

FRANCISCO PÓS FRANCISCO: AS INTERPRETAÇÕES DOS PAPAS E ESPIRITUAIS FRANCISCANOS SOBRE A NORMA

Veronica Aparecida Silveira Aguiarⁱ

RESUMO. Neste artigo pretendemos fazer um exercício de análise da “herança jurídica” de Francisco de Assis (1182-1226) que se localiza nos documentos legislativos da Ordem dos frades menores. Para isto, partiremos do conceito da pobreza franciscana codificada, entre os seus elementos básicos, encontram-se as seguintes recomendações, o uso de vestuário vil, da privação de calçados, da ausência de domicílio fixo, da subsistência pelo trabalho manual cotidiano, da rejeição ao dinheiro e do recurso humilhante à esmola, podemos sintetizá-los na negação de toda forma de apropriação. Além disso, a recomendação da leitura conjunta da Regra e do Testamento somado a advertência de não adicionar glosas e nem comentários marcaram o início de uma polêmica duradoura na Ordem. Esta polêmica gerou diversas leituras e conflitos dentro da Ordem franciscana, principalmente em relação a interpretação da pobreza e aplicabilidade da Regra no dia-a-dia nos conventos. Neste artigo discutiremos as interpretações de alguns papas e dos espirituais franciscanos sobre a Norma. Conforme Grado Merlo, enquanto Francisco era vivo existia um critério de autenticidade encarnado na sua própria pessoa, mas depois da sua canonização em 1228, a discussão em torno da pobreza passou a ser não mais a experiência religiosa de vida dele, mas a codificação desta experiência.

PALAVRAS-CHAVE: Regra franciscana, movimento Franciscano, Igreja.

I. INTRODUÇÃO

Neste artigo, a questão central que nos ocupa é a tradição manuscrita franciscana do século XIII. É inegável que com os franciscanos o conceito de pobreza mudou na cristandade medieval Ocidental. Por isso, faremos um exercício para demonstrar a maneira que os papas e os Espirituais franciscanos interpretaram o “legado” deixado por Francisco de Assis.

Naquela época, a sociedade era permeada por grandes problemas sociais, crescimento das cidades, difusão rápida das heresias, as tentativas de dar continuidade à Reforma pontifical, um cristianismo com novas entonações em que a circulação do dinheiro se acentuava, a riqueza se tornava um valor e a cultura monástica já não atendia mais às exigências dos cristãos. Dentro

deste contexto, surgem as Ordens Mendicantes que souberam dar respostas às aspirações religiosas destas populações citadinas.

Francisco nasceu em Assis, no coração da Úmbria, era de família rica, filho de um próspero mercador de panos e de uma mulher originária da Provença. Originalmente, deixou poucos escritos dos quais podemos obter informações sobre suas ideias e intenções. Antes de iniciarmos a análise das fontes se faz necessário reportarmos ao início da *fraternitas*ⁱⁱ.

No início do século XIII, Francisco de Assis propôs um ideal de vida ou estado de espírito aos seus discípulos, membros da pequena fraternidade que ele havia fundadoⁱⁱⁱ. Este modo de vida era caracterizado pelo ideal de uma existência pobre, que preconizava a ausência de propriedade, a recusa de provisões, do dinheiro, dos cargos e do poder, bem como a disposição de viver de esmolas em favor de uma fraternidade equânime, universalmente pobre em bens materiais. O historiador italiano Grado Giovanni Merlo expõe no livro “*Em nome de São Francisco*” que a herança deixada por Francisco de Assis não era constituída de bens materiais, de um patrimônio cultural ou de eficientes estruturas institucionais, mas a herança era ele próprio, com sua quase única vontade ou capacidade de renovar entre as pessoas o “*vivere secundum formam sancti evangelii*” [viver segundo a forma do Santo Evangelho]. Para Merlo, Francisco deixou uma “herança difícil”. Mas como isso aconteceu? Por que o pobre de Assis tornou-se um santo tão popular?

Pensando nesta ‘herança’, Le Goff reforça que Francisco de Assis escrevia com simplicidade e quase não falava de si mesmo nos seus escritos, embora, encontremos muitas alusões a seu comportamento através dos demais irmãos, pelos exemplos, ou seja, exemplo tirado da vida de Cristo com muitas citações bíblicas do Novo Testamento. Contudo, o santo de Assis não produziu nenhum acervo ou escrito notável e considerava-se sempre nos seus escritos como “*illiteratus et idiota*” [iletrado e ignorante], seu pensamento pode ser encontrado em algumas cartas ou bilhetes, algumas orações, admoestações, fórmulas de louvor e bênçãos, o Cântico do Irmão Sol ou Das Criaturas, a Regra não Bulada, Regra Bulada e Testamento. Pouco sabemos sobre a vida de Francisco antes dos vinte cinco anos de idade, período anterior a conversão (1206), temos apenas informações sobre sua paixão pela língua

francesa, seu envolvimento na luta da cidade de Assis contra Perugia e o gosto pela poesia.

Depois de um longo período de isolamento e meditação, foi na Igreja de São Damião que Francisco escutou um segundo chamado divino “*Francisco, não vês que Minha casa está em ruínas? Vai, pois, a repará-la*”, então começou a restaurar velhas igrejas abandonadas ou em ruínas e renunciou ao dinheiro do pai^{iv}. Iniciou a sua pregação chamando à perfeição evangélica e fundou uma primitiva *fraternitas* na qual pretendia viver em estado de absoluta pobreza, entre a mendicância e o trabalho manual. Enfim, sua fraternidade baseava-se na caridade, pobreza e na adesão irrestrita à Igreja Católica^v. Sendo assim, Francisco pensava, antes de tudo, num modo de vida e não numa ordem propriamente dita. É claro que muitas dessas informações fazem parte dos topois das hagiografias, o estilo da retórica envolve dificuldades na trajetória de Francisco, o antagonismo com o pai e o acolhimento dado pela Igreja.

A primitiva *fraternitas* fundada por ele, diferente de outros movimentos, pretendia apenas viver em estado de absoluta pobreza, entre a mendicância e o trabalho manual. Devido à própria necessidade da época e da fraternidade criada por Francisco de Assis foi preciso redigir uma regra, para delimitar as normas deste grupo e regulamentar a *fraternitas*. A formação da Regra franciscana consistiu em uma história extremamente difícil; não apenas na redação do documento, da trajetória inicial até a aprovação final, mas anterior a isso aconteceu uma série de passos constitutivos dessa empreitada, que se inicia com a *intentio* de Francisco, exposta verbalmente ao papa Inocêncio III em 1210 (época da Cruzada Albigense), passando pela *Regula non bullata* (1221), pela *Regula bullata* (1223), chegando-se, por fim ao chamado *Testamentum sancti Francisci* (1226).

Este artigo tem como objetivo analisar esses documentos com o intuito de compreender os efeitos de sentido do discurso de Francisco de Assis na sociedade urbana medieval entre o período de 1209 até 1226, e a leitura feita pós morte, dos escritos de Francisco pelos papas e Espirituais Franciscanos^{vi}.

II. A REGRA NÃO BULADA DE 1221, A REGRA BULADA DE 1223 E O TESTAMENTO DE 1226

De modo particular, as Regras de 1221 e 1223, bem como o Testamento, de 1226, sintetizam o pilar do ideal de vida de Francisco, os quais ele defendeu como pôde até o leito de morte. O modo de vida idealizado por ele tinha como base a pobreza absoluta, a qual proibia a posse de dinheiro e bens. “A Regra e a vida destes irmãos é esta: viver em obediência, em castidade e sem propriedade; e seguir a doutrina e as pegadas de Nosso Senhor Jesus Cristo, que diz: ‘Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens, dá-o aos pobres e terás um tesouro nos céus, e vem e segue-me” [Regra não bulada]^{vii}. Desta maneira, Francisco seguia assim com seu evangelismo, *paupertas* e a ortodoxia do *vivere secundum formam sancti evangelii*.

Segundo Mollat, Francisco seguia uma tradição de caridade, desejava viver entre os pobres e isso não foi inventado por ele, contudo, a sua originalidade consiste no fato de ele atender as necessidades dos homens da época, ou seja, Francisco de Assis ouvia os ‘sinais dos tempos’, conforme exemplifica Mollat: “... a privação de calçados, a ausência de domicílio ‘fixo’, a subsistência pelo trabalho manual cotidiano e o recurso humilhante à esmola em caso de necessidade, a própria renúncia à ciência, que é uma riqueza, em suma, a negação de toda forma de apropriação.”^{viii}

Na prática, o pobre de Assis restringiu as possibilidades dos irmãos a um lugar modesto, bem como ao mais modesto acúmulo de alimentos e objetos a fim de atender às mais previsíveis necessidades cotidianas. Para André Vauchez, Francisco seguia uma tradição cristã e ao mesmo tempo sintetizava as aspirações dos movimentos religiosos anteriores, mantendo uma fidelidade total à Igreja Romana. O pobre de Assis propunha uma mensagem acessível a todos, enobrecendo a língua vulgar, já que não tinha formação de clérigo. Ainda para este autor, sua originalidade fundamental residiria na vontade de levar uma vida pobre e errante, a exemplo de Cristo, numa recusa a posse de bens não só pessoais, mas igualmente comunitária^{ix}.

Explica-se talvez o crescimento rápido da Ordem Franciscana^x devido à pregação ser tão simples e popular, porque os franciscanos pregavam em língua comum o Evangelho, o que atraía as massas urbanas. Francisco de Assis era leigo e não sabia direito o latim e tampouco a Escritura, tendo sido auxiliado por vários companheiros na escrita das suas regras.

O texto original da proto-Regra foi perdido. Sabemos através da historiografia que era composta por simples frases evangélicas. O texto da primeira “Regra” foi escrito para seus primeiros companheiros, era curto e simples, compunha-se essencialmente de algumas passagens do Evangelho, de modo singelo, não comportava nenhum aspecto jurídico, fruto de um projeto ainda muito confuso com uma fórmula que o exprimia ao mesmo tempo que o justificava. Nas palavras de Omer Englebert^{xi}, a proto-Regra colocava aos irmãos um gênero de vida partilhado pelo Cristo aos seus apóstolos, os primeiros *socii* deveriam praticar integralmente o Evangelho. A não tão novidade de Francisco estava no fato de o Evangelho ser tomado ao pé da letra como fundamento de estado religioso. Já para Le Goff^{xii}, a “Regra” de 1209/1210 era um simples formulário composto de algumas frases evangélicas de forma a orientar a vida apostólica dos frades. Porém, para Paul Sabatier, a “*Regula*” era muito simples e composta sobretudo por trechos do Evangelho; eram versículos que Francisco havia lido aos seus primeiros companheiros, com acréscimo de alguns preceitos a respeito do trabalho manual e das ocupações dos novos frades^{xiii}. E André Vauchez sintetiza: “Francisco tinha feito aprovar, em 1209, por Inocêncio III, um texto que parece ter sido constituído por uma série de perícopes evangélicas postas lado a lado. Não existia uma regra, mas um simples programa de vida (*propositum*), destituído de valor jurídico porque não havia sido promulgado pela Cúria pontifícia num documento oficial munido de uma Carta (em latim medieval: *bull*a, do qual deriva bula em português e “bulle” em francês)”^{xiv}. Em suma, era um código de vida espiritual que mostrava como Francisco e os primeiros irmãos desejavam viver. Talvez se tivéssemos este pequeno texto, a vida de Francisco de Assis e a imagem que temos dela seriam ainda mais completas.

