

A VIA PACIS: DISSENSO E CONSENSO NO PROJETO FRANCISCANO (SÉCULOS XIII-XIV)

Ana Paula Tavares Magalhães*

Resumo: A controvérsia fundamental no interior da Ordem Franciscana ao longo do século XIII e parte do século XIV opôs duas formas de interpretação da Regra: ao passo que os "Conventuais" eram defensores de uma observância ampla, os "Espirituais" preconizavam a observância estrita, conforme o que imaginavam ser o projeto original de Francisco. A historiografia denominaria o conflito como "Questão Franciscana", e ele perduraria na história da Ordem ao longo de cerca de 120 anos. Apresentamos aqui algumas reflexões oriundas de estudos recentes sobre o tema.

Palavras-chave: Ordem Franciscana; Tradição escrita; Narrativa; Controvérsia; Papado.

Abstract: The main Franciscan controversy during 13th and part of 14th centuries spotlights two ways for the interpretation of the Rule: While "Conventual Friars" defended a general enforcement, "Spiritual Friars" praised a strict enforcement, as well as they wondered to be Francis' original project. Historiography names that conflict "Franciscan Dispute", and it would remain in the History of the Order about 120 years. In this paper, we present some reflections coming from our recent studies on the theme.

Keywords: Franciscan Order; Manuscript Tradition; Narrative; Controversy; Papacy.

30

Submetido em: 16/08/2017

Aceito em: 22/09/2017

* Possui doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (2003), mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo (1998), bacharelado e Licenciatura em História pela Universidade de São Paulo (1995). Atualmente é professora da Universidade de São Paulo.

Introdução

A elaboração de uma identidade franciscana foi uma das problemáticas que mais absorveram a Ordem de Francisco ao longo do século XIII e parte do século XIV. Ainda em seus inícios, durante as décadas de 1210 e 1220, estabeleceu-se a realidade da institucionalidade da via franciscana. Impunha-se, doravante e acima de tudo, a superação do onipresente e hegemônico dissenso, e a composição de alguns ainda que mínimos consensos. O conjunto dos elementos de discussão e disputa em torno do estatuto e da prática no interior da Ordem Franciscana, advindo em seus primeiros anos de existência, atravessaria o século e ficaria conhecido como a "Questão Franciscana".

Em linhas gerais, a Questão Franciscana pode ser definida como o conflito de interpretações sobre a Regra que dominou o debate na Ordem por cerca de 120 anos. Embora uma série de variações se fizessem sentir conforme a disputa se acomodava a cada contexto específico, é possível identificar dois grupos predominantes em conflito: os partidários de uma observância ampla da Regra e, portanto, favoráveis a modificações advindas de novas necessidades materiais e institucionais; e os partidários de uma observância estrita, defensores daquilo a que denominavam o projeto original de Francisco. Enquanto estes ficariam conhecidos como Espirituais, aqueles receberiam o denominativo de Conventuais. A terminologia em si é problemática e não reflete a discussão em voga. Originada de sínteses posteriores a respeito dos dois grupos, ela merece uma revisão, embora esteja consolidada na tradição historiográfica dos estudos franciscanos.

De acordo com Jacques Dalarun, não é possível dissociar o conjunto de contradições da Ordem das contradições inerentes ao próprio Francisco. Sob essa perspectiva, a contradição expressa na chamada Questão Franciscana não era um mero produto do meio exterior e dos caminhos trilhados posteriormente pela Ordem. Por essa razão, "a memória de Francisco é, ela mesma, efeito da experiência de Francisco. As suas ambiguidades resultam das ambiguidades de Francisco. A questão franciscana é a questão de Francisco" (DALARUN, 2007, p. 16).

Acreditamos que, de fato, uma investigação da psicologia da Ordem deve partir da psicologia de Francisco. Em referência à aceitação do prenome "Francisco" – seu nome de batismo era João Batista –, singular em seu tempo, Le Goff (1999, p. 49) faz notar que "em uma época em que os nomes eram carregados de peso simbólico profundo", João Batista/Francisco manifestava uma "vontade de inovar em seu apostolado". Sobre sua juventude, o biógrafo francês afirma que ele teria procurado "eclipsar seus companheiros, ser o líder daquilo que se chamou com bastante exagero 'a juventude dourada de Assis'" (LE GOFF, 1999, p. 50).

