os universais não existem na realidade (*in re*), nem são da essência das coisas exteriores, mas somente certos signos na mente que manifestam as coisas exteriores¹⁷. Todas as coisas fora da mente são singulares. O singular é o primeiro objeto da ontologia, e não o universal. Logo, o primeiro objeto do intelecto (*primum cognitum*) é o singular, o indivíduo ou suposto (*suppositum*), todos os três conceitos tratados por Ockham como sinônimos (Ockham, 1974). De modo absoluto, afirma Ockham (1970), em *Scriptum in librum primum sententiarum, Ordinatio*, que o conhecimento das coisas sensíveis é o primeiro, na atual condição humana, de maneira que a coisa singular que primariamente é percebida pelos sentidos, a mesma e sob o mesmo aspecto, é conhecida em primeiro lugar e intuitivamente pelo intelecto, a menos que não haja algum impedimento¹⁸.

Retomando a *Summa Logicae*, no capítulo 14, Ockham (1974, p. 48) afirma: “de outro modo, o nome singular é tomado como tudo aquilo que é único e não muitos, e não é destinado a ser signo de muitas [coisas]”. O singular é o não signo, afirmação que é ratificada em *Quodlibeta septem* (Ockham, 1980, p. 72). Surge, então, a necessidade de haver dois tipos de discurso:

Um é o discurso ontológico, ao qual corresponde os seres singulares últimos, extramentais. O outro é o semiológico, ao qual correspondem os signos, que também são coisas singulares, mas que reenviam a outra coisa e podem construir a unidade numérica de uma multiplicidade. Portanto, na filosofia de Ockham, existe um modo de ser dos entes e um outro modo de dizê-los, de expressá-los. Esses dois âmbitos são bem separados e não podem ser confundidos e misturados. Não existe continuidade entre eles (Lottermann, 2024, p. 35).

¹⁵Dicendum est igitur quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium. *Summa Logicae*, I, cap. 14.

¹⁶Et ideo simpliciter concedendum est quod nullum universale est substantia, quallitercumque consideratur. Se o quodlibet universale est intentio animae, quae secundum unam perspectiveem probabilem ab actu intelligendi non diferet. *Summa Logicae*, I, cap. 15.

¹⁷Proêmio, Capítulo I, § II.

¹⁸*Distinctiones secunda et tertia*, d. 3, q. 6.

Em suma, Guilherme de Ockham rejeita a ontologia clássica de fundamento aristotélico, ao propor uma ontologia do singular. Para ele, apenas os indivíduos existem de fato na realidade. Quanto aos universais, recusa toda forma de realismo, tanto o realismo platônico quanto o realismo moderado aristotélico. O universal, segundo Ockham, não possui existência extramental, sendo apenas um conceito formado pela mente ou uma expressão da linguagem. Assim, o universal é deslocado do plano da realidade objetiva para o plano da representação mental e linguística, passando da ontologia para a filosofia da linguagem e da lógica.

O pensamento moderno, eminentemente antimetafísico, é devedor da filosofia ockhamiana, que tem como cerne a ruptura com a tradição ontológica herdada de Aristóteles e sistematizada pela escolástica tomista. Ao afirmar o princípio da parcimônia, o célebre *não multiplicar os entes sem necessidade*, Ockham estabelece um critério epistemológico que limita o recurso às entidades metafísicas e inaugura uma nova sensibilidade crítica em relação ao discurso sobre o ser. Sua recusa da existência real dos universais, que ele entende como meros nomes (*nomina*), esvazia o fundamento ontológico da ciência medieval e desloca a inteligibilidade do mundo para o domínio do particular e do contingente.

A recusa da metafísica dos universais não representa uma simples negação, mas a afirmação de um novo horizonte: o conhecimento torna-se linguístico, lógico e experiencial, e não mais uma participação na ordem do ser. Nesse sentido, Ockham antecipa as grandes guinadas do pensamento moderno, como o empirismo de Locke e Hume, o ceticismo metodológico cartesiano, e até mesmo, em traços mais profundos, as críticas contemporâneas à metafísica promovidas por Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Derrida ou Guattari.