No entanto, para Paul Sabatier, a regra era muito simples e composta, sobretudo por trechos de Evangelho, composta de versículos que Francisco havia lido aos seus primeiros companheiros, com acréscimo de alguns preceitos a respeito do trabalho manual e das ocupações dos novos frades^{xv}. Enfim, tratava-se de um código de vida espiritual que mostrava como Francisco desejava viver com seus companheiros. No ano de 1210, Francisco e seus primeiros discípulos, foram a Roma pedir a aprovação do Papa Inocêncio III que concedeu a aprovação verbal mediante certas limitações para a primeira

Regra dos Frades Menores^{xvi} – nome que adotaram naquela ocasião. Os frades garantiram o direito de existência no seio da catolicidade. Francisco de Assis soube convencer a Santa Sé da sua adesão irrestrita à Igreja e afastou o perigo de heresia porque institucionalizou a Ordem dos Frades Menores. Assim, Francisco abriu um novo caminho salvífico e deu uma maior participação a população urbana na vida religiosa.

No ano de 1221, Francisco redigiu uma nova Regra, a *Regula non bullata*, que não foi aprovada nem pela Ordem dos Frades Menores e nem pela Cúria Pontifícia. Na verdade, ele contou com o auxílio do frade Cesário de Espira que era um “perito em Sagrada Escritura”. Na redação do texto, Cesário tinha a tarefa de enfeitar com palavras do Evangelho o novo texto. Esta regra era composta de vinte e três capítulos aos quais se mesclavam trechos do Novo Testamento. A nova Regra era rígida, o que caracterizaria uma oposição à simplicidade da Regra de 1210. Apesar disso, a *Regula sine bulla* (1221) dava um sentido mais preciso e mais justificado, preservando a fisionomia primitiva da fraternidade. Contudo, criou-se um problema: a falta de rigor necessário a um documento legislativo inevitavelmente interditava-lhe a aprovação por parte da Cúria Romana. Entretanto, a *Regula non bullata* nos colocava alguns valores tidos como essenciais para São Francisco e que revelam contradições da época^{xvii}.

Apesar disso, para Grado Merlo a Regra de 1221 é uma fonte na qual e da qual mais clara aparecem à autoconsciência e a autofiguração da *fraternitas* porque a identidade da nova formação religiosa vai se formando no decorrer do tempo, durante o crescimento de sua consciência, durante seu confronto com a sociedade civil e eclesiástica, durante a elaboração de uma linguagem peculiar^{xviii}. Assim, num esforço missionário, os franciscanos afastam-se da cidade sem sair da sociedade, partilham as condições de vida dos marginalizados, trabalham manualmente, mas sem que o dinheiro entrasse em suas vidas, honraram a humanidade dos doentes e leprosos. Resultando numa *religio* aberta a todos, qualquer um podia ser franciscano, independente da idade, condição social ou cultura, não havia grande preparação para entrar no movimento. Daí, talvez se explique o crescimento tão rápido e a popularidade da Ordem num espaço pequeno de tempo. Portanto, a *novitas* trazida pelo frade de Assis para o cenário eclesial de seu tempo chocou as estruturas

organizativas da vida religiosa monástica, acentuando sua inadequação para lidar com o propósito pauperista-evangélico que abundava no período. O monasticismo sofreu com o advento das Ordens Mendicantes e com a falta de estrutura jurídica canônica para legislar a implantação dessas ordens, por isso a situação era de bastante complexidade.

Em resumo, a inspiração pauperista-evangélica nasceu fora das consolidadas tradições do monaquismo e da vida canônica, no seio das quais Frei Francisco, de forma obstinada e explícita, sempre recusou se inserir. Mesmo assim, houve várias “missões”^{xix} em direção ao norte dos Alpes, ao Marrocos e o próprio Francisco partiu para a Terra Santa. Inquieto com a evolução esforçou-se por contrariá-la dotando os irmãos menores de uma regra e pedindo à Santa Sé a nomeação de um cardeal tutor, Hugolino, o futuro papa Gregório IX (1227-1241), que desde 1217 tornou-se protetor da Ordem Franciscana. Foi durante a ausência de Francisco que as tensões adormecidas dentro da Ordem começaram a fluir, criando necessidade de se estabelecer de maneira mais incisiva as normas escritas. Na tentativa de amenizar as tensões o Papa Honório III instituiu o noviciado com a carta *Cum secundum consilium*.

Em 1223, Francisco redigiu junto com Hugolino dei Conti di Segni, a *Regula bullata*. Segundo Grado Merlo esta Regra é o resultado de uma difícil composição e da sábia mediação do Cardeal Hugolino, bispo de Óstia^{xx}. Ele corrige a situação de perturbação, sugerindo uma Regra mais articulada e orgânica. A *Regula Bullata* foi aprovada pelo papa Honório III por meio da bula *Solet annuere* em 29 de novembro de 1223. A Regra bulada que recebeu retoques e ficou muito diferente da ideia inicial de Francisco foi aceita rapidamente pela Igreja. Desta vez a regra possuía um aspecto mais jurídico do que as anteriores e a maior parte das citações evangélicas havia sido suprimidas, bem como passagens líricas que foram substituídas por fórmulas jurídicas; não se insistia mais na necessidade do trabalho manual e nem se proibia que os frades tivessem livros.

A Regra de 1221 tinha vinte e três capítulos enquanto a Regra de 1223 contava apenas com doze capítulos. Segundo Le Goff, a disciplina foi revista, introduziram-se abstinências até então estranhas à Regra e determinados trechos foram amenizados, como, por exemplo, um artigo que autorizava os frades a desobedecerem os superiores indignos; além disso, tudo que se

referia aos cuidados a serem dispensados aos leprosos e todas as prescrições que exigiam uma pobreza rigorosa a ser vivida pelos irmãos também foi amenizado^{xxi}₂₁₃. Na Regra não bulada: “*Se porém um dos ministros mandar a um irmão algo que for contrário ao nosso gênero de vida ou à sua alma, o irmão não estará obrigado a obedecer-lhe. Pois não haverá obediência onde se cometer uma falta ou um pecado^{xxii}*”. “*Igualmente nenhum irmão exerça uma posição ou cargo de mando, e muito menos entre os próprios irmãos^{xxiii}*”. Na Regra bulada: “*Por isso, mando-lhes firmemente que obedçam aos seus ministros em tudo que prometeram ao Senhor observar, e que não for contra a sua alma e a nossa Regra. E onde quer que estejam irmãos que sabem e reconhecem não poderem observar a Regra espiritualmente, devem e podem recorrer a seus ministros^{xxiv}*”.

Francisco de Assis faleceu em 1226, na Porciúncula. Um pouco antes de sua morte, no ano de 1225 e início de 1226, escreveu o *Testamentum*. No ano de 1226, o estado delicado de saúde provocou seu retorno a Assis onde finou-se em 3 de Outubro, depois de ter ditado o seu Testamento, texto de final de vida, também imprescindível para a compreensão de sua trajetória. O *Testamentum sancti Francisci* era um legado deixado por Francisco para a posteridade, por isso é necessário vê-lo como um gênero. O Testamento não é outra Regra, mas uma *recordatio* [recordação], *ammonitio* [admoestação] e *exhortatio* [exortação]. É dirigida aos frades com função explicativa e normativa da Regra. Na verdade, segundo Merlo Grado revela as intenções originárias e originais de Frei Francisco talvez seja “... a fim de que estejam mais conscientes do significado evangélico e universal da opção religiosa que fizeram no momento que entraram na Ordem Minorítica.”^{xxv}.

O *Testamentum sancti Francisci* nos revela muito a respeito do fundador da Ordem dos Frades Menores. Segundo Omer Englebert, nada demonstra melhor que essa fonte a coerência de Francisco do início ao fim em seu trajeto religioso^{xxvi}. O Testamento compõe-se de quatro partes: a conversão, a fé na eucaristia e na palavra de Deus, como se vivia nos primeiros tempos, como Francisco exige que tal forma de vida jamais mude. De uma maneira bem clara, vemos o ideal primitivo do santo, baseado na pobreza absoluta e tendo como inspiração somente o Evangelho.

De uma maneira rápida, ele foi canonizado em 16 de julho de 1228 pelo Papa Gregório IX (ex-Cardeal Hugolino de Óstia), amigo de Francisco e protetor da Ordem dos Frades Menores. Segundo Grado Merlo, São Francisco foi o santo de Gregório IX, o papa precisou de santos novos, como modelos de uma renovada religiosidade “totalmente” voltada para as necessidades e para o apoio da Igreja Romana. Assim, os restos mortais de Francisco foram solenemente transportados em 1230 para uma nova basílica que graças aos esforços do Frei Elias (ministro da Ordem) começava a ser construída em sua honra, a oeste da cidade de Assis, num terreno plano. No mesmo ano, o Papa Gregório IX publicou a bula *Quo elongati* que impôs uma outra interpretação ao Testamento do santo. A bula papal declarou que o *Testamentum* repleto de “eu ordeno”, não possuía a força da Regra de 1223, ou seja, não tinha nenhuma validade normativa no que concernia à vida dos frades. Embora Frei Francisco recomendasse a seus irmãos no Testamento: “*E o ministro geral e todos os demais ministros e custódios estejam obrigados sob obediência a nada acrescentar a estas palavras nem tirar coisa alguma. E tenham sempre consigo este escrito, junto à Regra. E em todos os capítulos que fizerem, leiam também estas palavras quando lerem a Regra*^{xxviii}”. Mas advertia que o seu Testamento não era uma nova Regra, e sim uma admoestação, para que todos os irmãos pudessem observar mais catolicamente a Regra (1223) prometida ao Senhor.

As interpretações destes documentos levaram a uma divisão dentro da Ordem que acabou nos privando de fontes dignas de total confiança sobre a vida do fundador. Cada uma das tendências buscava atrair o fundador para si e interpretavam em benefício próprio suas palavras e seus escritos. De um lado, os Espirituais ou rigoristas que queriam uma prática da pobreza total e distante da Santa Sé e de outro lado, os Conventuais ou “Comunidade”, conscientes da necessidade de adaptar o ideal de pobreza à evolução de uma Ordem de frades cada vez mais numerosa e da necessidade de ser aparelhada pela Igreja Romana. Mais tarde, os debates se acirraram entre as duas alas, várias bulas foram promulgadas por diversos papas na tentativa de resolver as tensões e acabar com os conflitos internos da Ordem.

Como bem coloca o frei americano marxista David Flood^{xxviii}, a história do movimento Franciscano foi condição da história de Frei Francisco. Temos primeiro o movimento, depois Francisco, no entanto, o movimento lhe deveu

tudo, de certa maneira, porque sem Francisco não haveria movimento algum. Contudo, podemos fazer a afirmação contrária, Francisco tudo deveu ao movimento e sem o movimento não haveria o Francisco que realmente existiu ou conhecemos. É a partir da entrada de companheiros que se inicia o movimento Franciscano. De início era uma *fraternitas* com meia dúzia de penitentes, depois evoluiu para uma nova *Ordo clericorum*. Por isso, utilizamos ao longo deste artigo o termo movimento Franciscano, porque entendemos que se trata de um movimento coletivo a construção da norma e não como parte da individualidade de Francisco.

É imprescindível compreender que as palavras *fraternitas* e *Ordo* não são sinônimos e constituem palavras-chave da antropologia e da sociologia desta época. *Fraternitas* remete à existência de relações recíprocas de cada um em relação a cada um, um *alter alterius*, difere bastante do que hoje chamamos de fraternidade; no século XIII implica consanguinidade espiritual de batizados com Cristo para um mesmo grupo. Segundo Desbonnets, a melhor definição de *fraternitas* seria de G. Le Bras: “A fraternitas é essencialmente um grupo de iguais, associados para uma obra comum, que pode ser religiosa ou profana” e de Michaud-Quantin: “A confraria medieval manifesta-se assim como um grupo, cujos membros proclamam e procuram realizar entre si os laços da fraternidade que unem os cristãos, e também encontram, na sua união, uma resposta à busca de uma solidariedade de base que os ajuda a escapar de sua condição de isolados”.^{xxix} Por outro lado a palavra *Ordo* revelaria também muitos significados, mas o campo semântico que ela cobre é bem mais unificado. Dá um sentido de ordem^{xxx}, pode designar modo de viver ou um conjunto de mosteiros que seguiam a mesma regra ou de lugar dos monges no coro. Para John Moorman^{xxxi}, a *fraternitas* é a palavra mais apropriada para a primeira fase do movimento Franciscano porque era um grupo de homens que não tinham nenhuma organização e nenhuma Regra, a não ser a seleção de trechos do Novo Testamento como guia.

