

À ORDEM FRANCISCANA E A SOCIEDADE CRISTÃ: CENTRO, PERIFERIA E CONTROVÉRSIA*

Ana Paula Tavares Magalhães**

Resumo: A Ordem Franciscana originou-se de uma experiência laica e marginal à estrutura clerical estabelecida. Sua gênese aponta para a condição de *outsider*, a qual pode ser verificada tanto a partir da localização geográfica quanto a partir da localização social. Rapidamente, os frades foram incorporados ao projeto eclesial dos papas do século XIII, e a nova Ordem assumiu a condição de *estabelecida*, o que implicava na passagem de uma condição periférica a uma condição central no cristianismo medieval. Mas a situação conduziria à ruptura no interior da Ordem, o que resultaria em uma divisão entre *estabelecidos* – defensores da nova cultura franciscana – e *outsiders* – defensores do retorno ao projeto original.

Palavras-chave: Marginalidade; Projeto eclesial; Espirituais Franciscanos

Abstract: The Franciscan Order's origin is related to a laic and border experience facing established clerical structure. Its genesis points to an *outsider* position, that can be find out in the geographic location as well as in the social location. Quickly, the friars were incorporated to the ecclesial project drawn by the popes of the 13th century, and the new born Order reached the position of *stablished* – including a transfer from the periphery to the nuclear point of the medieval Christian system. However, such a situation led to a break inside the Order, followed by a split between *stablished* – that agreed with the new Franciscan culture – and *outsiders* – that fought for the return of the first Franciscan project.

Keywords: Ancillary; Ecclesial project; Franciscan Spirituals.

* Artigo submetido à avaliação em 16 de maio de 2016 e aprovado para publicação em 19 de junho de 2016.

** Doutora em História Medieval pela Universidade de São Paulo. E-mail: apmagalh@usp.br.

Introdução

Estabelecida, em um primeiro momento, como manifestação de uma piedade laica nas margens das cidades, a Ordem de Francisco viria, com o tempo, a tornar-se cada vez mais clerical, ao mesmo tempo em que se deslocava, progressivamente, para os centros das organizações urbanas. A ocupação aleatória dos espaços, pela utilização de choupanas abandonadas, alternada com as pregações errantes, constituía a tônica dos primeiros tempos, quando, então, a “sociedade franciscana” desejava afirmar-se naquela sociedade a partir de um referencial marginal – *outsider*. A partir, contudo, de um projeto eclesial em expansão, Francisco e os seus passariam a seguir um plano cada vez mais definido, que implicava na edificação de conventos e na elaboração de complexa normativa jurídica – o que viria, afinal, a consolidar seu estatuto de *estabelecidos*.

A mudança refletia um modelo eclesial de ordenação social, ao qual as ordens religiosas deveriam adequar-se e para o sucesso do qual desempenhariam papel fundamental. O Concílio de Latrão (1215), convocado e presidido pelo papa Inocêncio III (1198-1216), traria soluções para o expediente da pregação por parte de laicos como Francisco, mas, ao mesmo tempo, estabeleceria limitações importantes quanto às condições da prédica e quanto à criação de novas ordens. A rápida institucionalização da Ordem Franciscana fez-se acompanhar da demanda pela sacerdotalização de seus membros – muitos quais, em última instância, acabaram por se tornar catedráticos nas prestigiosas Universidades. A pobreza primitiva de Francisco, fruto de um sentimento difuso de devoção popular, pretendia de forma intuitiva, reproduzir o que consideravam a vida de Cristo e dos apóstolos. A nova pobreza, definitivamente institucional, precisava coadunar-se com um projeto de Igreja e de sociedade. Esse implicava na estabilidade conventual e no estabelecimento de rotinas. Dessa forma, os frades de Francisco inscreveram-se no grande movimento em direção à centralização do poder e da autoridade: a monarquia eclesial. Sua pregação falaria diretamente ao homem comum, e difundiria um ensinamento conforme a ortodoxia. Ao mesmo tempo, seu emprego no combate à heresia se faria notar muito rapidamente, na medida em que passaram a atuar junto aos tribunais do Santo Ofício (1229).

Cedo, verificou-se a ausência de consenso entre os herdeiros de Francisco: enquanto alguns – denominados Conventuais – dispuseram-se à vida institucional, a qual implicava, de maneira para alguns constrangedora, na vida em grandes edifícios, dotados de basílicas e bibliotecas: tratava-se dos *estabelecidos*, tais como figuravam a partir da década de 20 do século XIII. Aqueles que não se conformaram – denominados Espirituais – acabaram engajando-se em uma luta pela que consideravam a observância

estrita da pobreza evangélica e do projeto do fundador. *Outsiders*, esses acabariam por obter algumas conquistas, por meio de documentos papais, mas eram, sobretudo, de natureza teórica. Boa parte deles se dispersou, aderindo a outros movimentos – caso dos Pobres Eremitas de Celestino – ou por meio do desterro e do auto-desterro; dentre os desterrados, atribui-se importância à cultura eremítica, recriada em nova situação: e assim, alguns dos frades de Francisco retornavam às choupanas, e, portanto, à margem geográfica da sociedade.