Ockham não é moderno por acidente, mas por antecipação crítica: ao desconstruir as pretensões totalizantes da metafísica escolástica, ele libera a razão para um novo tipo de operação, mais analítica, mais econômica, mais voltada ao real sensível. Assim, sua obra constitui uma das raízes mais fundas do pensamento antimetafísico moderno. Não se trata de pura e simples rejeição de um modo de pensar o ser, mas uma reconfiguração sob o signo da diferença, da linguagem e da finitude.

Após a breve síntese filosófica franciscano-ockhamiana, a que conclusão chegamos? A rigorosa ontologia nominalista de Ockham, ao negar a existência real dos universais e afirmar que só os indivíduos concretos existem, pode parecer, à primeira vista, um obstáculo para pensarmos conceitos coletivos, como *identidade nacional* ou *brasilidade*. Afinal, se os universais

não passam de nomes ou signos mentais sem existência extramental, como dar significado a esses termos que hoje mobilizam amplamente sentidos de pertencimento, cultura e história?

Embora rejeite uma essência universal que fundamente as categorias coletivas, Ockham não exclui o uso dos nomes nem o poder da linguagem como instrumento para organizar a realidade e construir sentidos compartilhados. Logo, podemos afirmar que a *identidade nacional brasileira* não é um arquétipo metafísico fixo e imutável, mas uma construção social e discursiva, que tem sua existência e eficácia na experiência concreta dos indivíduos que a utilizam para se reconhecerem mutuamente.

Com Weber (2004), através da concepção de *tipo ideal*, as Ciências Sociais, há tempos, aprenderam a construir conceitos de ordem lógica, não ontológica, a partir da reunião de traços comuns unicamente para fins de pesquisa, de modo a permitir a compreensão dos fenômenos em sua singularidade.

Nesse sentido, o nome *brasileiro* e suas variações, *brasilidade*, *identidade nacional*, *caráter* ou *ethos nacional*, funcionam ao modo de termos linguísticos que agrupam múltiplos indivíduos singulares em uma comunidade de significados. Esses termos não correspondem a uma *natureza comum* ontologicamente existente, mas servem para organizar e dar sentido à pluralidade histórica, cultural e social que compõe o Brasil. O nominalismo ockhamista, portanto, não nega a identidade, mas desloca seu fundamento da metafísica para a linguagem, a experiência e as práticas sociais.

A perspectiva proposta abre caminho para uma compreensão dinâmica e plural da identidade nacional. Cada brasileiro é uma individualidade concreta, única e singular, por certo. Ao mesmo tempo, esses indivíduos participam de processos históricos, culturais e políticos que lhes conferem sentidos compartilhados, sem, contudo, reduzir a complexidade das singularidades que os compõem. A identidade nacional torna-se, assim, um fenômeno vivo, contingente e em constante transformação, fruto do diálogo e do reconhecimento mútuo entre as singularidades que a integram.

Reconhece-se que o significado dos nomes, e por consequência, o sentido da identidade nacional, está imerso em contextos históricos e culturais. A *brasilidade* não é algo imutável, mas uma construção que se revela e se redefine na trajetória do país e na interação contínua entre seus habitantes. Isso reforça a importância de analisar a identidade nacional como um processo aberto, que valoriza a diversidade e rejeita as fixações essencialistas.

Em última análise, a filosofia nominalista de Ockham legitima o uso dos conceitos coletivos para designar identidades culturais e nacionais, bem como fornece uma base filosófica para entendê-los como construções históricas, linguísticas e sociais. Assim, a *identidade nacional brasileira* pode ser compreendida como um nome significativo que emerge da experiência concreta e da convivência multifacetada dos brasileiros, uma construção que afirma a singularidade dos indivíduos e o dinamismo das realidades sociais.

Franciscanismo e iberismo na construção da brasilidade

A compreensão da formação histórica e cultural do Brasil exige a consideração da presença decisiva do franciscanismo. Veio em duas vertentes, uma direta, a dos próprios franciscanos que missionaram e educaram o Brasil, desde a Conquista, e aquela que permeou o iberismo que chegou com a colonização portuguesa. O iberismo, apesar de ser causa de polêmica entre autores (Vianna, 1991; Lima, 2014), mais que uma referência geopolítica à península Ibérica, caracteriza um *ethos* cultural e religioso que configurou modos de ser e valores que atravessaram séculos e marcaram profundamente a identidade brasileira. Essa matriz cultural e religiosa, cuja raiz remonta a São Francisco de Assis, moldou mentalidades, sensibilidades e práticas sociais que se cristalizaram em aspectos centrais daquilo que hoje se denomina *brasilidade*.