Para Desbonnets, a evocação das lembranças dos primeiros tempos no Testamento mostraria o encontro da “intuição com a instituição”^{xxxii}. Os versículos bíblicos: (Mt 19:21), (Mt 16:24) e (Mt 6: 8-9 e Lc 9,3)^{xxxiii} serviram de base para o que os historiadores classificam de proto-Regra, que foi submetida à confirmação de Inocêncio III em 1209 ou 1210, como já mencionamos. Desse

modo, a proto-Regra é citada no Testamento: “E eu o fiz escrever em poucas palavras e simplesmente, e o senhor papa confirmou para mim”, o papa mencionado é Inocêncio III e as poucas palavras seriam a *forma vitae* ou uma forma de vida que não corresponde ao sentido legislativo de regra.

Vale lembrar que regra vem do latim *regula* e significa um conjunto de normas de uma comunidade religiosa. É um documento jurídico que regulamenta a vida dos frades, revela as regras de conduta específica deles e o estatuto desta ordem religiosa, mas podemos simplificar como norma ou regulamento. A Regra Franciscana de 1223 é também conhecida como Regra apostólica ou *Apostolorum* devido ao seu modelo peculiar. Está fundamentada nos quatro princípios básicos da primeira comunidade cristã – comunhão fraterna, fração do pão, oração e ensinamento – , por isso possui um caráter diferente das regras anteriores da tradição monástica da Europa medieval latina, das regras eremíticas (São Pacômio), monástica (São Bento) e canonical (Santo Agostinho).

Assim, partimos do pressuposto de que o gênero ‘regra’ consiste, de forma geral, de um recurso retoricamente elaborado e utilizado em larga escala pela instituição eclesiástica para regulamentar as Ordens Religiosas regulares. A Regra bulada enquanto gênero retórico situa-se no contexto das outras Regras monásticas e das Constituições de outros institutos religiosos, realiza a função de “lei constitutiva” da Ordem Franciscana. É o resultado da autenticação dada pela Igreja (elemento jurídico) mais o elemento espiritual (representado pela experiência de vida da primeira geração menorita). A Regra transmite a norma que regulamenta a Ordem franciscana. A construção desta normativa foi fundamental para inserir o movimento Franciscano na Igreja.

A historiografia afirma que tanto Francisco quanto os seus companheiros tinham a consciência de que não era possível apresentar-se ao pontífice e pedir a aprovação de seu modelo de vida segundo o Evangelho sem uma formulação escrita do seu *propositum*, como nos informa o Testamento, sempre de forma sintética, mas clara e explícita.

O objetivo do Testamento era destinar um escrito breve a todos os frades que não conheceram a primitiva *fraternitas* ou como se vivia nos primeiros tempos. A recordação testamentária induziu boa parte dos historiadores, a começar por Sabatier, a elegerem este documento como algo

mais próximo das origens do franciscanismo, conclusão um pouco distante dos principais comentadores da Regra do século XIV, nem tão longe de Sabatier e nem tão perto dele, Merlo define:

Siffatti silenzi non stupiscano: il Testamento è destinato ai 'fratres benedicti' – e, forse in particolare, a quei frati che non avevano potuto conoscere la primitiva fraternità, né avevano conosciuto, se non marginalmente, l'uomo di Assisi, e a coloro che sarebbero entrati in seguito nell'ordine minoritico – , ai quali frate Francesco ripropone se stesso come criterio di identità per il presente e per il futuro. E l'identità francescana è per Francesco la sequela Christi secondo quanto era avvenuto, a lui in persona, di sperimentare e di vivere, prima da solo e poi in compagnia degli iniziali 'fratres', in una rigorosissima linea di ortodossia cattolico-romana e nel completo superamento di ogni e qualsiasi posizione del radicalismo di tipo 'patarinico'. [...] Nel Testamento la presentazione del passato è di tipo non tanto ricostruttivo, quanto paradigmatico. [...] Un discorso analogo è possibile per ulteriori aspetti della 'vita' su cui nel Testamento l'Assisiense insiste: dando forza alle sue ultime volontà attraverso parole ed espressioni di tono vuoi imperativo, vuoi esortativo ('volo', 'nolo', 'rogo', 'debemus', 'firmiter volo', 'caveant', 'praecipio firmiter per obedientiam', 'teneantur', 'per obedientiam teneantur'), parole ed espressioni molto simili a quelle in precedenza segnalate per le due regole.^{xxxiv}

Vale ressaltar também que o encontro da pequena comunidade com o papa Inocêncio III nos anos 1209 ou 1210 aconteceu num momento dos mais intrigantes e difíceis do pontífice romano, tanto no plano político quanto no plano religioso. Primeiro, o papa já havia vivido a amarga e fracassada experiência da quarta cruzada. Segundo, a Alemanha causava preocupação com a luta pela sucessão do império entre os apoiadores da casa de Frederico Barba-ruiva e de Henrique VI, que tinha então o seu expoente no outro filho de Frederico, Filipe de Suábia (assassinado no dia 21 de junho de 1208 por Oto de Wittelsbach, conde palatino da Baviera), e aqueles que apoiavam o filho de Henrique, o Leão, Oto de Braunschweig. Em terceiro, o pontífice tinha o problema da heresia cátara, e não havia muito tempo que os valdenses foram condenados como heréticos; os movimentos populares penitenciais pululavam na região, o papado não podia ignorar o fenômeno de “fervor” religioso. Propor ou impor uma forma de vida que não escapasse do controle era necessário, de

preferência com uma regra juridicamente firme. E por último, o papa precisava dar continuidade à reforma pontifical, finalizando-a.

Conforme Brenda Bolton^{xxxv}, a “Reforma do século XII” ou pontifical, também conhecida por “Reforma Gregoriana”, durou de 1050 a 1226, coincidindo com a data da morte de Francisco de Assis. Não é correta a denominação “Reforma Gregoriana”, visto que a reforma se iniciou antes do pontificado de Gregório VII (1073-1085), no pontificado de Leão IX (1049-1054). No pontificado de Inocêncio III (1198-1216) houve concessões a grupos laicos e às ordens mendicantes desde que fossem incorporados à unidade e à autoridade da Igreja. O papa jurista optou em receber os diversos grupos religiosos e ser acessível, desde que o *propositium* não questionasse a fé ortodoxa e a autoridade eclesiástica e, sobretudo, seguisse as regras já instituídas, como vimos interditou-se a criação de novas regras. No cânone três, intitulado “Dos heréticos” podemos aferir como a igreja estabelecia a distinção entre os heréticos e os não heréticos, os limites desta fronteira eram bastante tênues, visto que muitos movimentos heréticos eram análogos aos princípios do movimento Franciscano na sua formação, como por exemplo, os valdenses^{xxxvi}.

A circunscrição geográfica da *fraternitas* limitava-se à Igreja de Santa Maria dos Anjos, a Porciúncula e outros pequenos centros – o Cárcere perto de Assis, as celas de Cortona, Greccio e outros locais no Vale do Rieti. Mas, a nova *religio*, que se refugiou por vários anos numa base jurídica ainda não bem definida, reunia um grupo de pregadores itinerantes inevitavelmente em contato com a instituição eclesiástica, principalmente com os bispos, nem sempre podia inspirar a todos imediata confiança. Por isso, Inocêncio III havia concedido uma aprovação oral, evitando comprometer-se com um pronunciamento escrito; no entanto, o aumento desordenado do movimento Franciscano necessitava de uma definição institucional mais clara e objetiva^{xxxvii}.

O crescimento do movimento Franciscano não se restringiu ao campo masculino. No dia 18 de março de 1212, num Domingo de Ramos, após ouvir e acolher a pregação de Frei Francisco, Clara de Favarone de Offreduccio entrou para o estado penitencial sancionado pelo corte dos cabelos, que não sabemos ao certo se teria sido feito pelo pobre de Assis, diante do altar de Santa Maria

dos Anjos. O movimento religioso feminino Franciscano de inspiração evangélico-pauperista talvez serviu de modelo para o enquadramento institucional de diversas comunidades religiosas femininas da região.

Além disso, o movimento Franciscano também não se restringiu à Península Italiana, por isso era crescente a exigência de uma definição jurídica definitiva pressionada pela instituição eclesiástica. A preocupação de autoridades eclesiásticas começou a tornar-se cada vez maior a partir da experiência advinda de fora de Assis. Em 1212/1213, Francisco e companheiros fracassaram na viagem à Terra Santa. Mesmo assim, entre 1217 e 1219, verificamos uma extraordinária difusão geográfica do movimento Franciscano, com as primeiras tentativas de missão além dos Alpes e além do mar, a chegada dos primeiros frades na Península Ibérica à França, à Alemanha, Hungria, crescimento em toda a península Italiana, etc. As tentativas missionárias fora de Assis em geral foram desastrosas, prova disso seria o relato do martírio de cinco frades no Marrocos em 1220.

O ano de 1217 foi crucial para a fraternidade com a entrada de Hugolino de Óstia. Temos o início da intervenção da Igreja através da habilidade política do cardeal Hugolino, futuro papa Gregório IX (1227-1241), que teve uma atuação ainda mais significativa na Ordem franciscana durante o seu pontificado. Não é por acaso que a entrada de um representante oficial da Igreja Romana no movimento Franciscano teve um significado maior do que a historiografia tradicional assinala.

O cardeal Hugolino encontrou-se pela primeira vez com Francisco de Assis no dia 14 de maio de 1217 na cidade de Firenze, exatamente depois de um Capítulo geral dos frades, celebrado na Porciúncula, dentro da qual havia sido decidido o envio de frades pelo mundo cristão e fora da Itália. A partir deste momento, o cardeal de Óstia teria iniciado a sua atuação política dentro da fraternidade. Era um momento delicado para os frades, porque a *fraternitas* não se tinha adequadamente às prescrições conciliares com a sua nova forma de vida, somente havia obtido a aprovação oral dada pelo papa Inocêncio III em 1209. Por isso, a pedido de Francisco de Assis, o papa Honório III teria dado um “protetor” aos franciscanos, mas o nome de “*dominus de Ostia*” teria sido escolhido pelo próprio Frei Francisco, segundo a Igreja. A função do cardeal protetor era corrigir as situações de perturbação. Ele agia como um guia

disciplinador “externo”, que cuidava das intervenções coercitivas que aos poucos se tornavam necessárias e também exercia influência para a formulação de uma Regra definitiva, mais articulada e orgânica, para ser submetida à aprovação pontifícia^{xxxviii}. O enquadramento institucional do movimento Franciscano iniciou-se com a criação do cargo de cardeal protetor do grupo, e o ano de 1217 assinalou a preparação para um adequamento às normativas canônicas da Igreja e, principalmente, a criação de uma organização dentro de um movimento que estava desordenado. Conforme John Moorman, as divisões geográficas da primeira expansão eram as seguintes.