Francisco e os doze companheiros: marginalidade e representação

Doze foi o número atribuído, nas narrativas franciscanas, à origem da Ordem, o que consistia em estabelecer um paralelo com a origem do próprio cristianismo. Os companheiros da primitiva fraternidade de Francisco teriam presenciado o momento em que o fundador fora demandar a aprovação de seu modo de vida pelo papa Inocêncio III (1209). Sabemos, contudo, que essa narrativa é incerta, e não dá conta da plausibilidade da apresentação de uma demanda junto ao sumo-pontífice. Em sua *Expositio in regulam fratrum minorum*, Ângelo Clareno (1247-1337), faz referência ao grupo:

156

Bernardo de Quintavalle, que foi o primeiro Frade Menor após São Francisco; Pedro, que foi o segundo; Egídio, que foi o terceiro; Morico, o Pequeno, que foi o quarto; Sabatino, que foi o quinto; Bárbaro, que foi o sexto; João de São Constâncio, que foi o sétimo; Ângelo Tancredi, que foi o oitavo; Filipe Longo, que foi o nono; Iluminado, que foi o décimo; Morico de Bernardo ludante, que foi o décimo primeiro; João de Capela, que foi o décimo segundo que, tendo subtraído furtivamente o bálsamo preparado para ungir o corpo de São Francisco, enforcou-se (BOCCALI *et al.*, 1994, p. 114-116).

A construção desse mito fundador tem implicações que ultrapassam a concepção sobre as origens da Ordem: a narrativa dos doze companheiros seria, também, a fundadora de uma tradição narrativa, na qual se estabelecia uma relação de identidade, sob todos os aspectos, entre a Ordem de Francisco e a o apostolado cristão. Para toda narrativa futura produzida na Ordem, (1) Francisco seria similar a Cristo; (2) os frades seriam similares aos apóstolos; e (3) a Regra de Francisco seria idêntica ao Evangelho de Cristo:

Conheço e sustento que a regra de Francisco e estado dos menores é verdadeiramente evangélica e apostólica, e finalidade de todas as outras [regras], na qual e pela qual a obra de Cristo deve ser solenemente consumada, tanto quanto na obra e no descanso do sexto e sétimo dias (BURR, 1992, p. 129).

Essa relação de *similitudose* fazia, por outro lado, a partir do princípio da marginalização: de acordo com a exegese franciscana, Cristo e os apóstolos nada haviam possuído, fosse em particular ou em comum; e ao reproduzir essa *forma vitae*, os franciscanos estariam emulando a *vitavere evangelica*. A absoluta pobreza – de bens, direitos e privilégios – era o elemento que tornava Cristo e os apóstolos *outsiders*, e que identificava, de forma privilegiada, os seguidores de Francisco como seus verdadeiros herdeiros – inclusive, de um ponto de vista histórico.

Outsiders, os primeiros companheiros teriam vivido em uma cabana abandonada, em uma localidade chamada Rivo Torto – vale no coração da Úmbria, perto de Assis. A cabana servia como cenóbio e eremitério há um tempo – na medida em que ali se ressaltavam o isolamento e o princípio da fraternidade. Trata-se de uma narrativa de identificação dos frades ao modelo apostólico: “Havia ali uma cabana abandonada, [...] e lá se defendiam da chuva. ‘Pois, como dizia o santo, de uma cabana vai-se mais depressa para o céu do que de um palácio’” (TEIXEIRA, 2004, p. 40). Essa identificação implicava, antes de tudo, na construção de uma narrativa sobre o modelo apostólico. Essa apoiava-se em determinadas passagens bíblicas selecionadas de forma a colocar em relevo a virtude da pobreza entre os apóstolos. O melhor exemplo é a seguinte passagem do Evangelho de Matheus: “Se queres ser perfeito, vai, vende o que possuis e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus” (Mt, 19-21). A narrativa apostólica precisou, portanto, adequar-se à demanda franciscana e à demanda popular geral do século XIII – que valorizava, sobretudo, os sinais externos da devoção. Por isso, o apostolado deveria ser identificado ao pobre. Esse representa, em sua situação, a miséria da condição humana, ao mesmo tempo em que se iguala aos pequenos, condição para o pleno exercício do cristianismo.

A localização geográfica da primeira morada dos franciscanos reporta à condição marginal implícita no “projeto inicial”, a qual tende a identificar pobreza e humildade – e a valorizar o aspecto exterior do exercício da fé.

Os filhos e irmãos permaneceram nesse lugar em conversação com o bem-aventurado pai, trabalhando bastante e sofrendo escassez de tudo. Faltou-lhes muitas vezes até o pão, precisando contentar-se com os nabos penosamente mendigados pela planície de Assis. Sua casa era tão apertada que mal podiam sentar-se ou descansar. Mas não se ouviam queixas ou murmurações: calmos e alegres conservavam a paciência (TEIXEIRA, 2004, p. 40).