A psicologia do fundador da Ordem dos Menores é, sob alguns aspectos, *sui generis* – capaz de viabilizar uma experiência religiosa absolutamente interior e, ao mesmo tempo, converter-se em uma força capaz de transformar a fé como um todo. Uma vocação reformadora em meio ao ambiente de reformas da Idade Média Central transformaria Francisco em um dos pilares da própria Igreja Católica. Uma leitura ingênua do 4º Concílio de Latrão, convocado pelo papa Inocêncio III em 1215, tenderia a enxergar, na reunião do sínodo, uma animada reunião dos três personagens mais representativos do espírito da Reforma naquele momento: Francisco de Assis, Domingos de Gusmão e o próprio papa. A suposta confraternização jamais aconteceu, mas a situação imaginada é significativa dos papéis sociais e políticos que as Ordens Mendicantes passariam a desempenhar no corpo da Igreja.

Alguns autores pretendem ver Francisco de Assis e Domingos de Gusmão se encontrando durante o concílio, no qual se juntariam a Inocêncio III. O encontro concreto era improvável, mas a alegoria permanece válida. Os três personagens teriam pretendido, 'em um mundo em transformação, abrir aos homens novas vias para a salvação', sendo que o Laterano IV, com seus cânones sobre vida religiosa, pregação e ortodoxia, implicaria em uma síntese desses personagens, que representariam o *Zeitgeist* da cristandade latina (MAGALHÃES, no prelo).

Duas ponderações

Sem dúvidas, a incontornável personalidade de Francisco deve ser entendida enquanto um dos aspectos nucleares para o estabelecimento de sua experiência religiosa – dotada de natureza, profundidade e alcance inéditos em tão curto intervalo de tempo. A psicologia de Francisco representa, para o historiador, um dado fundamental a ser perseguido, para além das contingências da ulterior santidade.

Por outro lado, é preciso considerar uma série de variáveis implicadas na trajetória percorrida entre Francisco e o franciscanismo – ou os franciscanismos. Relacionamos, neste arrazoado, duas ponderações ligadas a circunstâncias decorrentes do fenômeno da Reforma. A primeira delas originou-se da criação, na cristandade latina, de condições favoráveis à disseminação da Reforma pelas sociedades, o que teria favorecido a emergência de lideranças e projetos tais como os de Francisco; a segunda diz respeito à reapropriação do fenômeno por parte da Cúria Romana, o que resultaria em uma aproximação entre a espiritualidade franciscana e os desígnios papais. A primeira das duas advertências aponta para a necessidade de considerar o impulso franciscano como inserido em seu meio e, até certo ponto, subproduto dele – o que não exclui sua ação sobre esse mesmo meio, em uma relação dialética.

A segunda aponta para um imperativo, a saber: a institucionalização da Ordem como única via para seu reconhecimento pela Igreja e pelas sociedades – em última análise, sua condição de existência e do prolongamento da espiritualidade de Francisco.

Sobre a primeira ponderação, o *Zeitgeist* da Reforma, onipresente sobretudo em algumas regiões da cristandade latina, implicava em posturas e expectativas novas em relação à fé cristã. Sendo assim, e afastado o risco de incorrerem em qualquer tipo de estruturalismo, não podemos decompor a psicologia de Francisco sem levar em consideração algumas condicionantes de seu meio.

Observamos, dessa forma, quais fermentos, quais necessidades, quais reivindicações predominavam no meio laico por volta de 1200: o acesso direto à Escritura, sem o obstáculo do latim e o intermédio do clero, o direito ao ministério da Palavra, a prática da vida evangélica no século, na família, no ofício, no estado laico (LE GOFF, 1999, p. 29).

À parte a incursão de Le Goff em alguns exageros conceituais e estilísticos, preserva-se a suposição, a meu ver acertada, de um profundo enraizamento dos princípios reformistas no corpo social. As sociedades da cristandade latina encontravam-se mergulhadas no *éthos* da Reforma, e o acesso dos laicos aos bens sagrados passara a ser uma premissa da fé. A premissa da Reforma, item fundamental da agenda da Cúria Romana, também se desdobrava em um sentimento difuso no corpo social – uma sensibilidade que tendia para o sagrado na mesma medida em que valorizava práticas e comportamentos atribuídos às ordens monásticas. O monastério se tornaria o grande centro difusor do *éthos* cristão a partir da fundação de Cluny e, posteriormente, de Cister. A proximidade de relações entre as casas religiosas e as comunidades do entorno – em que pese o discurso do isolamento presente nas fontes oficiais – redundaria em um processo de monaquização da sociedade. A dinâmica das relações sociais aproximaria os laicos da prática religiosa, e criaria demandas até então estranhas à prática do cristianismo.