Nel capitolo generale di 1217 si decise di mandare delegazioni in paesi fuori d'Italia, e di dividere la sfera del lavoro in un certo numero di province, ognuna col suo proprio ministro, che doveva essere responsabile di ciò che si faceva. L'Italia era allora divisa in sei province – Toscana, Lombardia, le Marche di Ancona, Terra di Lavoro, Puglia e Calabria. La Francia fu divisa in due province, una per il nord e una per il sud. Una provincia fu creata per la Germania, benché nessun frate fosse ancora andato là. In Spagna fu creata una provincia, come anche in Terra Santa.^{xxxix}

De 1219 a 1223, situam-se algumas premissas conflitantes da história da Ordem; além das pressões curiais, parecem surgir as primeiras divergências entre os frades. No ano de 1220, no dia 29 de setembro, Francisco renuncia à direção do movimento, passando-a a Pedro Cattani, o “prelado” da Ordem. Pedro morre no ano seguinte, sendo substituído por Frei Elias. A Ordem havia crescido e já se modificava muito em relação ao pequeno grupo das origens (*fraternitas*).

III. A REGRA E O TESTAMENTO NAS BULAS PAPAIS

Nesta parte vamos analisar a interferência da Santa Sé no movimento franciscano através de algumas bulas papais. Percebe-se que tanto o Papa Inocêncio III (1198 – 1216), aquele que deu a aprovação oral a Frei Francisco em 1210, quanto o Papa Honório III (1216 – 1227) aquele que aprovou a Regra dos Frades Menores em 1223, e Gregório IX (1227 – 1241), aquele que

canonizou Frei Francisco em 1228, tinham uma posição ativa e política frente à expansão do movimento franciscano, por isso entendemos que estes Papas geraram ou ajudaram a acirrar os conflitos e tensões dentro da Ordem Franciscana com suas constantes interferências em assuntos internos da Ordem através das Cartas pontifícias.

Contudo, se faz necessário perguntarmos quais são os elementos de resistência frente a esta interferência da Santa Sé na Ordem? Seria possível identificar quais os grupos da possível “resistência” dentro da Ordem dos frades menores? Por que foram emitidas tantas bulas explicativas a respeito de pontos considerados equívocos tanto na Regra quanto no Testamento ao longo do século XIII? Seria possível levantar dados referentes a recepção destas bulas papais dentro da Ordem dos Frades Menores? Como a historiografia nos apresenta esta discussão? Para responder estas questões precisamos partir para a análise das bulas papais.

O movimento franciscano só obteve uma nova regra porque o mesmo papa já havia dado aprovação oral, seis anos antes. Em relação a Inocêncio III, René Fédou nos expõe:

“Au terme de ce siècle d’hésitations, Innocente III (1198-1216) n’apparaît plus aujourd’hui le théocrate parfait qu’on voyait en lui autrefois. Certes, il va, en un sens, au-delà de Grégoire VII, étendant une suzeraineté active sur plusieurs royaumes – y compris l’Angleterre – se proclamant <<vicaire du Christ>> (et non plus de Pierre), se présentant comme le nouveau Melchisédech – prêtre et roi; il affirme même que l’Empire relève de l’Eglise tant dans ses origines que dans sa fin, et le prouve en se prononçant pour Otton de Brunswick, puis en le déposant et en désignant à sa place Frédéric II. Mais les ouvrages de M. Maccarone, H. Tillmann, F. Kempf ont montré en lui le juriste, disciple d’Huguccio, <<dualiste convaincu>>, distinguant nettement <<deux puissances, deux luminaires, deux glaives>> (R. Folz), déclarant même que <<l’empereur l’emporte sur le pape au temporel>>, limitant les interventions pontificales à deux séries de cas: le péché (ratione peccati), l’urgence ou la gravité particulière (casualiter, causa urgente)”^{xi}

No período do pontificado de Inocêncio III, a Igreja nunca foi tão poderosa e ao mesmo tempo tão ameaçada segundo Paul Sabatier. O limite entre ser herético e santo eram tão tênues, o século XIII foi o século dos santos e também dos heréticos por excelência^{xii}.

Se o Testamento era um texto simples porque gerou tanta preocupação de papas que emitiram rapidamente bulas anulando o valor normativo do seu conteúdo ? Afinal, o Testamento foi redigido com o intuito de ajudar os irmãos a viver “mais catolicamente a Regra”. Apesar disso, foi com esta familiaridade que Gregório IX escreveu a bula “*Quo Elongati*” de 28 de setembro de 1230, como ele mesmo recordou no documento. A bula determina que o Testamento não tenha valor legislativo.

:

Y ya que, con motivo de la larga familiaridad que el mismo Santo tuvo con nosotros, hemos conocido más plenamente su intención, y además estuvimos cerca de él durante la redacción de la predicha Regla y en la presentación a la Sede Apostólica para obtener su confirmación, cuando estábamos en un cargo inferior, *nos han pedido insistentemente que también expusiéramos los puntos dudosos y oscuros de la misma Regla*, y diéramos una respuesta acerca de otros puntos difíciles²⁴⁸. [...] nosotros, *preocupados de los peligros de las almas y de las dificultades* en que pudieran caer debido a estas cosas, alejando la duda de sus corazones, afirmamos que no están obligados a la observancia de esta orden, por dos motivos: él no podía obligar sin el consentimiento de los hermanos y principalmente de los ministros, porque concernía a todos; ni obligaba ciertamente de ninguna manera a su sucesor, teniendo en cuenta que no hay poder de uno sobre otro entre quienes tienen igual autoridad^{xliii}.

Para Grado Merlo, as fontes deixam compreender, que o Cardeal Bispo de Óstia deve ter tido uma importante função mediadora no Capítulo realizado, com toda a probabilidade, em maio de 1222, quando os frades de maior cultura ter-lhe-iam pedido para intervir junto a Frei Francisco no sentido de levá-lo a adaptar a estrutura institucional de sua Fraternidade/Ordem à tradição dos monges ou dos cônegos regulares^{xliiii}. Sendo assim, fica claro que a intervenção de Gregório IX no movimento Franciscano era anterior ao período do seu pontificado.

No Capítulo de Pentecostes de 1230, tivemos a transladação das relíquias de São Francisco para um novo edifício sagrado, momento que testemunha uma espécie de desligamento entre os Frades Menores, a sociedade assisiense e a Igreja, que por vontade pontifícia deveria ter-se tornado “*Caput et mater*” da Ordem e, por outro lado, deixam transparecer as tensões, quando não as divisões, que atravessavam a Ordem e que emergiam exatamente no momento em que se deveria glorificar a nova formação religiosa, nascida de um “santo laico”, cujo lugar materialmente estável de

celebração estava sendo inaugurado. Enfim, a carta “*Quo elongati*” foi um reflexo destes acontecimentos:

En efecto, poco tiempo ha, venidos a nuestra presencia los delegados que ustedes, hijos ministros provinciales, que estaban en el Capítulo general, han enviado, y con ellos personalmente también tú, hijo ministro general, nos han expuesto que en su *Regla hay algunas cosas dudosas u oscuras y otras difíciles de entender*. Tanto mas que el bienaventurado confesor de Cristo francisco, de santa memoria, no queriendo que su Regla fuera sometida a explicación a través de la interpretación de ningún hermano, próximo al término de su vida ordenó — y tal orden se llama Testamento, que no se hicieran glosas (comentarios explicativos) a las palabras de la misma Regla, y que no se dijera, sirviéndonos de sus palabras, que así o así deben ser entendidas, añadiendo que los hermanos no debían pedir cartas a la Sede Apostólica, y poniéndoles también otras cosas que no podrían observarse sin grande dificultad.^{xliv}

Mais adiante, o papa Gregório IX coloca algumas interpretações a respeito da questão da propriedade dentro da Ordem Franciscana e deixa transparecer que somente se podiam vender bens móveis com autorização dada ao ministro geral e provinciais pelo Cardeal protetor da Igreja Roma que seria, de fato, o governador da Ordem.

En cuarto lugar, puesto que en la misma Regla se dice expresamente: Los hermanos no se apropien nada para sí, ni casa, ni lugar, ni cosa alguna, y temen que con el correr del tiempo sea contaminada la pobreza de la Orden, sobre todo porque algunos han afirmado ya que pertenece a toda la Orden la propiedad en común de los bienes muebles, se nos dirige una humilde súplica para que con respecto a este punto nos dignemos tomar medidas contra los peligros de las almas y de la pureza de toda la Orden. Decimos, por tanto, que no deben tener propiedades ni en común, ni individualmente, pero la Orden tenga el uso de los utensilios, de los libros y de los demás bienes muebles que les es lícito tener. Los hermanos, pues, úsenlos según sea establecido por el ministro general o por los ministros provinciales, permaneciendo intacta la propiedad de los lugares y de las casas en las manos de aquellos a los que se sabe que pertenecen. No deben vender los bienes muebles, ni trocarlos fuera de la Orden o enajenarlos de cualquier manera, *a menos que sea concedida la autoridad o el consentimiento al general o a los ministros provinciales por el cardenal de la Iglesia romana que será gobernador de la Orden*^{xlv}.

O nascimento da questão Regra-Testamento iniciou com a promulgação da bula *Quo Elongati*, visto que Gregório IX considerou que as “últimas vontades ou disposições” de Francisco não tinham um caráter preceptivo aos frades, concluindo que não deveriam ser observadas junto à

Regra. Para Edith Pásztor^{xvi}, a primeira declaração papal foi a mais decisiva, sem dúvida, ao negar a validade jurídica do Testamento. É claro que a interpretação do papa não foi aceita unanimemente pelos frades ao longo da história da Ordem, principalmente pelos “rigoristas”, que tentaram restituir o Testamento como um opúsculo de obrigatória observância e como algo mais próximo do franciscanismo das origens e da doutrina da absoluta pobreza, o que justifica em parte a continuidade e perpetuação da discussão por meio das constituições papais com o objetivo de afirmar ou não a Carta *Quo elongati* e dar uma nova interpretação à Regra na medida em que os problemas internos da Ordem requisitavam; as mais diferentes propostas ou soluções apareceram nas décadas seguintes. Depois da *Quo elongati*, a identidade entre o evangelho e a Regra franciscana veio a ser delimitada com as precisões papais do ponto de vista jurídico por meio de resoluções que permaneciam mais no plano teórico do que prático.

O papa seguinte a trazer uma nova interpretação à pobreza da Regra foi Inocêncio IV (1243-1254) que promulgou, no dia 14 de novembro de 1245, a declaração *Ordinem vestrum*, que trouxe mudanças bastante opostas a Gregório IX e, de certa forma, comprometeu a pobreza franciscana. Os problemas políticos que Inocêncio IV estava enfrentando não justificavam tais “desvios” na interpretação da pobreza franciscana. O papa canonista que promulgou a Carta *Ordinem vestrum* no dia 14 de novembro de 1245 trouxe um novo conceito de pobreza franciscana. Inocêncio IV foi um especialista em direito canônico, mas o centro de sua preocupação e da Cúria Romana naquele momento não era pastoral ou disciplinar. Para Andrea Tabarroni, a proposta de Inocêncio IV gravitava apenas em torno da ideia de resolver os pontos duvidosos e obscuros da Regra. Ele não apresentou, ao menos formalmente, a *Ordinem vestrum* como fruto de sua interpretação pessoal. Entretanto, sabemos que “os pontos duvidosos e obscuros da Regra” transformaram-se num topos de justificativa para uma nova interpretação. Diferentemente de Gregório IX, o papa Inocêncio IV não fez nenhuma referência ao topos da “verdadeira *intentio*” de Francisco ou às suas finalidades gerais. A *Ordinem vestrum* tinha somente aspectos e características formais de um ato disciplinador^{xvii}.