O vale de Rivo Torto, em seu isolamento fundamental, condenava Francisco e seus primeiros companheiros a uma condição periférica. Igualmente *outsider* era a comunidade do ponto de vista comportamental. A cabana, associada aos rigores da pobreza – material e espiritual –, implicava na renúncia ao mundo – exercício interdito

ao homem ordinário. Embora fosse justamente o homem ordinário o objeto preferencial dos cuidados dos frades – a partir da atividade da pregação e das obras piedosas –, sua *forma vitae*, extremamente elevada, não era passível de uma *imitatio* geral.

A representação implica em uma contradição em termos das figuras de linguagem. Se a pobreza franciscana condenava os frades a uma prática de vida associada à pequenez – o epíteto *Minores* é representativo dessa auto-imagem –, ela também era classificada como a mais elevada. Aqui se aplicam, portanto, os superlativos e hipérboles, que definiam tanto a condição do *menor, mais pobre, humilis* quanto a prática *mais elevada, mais conforme a Cristo, mas gloriosa*: a elaboração do discurso marginaliza os frades, mas a narrativa, iniciada nos confins últimos da periferia, termina por colocar os frades no centro – assim é também o papel central que lhes reservava a História da humanidade. De acordo com o polemista Ubertino de Casale,

Francisco assinalaria uma nova época na história da Igreja e, conseqüentemente, da humanidade. [...] figura plena da perfeição cristã em seus vários aspectos e, pouco a pouco, [...] verdadeira imagem do Cristo: perfeita, na medida em que isso podia ser concedido a uma criatura humana. Dessa forma, assim como, no décimo terceiro dia, a figura de Jesus se apresentara aos três reis sábios, [...] no décimo terceiro século, se constituíra uma verdadeira manifestação da sabedoria cristã, que multiplicara grandemente a divina sabedoria. A partir da prática religiosa da pobreza, fora renovada a vida evangélica em Francisco, o patriarca dos pobres (MAGALHÃES, 2003, p. 298).

158

A retórica que sustentava a auto-representação franciscana, com sua profusão de louvores ao fundador e à forma de vida dos frades, implicava na aceitação de um elemento distintivo: tratava-se de *rebaixar e*, em igual medida, *elegar* a forma de vida e a espiritualidade franciscanas. O recurso resultaria, em última análise, em situar os frades em um isolamento, fosse do ponto de vista geográfico, fosse do ponto de vista comportamental. Ressaltava-se, portanto, a característica marginal, periférica, a qual, pelo rebaixamento e pela elevação, separava a comunidade do restante do mundo. O isolamento transformava aqueles homens, tão palpáveis e frágeis na realidade concreta, em seres formidáveis, intocáveis, dotados de poder sobre-humano do ponto de vista da representação. Qualquer que seja a leitura que façamos, o isolamento, concreto ou virtual, conferia aos frades de Francisco o qualificativo de *outsiders*.

“Da intuição à instituição”: Francisco de Assis e Inocêncio III

Se o isolamento inicial diferenciava e exaltava o grupo franciscano a partir de uma perspectiva da marginalidade, o curso tomado a partir dos eventos do início

do século XIII viria a desviar, progressivamente, a trajetória dos frades. A justificativa retórica para a rápida conventualização da Ordem surge nas fontes franciscanas sob a forma de um camponês, acompanhado de um asno, que teria ido se alojar na cabana ocupada pelos frades. Conforme uma tradição oral e escrita difusa, esses teriam cedido lugar ao homem com o animal, transferindo-se para uma localidade denominada Porciúncula, situada na planície de Santa Maria dos Anjos.

Dessa forma, as fontes citam a *translatio*, sem estabelecer ou reconhecer ruptura, ao menos no nível das representações. O que vinha se processando, entretanto, era uma progressiva – muito embora rápida – institucionalização, a partir do estabelecimento de conventos, normativas, direitos e privilégios. Acompanhando a institucionalização, advieram a sacerdotalização e a intelectualização da Ordem. Da primitiva autorização verbal de Inocêncio III, datada de 1209, que autorizava Francisco e seus companheiros a pregar e endereçar exortações morais, decorreram somente dez anos até que as primeiras modificações decisivas foram aprovadas por um Capítulo Geral (1217):

Durante a estada de Francisco no Egito, em pregação a partir de 1219, um capítulo promulgou constituições inspiradas na legislação das antigas ordens. [...] o estudo e a posse de livros foram encorajados, a disciplina foi revista e foram introduzidas abstinências estranhas à Regra. As medidas visavam a conformar a Ordem à conduta de numerosos clérigos. [...] um ano de noviciato foi estabelecido para aqueles que desejavam entrar na comunidade; um representante da Santa Sé, o cardeal Hugolino, foi nomeado protetor, governador e corretor da fraternidade; por essa época, Francisco cedeu a direção de sua comunidade a Pedro Cattani o qual, morto em 10 de março de 1221, foi substituído por Elias de Cortona; por fim, transformado em chefe espiritual da comunidade, Francisco deveria dotá-la de uma nova Regra (MAGALHÃES, 2003, p. 51).