A vida religiosa e social luso-brasileira esteve impregnada de traços franciscanos que o povo assimilou como próprios. A Ordem dos Frades Menores, para além da presença catequética, atuou como vetor do modo de ser ibérico, profundamente marcado pela mística da pobreza e pela proximidade com o povo. Tal *ethos*, transposto para o Brasil, ultrapassou a esfera devocional, penetrando o imaginário coletivo, o cotidiano e as práticas de sociabilidade, criando zonas de convergência com as culturas indígenas e africanas. Nesse entrecruzamento, o sincretismo religioso, evidente na devoção popular a santos franciscanos, em que se destacam o próprio São Francisco, Santo Antônio, São Benedito, Santa Clara e a Imaculada Conceição, cujo dogma foi declarado apenas 1854, não obstante ser defendido pelos franciscanos desde a Idade Média, não representa uma simples sobreposição de crenças, mas uma integração simbólica e afetiva que reconfigurou a matriz cultural brasileira. Para sermos mais específicos, nas religiões de matrizes africanas, dependendo da região, os santos franciscanos são sincretizados com

orixás, inquices e voduns nos terreiros e barracões. São Francisco de Assis é sincretizado com Iroco, Loco e Ifá, na Bahia, enquanto Santo Antônio de Pádua ou de Lisboa é sincretizado com Ogum, na Bahia; Xangó, em Recife; Exu (Bara) e Verequete, no Rio de Janeiro. Por sua vez, São Benedito de Palermo, também denominado *o Mouro*, muito popular entre os negros, no período colonial, é sincretizado com Ossaim e Lingongo (Obaluaiê/Omulu), no Rio de Janeiro. Finalmente, Santa Clara de Assis é sincretizada com Oyá (Logunan), no Rio de Janeiro, e Nossa Senhora da Imaculada Conceição é sincretizada com Oxum e Iemanjá, na Bahia e em Porto Alegre; e Ieuá, no Rio de Janeiro (Ramos, 2001, p. 136-138).

No âmbito da cultura material e da ética do trabalho, o franciscanismo opôs-se, desde suas origens, à lógica da acumulação material e à racionalidade instrumental que passaria a caracterizar a modernidade capitalista europeia (Flood, 1986). Como assinala Max Weber (2007), a ética protestante, sobretudo em sua vertente calvinista, legitimou o trabalho como vocação ascética no mundo secular e o lucro como sinal de eleição divina. Conforme Morse (1988, p. 28-29), “os ibéricos foram mais cautelosos” e não “compraram o pacote moderno”. Em contraste, a presença da matriz franciscana no Brasil contribuiu para que, em amplos setores populares, a valorização do trabalho produtivo não se subordinasse à lógica da acumulação e do lucro, mas mantivesse laços com valores de reciprocidade, partilha e ócio, por exemplo, inspiradores das muitas festas populares (Gonzalez, 2024).

A insubordinação à exploração, a resistência cultural e a criação de outros modos de viver dos segmentos populares da base de nossa pirâmide social, em geral, são depreciados pela historiografia colonial. Posteriormente, o foram pelo pensamento positivista, de modo a servir de fundamento para a noção de que o Brasil possui um povo constituído de indivíduos cujas notas expressivas são os antivalores do modelo de modernidade, baseado na produtividade incessante e na exploração capitalista do trabalho.

A literatura é pródiga em estigmatizar o indígena, o negro, o sertanejo, o matuto, o caboclo ou o caipira, imputando-lhe a *preguiça*, a *indolência* e a *imprevidência*, cujas causas são identificadas no atavismo, na doença, na inferioridade racial ou na degenerescência consequente da mestiçagem. O Jeca Tatu, criação de Monteiro Lobato (1944), é o tipo literário que ganhou nosso imaginário acerca do trabalhador camponês brasileiro. No entanto, desde estrangeiros, a exemplo de Spix e Marcius, Debret, Rugendas, Saint-Hilaire, a nacionais, como Varnhagen, Euclides da Cunha, Silvio Romero, Nina Rodrigues, Coelho Neto, Miguel Pereira, Oliveira Viana, e