De acordo com esta nova constituição, os frades poderiam contar com o recurso do dinheiro, inclusive para evitar incômodos (*commoda fratrum*); o nuncio (embaixador do papa) poderia guardar o dinheiro e comprar as coisas para a necessidade dos frades; o direito à propriedade de todos os bens móveis e imóveis, concedidos aos frades, passaria para a Igreja Romana definitivamente se os benfeitores não reservassem para si mesmos tais direito^{xlviii}. Assim, o papa definiu que todos os bens pertenciam à Santa Sé e ao mesmo tempo alargou a questão do *usus*, trazendo novas sutilezas jurídicas com o *commoda fratrum* e *ius utendi*; novamente o principal problema consistia na aplicabilidade da normativa franciscana no cotidiano dos conventos, o que na prática acabou direcionando-se ao monaquismo tradicional e a discussão permaneceram no plano teórico.

Os frades poderiam recorrer ao uso de dinheiro, não somente no caso de manifesta necessidade (*de necessitate*, por exemplo, no caso de frades enfermos), mas também se com isto pudessem ser evitados incômodos (*commoda fratrum*). Em segundo lugar, não apenas o “amigo espiritual”, mas também o *nuntius* (embaixador do papa) poderia receber e guardar dinheiro para a necessidade dos frades. Por último, o direito de propriedade de todos os bens móveis e imóveis, concedidos aos frades em uso simples, passariam para a Igreja Romana se os benfeitores não reservassem para si mesmos tais direito com antecedência^{xlix}.

Benché nella stessa Regola sia proibito che *i frati ricevano in nessun modo denaro o pecunia personalmente o per mezzo di altri*, tuttavia, se essi vogliono *comprare una cosa necessaria o utile*, oppure fare il pagamento per una comperagìa avvenuta, possono indicare o l'incaricato di colui dal quale si compra la cosa, o qualche altro, a coloro che volessero far loro l'elemosina (a meno che preferiscano pagare loro stessi personalmente o per mezzo dei propri delegati). E l'incaricato così presentato dai frati, non è il loro, sebbene sia da loro presentato, *ma piuttosto di colui per la cui autorità fa il versamento*, o di colui che lo riceve; e (se dopo il pagamento della compera, rimanga presso di lui qualche resto di tale elemosina) possono anche i frati ricorrere a lui lecitamente per le loro esigenze *necessarie e utilità*. *Se poi per le altre esigenze e utilità* dei frati venga nominato o presentato qualcuno, può egli conservare come padrone l'elemosina affidatagli, o depositarla presso un amico spirituale o familiare dei frati nominato o anche non nominato da loro, dal quale sia dispensata a tempo e luogo secondo le esigenze necessarie e l'utilità dei frati, come essi crederanno utile, o sia trasferita a un'altra persona o in altri luoghi: a costoro anche i frati potranno ricorrere con sicura coscienza per tali esigenze *necessarie o utilità*, specialmente se quelli siano stati negligenti o quelle loro necessità e disagi abbiano ignorato.¹

Com a *Ordinem vestrum*, o conceito de pobreza da Ordem foi praticamente comprometido devido a um número tão grande de mitigações das orientações e dos vínculos pauperistas contidos na Regra. Diferente da *Quo Elongati* de 1230 de Gregório IX, a interpretação jurídica de Inocêncio IV distanciava-se em muito das disposições da norma franciscana, causando controvérsias acaloradas. Entre outras coisas, estava a polêmica da possibilidade de os frades recorrerem ao dinheiro, não só em autêntica necessidade (*de necessitate*), mas também para evitar-lhes incômodos (*commoda fratrum*), aportando modificações sobre quase todos os capítulos da Regra. No tocante à propriedade, sobretudo, estava a atribuição à Sé apostólica do direito de propriedade dos bens móveis dos frades (se por acaso o doador não se reservasse o “*dominium*”), a quem era deixado o “*usus*”, os frades possuiriam apenas o uso simples das coisas, confirmando assim a proibição à propriedade, mas não acenou a alguma moderação a respeito do uso das coisas. Em suma, aos franciscanos foi destinado um novo conceito de fundamento institucional e ideológico da pobreza.

No dia 14 de agosto de 1279, o papa Nicolau III (1277-1280) promulgou a Decretal *Exiit qui seminat*, sob orientação jurídica, anulando todas as declarações precedentes sobre a Regra Franciscana, inclusive a Carta *Quo Elongati*. Esta bula foi promulgada com o intuito de anular as mitigações de Inocêncio IV que teria estendido demais as coisas uteis e cômodas, comprometendo a pobreza franciscana. Nicolau III também tinha sido protetor da Ordem e seguiu a tendência dos seus predecessores de ver a pobreza sob o ângulo jurídico; desta maneira, de uma forma reducionista apresentou uma renúncia total ao direito de propriedade aos frades e ao uso moderado das coisas (*usus moderatus*). No entanto, a novidade da *Exiit* estava focada na avaliação do que era necessário, que ficaria a critério dos superiores provinciais que adaptariam as necessidades moderadas de acordo com os lugares e situações. Não seria mais possível estabelecer uma norma geral para toda a Ordem. Com esta medida, o papa Nicolau III descentralizou a questão da pobreza, dando maior autonomia de decisão aos ministros provinciais. Para Nachman Falbel, o Decreto foi proposto ao novo ministro geral para estabelecer a harmonia entre os frades. Já para Grado Merlo a bula *Exiit qui seminat* revelou um projeto de Nicolau III que teve um alcance amplo e

determinante, organizado por um discurso dividido em doze pontos, que seria algo mais amplo do que uma tentativa de harmonizar a Ordem. E Andrea Tabarroni afirma que a constituição interpretativa da Regra de Nicolau III segue a tendência da *Quo elongati* de Gregório IX com a diferença de que as suas respostas às dúvidas dos frades são mais difusas e detalhistas evidenciando a intenção de apresentar as decisões do pontífice como nascida de um esforço exegético no cotejamento da Regra. Trazendo inspiração do amplo material apologético consultado das obras dos teóricos da Ordem, Nicolau III empenhou-se numa obstinada refutação das principais objeções dos adversários da Regra naquele momento.ⁱⁱ

Deste modo, Nicolau III iniciou a sua intervenção para eliminar os “pontos duvidosos (*dubia*)” referentes à Regra proferidos em doze pontos, dando cumprimento a algumas declarações de seus predecessores (Gregório IX, Inocêncio IV e Gregório X) e provendo ulteriores precisões. Assim, o objetivo da *Exiit qui seminat* foi definido pelo papa.

Por lo cual nos ha parecido bien cerrarles el camino a los envidiosos que los muerden, y *declarar las cosas que en la Regla pudieran parecer dudosas*, y exponer con mayor claridad las que ya han sido declaradas por nuestros predecesores, a fin de satisfacer la delicadeza de la conciencia de los Hermanos en relación a algunos puntos que tocan la Regla misma.ⁱⁱⁱ

Para reforçar a sua argumentação e justificar uma nova interpretação da Regra de 1223, o papa recordou a sua experiência com os franciscanos e a sua familiaridade específica revelada pelo seu passado como cardeal protetor da Ordem Franciscana nos anos de 1261 e 1262.

Como bem observa Edith Pásztor, no discurso da *Exiit* é possível perceber, com muita precisão, as características da Ordem franciscana no tempo do pontificado de Nicolau III, a saber, o alto nível cultural atingido pelos frades graças aos seus vínculos com o mundo universitário; a clericalização com a presença também no topo do alto clero (diocese); a consolidação da estrutura hierárquica.^{liii}. E o mais importante ressaltado pela autora foi a dificuldade de inserção dos frades laicos, não cultos, desejosos de observar a pobreza na simplicidade, se os compararmos aos demais frades clérigos de formação; era uma difícil convivência que Nicolau III prenuncia na *Exiit*.

A pobreza é um conceito fundamental para se entender a Regra de 1223 e o Testamento de São Francisco, contudo, conforme o momento histórico da Ordem, dependendo do pontífice e da sua exegese acerca da Regra, a ideia de pobreza se torna maleável e metamorfoseada. Apesar da pobreza franciscana se apresentar como uma pobreza voluntária representando a renúncia à posse, seguindo a direção das disposições jurídicas anteriores dos papas Gregório IX e Inocêncio IV, Nicolau III, ao promulgar a *Exiit qui seminatus*, incluiu novas interpretações acerca dos “pontos duvidosos” da Regra.

No caso da *Exiit qui seminatus*, o conceito de pobreza franciscana foi definido formalmente como uma renúncia total ao direito de propriedade e, concretamente, como um “uso moderado” das coisas necessárias à vida. Além disso, o conceito de “*usus facti*” (uso de fato) foi amplamente utilizado e não está muito distante do conceito de “*usus pauper*” (uso pobre) criado por Pedro de João Olivi, um dos principais inspiradores dos “Espirituais” franciscanos. Em suma, ser “pobre” incluía o esforço do “uso pobre” dos bens; a partir dessa concepção o papa Nicolau III tentou adaptar a pobreza franciscana à realidade do seu pontificado, no qual a *paupertas* estava sendo mais pensada (discutida no plano jurídico) do que vivida (plano ascético). Conforme Merlo, a *Exiit* fez brotar uma situação paradoxal; a pobreza era uma condição básica para se atingir a perfeição evangélica pela renúncia ao domínio, por isso a discussão da aplicabilidade da Regra foi tão importante para toda a Ordem. Por um lado, eram desvalorizados os fundamentos de *proprietas* e *iurisdictio*, da organização da Igreja “neste mundo” e, por outro lado, ela era apenas graças ao poder jurisdicional da própria Igreja, assim, graças à “*plenitudo potestatis*” do papa que, reconhecendo a “*abdicationis dominii*” aos Menores, concedia uma dispensa das normas do direito civil que regulavam em sentido totalmente diverso o relacionamento dos indivíduos com as coisas^{liv}.

Por fim, a condição indispensável para se atingir a perfeição evangélica segundo as novas diretrizes era a pobreza, talvez para evidenciar a autenticidade da Regra franciscana, cada vez mais a Ordem dependia de uma sanção externa; enfim com João XXII decidiu-se retirar a validade da *Exiit*, a fonte de autenticação da Regra e o problema de autenticidade se colocará novamente numa forma dramática da “difícil herança” de Francisco, abrindo-se

para uma nova dilaceração na Ordem dos Menores, que novamente gravitara no impasse entre a Regra (o projeto codificado da pobreza) e a vida dos frades (a aplicabilidade da codificação).