159

O IV Concílio de Latrão (1215) estabeleceria as linhas gerais do projeto eclesial de Inocêncio III – e os franciscanos eram, sem ainda sabê-lo, parte fundamental. À interdição de se criarem novas ordens (cânone 13), apôs-se a possibilidade de uma pregação laica, embora fundamentalmente enquadrada (cânone 10). Por essa brecha inseriram-se os franciscanos, nos quais Inocêncio III reconhecia grandes correias de contato com a sociedade laica e urbana. Inicialmente laicos pregando aos laicos, os frades converteram-se, rapidamente, em sacerdotes; e a fraternidade primitiva, em Ordem: era a concretização do caminho da intuição à instituição:

Como as demais ordens religiosas, a Ordem Franciscana apresenta-se, hoje, sob a forma de uma 'instituição'. Todavia, como todos os movimentos que deixaram traço duradouro na história, antes de solidificar-se numa instituição, o movimento franciscano foi, antes, uma intuição germinada no espírito e no coração do homem (DESBONNETS, 1987, p. 13).

O convento era o lugar da estabilidade, que fixava o frade a uma espacialidade, retirando-o da condição eremítico-giróvaga. O abandono da “cabana” implicava em muito mais que uma mudança de habitação. O novo *lócus* geográfico era, também, um novo *lócus* social: o convento possuía existência jurídica, formal – e se relacionava, de forma contínua, com os indivíduos e instituições do entorno. Cada vez mais prestigiado, o convento recolhia cada vez mais polpudas esmolas, e estreitava-se sua relação com os *potentes* da cidade. O deslocamento também se operava, progressivamente, da periferia em direção ao centro da cidade; e o estabelecimento da Regra, publicada na bula *Soletannuere*(1223), de Honório III, daria a forma final à instituição franciscana: doravante ela era, com todos os direitos e prescrições, uma Ordem. Por fim, no ano de 1229, o papa Gregório IX criou o Tribunal do Santo Ofício, a saber, a Inquisição papal – que se tornava o ofício dos Mendicantes (Franciscanos e Dominicanos). Cabia-lhes, a partir de então – e em substituição aos bispos – o ofício da identificação e do combate às heresias. Os Franciscanos dos anos 1220 eram, sob todos os aspectos, *estabelecidos*.

O sacerdote e o intelectual: a presença franciscana no *saeculum*

160 É certo que as mudanças advindas com o Capítulo Geral franciscano reunido em 1217 transformariam a comunidade franciscana, colocando-a no caminho da institucionalização. Um dos pressupostos da institucionalização, no século XIII, quando a Igreja Católica firmava-se como uma grande monarquia – e a Igreja de Roma consolidava seus plenos poderes sobre o Ocidente –, foi a progressiva sacerdotalização dos frades. A partir de uma intuição ancorada profundamente em um ambiente e em uma espiritualidade laicos, a fraternidade franciscana se converteria, rapidamente, em uma Ordem de clérigos, a saber, indivíduos que receberiam as ordens sacerdotais após alguns anos de estudo e de internato. Esses seriam os sacerdotes de Inocêncio III, ideais para falar diretamente ao povo, embora dotados, doravante, de um saber formal. Tratava-se de associar a natural *auctoritas* de que os franciscanos gozavam junto aos grupos laicos urbanos a uma *auctoritas* institucional – que derivava de sua posição hierárquica (a *ordo clericalis*) e de sua relação com os livros e com os saberes.

Os mesmos saberes acabariam por implicar os franciscanos na aventura da Universidade medieval, na qual, muito rapidamente, os frades passaram a ocupar cátedras, com decorrências decisivas para suas relações com o clero secular, para as querelas no interior da Ordem e, finalmente, para sua posição na produção acadêmica medieval. Boaventura de Bagnoregio, ministro-geral da Ordem entre os anos de 1257 e 1274, aluno e, posteriormente, mestre na Universidade de Paris, destacou-se como

expoente intelectual da Ordem. Suas posturas, sobretudo as filosóficas e teológicas, serviriam como base para a construção de um ideário genuinamente franciscano – de bases fundamentalmente agostinianas, mas associado a um otimismo que se evidencia no recurso à noção aristotélica de Ciência.