a lista poderia continuar extensa até autores mais recentes, cristalizaram a ideia de que a inaptidão, a refração e a repugnância ao trabalho regular, metódico e produtivo seriam traços que marcariam o caráter de índios, negros e mestiços. Miguel Pereira (1916) chega a afirmar que o Brasil é um imenso hospital, onde a população vegeta, sem forças para o trabalho, impressão que também surge em Belisário Pena (1923) ao descrever o caboclo anêmico e febril, que só produz na roça o bastante para matar a fome e sustentar a moléstia.

Contrapostos ao preconceito ostensivo, afirmamos que a atitude do povo implica uma forma latente de anticapitalismo cultural, que se traduz não em oposição declarada, mas em modos de vida e de trabalho que recusam o imperativo do lucro e da acumulação como fins em si mesmos. A lentidão, o *excesso* de descanso, a ociosidade, como se o tempo não tivesse o valor capitalista (*times is money*), devem ser compreendidos como uma modalidade distinta de organização do tempo e da força de trabalho, marcada por uma ética que valoriza o equilíbrio, a convivialidade e o ócio criativo, rompendo com o espírito protestante calvinista e sua ética do trabalho.

A compreensão do chamado *anti-intelectualismo*, presente em segmentos da cultura popular brasileira, exige cuidado analítico. Longe de representar ignorância ou incapacidade cognitiva, esse traço expressa, em diversos momentos históricos, uma recusa a formas de saber que se distanciam da experiência vivida, da oralidade e da dimensão comunitária. Trata-se, portanto, de uma racionalidade que, embora diferente da erudita e abstrata, constitui-se como forma legítima de conhecimento. A pedagogia franciscana, desde o início, compreendeu as singularidades das diversas gentes às quais educou, vigorando recíproca empatia entre o espírito franciscano e os modos de ser do povo.

Manoel Bomfim, em obra editada em 1993, já advertia, no início do século XX, que a suposta ignorância do povo era uma construção ideológica destinada a justificar a dominação. Nosso povo é inteligente, vive atento às coisas que o cercam, aprende rapidamente o que lhe é útil, mas sem estímulos, não é levado a desenvolver faculdades que não se prendam à sua vida real, entendia Bomfim (1993). A recusa em aderir a um saber desvinculado da vida prática não revelava preguiça ou atraso, mas uma postura racional de seletividade em relação ao conhecimento.

Na mesma direção, e diríamos, franciscanamente¹⁹, Paulo Freire radicaliza a valorização dos saberes populares, ao afirmar: “ninguém educação ninguém, ninguém educa a si mesmo, os homens se educam entre si, mediatizados pelo mundo” (Freire, 1987, p. 69). A pedagogia freireana parte da premissa de que a experiência de vida e o saber comunitário constituem ponto de partida para qualquer processo educativo libertador. Nesse sentido, o *anti-intelectualismo* do povo é um gesto político de resistência ao saber opressor, que se apresenta como neutro, mas que é, em realidade, instrumento de dominação.

Mário de Andrade (2015), com *Macunaíma*, plasma a figura do herói brasileiro, cuja sagacidade se esconde nos desvios de sua narrativa. No mesmo diapasão, Roberto DaMatta (1997), ao interpretar o *malandro*, nota que ele subverte a ordem com a esperteza, o *jeitinho*, mostrando como a lógica popular resiste à burocracia formal.

O conjunto de autores citados, sempre aberto a somar muitas outras vozes, revela que o anti-intelectualismo, tal como observado em práticas e narrativas populares, não deve ser confundido com recusa ao saber em si, mas como crítica à forma de intelectualidade que se torna instrumento de prestígio, poder e riqueza. Esse traço deriva, ainda que de modo indireto, da desconfiança franciscana em relação a uma intelectualidade inimiga do *spiritus paupertatis*, ou seja, para precaver-se do saber que se transforma em capital simbólico ou em instrumento de apropriação, traço que, apesar das ressignificações ao longo dos séculos, permanece presente em variados contextos sociais e culturais brasileiros. Tal recusa expressa uma assimilação diferenciada da racionalidade moderna e iluminista, que embora adotada em muitos aspectos pela sociedade brasileira, é filtrada por tradições que valorizam o saber prático, a oralidade e as experiências comunitárias, em oposição a um modelo formal, abstrato e distante do cotidiano.