IV. A polêmica da interpretação da normativa franciscana: os Espirituais

Segundo Grado Merlo, os Espirituais franciscanos seriam: “É que os Espirituais eram ‘filhos’ de uma tradição especial, que remontava aos *socii* de São Francisco – Frei Leão e Frei Egídio, sobretudo – e à mediação de outros frades que transmitiram aquela tradição; essa é a trama (mas também um dos limites) sobre a qual nasceu e desenvolveu o ‘espiritualismo’ franciscano.”^{lv}. Os Espirituais apresentariam as seguintes características: teriam uma opção pela total pobreza, interpretariam com um valor absoluto a Regra e colocariam a obrigatoriedade de seguir o Testamento, contrariando a *Quo elongati* de Gregório IX. Embora, o limite entre ser um conventual franciscano e um espiritual franciscano era bastante tênue. Podemos definir, segundo Van Dijk, que a grande marca dos Espirituais contra a Comunidade é o distanciamento do espírito de São Francisco. Não é a pessoa de São Francisco, e sim suas ideias e seu ideal que interessam o movimento de resistência à Comunidade^{lvi}. Assim, antes da pessoa de Francisco e os seus feitos, o que está em jogo são o seu papel e o seu significado. Alguns ditos ‘Espirituais’ interpretaram os escritos de Francisco com influência de Joaquim de Fiore^{lvii}, pensando que a Ordem Franciscana seria uma virada positiva na história da salvação, seria a transição da *ecclesia carnalis* (a realidade eclesiástica existente) para a *ecclesia spiritualis* (uma Igreja radicalmente renovada). Sem dúvida, um dos principais expoentes eram Pedro João Olivi, Frei Angelo Clareno, Ubertino de Casale, Frei Liberato, entre outros. Para Merlo: “... a defesa da pureza das origens foi inserida em visões de inspiração joaquimita.”^{lviii}

Os Espirituais formavam um grupo bastante restrito, mas com muita qualidade e não quantidade, já que os principais membros eram da elite franciscana. Para Van Dijk, eles projetaram sobre Francisco as ideias que eles mesmos haviam criado e que empregaram numa outra literatura com influência joaquimita. Então, a leitura das Legendas e outros testemunhos sobre São Francisco é influenciada pela visão joaquimita, por isso a imagem desenhada

por eles seria uma imagem enriquecida, e será que a história dos franciscanos não deve nada a contribuição dos Espirituais ? Para os historiadores, os Espirituais são uma variante do tipo Franciscano do mesmo tipo que outros movimentos franciscanos que apareceram ao longo da História. Os Espirituais se viam como Irmãos Menores, em tudo parecido com os outros, por exemplo, Pedro João Olivi escreveu em 1316-1317 respondendo às acusações de Guilherme de Astre e parceiros: “É falso que (os acusados) se façam chamar Espirituais pelas pessoas; com efeito, eles não permearam outro nome senão aquele que lhe foi dado pelo bem aventurado Pai, isto é; Frades Menores.”^{lix}

Segundo Merlo, não havia uma integração orgânica e organizativa entre a elite e a base dos Espirituais e não era um grupo homogêneo, contudo apresentavam características comuns, queriam interpretar a Regra de maneira rigorosa e colocavam o Testamento como um texto de elevada importância, já que na opinião deles seria um texto mais próximo das ideias originais do Frei Francisco. Também combatiam fervorosamente as constantes intervenções da Santa Sé na Ordem dos Frades Menores. Muitos foram condenados, presos, perseguidos, tiveram seus escritos queimados ou foram queimados como hereges.

O mais fervoroso espiritual franciscano foi, sem dúvida, Pedro João Olivi que teve seus escritos queimados e proibidos pela Igreja Romana. Fervoroso em suas convicções considerou ilícitas as intervenções papais e ilegítimas sobre a Regra e Testamento de São Francisco. Pedro João Olivi argumentava que a Igreja Católica protegia os ‘pecados’ dos frades das ‘comunidades’, que havia o uso de dinheiro dentro da Ordem, o uso de duas túnicas ao invés de uma, entre outros pontos. Com a morte de Pedro João Olivi, a Igreja reprimiu os supostos membros da sua seita. A difusão do seu pensamento explica-se em parte pelo fato de interpretar a periodização da História em sete épocas ou tribulações da história da Igreja, derivadas do livro Apocalipse, que se ligavam às três idades do mundo teorizadas por Joaquim de Fiore. A pobreza absoluta seria vista como um sinal de fidelidade ou esperança de uma ‘idade nova’ e de uma Igreja renovada. Enfim, sabemos que naquele momento, final do século XIII a Santa Sé passava por crises, inclusive a renúncia do Papa Celestino V (1294) que perdoou Angelo Clareno e Frei Liberato, e a eleição rápida do Papa Bonifácio VIII contribuiu para a contestação do poder papal, daí surgindo ideias

contra a *plenitudo potestatis* [plenitude do poder papal], mas não discutiremos neste trabalho. Enfim para Merlo:

“Existiria, portanto, uma linha de continuidade, embora minoritária e enigmática, que através de frades ‘exemplares’ liga São Francisco com os Espirituais, os quais, também nessa base, se consideram os continuadores e os possuidores do genuíno franciscanismo.”^x

Em geral, os Espirituais liam a Regra e o Testamento de São Francisco de uma maneira pessimista, deduziam que a Ordem havia se desviado por completo da *fraternitas* criada pelo Santo no início do século XIII, assim, os frades já não seguiam a ideia inicial de pobreza absoluta e somente poucos viviam a pobreza total. Já os Conventuais, como São Boaventura não faziam a mesma leitura, optando por um viés positivo e seguindo a bula *Quo elongati* de 1230. São Boaventura consolidou a Ordem dos Frades Menores nas universidades, se envolvendo na polêmica de Paris. Também escreveu uma hagiografia de São Francisco, que passou a ser a oficial e todas as anteriores como a de Celano deveria ter sido destruídas. Voltando aos Espirituais, Ubertino de Casale escreveu: “*O estado da Ordem decaiu da observância da Regra e da declaração do soberano Pontífice, tanto quanto da intenção e da imitação do primeiro fundador e dos primeiros irmãos.*”^{xi}. Em 1300, Angelo Clareno declarou depois de todos os processos e de todas as lutas: “*É melhor sofrer todas as espécies de tormentos e a morte, que se separar da obediência do Chefe, à seu vigário e à sua Igreja.*”. Em suma, mesmo com posição particularmente contra a pessoa de Bonifácio VIII, a ortodoxia funcional e a lealdade não podiam ser recusadas aos Espirituais. Por fim, a imagem clássica dos Espirituais identificada àquela dos rebeldes da Corte de Baviera, deve ser revista pela historiografia segundo Van Dijk^{lxii}.

Francisco propôs um ideal de vida e viveu a sua proposta. A Igreja da Baixa Idade Média, por sua vez, absorveu o pensamento franciscano. Diferentemente de Pedro Valdo, São Francisco foi uma experiência bem sucedida, principalmente após a sua morte, quando a Igreja internacionaliza a sua santidade e a sua popularidade no Ocidente Medieval. O papa Gregório IX enquadrou a Ordem dos frades menores à Santa Sé.

O discurso usado pelo pobre de Assis foi muito eficaz, ele foi autorizado pela Igreja e ao mesmo tempo institucionalizado por ela. Também foi reconhecida a sua habilidade de falar, de vestir (a vestimenta chamava a atenção em público por onde os frades passavam, era um fator identificador do grupo), de pregar e de escrever. Aliás, a literatura franciscana é muito rica e extensa. Sempre quando pensamos em pobreza, a primeira imagem que vem em nossas mentes é a figura de São Francisco de Assis ou o pobre de Assis. Ele não foi o primeiro a renunciar a riqueza, dar os seus bens aos pobres e viver na mendicância. Contudo, a imagem dele perpetua o imaginário coletivo até os dias atuais.

Francisco deu um novo significado a pobreza, transformou-a em virtude a todos os cristãos, ressignificou algo que já vinha da tradição cristã, porém instituiu um novo valor ao ser pobre, ao viver a pobreza na imitação da vida de Cristo. Assim, instala-se uma nova tradição que vai perpetuar todas as camadas sociais da Baixa Idade Média, pois os frades vinham de diferentes classes sociais, desde o camponês até o letrado da Universidade de Paris. Em suma, falar em discurso franciscano significa dizer que Francisco funda um novo discurso quando coloca a pobreza e a mendicância na ordem do dia. Ao analisar as diversas hagiografias ou crônicas do século XIII, percebemos que aquela imagem de Francisco foi uma imagem construída pela Igreja Católica e literatura franciscana, e é muito difícil se desvincular dela enquanto historiadores. Assim, antes havia um discurso que podia criticar a riqueza da Igreja, apesar de que Francisco nunca propôs isso, agora esse discurso foi absorvido por ela e coube aos franciscanos o papel salvífico para aquela sociedade em crise. Assim, a eficácia do discurso não está nas Regras e nem no Testamento, mas na historicidade do período em questão. O discurso franciscano está mais no modo de vida proposto, o modo de como Francisco praticou aquilo que escreveu, por isso talvez as hagiografias ganhassem mais destaque ou preponderância do que as *Regulae* e o *Testamentum sancti Francisci*, já que elas ressaltam aspectos diferenciados.

Enfim, Francisco de Assis foi fundador de um novo discurso específico, isso só foi possível porque a sociedade acolheu o seu discurso por isso rapidamente a Igreja acolheu e institucionalizaram os franciscanos para seus próprios interesses, inclusive no combate as heresias. A Regra não bulada e o

Testamento são textos muito significativos para a compreensão do movimento franciscano. A *Regula sine bulla* representa um conjunto de informações que foram discutidas pelos frades em diversos Capítulos em muitos anos. Já o Testamento representa as preocupações de Frei Francisco à véspera de sua morte.

V – Considerações Finais

A pobreza franciscana reparte-se em muitos caminhos. Antes de tudo, Francisco de Assis representa um ícone que vai além da santidade cristalizada pela Igreja, presente na religiosidade popular do medievo. Foi uma das figuras mais importantes do século XIII. Sem dúvida, é impossível pensar a pobreza na Idade Média sem pensar automaticamente em Francisco e seu movimento. A *fraternitas* criada por ele era um estado de espírito ou um ideal num grau elevado de abstração numa época em que a burguesia emergente dominava o ambiente citadino. Nas *Regulae* e no *Testamentum* de Francisco de Assis – oriundo e renegado desta burguesia – não há uma definição de maneira absoluta do sentido da palavra pobreza, implicando ela própria em ideal e estado de espírito; então, os seguidores fizeram dela inúmeras leituras diferentes.

Neste artigo, procuramos demonstrar o processo de construção da norma no movimento Franciscano a partir da proto-Regra de 1210, da *Regula non bullata* de 1221, da *Regula bullata* de 1223 e do *Testamentum beati Francisci* de 1226. Assim como seu fundador, o movimento Franciscano nasceu laico e desde os seus primeiros seguidores foi inserido paulatinamente na obediência à Igreja por meio de um cardeal protetor antes mesmo da redação definitiva da Norma.

Como apresentamos, a Regra bulada de 1223 derivou da Regra não bulada de 1221, que se adaptou aos preceitos canônicos do *Corpus Juris Canonici* e do IV Concílio de Latrão de 1215. Desta forma, a Regra é o principal documento fundador da Ordem Franciscana, representa não apenas a “*lex fundamentalis*” do compromisso espiritual de uma Ordem mendicante, bem como foi o ponto de partida para a construção dos demais registros da Ordem franciscana no medievo. As Regras e o Testamento são frutos do mesmo

espírito e da mesma instituição; apesar da autoria das fontes serem atribuídas a Francisco de Assis, o nosso *corpus* documental resulta do trabalho de um grupo ou coletivo heterogêneo. A diferença entre as nossas fontes abordadas está no gênero retórico e na finalidade ou natureza de cada um, mas a essência é a mesma conforme evidenciamos na primeira parte deste artigo.

Como afirmamos e demonstramos, o conceito de pobreza na Regra dos Frades menores não é um conceito fechado; ele permite vários caminhos interpretativos. Ao longo dos séculos XIII e XIV suscitou muitas dúvidas com relação à sua aplicação no cotidiano dos conventos. Colocar em prática a codificação era o principal motivo de tensão do movimento Franciscano, que tentava adequar-se às prescrições da institucionalização imposta pela Igreja romana e pelo próprio crescimento e desenvolvimento burocrático da Ordem. Justamente por ser um registro enxuto e conciso, a Regra porta uma explicação jurídica fechada do princípio de “não ter propriedades”, nem em coletivo nem individual, conseqüentemente tivemos muitas constituições papais com o intuito de trazer alguma aplicabilidade da Norma à medida que as dificuldades internas da Ordem demandavam uma solução de um agente “externo”, o papa, a autoridade máxima da Igreja. Outra controvérsia que fazia parte de um dos problemas dos Menores era a incerteza do valor jurídico do Testamento, que por diversas vezes foi negado pela Cúria romana, mas continuou a perpetuar-se no imaginário da maioria dos frades como um documento de obrigatória observância junto à Regra de 1223.