O nascimento de uma cristandade baseada na prática da religião data deste momento, que assiste ao incremento populacional na mesma medida em que se operam transformações na relação dos indivíduos com os bens da fé. Os anos transcorridos entre os séculos VIII e XII assistiram a uma acentuação do esforço empreendido pelos carolíngios em prol da incorporação de povos além-império ao bloco cristão homogêneo. No contexto subsequente, o fenômeno que se salientava era o do reforço da empresa eclesiástica pelo adensamento da rede paroquial, o que se fazia em concomitância com o desenvolvimento e a consolidação da instituição feudal. Assim, a uma acentuação progressiva dos índices demográficos numa sociedade que atravessava um processo de franca ascensão socioeconômica, correspondia, no plano espiritual, a criação de um sistema estrutural adequado às novas demandas dessas

populações, dotadas de uma necessidade de inserção cada vez maior. A acentuação do processo de urbanização também provocou transformações rápidas e profundas no mundo religioso. Estima-se que em Paris, entre 1080 e 1290, foram criadas vinte e quatro paróquias. Em regra geral, o fenômeno referendava os esforços da Igreja em prol do ajustamento de suas instituições à realidade que ela encontrava nas aglomerações em pleno desenvolvimento.

O período em questão sofreu, portanto, os efeitos da multiplicação das igrejas paroquiais, intrinsecamente ligada ao incipiente desenvolvimento das cidades e, no campo, à afirmação do regime senhorial feudal. Sabemos que, aqui, uma ocorrência de tal envergadura estava supostamente relacionada aos desígnios de poder político e de domínio econômico por parte dos grandes senhorios; de qualquer forma, contudo, é capital fazer notar a gênese de um processo que desenharia suas consequências sobre o pano de fundo dos séculos posteriores: os limites das paróquias, ao se tornarem precisos, passaram a coincidir com aqueles dos territórios de vilarejos: a igreja – local – estava sendo construída – ou reconstruída – sob o alicerce da célula mais modesta. As paróquias tornaram-se lugar de desenvolvimento das relações sociais através de encontros semanais, bem como de festas sazonais. Essas comunidades podem ser consideradas como correias de contato entre a Igreja e o mundo laico, em que as relações entre a hierarquia e a massa se efetuavam, através de um processo de decodificação e de deformação: nesse mundo específico que se criava dentro de uma única Cristandade, a linguagem *cifrada* do clero era *decifrada* junto da população laica, quer camponesa, quer senhorial. A paróquia era dotada de organização essencial extremamente simples, em especial no que tangia à população rural. O baixo grau de conhecimento e de constância daquele que gerenciava a comunidade paroquial era suficiente para suprir as demandas dessa população, igualmente simples e igualmente ignorante da leitura da Escritura: bastariam os sermões, baseados em temas profanos, e os *Exempla*, não se exigindo elevadas reflexões teológicas ou filosóficas; tais eram os procedimentos limítrofes de um ensinamento que deveria conduzir diretamente à *compreensão* e desta à *aprendizagem*, a qual por sua vez viabilizaria a *prática*.

Os mesmos franciscanos se apropriariam em larga medida da prática da dramatização como meio para a difusão do Ensino. Definidos, entre outros aspectos, por sua vocação de pregadores, os frades teriam se utilizado da prática como forma pedagógica eficaz para atingir amplas parcelas da população.

O desenvolvimento do drama medieval está intimamente relacionado à transmissão da mensagem cristã. Sua origem radica nas adaptações de celebrações litúrgicas, e também para o emprego do elemento teatral na liturgia, especialmente com a intensa alegorização de alguns serviços (SWANSON, 1995, p. 83).