O *anti-intelectualismo* popular é, na verdade, um modo alternativo de conhecimento, marcado pela oralidade, pela experiência e pela dimensão comunitária. Trata-se de perspectiva capaz de iluminar a identidade cultural brasileira e desafiar concepções estreitas de intelectualidade, apontando para formas de racionalidade que escapam ao domínio da ciência elitista e burocrática.

Nesses termos, pode-se falar em uma pedagogia da pobreza. A espiritualidade franciscana recusa a propriedade como forma de poder e propõe um modo de vida em que tudo é comum entre irmãos. A pobreza, antes de tudo, é uma posição e uma atitude ante a vida. São

¹⁹ Sangenis (2018, p. 695-697) analisa o franciscano, assim como o jesuíta, ao modo de tipos ideais.

Francisco foi o grande inspirador, ao assumir a condição de irmão menor. Em sua atitude, funda-se uma ética da *igualdade e da fraternidade*, em que o valor não se mede pela posse, mas pelas relações fraternas estabelecidas com todos os seres. Portanto, “a minoridade franciscana é um modo de viver a fraternidade” (Zavalloni, 1995, p. 144).

A singularidade da inserção brasileira na modernidade encontra raízes no legado ibero-franciscano. Distante de uma adesão plena à racionalidade técnica, à disciplina produtiva e à acumulação material que caracterizaram a modernidade capitalista europeia, o Brasil herdou e recriou uma forma de vida marcada por uma economia moral distinta, um tempo social menos acelerado e um sentido comunitário que relativiza a primazia do indivíduo autônomo e competitivo. A modernidade brasileira, portanto, não pode ser compreendida como mera reprodução europeia, mas como resultado de um processo complexo de filtragem, reinterpretação e tensão entre o *ethos* ibero-franciscano e as culturas indígenas e africanas. Esse encontro produziu um complexo cultural de rara densidade histórica e simbólica.

Assim, o iberismo emerge como matriz cultural fundante para a compreensão da brasilidade. Não se trata de um simples legado político ou territorial; representa um sistema de valores, práticas e sentidos que atravessam a história do país. O franciscanismo, enquanto elemento central do iberismo, desempenhou papel decisivo na mediação simbólica entre mundos culturais diversos, configurando um *ethos* que ainda hoje influencia modos de vida, relações sociais e formas de subjetividade no Brasil.

Reconhecer o iberismo e o franciscanismo como fundamentos estruturais da cultura brasileira permite desconstruir leituras reducionistas que tratam o país como mero subproduto da modernidade europeia. Pelo contrário, o Brasil deve ser compreendido como um agente ativo na produção de modos culturais próprios, nos quais a historicidade, a espiritualidade e a sociabilidade comunitária se articulam para configurar uma identidade plural e complexa.

Considerações finais

A investigação permitiu evidenciar que o franciscanismo tornou-se uma presença religiosa instituinte no Brasil colonial, enquanto matriz cultural e simbólica que atravessou o processo de formação nacional. Inspirado na pobreza evangélica, na simplicidade do cotidiano e na proximidade com os mais vulneráveis, o *ethos* franciscano instaurou modos de vida, de

sociabilidade e de religiosidade que se sedimentaram no imaginário coletivo. A influência exercida não se limitou à catequese ou à liturgia, mas alcançou práticas educativas, expressões artísticas, formas de devoção popular e estratégias de mediação cultural, assumindo caráter pedagógico amplo e difuso.

Nesse sentido, a identidade nacional brasileira pode ser lida como resultado de um entrecruzamento simbólico no qual o franciscanismo desempenhou papel mediador. A filosofia franciscana encontra eco na maneira como os franciscanos dialogaram com a diversidade social e cultural do Brasil. A valorização das singularidades, própria do nominalismo ockhamista, desloca a ideia de essência fixa e permite compreender a identidade nacional como construção contingente, processual e aberta ao múltiplo. Assim, o franciscanismo, além de transmitir símbolos religiosos, contribuiu para a formação da cultura brasileira, com a capacidade de acolher diferenças, recompor tensões e dar sentido à vida social.