Sobre as querelas com o clero secular, destacamos, sem mais nos alongar, a produção da obra *Apologia pauperum contra calumniatorem* (c.1269), de Boaventura de Bagnoregio, dirigida contra Geraldo de Abbéville, mestre secular da Universidade de Paris em franco ataque aos mendicantes. O que nos interessa, neste momento, são as transformações trazidas pela inserção da Universidade no plano das relações internas à Ordem. Estabeleceu-se, entre os frades rigoristas, a argumentação segundo a qual a pobreza absoluta não previa a propriedade de livros (representação de riqueza, tendo em vista as encadernações caríssimas e a necessidade de amplos edifícios para abrigá-los), e que o próprio Francisco – genuinamente um *outsider* – não os possuía. O ministro-geral Boaventura formularia uma solução de compromisso, procurando, a partir de um arrazoado filosófico-teológico, contemplar as necessidades de ambos os partidos, mantendo, contudo, a condição franciscana de *estabelecidos*:

A justificativa fundamental para tanto era apresentada como a necessidade de prover aos frades o conhecimento a respeito do ensinamento que professavam em sua vocação de pregadores. Boaventura procurou, ainda, superar a dicotomia saber *versus* contemplação, ao enunciar a equivalência entre ambos no caminho para a perfeição – o *Itinerarium mentis in Deum*, a saber, o caminho da alma para Deus, o qual se cumpriria pela “via iluminativa”, estando Deus presente “em toda coisa que se sente ou se conhece” (MAGALHÃES, 2015, p. 239).

161

Não obstante o estabelecimento de uma hegemonia da instituição sobre a intuição, as ideias e a ação de Boaventura selariam uma “pequena paz franciscana”. Escolho esse denominativo para definir um interregno – representado pelo generalato de Boaventura (1257-1274) – no conjunto da denominada “Questão Franciscana” (essa se define, a saber, pelo debate e pelo dissenso sobre a concepção e a prática da pobreza no interior da Ordem). Para além de sua atuação pontual, Boaventura contribuiria, por meio de sua obra, para contínuas atualizações na discussão sobre a pobreza – e sua argumentação seria utilizada por ambos os lados, sobretudo nas duas primeiras décadas do século XIV.

Os Espirituais Franciscanos: debate, luta, exílio e diáspora

Estabelecidos como um dos fundamentos da ortodoxia católica no Ocidente medieval, a Ordem Franciscana desempenhou, ao longo dos séculos XIII e XIV,

importante papel na prevenção e contenção de “desvios” da fé. O ministério do Ensino, associado à atuação na Inquisição papal, transformou Franciscanos, ao lado de Dominicanos, nos principais instrumentos da Cúria romana no combate às heresias. E, nesta luta, o papa utilizaria os instrumentos escolhidos por ele próprio. Caberia a eles um trabalho de conselho e prédica, traduzido por meio de sermões carregados de carga didática, ao lado de estratégias tais como o teatro e as fabulações: a mensagem cristã era acessível a partir de uma estrutura estabelecida pela difundi-la e mediante numerosas formas capilares de comunicação (SWANSON, 1997, p. 91). A partir de 1229, não obstante, com a criação do Tribunal do Santo Ofício, sob o encargo direto do sumo-pontífice, as ordens mendicantes passaram ao controle da Inquisição contra os heréticos. Segundo Jacqueline Martin-Bagnaudez, tal decisão era mais que uma atribuição: “ela marcou um giro real na luta contra a heresia: era apenas ao papado que esta deveria interessar” (MARTIN-BAGNAUDEZ, 1992, p. 34). Responsáveis pela identificação, classificação e repressão das heresias, os frades de Francisco e os cônegos de Domingos acabariam por elaborar uma literatura relevante no assunto, entre tratados anti-heréticos e manuais de inquisidor.

Mas justamente ali onde a heresia era esmagada – sob o peso da pregação competente e da repressão eficiente –, o germen do desvio também era gestado – estreitamente ligado às origens da Ordem, demandava uma grande liberdade na expressão da fé. A institucionalização, na mesma medida em que ampliava direitos, restringia práticas, e representava, por esse modo, um óbice à concretização da denominada pobreza evangélica. Muito rapidamente, alguns indivíduos e grupos se destacaram como elementos de resistência, em defesa de um retorno às origens, o que supunha a marginalização, a retomada de uma posição *outsider*. A oposição entre Leão, companheiro e confessor de Francisco, e o ministro-geral Elias de Cortona (1221-1227 / 1232-1239), a propósito da coleta de esmolas para a construção da basílica, em Assis, é emblemática dos primeiros conflitos, que se estenderiam pelo intervalo de um século e oporiam, no interior da Ordem, o grupo dos *estabelecidos* e dos *outsiders*. Do ponto de vista da produção literária, podemos dizer que o aparecimento das duas *Vitae* de Francisco atribuídas a Tomás de Celano (*Vita I*, 1229; *Vita II*, 1247-1253) representam uma tentativa de legitimação da Ordem enquanto instituição e dos frades enquanto *estabelecidos*. Por outro lado, a *Legenda dos Três Companheiros*, atribuída a Leão, Ângelo e Rufino, datada de 1246, depõe sobre os tempos da intuição, e procura legitimar-se a partir do convívio primitivo dos companheiros *outsiders* com Francisco. Trata-se de uma fundamentação de autoridade a partir da sentença *Nos qui cum eofuimus*:

Nós, que vivemos com ele, podemos dar este testemunho: desde a hora em que começou a ter consigo frades, e ainda durante toda a sua vida, usava para com eles a virtude da discricção de modo, todavia, a ressaltar sempre na comida e nas outras coisas o viver pobre e modesto, próprio da nossa Ordem e praticado pelos frades antigos (TEIXEIRA, 2004, p. 187).