Uma série de lideranças individuais – além de grupos mais ou menos coesos – emergiria dessa nova espiritualidade: tratava-se de uma espiritualidade predominantemente (embora não exclusivamente) laica, calcada em uma experiência de fundamento monástico, resultante de um processo amplo e profundo de colonização e pregação, que enraizara, na cristandade latina, aquilo a que escolhemos denominar *cultura monástica*. De um ponto de vista antropológico, podemos supor a existência de uma matriz coletiva para a prática religiosa. Essa matriz, representada pela cultura monástica, operaria de forma relativamente insensível a desejos individuais e anseios de grupos. Dela emergiriam lideranças tais como Pedro Valdo e Francisco de Assis, mas também grupos tais como o dos beguinos do sul da França. O limiar entre a ortodoxia e a heresia se tornaria tênue, na medida em que populações de origem laica e extração social diversificada passariam a manejar os instrumentos da fé.

A segunda advertência diz respeito ao projeto eclesiástico e às demandas papais pela constituição, dentro dos quadros da Igreja, de formas diferenciadas de religiosidade. A experiência de Francisco seria elevada à condição de guia preferencial da cristandade, o que implicava em seu convívio próximo com a ortodoxia. Muito rapidamente, o projeto de Francisco – se ele não existira no princípio, rapidamente tratou-se de elaborá-lo – tornou-se estratégico para a Cúria Romana, que percebia nele a possibilidade de uma mediação entre a ortodoxia e as demandas dos fiéis. A esse respeito, é sintomática a narrativa de Tomás de Celano, o primeiro hagiógrafo de Francisco, em sua *Vita prima (Primeira Vida)* sobre o sonho que este teria tido logo após ter obtido de Inocêncio III a aprovação de seu modo de vida. O trecho se encontra ao final do capítulo XIII.

35

Numa noite, pois, depois que se entregou ao sono, parecia que andava por um caminho à beira do qual havia uma árvore de grande altura. Aquela árvore era bela e forte, grossa e muito alta. E aconteceu que se aproximou dela e, enquanto, estando de pé debaixo dela, lhe admirava a beleza e altura, de repente o próprio santo chegou a tão grande altura que tocava o cume da árvore e, tomando-a com a mão, a inclinava até a terra. E na verdade assim aconteceu, quando o senhor Inocêncio, a mais sublime e excelsa árvore do mundo, se inclinou de modo tão benigno ao pedido e vontade dele (VP, 1880, p. 62).¹

¹ No original: "Nam cum nocte quadam se sopore de disset, visum est sibi per quamdam viam ambulare, juxta qua marbor magna proceritatis stabat. Arbor illa pulchra, fortis, grossa, et alta nimis. Factum est autem, dum appropinquaret ad eam, et sub eam stans pulchritudinem, et altitudinem miraretur subito, ipse sanctus ad tantam devenit altitudinem, ut cacumen arboris tangeret, eamque manu capiens facillime inclinaret ad terram. Et revera sic actum est, cum dominus Innocentius arbor in mundo excelsior, et sublimior, eius petitione, et voluntate se tam benignissime inclinavit".

Inocência III tomou o Tau² como seu próprio signo de reforma, algo que ele buscava consolidar no 4º Concílio de Latrão. Carregado de significados profundos para a fé cristã, o sinal gráfico podia ser identificado à grandeza e à extensão do concílio. O símbolo era caro a Francisco, que o usava para assinar suas cartas e como designativo nos muros dos eremitérios. Do ponto de vista simbólico, o Tau era o elemento de ligação entre Francisco e o papado, ligação que se desdobraria, no plano concreto, na reelaboração dos modelos e práticas da fé na cristandade latina.

Podemos compreender a ligação implícita entre o projeto de Francisco de Assis e o 4º Concílio de Latrão, enquanto partes de um mesmo projeto reformista, orquestrado a partir da ação de Inocência III, que viria a ligar esses dois polos – a intuição e a instituição, o mundo laico e o mundo clerical – em um mesmo projeto reformista (MAGALHÃES, no prelo).

O projeto reformista do papado do século XIII teria implicações para a centralização do poder, a uniformização dos ritos e a unificação da liturgia, em um processo de homogeneização e concentração de poderes sem precedentes. À *auctoritas* sempre implícita no ato pastoral de reger a cristandade, papas tais como Inocência III e Gregório IX acrescentaram a sempre reivindicada *potestas*. Nos termos deste artigo, referimo-nos a uma *potestas* do ponto de vista da jurisdição da cristandade: pela primeira vez, o papado romano podia se considerar o chefe a Igreja latina.³

36

O projeto “intuitivo” de Francisco supunha uma prática religiosa não necessariamente vinculada à institucionalidade eclesiástica e, por extensão, à formação sacerdotal – o que não implicava, necessariamente, em sua exclusão. Francisco era um laico; e jamais receberia as ordens sacerdotais. Mas a prática de uma religião intuitiva e vinculada à fé difusa do laicato não implicava na negação da hierarquia: a questão da obediência nunca foi um problema no horizonte individual de Francisco. Théophile Desbonnets (1987, p. 13) denomina o momento da elaboração de um primeiro documento escrito como a *intuição*.