Ao confrontar o legado franciscano com as grandes interpretações do Brasil, torna-se evidente que a construção da identidade nacional não pode ser reduzida a esquemas essencialistas ou deterministas. A perspectiva franciscana, com seu enraizamento popular e sua pedagogia da imagem e da simplicidade, revela como valores aparentemente marginais, como a pobreza, a humildade e a fraternidade atuaram como forças estruturantes na produção do *ethos* brasileiro. O franciscanismo constituiu um modo de ser, atravessando camadas sociais distintas e deixando marcas duradouras na cultura, na arte, na política e na religiosidade.

Essa constatação permite também recolocar a identidade nacional no campo da diferença e da resistência simbólica. Se o nominalismo de Ockham dissolveu a ideia de universais imutáveis, o franciscanismo, ao transpor essa visão para a vida social, ajudou a instaurar um horizonte em que o diverso não é obstáculo, mas potência criativa. A identidade, nesse contexto, não é essência, mas narrativa em disputa, atravessada por forças históricas, sociais e políticas. Ler a identidade nacional à luz do franciscanismo significa reconhecer a multiplicidade de vozes e experiências que, no jogo do poder e da cultura, se entrelaçam na tessitura do Brasil.

Por fim, a análise reafirma que o franciscanismo oferece uma chave interpretativa singular para pensar a formação da cultura brasileira. Ao articular fundamentos filosóficos do nominalismo e práticas históricas concretas no Brasil colonial e moderno, é possível compreender a identidade nacional como campo em permanente construção, aberto à diferença e às reinvenções. Essa leitura valoriza o papel pedagógico e cultural dos franciscanos, e aponta

para a atualidade de seu legado: em um tempo marcado por exclusões e desigualdades, a perspectiva franciscana da simplicidade e da fraternidade continua a oferecer elementos para pensar criticamente o futuro da nação e para sustentar projetos educativos comprometidos com justiça social, pluralidade e dignidade humana.

Referências

- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- BOEHNER, Philotheus. The Realistic Conceptualism of William Ockham. In: *Collected Articles on Ockham*. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958, p. 156-174.
- BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. 3. ed., Rio de Janeiro: Topbooks, 1993, p. 236.
- CÂNDIDO, Antônio. *A literatura e a formação do homem*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 30. ed. ampliada, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2025.
- CORTESÃO, Jaime. *Os Descobrimentos Portugueses*, Vol. I, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed., Rio de Janeiro, Rocco, 1997.
- FLOOD, David. *Frei Francisco e o movimento franciscano*. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1986.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 17. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FREYRE, Gilberto. *A propósito de frades*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1959.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 32. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GONZALEZ, Lélia. *Festas populares no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2024.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed., São Paulo: Companhia da Letras, 1995.

LEITE, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

LIMA, Matheus Silveira. *Portugal e o iberismo no pensamento brasileiro*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2014.

LOBATO, Monteiro. *Urupês*. 15. ed. São Paulo: Brasiliense, 1944.

LOTTERMANN, Claudio André. *O singular em Ockham: ontologia, antropologia, política*. Petrópolis: Vozes, 2024.

MORSE, Richard M. *O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

OBERMAN, Heiko Augustinos. *The Harvest of Medieval Theology*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

OCKHAM, William of. *Summa Logicae*. Livro I e II. s/d. Disponível em: https://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Ockham/Summa_Logicae/Book_I Acesso em: 24 out. 2025.

OCKHAM, William. *Summa Logicae*. Ed. Philotheus Boehner, Gedeon Gál, Stephanus Brown. New York: St. Bonaventure University / The Franciscan Institute, 1974. (Opera Philosophica, vol. 1). Disponível em: <https://archive.org/details/summalogicae0001will/mode/2up>. Acesso em 16 set. 2025.

OCKHAM, Guillelmi de. *Scriptum in Librum Primum Setentiarum, Ordinatio, distinctiones II-III*. Ed. Stephanus Brown. New York: St. Bonaventure University / The Franciscan Institute, 1970. (Opera Theologica, vol. 2).