A evolução dos acontecimentos traria conflitos mais profundos, que encaminhariam rupturas. É o caso da rebelião liderada por Cesário de Spira, iniciada em 1236 e suprimida pela ação do então ministro-geral Elias de Cortona, com o apoio do papa Gregório IX. Cesário expiraria no cárcere, em 1239, e seus seguidores acabariam por dispersar-se pela marca Úmbria, via de regra retomando a vida eremítica em choupanas ou em grutas nas encostas das montanhas. Nesse movimento, identifico a primeira diáspora franciscana, que seria sucedida por outras, e tenderia a dissolver o elemento crítico do seio da Ordem, empurrando-o para as franjas. Dessa forma, ao mesmo tempo em que se preservava um núcleo institucional caracterizado pelo ordenamento vertical, hierárquico, constituía-se uma periferia marcada pela intuição, pela solidariedade horizontal da fraternidade. Essa continuaria, não obstante, a gravitar em torno do centro, o qual se encontrava investido – ainda – do fundamento franciscano. Seria essa a natureza das relações entre *estabelecidos* e *outsiders* na Ordem ao longo de parte do século XIII e dos anos iniciais do século XIV.

Exilados ou auto-exilados, esses frades acabavam por retomar uma experiência de liberdade evangélica que consideravam semelhante à prática dos primeiros tempos. Entretanto, ao desligar-se do centro e dispersar-se espacialmente, esses indivíduos iam perdendo as características distintivas dos franciscanos, reduzindo-se à condição genérica de eremitas. Se os *outsiders* pretendiam emular Francisco em sua experiência integral de vida, doravante o selo de pertença se encontrava junto aos *estabelecidos*, sendo a Ordem a condição jurídica de existência dos frades:

[...] pode-se afirmar, de acordo com uma perspectiva positiva, que a Regra, que coroava a institucionalização dos irmãos em uma Ordem religiosa, ao propor um gênero de vida claramente definido, conduzia os irmãos menores a prolongar as iniciativas históricas de São Francisco de Assis. Ela efetuava, com efeito, a inserção institucional da Ordem na Igreja e na sociedade. A Regra franciscana tornava público o projeto de São Francisco de Assis e de seus irmãos. Graças à Regra, reconhecida como tal pela Igreja, os Menores possuíam uma definição social (MAGALHÃES, 2003, p. 49).

Foi o caso, mais uma vez, daqueles que se associaram, por volta de 1295, à Ordem dos Pobres Eremitas, criada pelo então papa Celestino V, como solução paliativa ao impasse na Ordem Franciscana.

Os Espirituais Franciscanos: teoria para a prática

As bases teóricas da posição dos Espirituais na controvérsia franciscana seriam construídas a partir, sobretudo, dos escritos de Pedro de João Olivi (1248-1298), frade nascido no Languedoc e ingresso na Ordem em cerca 1260. Foi *lector* em Florença, e seu amplo conhecimento da Escritura seria a base para a produção de uma literatura rigorista sobre a observância da Regra. Ao lado do rigor, contudo, Olivi pretendeu associar-se a um intento pacificador, em um período conturbado no qual começavam a delinear-se dois partidos distintos: os Conventuais e os Espirituais.

Com uma produção marcada pelo elemento histórico que caracterizou a produção da Ordem a partir de Boaventura, associada a influências de fundamento escatológico (caso do abade calabrês Joaquim de Fiore, c.1132-1202), Olivi atuou no sentido de compreender os eventos contemporâneos e apontar para soluções futuras. Embora sua obra tenha sido utilizada por segmentos rigoristas para fundamentar uma tendência à radicalização, Olivi dirigiu-se, antes de tudo, para o apaziguamento no interior da Ordem – e desta em relação ao papado, em um contexto de exacerbação de conflitos. Ao encarar o tempo em que vivia como prenúncio do final dos tempos, Olivi apontava para a luta fratricida dentro da Ordem e, paralelamente, para a necessidade de retomar, ao lado do ideal, a prática da pobreza franciscana – que distinguia os frades entre os demais religiosos. Como elemento mediador entre a propriedade e o uso, estabeleceu o conceito do *ususpauper* – o qual deslocava a discussão do âmbito da separação entre uso (*usus*) e propriedade (*dominium*) na Ordem para a esfera da prática do uso: esse deveria ser restrito ao absolutamente necessário à sobrevivência do frade.