Acreditamos que se possa retirar a excessiva ênfase na questão do documento escrito – não somente pelo fato de que a suposta Regra apresentada ao papa Inocência jamais foi encontrada como também pelo fato de que ela vale mais por aquilo que representa do que por sua materialidade – e escrita – concreta. Trata-se da monumentalização de um documento que pode nunca ter sido escrito – e, no entanto, sua existência é vívida na memória elaborada pelos contemporâneos e pósteros.

² Sinal que remete a tempo e eternidade, desejo de aproximação entre humano e divino, verticalidade e horizontalidade. Era, também, última letra hebraica, que marcara a face dos justos (Ez. 9:1-7) e a mais antiga grafia para a cruz.

³ Deixaremos de lado, neste texto, a discussão acerca do exercício do poder temporal pelos papas. Embora fundamental para o conjunto dos estudos sobre o período, consideramos que ela se encontra fora do escopo da matéria presente.

A passagem da intuição à instituição não tardaria; entre o primeiro registro de “fundação” – a concessão verbal do papa Inocêncio III, em 1209 – e os primeiros passos em direção à institucionalização, seguem-se apenas oito anos: a partir do ano de 1217, a intervenção da Cúria e o estabelecimento de uma nova legislação sobre os frades impunha os fundamentos de Ordem – e determinava alterações significativas na relação dos franciscanos com a Igreja e com a sociedade. A existência franciscana não podia, pois, realizar-se à margem da sociedade; e, embora a atividade da pregação demandasse a liberdade de trânsito, a estabilidade passaria a ser, cada vez mais, um aspecto valorizado.

Assim, a comunidade primitiva inseriu-se nos quadros institucionais da Igreja. A contradição implícita nesse fato encontra-se na base do espiritualismo franciscano. 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 frades menores a prolongar as iniciativas históricas de 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 Francisco e de seus confrades. Graças à Regra, reconhecida como tal pela Igreja, os Menores possuíam uma definição social (MAGALHÃES, 2016, p. 38).

No interior do projeto eclesial do papado do século XIII, cabia aos franciscanos o papel de mediadores entre o clero e a sociedade; embora constante desde as primeiras demandas franciscanas, a pregação foi estabelecida como sua vocação preferencial, elemento privilegiado pelo qual se converteriam em agentes da ortodoxia. O estabelecimento de uma articulação direta da Ordem em relação ao papado deu-se por meio da figura do cardeal protetor. O primeiro deles, João de São Paulo, fora designado quando da “visita” de Francisco a Inocêncio, celebrizada nas *vitae* e biografias.⁴ Mas foi sob o protetorado de Ugolino de Óstia – futuro papa Gregório IX –, a partir de 1217, que o projeto centralista se consolidou na organização franciscana, conduzindo-a pelo caminho sem retorno da institucionalização.

A partir da conventualização, os frades de Francisco inscreveram-se no grande movimento em direção à centralização do poder e da autoridade, passando a reproduzir, em sua própria organização, a estrutura centralizada – e hierarquizada – da Igreja. Sua

⁴ Elemento fundamental de todas as *Vitae* de Francisco, a visita a Inocêncio III, situada em algum momento entre 1209 e 1210, tornou-se um *topos* literário devido à sua força em termos de representação. A figura de Francisco, o *poverello*, diante de Inocêncio III, que personificava um poder papal sem precedentes, era o contraponto que individualizava a futura ordem dentre todas as demais. Ao mesmo tempo, estabelecia uma continuidade em relação ao projeto eclesial, na medida em que pressupunha a obediência incontestável à autoridade romana. A narrativa do evento se encontra no capítulo XIII da *Vita prima*, e no capítulo XI da *Vita secunda* (1880, p. 30-32.) Biografias modernas também registram o evento como central, na medida de seu caráter fundador, cf.: Sabatier (1994) e Englebert (1982). Em sua busca pelo homem Francisco, Jacques Le Goff (1999) coloca o assisiense diante de Inocêncio III, daí resultando uma economia de convergências e contrastes.