Por meio de sutilezas jurídicas, os papas foram tentando resolver os problemas internos disciplinares e de organização de uma Ordem que, recém criada, diferenciava-se das demais Ordens religiosas pelo caráter específico da sua normativa apostólica. Também ao longo da história da Ordem, constatamos que o ministro geral e os ministros provinciais participavam ativamente da construção da identidade franciscana e organização do movimento Franciscano que teve diferentes papéis atribuídos pelos papas no período que analisamos neste artigo. Além disso, como vimos a interferência da Igreja não visava a alterar o espírito franciscano como apregoam alguns historiadores, mas enquadrá-lo nos moldes das instituições monásticas tradicionais, preservando-lhe as características específicas que sofreriam metamorfoses ao longo da construção normativa para a adaptação de acordo

com o *Corpus Juris canonici*. Em resumo, o problema jurídico aqui foi a adaptação de um movimento popular e seu adequamento aos padrões legislativos da Igreja do medievo. A pobreza só poderia ser aquela que era comum aos outros grupos religiosos que estavam dentro da ortodoxia. Sem dúvida, uma das consequências disso tudo foi a pobreza prática abortada em quase todos os momentos, para uma pobreza cada vez mais restrita ao plano teórico e centralizada na instituição; por isso tantas tensões na interpretação da norma.

Enfim, o estudo das Regras e do Testamento nos permitiu aprofundar a questão jurídica da pobreza franciscana do primeiro século de fundação da Ordem dos Menores e as consequências das suas primeiras práticas legislativas de organização que influenciaram a relação da Igreja com o movimento e do movimento para com outras Ordens religiosas na busca de participação na cristandade latina.

Em suma, na evolução das discussões jurídicas que se formaram acerca da pobreza normativa demonstramos as contribuições do direito civil romano como a *proprietas* e *dominium*, traduzidos como propriedade, destoando do significado da pobreza não jurídica das Regras e Testamento. Por isso, afirmamos que o conceito de propriedade do nosso *corpus* documental não é um conceito jurídico fechado, apesar de assim aparentar; a distinção entre propriedade e uso não nos parece ter sido tão bem percebida pela primeira geração menorita.

Um exemplo que podemos refletir sobre as interpretações dentro do movimento foram os frades parisienses do *Studium* com a “*Expositio quatuor magistrorum super Regulam fratrum Minorum*”, diretamente um reflexo da bula “*Quo elongati*” e do direito canônico. Ademais, tivemos “autoridades de fora” que entraram como elementos constitutivos da interpretação da Regra e Testamento, embora sejam apresentadas como contribuições à exposição destas.

Ademais, o movimento Franciscano acabou sendo enquadrado aos moldes das Ordens tradicionais com a sua institucionalização alterou-se aquela fase primitiva da *fraternitas*: pequena comunidade de irmãos itinerantes, que nunca saberemos o que foi de fato, como historiadores tecemos aproximações e fazemos leituras de fontes próximas a este período. As interpretações

geraram uma preocupação constante de franciscanos que em diferentes épocas idealizaram e construíram o que pensavam ter sido o espírito primitivo da *fraternitas* ou da primeira geração menorita. Uma constante reconstrução e idealização presente ao longo da história da Ordem. Como se iniciou esta tradição de interpretação? A partir do momento que Francisco renunciou a ser o líder do movimento Franciscano no dia 29 de setembro de 1220, o poder foi transferido a Frei Pedro Cattani que morreu no ano seguinte e Elias de Cortona foi nomeado em seu lugar como o chefe institucional e representante dos conventuais – grupo que talvez aceitassem melhor a intervenção da Igreja na Ordem. Um grupo fez forte oposição ao generalato de Elias de Cortona, os chamados “seguidores de Francisco” encabeçados por Frei Leão e Frei Egídio, transmitiram a tradição “espiritual” sobre a qual nasceu o valor absoluto da interpretação da Regra de São Francisco (assemelhada ao Evangelho de Cristo) e a obrigatoriedade do Testamento^{lxiii}. Deste modo, São Francisco era visto como o *alter Christo* ou o cristo-homem por esta tradição.

Além disso, a questão da pobreza e da interpretação da Regra Franciscana foi um fator em constante construção também pelos chamados “Espirituais Franciscanos”^{lxiv} do século XIV, que beberam na tradição iniciada por Frei Leão, por exemplo, Angelo Clareno fez uma releitura pessimista da Regra e dos rumos da Ordem no século XIV na sua obra maior “A história da Crônica ou sete tribulações da Ordem dos Irmãos Menores”, ele idealizou um tipo de pobreza mais rigorosa e refletiu os possíveis “desvios” dos frades em relação à proposta inicial da primeira geração menorita.

Outro exemplo de releitura se deu com os capuchinhos no século XVI, Mateus de Bascio ao encontrar-se com o Papa Clemente VII em 1525, ele tinha uma grande inquietação com as origens da primeira geração menorita, idealizou um tipo de vestimenta mais pobre e um capuz mais pontiagudo porque pensava num retorno ao franciscanismo primitivo e a uma prática mais rígida da Regra Franciscana. Assim, nasceu os capuchinhos, outra ramificação franciscana que não foi analisada neste artigo.

Hoje, a Ordem Franciscana é a ordem religiosa com o maior número de pessoas de diferentes partes do mundo e de diferentes classes sociais, inclusive no mundo muçulmano, isso é uma consequência da praticidade da Regra e da própria constituição desta Ordem Apostólica no século XIII. Não

nos pode passar despercebido o fato de que há um intenso diálogo entre a historiografia dos frades menores, dos capuchinhos e da historiografia acadêmica.

Como já foi mencionado, é necessário avaliar no nosso trabalho o grau de interferência da Igreja sobre a Ordem, as relações dos papas com o movimento franciscano, a receptividade dos frades em relação às diversas bulas. Conforme citados ao longo deste artigo, os primórdios da historiografia crítica franciscana se fixam no século XIX com o protestante Paul Sabatier com a obra “*Vida de São Francisco*”^{xv} publicada no ano de 1893, ele iniciou o debate afirmando que Francisco foi coagido a mudar a Regra Franciscana e que a Regra de 1223 seria o resultado de um contrato mediado pela Igreja. Hoje, podemos, grosso modo, dividir os biógrafos de Francisco entre os que admitem a intervenção da Igreja na Ordem Franciscana, os que não admitem ou os que admitem de maneira singela.

As principais correntes se dividem entre os historiadores que admitem a intervenção da Igreja na redação dos documentos, bem como a sua interpretação: Paul Sabatier, Giovanni Micolli, Pietro Messa, Desbonnets, Le Goff, Grado Giovanni Merlo (as regras e o testamento seriam o “código genético do franciscanismo”), Felice Accrocca, entre outros, e os que não admitem o suposto conflito entre a Ordem e a Santa Sé ou amenizam são Raoul Manselli, os “herdeiros” de Manselli como Mario Sensi, Carlo Paolazzi, e frades menores como David Flood, Fernando Uribe, Andrea Boni, etc.

Por fim, não só a Igreja Romana participou das “metamorfozes” da Ordem dos frades menores, mas também os frades de cultura mais erudita com suas contribuições na redação da Regra e suas interpretações acerca da mesma sejam pela luz da cultura escolástica, totalmente voltada para a precisão conceptual de todas as palavras que transmitiam valores.

O enriquecimento do debate em torno da dinâmica normativa franciscana desdobrou-se em conceitos exemplificados na terceira parte deste artigo, a saber, uso cômodo e útil (*commoda fratrum*), uso moderado (*usus moderatus*), usufruto (*ususfructus*), direito de uso (*ius utendi*), uso simples (*simplex usus*), uso simples de fato (*simplex usus facti*) e uso pobre (*usus pauper*). Como já mencionamos anteriormente, todos eles foram criados para atender às exigências da institucionalização da Ordem e aos objetivos práticos

da aplicabilidade da “*lex fundamentalis*”, o que gerou controvérsias sobre a pobreza no interior do movimento Franciscano. Fruto disso são as diversas *Expositio* dos Frades menores em diferentes tempos, que não passavam de tentativas de aplicação e de interpretação da pobreza normativa e de reviver no presente a *fraternitas*, com o intuito de definir a verdadeira *intentio* de Francisco. Talvez essa verdadeira intenção de Francisco de Assis nunca saberemos ao certo o que era, pois ele acabou virando um ícone esfumado pelas diversas correntes formadas no interior da Ordem, bem como teve sua imagem e sua vida apropriadas por muitos pensadores cristãos e não cristãos, justamente por causa dos eternos debates sobre o direito da propriedade.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Veronica A. S. **A construção da norma no Movimento franciscano: *Regulae* e *Testamentum* nas práticas jurídicas mendicantes (1210-1323)**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.
- ARQUILLIÈRE, H.-X. – “De Saint Augustin à l’augustinisme politique”; “La conception impériale de Charlemagne” in **L’Augustinisme Politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age**, p. 115-169.
- BERLIOZ, Jacques. **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- BONI, Luis Alberto de. **De Abelardo a Lutero: Estudos sobre filosofia prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- CAROLI, Ernesto (ed.). **Dizionario Francescano: Spiritualità**. Padova: Messaggero di S. Antonio, 1995.
- CAROLI, Ernesto (org.) **Fonti Francescane, nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d’Assisi**. Cronache e altre testimonianze Del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d’Assisi. Testi normativi dell’Ordine Francescano Secolare. Padova: Editrici Francescane, 2004.

- DESBONNETS, Theophile. **Da intuição à instituição**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- ENGLEBERT, Omer. **Vie de Saint François d'Assise**. Paris: Albin Michel, 1982.
- FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: EDUSP: FAPESP: Perspectiva, 1995.
- FÉDOU, René. "La cite de Dieu"; "L'Empire" in **L'État au Moyen Âge**, p. 68-100.
- FLOOD, David. **Frei Francisco e o movimento Franciscano**. Petrópolis: CEFEPAL, 1986.
- LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. e SCHIMIDT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Coord. da Trad. Hilário Franco Jr. Bauru: EDUSC: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- LOYN, Henry R. (org.). **Dicionário da Idade Média**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **Contribuição à questão da pobreza presente na obra Arbor Vitae Crucifixae Iesu, de Ubertino de Casale**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.
- MANSELLI, Raoul. **São Francisco**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis: Vozes; FFB, 2005.
- MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- MOORMAN, John. L'espansione Francescana dal 1216 al 1226. In: **Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226**. Spoleto: Atti della Società Internazionale di studi francescani, 1977.
- PÁSZTOR, Edith. **Francesco d'Assisi e la "questione francescana"**. Assis: edizioni Porziuncola, 2000.
- SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco de Assis**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: Instituto Franciscano de Antropologia, 2006.
- SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.) **São Francisco de Assis**. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros

testemunhos do primeiro século franciscano. 4 ed. Petrópolis: Vozes, CEFEPAL do Brasil, 1986.

STRAYER, J. R. (ed.). **Dictionary of the Middle Ages**. New York, 13 vols., 1982-89.

TABARRONI, Andrea. “La regola francescana”. In: **Dalla “sequela Christi” di Francesco d’Assisi all’apologia della povertà**. Atti del XVIII Convegno Internazionale. Assisi, 18-20 ottobre 1990. Espoleto: Centro italiano di studi sull’alto medioevo, 1992

VAN DIJK, Willibrord-Christian. La représentation de Saint François D’Assise dans les Écrits des Spirituels. In: **Franciscains d’Oc. Les Spirituels ca 1280-1324**. Cahiers de Fanjeaux, Privat, Editeur, s/d.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade da Idade Média Ocidental: século VIII-XIII**. Lisboa: Estampa, 1995.

_____ **Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Âge**. Paris: Cerf; Roma: Città Nuova; Cambridge: James Clarke&CO LTD., 2 vols., 1997.

NOTAS

ⁱ Docente do Departamento de História na área de História Antiga e Medieval do Campus Rolim de Moura da Universidade Federal de Rondônia.