Para além, portanto, do mero debate jurídico, Olivi propôs uma *práxis*: essa seria o elemento de consenso entre os frades, em meio ao dissenso sobre as regras e normativas. Seus escritos, contudo, rapidamente foram instrumentalizados e converteram-se em expressões de um radicalismo que ele jamais professara. A partir daí, acabaram paulatinamente condenados pela ortodoxia. Ubertino de Casale – talvez o principal divulgador dos escritos de Olivi – compilou trechos da *Lecturas uperApocalypsim* (c.1296-1297) em sua obra maior, a *Arbor vitae cricifixae Iesu* (1305). Ali, a obra de Olivi converteu-se em libelo de combate, e Olivi, antes *estabelecido* e em luta pela superação das divisões, converteu-se em sectário, *outsider*.

Ubertino de Casale (1259-c.1328) foi o grande defensor da pessoa e da obra de Olivi, sobretudo a partir dos usos de sua obra e da desconfiança suscitada nos dirigentes no início do século XIV. Sua defesa, efetuada ao longo da *magna disceptatio*, série de debates que antecederam o Concílio de Vienne (1312), voltou-se para a (re) construção de um Olivi combativo, do qual os Espirituais Franciscanos pretendiam ser

um eco. *Magna disceptatio*, ou grande dissenso, é, por sua vez, a definição daquilo que Olivi, por meio de seus escritos, lutara para evitar, dentro da Ordem e da Igreja. A ironia – e também a forma clara e atraente de sua escrita – levou a que ele e sua obra fossem um dos eixos da discussão – que duraria três anos (1309-1311/12).

Ubertino de Casale posicionou-se e definiu-se como *outsider* no interior da Ordem Franciscana. Semi-exilado no convento franciscano de Verna, região montanhosa da Úmbria, ele teria produzido sua obra maior, a *Arbor vitae crucifixae Iesu*, no ano de 1305. A obra é polêmica, característica que acompanharia todos os escritos de Ubertino. A árvore da vida de Cristo é o curso da história da Igreja e da humanidade – que percorreriam, novamente, a paixão de Cristo, em um movimento de plena concórdia. Os quatro primeiros livros da *Arbor* traçam a trajetória do homem e da Igreja ao longo do lenho da vida – e caracterizam as gerações de bons cristãos que conduziram a cristandade até aquele momento – raízes, tronco, folhas e flores da árvore. Os recentes frutos da árvore são apresentados no quinto livro, acompanhados pelos acontecimentos trágicos que precipitariam o conflito final entre Cristo e o Anticristo – e o Juízo Final. Perseguidos pelos perversos – os *estabelecidos* –, dentro e fora da Igreja, os *viris spirituales*, homens santos pertencentes à Ordem Franciscana – e *outsiders* – teriam um papel histórico fundamental, ao reproduzir a paixão de Cristo e sua implicação para a humanidade – a salvação:

A vida de Jesus Cristo é a árvore da vida à qual se refere o escrito: sua raiz, seu caule, suas folhas, representam o símbolo da vida para a humanidade. Como elemento fundamental da obra figura o motivo da redenção, que a preenche perfazendo seu sentido e sua finalidade (THOMAS, 1989, p. 15).

A reconstrução da própria figura de Francisco obedece a uma estética *outsider*, que o vincula ao ermo, à nudez corporal, à liberdade de ação em seu espaço. Ele se encontra distante da instituição franciscana, sua filha e herdeira – e da qual ele próprio tomara parte. À Ordem caberia o qualificativo de *estabelecida*, em franco conflito com as origens: era o lugar da restrição do movimento, do enquadramento dos costumes, da prevalência da norma. O antigo ministro-geral Elias de Cortona personifica a Ordem na obra de Ubertino. É o caso da anedota que ele reporta a respeito de um hábito de mangas e capuz bastante grandes, o qual Elias, “que sempre representa a concupiscência da carne conspirando contra o espírito seráfico”, havia mandado confeccionar para si. O luxo e o fausto contrastavam com a vestimenta humilde constituída pelo fundador, e este acabaria por censurá-lo na presença de numerosos irmãos. Ubertino garante possuir “de fonte certa” a historieta a respeito do hábito de grandes mangas, quando Francisco teria agido “contra a superfluidade e o desejo de distinção” (DAVIS, 1961, V, 7, 452-453) Contudo, não indica a referência precisa.

Francisco, ao contrário, é o espelho de Cristo – não somente em função de uma série de atributos exteriores, tais como os estigmas – mas, sobretudo, por suas características interiores – que o vinculam à pobreza absoluta, forma de vida considerada idêntica à de Cristo. Francisco, *imago Christi* – e não somente *similitudo*.

Ubertino desejava ressaltar, para além da semelhança, a identidade de Francisco em relação a Cristo. [...] Francisco encontrava-se, tanto na alma quanto no corpo, modelado e iluminado pelos *stigmata*. Tratava-se de um espelho perfeito que refletia fielmente a imagem de Cristo. Assim, belíssimo e formosíssimo era Francisco, porque carregava os sinais de uma semelhança (MAGALHÃES, 2003, p. 298-299).