OCKHAM, Guillelmi de. *Expositionis in Libros Artis Logicae Proemium et Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus, Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis, Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis, Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei respectu futurorum contingentium*. Ed. Ernestus. Moody et alii. New York: St. Bonaventure University / The Franciscan Institute, 1978. (Opera Philosophica, vol. 2).

OCKHAM, Guillelmi de. *Quodlibeta septem*. Ed. Joseph Wey. New York: St. Bonaventure University / The Franciscan Institute, 1980. (Opera Theologica, vol. 9).

OCKHAM, Guillelmi de. *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis, Prologus et Libri I-III*. Ed. Vladimirus Richter et Gerhardus Leibold. New York: St. Bonaventure University / The Franciscan Institute, 1985. (Opera Philosophica, vol. 4).

OCKHAM, Guillelmi de. *Tractatus de Quantitate et Tractatus de Corpore Christi*. Ed. Carolus A. Grassi. New York: St. Bonaventure University / The Franciscan Institute, 1986. (Opera

Theologica, vol. 10). Disponível em:

<https://archive.org/details/venerabilisincep0010will/mode/2up>. Acesso em: 16 set. 2025.

OCKHAM, Guillelmi de. *Tractatus Minor et Elementarium Logicae, Tractatus de Praedicamentis, Quaestio de Relatione, Centiloquium, Tractatus de Principiis Theologiae*. Ed. Eligius Buytaert. New York: St. Bonaventure University / The Franciscan Institute, 1988. Opera Philosophica, vol. 7).

OCKHAM, Guilherme de. *Lógica dos termos*. Coleção Pensamento Franciscano, Vol. 3. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

PENNA, Belisario. *Saneamento do Brasil*. 2. ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1923.

PEREIRA, Miguel. *O Brasil é um imenso hospital*: discurso pronunciado no Clube Militar. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1916.

RAMOS, Arthur. *O Negro brasileiro*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*: A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Global, 1995.

SANGENIS, Luiz Fernando Conde. O franciscano e o jesuíta: tradições da educação brasileira. *Educação & Realidade*, v. 43, n. 2, p. 691-709, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. São Paulo: Companhia da Letras, 1993.

SOUZA, Gabriel. Soares de. Tratado descritivo do Brasil em 1587, ed. de Varnhagen, *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Bras.*, tomo XIV, Rio de Janeiro, 1851a.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brazil em 1587*, Rio de Janeiro: Typographia Universal de Lammert, 1851b.

SOUZA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brazil em 1587*, 2. ed., Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879.

VIANNA, Luiz Werneck. Americanistas e iberistas: a polêmica de Oliveira Vianna com Tavares Bastos. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, v. 34, n. 2, p. 145-189, 1991.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 6. reimpressão, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WEBER, Max. *Ensaio sobre a teoria das Ciências Sociais*. São Paulo: Centauro, 2004.

ZAVALLONI, Roberto. *Pedagogia franciscana*: desenvolvimentos e perspectivas. Petrópolis: Vozes / FFB, 1995.

SOBRE OS AUTORES

Luiz Fernando Conde Sangenis. Doutor em Educação pela Universidade Federal Fluminense - UFF, Professor Titular da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação – Processos Formativos e Desigualdades Sociais da Faculdade de Formação de Professores da UERJ, Bolsista Pró-cientista da UERJ e Coordenador da Rede Internacional de Estudos Franciscanos no Brasil (RIEFBr).

Contribuição de autoria: conceitualização; metodologia, administração do projeto, supervisão, redação do manuscrito original, redação - revisão e edição.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3642667436336700>

Oswaldo Maffei Junior. Mestre em Filosofia e Ensino pelo Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação - Processos Formativos e Desigualdades Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, em fase de conclusão da tese, e Professor da Rede Pública de Educação do Estado do Rio de Janeiro, atualmente exercendo o cargo de Diretor Escolar.

Contribuição de autoria: conceitualização, investigação, metodologia, redação do manuscrito original.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7543732503583610>

AUTODECLARAÇÃO DE PRINCÍPIOS E PROCEDIMENTOS ÉTICOS

A pesquisa, por se tratar de estudo historiográfico baseado em documentos e em fontes bibliográficas, não envolve seres humanos. Não foram utilizadas ferramentas de inteligência artificial (AI).

Submetido em: 06.11.25

Aprovado em: 10.04. 26

Publicado em: 25.06.26