Para maior aprofundamento da discussão deste artigo, consultar a Dissertação de Mestrado: AGUIAR, Verônica A. S. *A construção da norma no Movimento franciscano: Regulae e Testamentum* nas práticas jurídicas mendicantes (1210-1323). Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

ⁱⁱ O “legado” deixado por Francisco são, entre outros, a Regra não bulada (1221), Regra bulada (1223) e o Testamento (1226). Estes são os principais escritos deixados por Francisco de Assis e que reúnem os seus ideais de vida apostólica.

ⁱⁱⁱ Havia três grandes regras aprovadas: São Bento, Santo Agostinho e São Bernardo. Francisco resistiu com humildade e não aceitou nenhuma das três regras. Os dominicanos optaram por seguir a regra de Santo Agostinho, enquanto os franciscanos tiveram a aprovação de uma nova regra, diferente da tradição monástica e canônica.

^{iv} FALBEL, Nachman. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: EDUSP/ FAPESP/Perspectiva, 1995, p. 5-6.

^v BONI, Luis Alberto de. *De Abelardo a Lutero. Estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 217.

^{vi} FALBEL, Nachman. *Idem*. p. 4.

^{vii} SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.) *São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes: CEFEPAL, 1986, p. 140.

^{viii} MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 118.

^{ix} VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: século VIII-XIII*. Lisboa: Estampa, 1995, p. 142-143.

^x Em pouco mais de cem anos, os frades estavam presentes em toda a Europa do Ocidente medieval, empenhados num esforço de “reatualizar” a mensagem cristã. Em suma, a sociedade tinha mudado as suas estruturas materiais e mentais em relação aos anos anteriores. Ver MERLO. *Em nome de São Francisco: História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI*. Petrópolis: Vozes; FFB, 2005, p. 143.

^{xi} ENGLEBERT, Omer. *Vie de Saint François d’Assise*. Paris: Albin Michel, 1982, p. 96-98

^{xii} LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 71.

^{xiii} Cf. ENGLEBERT, Omer. *Vie de Saint François d’Assise*. Paris: Albin Michel, 1982, p. 96-98; LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, p.71; SABATIER, Paul. *Op. cit.*, 159-160.

^{xiv} VAUCHEZ, André. *François D’Assise. Entre histoire et mémoire*. Paris: Fayard, 2009, p. 168.

^{xv} SABATIER, Paul. *Vida de São Francisco de Assis*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco: Instituto Franciscano de Antropologia, 2006, p. 148 e 149.

^{xvi} Menores no sentido de muito pequenos e humildes.

^{xvii} Tanto São Francisco quanto São Domingos, dentro de um igual propósito estabeleceram de maneiras diferentes, soluções para o mesmo problema que era o de abrir novos caminhos no sentido de salvação e uma maior participação da população na vida religiosa. Na verdade, a tarefa primordial era resgatar “ovelhas desgarradas”, presa fácil dos grupos heréticos no ponto de vista da Igreja.

^{xviii} MERLO, Grado Giovanni. *Op. cit.*, p. 30.

^{xix} As missões eram normatizadas na *Regula sine bulla*, porém na *Regula bullata*, elas foram suprimidas.

^{xx} Idem, p. 39.

^{xxi} LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, p. 86.

^{xxii} SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.) *Op. cit.*, Regra não bulada, p. 144.

^{xxiii} Idem, p. 145.

^{xxiv} Idem, Regra bulada, p. 138.

^{xxv} MERLO, Grado. *Op. cit.*, p. 20.

^{xxvi} MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Contribuição à questão da pobreza presente na obra Arbor Vitae Crucifixae Iesu, de Ubertino de Casale*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004, p. 59.

^{xxvii} SILVEIRA, Ildefonso & REIS, Orlando dos. (Org.) *Op. cit.*, p. 170.

^{xxviii} Cf. FLOOD, David. *Frei Francisco e o Movimento Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 65.

^{xxix} DESBONNETS, T. *Op. cit.*, pp. 75-76.

^{xxx} Atentos ao modelo de Ordem religiosa, sem perder de vista que: “O *ordo clericalis*, possuindo com exclusividade o ‘sagrado’ (quer dizer, o que se refere diretamente ao culto e, mais amplamente, todos os bens que dependem do altar), controla a totalidade do poder de mediação sacramental. Os leigos têm somente acesso indireto ao sagrado”. IOGNA-PRAT, Dominique. “Ordem”. In: LE GOFF, Jacques e SCHIMIDT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Coord. Da trad. Hilário Franco Jr. Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 311.

^{xxxi} MOORMAN, John. L’espansione Francescana dal 1216 al 1226. In: *Francesco d’Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. Spoleto: Atti della Società Internazionale di studi francescani, 1977, p. 268.

^{xxxii} Cf. DESBONNETS, Theophile. *Op. cit.*, p. 27.

^{xxxiii} Cf. FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*, São Paulo: EDUSP, FAPESP, Perspectiva, 1995, p. 8.

^{xxiv} MERLO, Grado G. “Intorno a Frate Francesco”. In: *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*. Atti del XIX Convegno Internazionale, Assisi, 17-19 ottobre, 1991. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1992, pp. 321-322.

^{xxv} Cf. BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média século XII*. Lisboa: Edições 70, 1983, pp. 14-16.

^{xxvi} Para Manselli, o movimento Franciscano nasceu de uma tensão profunda entre a exigência de regulamentação e o impulso espiritual, cada vez mais vivo quanto maior era o sucesso do frades. MANSELLI, Raoul. *Op. cit.*, p. 103.

^{xxvii} CAROLI, Ernesto (org.) *Fonti Francescane, nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d’Assisi. Cronache e altre testimonianze Del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d’Assisi. Testi normativi dell’Ordine Franciscano Secolare*. Padova: Editrici Francescane, 2004, p.1705.

^{xxviii} Cf. MERLO, Grado G. *Op. cit.*, p. 38.

^{xxix} MOORMAN, John. *Op. cit.*, p. 272.

^{xi} FÉDOU, René. “La cite de Dieu”, “L’Empire” in *L’État au Moyen Âge*, p. 79.

^{xii} SABATIER, Paul. *Op. cit.*, p. 22.

^{xiii} Neste trecho, fica claro o “grau” de familiaridade do papa com Frei Francisco: Deus teria suscitado a santidade do “seu servo bem-aventurado Francisco” na “undécima hora” para que tomasse o cuidado de “sua vinha”. São Francisco seria outro Sansão, que utiliza uma pregação simples, “não adornada das cores da persuasiva sabedoria humana”, mas fortificada pelo poder divino para exaltar os fracos e confundir os poderosos. São Francisco também é comparado a Abraão, seguindo o caminho de Abraão que, sendo rico, se fez pobre, dando aos pobres suas riquezas. Entre outros elementos do texto, percebemos que é um santo de exaltação da Igreja de Roma num momento não fácil de sua história segundo Grado Merlo. O grifo é nosso, apenas para ressaltar o texto. Utilizamos uma tradução espanhola da Carta “Mira circa nos” de julho de 1228. O texto original está em latim. Disponível em:

^{xiiii} MERLO, Grado Giovanni. *Op. cit.*, p. 38.

^{xv} Usamos aqui uma tradução espanhola da bula “*Quo elongati*” de 28 de setembro de 1230 de Gregório IX. O texto original encontra-se em latim. Disponível em:

^{xvi} O grifo é nosso, apenas para destacar a intervenção papal que justifica-se pelo fato da regra ter partes duvidosas e obscuras, além de outras partes difíceis de serem compreendidas.

^{xvii} PÁSZTOR, Edith. *Francesco d’Assisi e la “questione francescana”*. Assis: edizioni Porziuncola, 2000, p. 329.

^{xviii} TABARRONI, Andrea. *Op. cit.*, p. 111.

^{xix} FALBEL, Nachman. *Os Espirituais franciscanos...*, p. 91.

^{xx} HARDICK, Lothar. “Pobreza, pobre”. *Op. cit.*, p. 595.

ⁱ Na *Quo elongati* se falava somente da aquisição das coisas necessárias e afirmava “daquele para qual autoridade”, muda sutilmente na *Ordinem vestrum* “para aquele no mandato do qual”, além disso, na *Quo elongati* o uso das coisas deveriam se limitar as “necessidades iminentes”. O grifo é nossa para enfatizar o uso dos termos principalmente de “necessidade” e “utilidade”. Bolla “*Ordinem vestrum*” di Innocenzo IV. In: *Op. cit.*, pp. 1728 e 1729.

ⁱⁱ TABARRONI, Andrea. *Op. cit.*, p. 119.

ⁱⁱⁱ Não era apenas uma questão de negar a Regra de 1223, mas também de negar a importância da Ordem franciscana para a cristandade, os Concílios e decisões dos papas anteriores a Nicolau III. O texto da bula *Exiit qui seminatur* de 1279 de Nicolau III aqui utilizado é uma tradução espanhola dos frades franciscanos del Sur, disponível em <<http://www.franciscanos.net/document/exiit.htm>> Acesso em: 20 agos. 2011.

ⁱⁱⁱⁱ PÁSZTOR, Edith. *Op. cit.*, p. 340.

^{lv} Cf. MERLO, Grado. *Op. cit.*, p. 179.

^{lv} MERLO, Grado G. *Op. cit.*, p. 156.

^{lvi} Willibrord-Christian VAN DIJK. La représentation de Saint François D'Assise dans les Écrits des Spirituels. In: Franciscains d'Occ. Les Spirituels ca 1280 1324. Cahiers de Fanjeaux, 10, Privat Editeur, 1974 (?). p. 203 e 204.

^{lvii} O calabrés Joaquim de Fiore (c. 1132-1202) foi um abade cisterciense e filósofo místico, defensor do milenarismo e do advento da idade do Espírito Santo. Seu pensamento se resume a uma interpretação apocalíptica e escatológica da História, profético e milenarista, pareceu de imediato dar resposta às grandes inquietações da época. A sua concepção de História era de que haveriam três idades: a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo. Os franciscanos foram os principais difusores do joaquimismo na Idade Média. Com o pensamento joaquimita, viam São Francisco como um prelúdio de uma nova era.

^{lviii} Idem, p. 156.

^{lix} VAN DIJK, Willibrord-Christian. *Op. cit.*, p. 205.

^{lx} MERLO, Grado G. *Op. cit.*, p. 166.

^{lxi} MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Op. cit.*

^{lxii} VAN DIJK, Willibrord-Christian. *Op. cit.*, p. 206.

^{lxiii} “É que os Espirituais eram “filhos” de uma tradição especial, que remontava aos *socii* de São Francisco – Frei Leão e Frei Egídio, sobretudo – e à mediação de outros frades que transmitiram aquela tradição; essa é a trama (mas também um dos limites) sobre a qual nasceu e se desenvolveu o “espiritualismo” franciscano. A tradição “espiritual” tinha como elementos constitutivos e irrenunciáveis do franciscanismo a opção pela total pobreza, o valor absoluto da Regra de São Francisco (assemelhada ao Evangelho de Jesus Cristo) e a obrigatoriedade do Testamento. E, como já acontecera em meados do século XIII, a defesa da pureza das origens foi inserida em visões de inspiração joaquimita. Mas no último quarto do mesmo século, as concessões escatológicas e apocalípticas não expressam a exuberante convicção de que a Ordem de São Francisco ocupe seu espaço providencial e represente uma virada *positiva* na história da salvação, mas são úteis a uma minoria que deve motivar a repressão que se abate sobre ela; são concepções relativas a um iminente e dramático processo de transição da *ecclesia carnalis* (a realidade eclesiástica existente) para a *ecclesia spiritualis* (uma Igreja radicalmente renovada)”. MERLO, Grado Giovanni. *Op. cit.*, p. 156 e 157.

^{lxiv} FALBEL, Nachman. *Op. cit.*, 1995.

^{lxv} SABATIER, Paul. *Op. cit.*