Utilizando-se de uma retórica da santidade, Ubertino afirma que Francisco “era, de fato, candura de luz eterna e espelho da majestade, imagem da bondade.” Como seu corpo “foi modelado de acordo com a visão do Crucificado, sua carne foi puríssima e a alma, de uma pureza quase divina” (DAVIS, 1961, II, 7, 129-130).

Por essa razão, Francisco é considerado o segundo Cristo, o que implica em seu papel fundamental no plano histórico: o “fim da História” cristã teria Francisco como protagonista, o qual, juntamente com sua Ordem, atuaria no sentido da salvação da humanidade:

[...] consta que Joaquim [de Fiore], a partir de sua epifania, disse que no princípio do sexto estado um homem angélico será dado ao mundo, o qual corresponde a Cristo pela concórdia, pois o renovador da vida do Cristo aparecerá de forma singular (DAVIS, 1961, V, 3, 421).

166

Do ponto de vista histórico, Francisco une-se a Cristo em sua condição de *outsider* em um mundo que necessita ser salvo, mas se encontra dominado pelos *estabelecidos* – os ricos, os poderosos, os detentores das normas e impositores das restrições.

Considerações finais

A Ordem Franciscana apresenta-se como um modelo importante para o estudo da inclusão, da exclusão e, sobre um plano teórico, das narrativas e auto-representações. Originada de uma espiritualidade laica, urbana e marginal, a comunidade franciscana alçou-se a uma condição institucional, mediante definição jurídica e sujeita à restrição normativa da Cúria romana. De forma periférica de vida, a prática franciscana passaria rapidamente à centralidade no interior do projeto hegemônico do papado do século XIII. A intuição primitiva se converteria em instituição, em um rápido processo – de sacerdotalização, de conventualização e de intelectualização – que resultaria em transformar *outsiders* em *estabelecidos*.

A própria Ordem foi, por sua vez, palco de dissensões internas que resultaram em nova clivagem entre *estabelecidos* e *outsiders*: os defensores da observância rigorosa da pobreza opunham-se aos partidários da forma institucional, que alinhava a Ordem ao projeto eclesial. Inevitável, o conflito expôs contradições latentes na própria Ordem, além de dificuldades ao exercício da pobreza original. Os *estabelecidos* converteram-se nos arautos da ortodoxia cristã, marcados pela obediência da norma e pelo enquadramento às restrições. Os *outsiders*, por sua vez, queriam retornar à margem, em um momento em que a centralidade da Ordem era irreversível; em um tempo de restrição normativa e engessamento institucional, continuavam aspirando à liberdade evangélica.

Referências

ANGELO CLARENO. **Expositio super Regulam Fratrum Minorum**. Ed. Giovanni Boccali; intr. Felice Accrocca; trad. Marino Bigarone, Santa Maria degli Angeli: Edizioni Porziuncola, 1994.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003.

DESBONNETS, Théophile. **Da intuição à instituição**. Trad. Hugo D. Baggio. Petrópolis: CEFEPAL, 1987.

Legenda dos três companheiros. In: **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Ed. Celso Márcio Teixeira, trad. José Carlos C. Pedroso. Petrópolis: FFB: Vozes, 2004.

MAGALHÃES, Ana Paula. **Contribuição à questão da pobreza presente na obra *Arbor vitae crucifixaesu*, de Ubertino de Casale**. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

MAGALHÃES, Ana Paula. The medieval university and the *ethos* of knowledge: Franciscan friars, patristic tradition, and scholastic 'instruments'. **Acta Scientiarum - Education**, v. 37, n. 3, p. 237-245, 2015.

MARTIN-BAGNAUDEZ, Jacqueline. **L'Inquisition: Mythes et réalités**. Paris: Desclée de Brouwer, 1992.

PEDRO DE JOÃO OLIVI. In: BURR, David (Ed.). **De usupaupere: The Quaestiones and the Tractatus**. Firenze; Perth, 1992.

SWANSON, R. N. **Religion and Devotion in Europe: c.1215-c.1515**. Cambridge: CUP, 1997.

THOMAS, Hans Michael. **Franziskanische Geschichtsvision und europäische Bildentfaltung: die Gefährtenbewegung des hl. Franziskus, Ubertino da Casale, der «Lebensbaum», Giotto's Fresken der Arenakapelle in Padua, die Meditationes vitae Christi Heilsspiegel und Armenbibel**. Wiesbaden: L. Reichert, 1989.

TOMÁS DE CELANO. Vida (I) de São Francisco de Assis. In: **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Ed. Celso Márcio Teixeira, trad. José Carlos C. Pedroso. Petrópolis: Vozes, 2004.

UBERTINO DE CASALE. *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi*. In: **Ch. T. Davis**, Torino, 1961.