pregação falaria diretamente ao homem comum – tão laico quanto a própria Ordem, em seus aspectos genéticos –, mas – importante ponto de inflexão – difundiria um ensinamento conforme a ortodoxia e como forma de reforço desta. 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). Em 1229, o Concílio de Toulouse aprovou a criação do Tribunal do Santo Ofício. Pouco depois, em 8 de fevereiro de 1232, a bula *Ille humani generis*, endereçada aos bispos, complementava a decisão e reforçava o viés institucional da Ordem: por este documento, o papa Gregório IX desobrigava as autoridades episcopais da perseguição à heresia em suas respectivas dioceses, para confiá-la às Ordens Mendicantes – primeiramente, aos Dominicanos.⁵ Com essa medida, o papa desativava a Inquisição episcopal, para que fosse estabelecida a Inquisição papal, regida pelos frades mendicantes. A transferência dos encargos inquisitoriais do episcopado para indivíduos livremente nomeados pela Sé Romana viria a alimentar disputas entre os cleros secular e regular. As consequências eram previsíveis do ponto de vista político:

Tal fato intensificou a rivalidade latente entre clero secular e clero regular, traço eminentemente marcante na Igreja de então. Julgados pelo próprio papa como mais eficientes que os bispos, os frades – diretamente obedientes em relação à Sé Apostólica – deveriam ser bem acolhidos por eles em suas dioceses (MAGALHÃES, 1998, p. 210).

38

Jacqueline Martin-Bagnaudez (1992, p. 35) defende que essa foi uma decisão antes política do que meramente técnica. Com ela, estabelecia-se que o combate à heresia – bem como outras formas de desobediência – era de atribuição e controle exclusivos do papado. “Cabia ao papa escolher seus delegados e, sobretudo, exercer o controle sobre eles, na origem”. As Ordens Mendicantes, apenas recentemente nascidas (os Franciscanos seriam incorporados à inquisição papal em 1233), seriam, doravante, assimiladas ao projeto político da Igreja como aspecto de prevenção e controle. À já conhecida vocação da pregação, unia-se o recente atributo da inquisição – e as duas ordens “de pobreza” deveriam atuar na origem e no destino da nova devoção popular. Se a vigilância sobre os costumes exercida pelos bispos em suas jurisdições havia sido, até então, um expediente de ordem local cuja medida de institucionalização dependia do próprio bispo, os tribunais do Santo Ofício, diretamente subordinados ao papa, marcavam um importante aspecto da

⁵ No original: “[mandamus] quatinus prelati clero et populo convocatis generalis faciatis predicationem, [et] perquiratis sollicitudine de hereticis et etiam infamatis. Et si quod culpabiles et infamatos inveneritis, nisi examinati velint absolute mandatis ecclesie obedire, procedatis contra eos iuxta statuta nostra contra hereticos noviter promulgata”. Disponível em: <http://www.sragg.de/privat/Inquisition2000%20neu/Geschichte/Geschichte_Inquisition2.htm>. Acesso em: 13 mar. 2017.

centralização do controle sobre os costumes: a inquisição papal era dotada de regulamentação interna e de autonomia para a ação, mas havia uniformidade e homogeneidade na atuação dos frades. Eles eram os arautos da autoridade romana. Estava configurada, pois, a condição dos frades como *estabelecidos*.

Guerra e paz na Ordem dos pobres

O fenômeno religioso que originaria a Ordem Franciscana era múltiplo e complexo. Tratava-se de manifestações de uma cultura monástica, a partir de sua disseminação pelas ordens da sociedade e pela nova organização territorial da cristandade. Em que pesem a renovação da cultura eremítica e a crescente importância do ambiente urbano na Itália Central, o território franciscano foi, por excelência, a periferia das cidades – na medida em que pretendiam estabelecer-se nas franjas do sistema econômico, social e de poder. Essa vocação marginal desdobrava-se no nome pelo qual se designariam, a saber, *minores*. Os Frades Menores pretendiam, com isso, equiparar-se aos paupérrimos, aos leprosos, aos elementos da natureza, aos animais. Sua ocupação do espaço, porquanto não negasse o *locus* – caso dos eremitas do deserto –, também não ratificava seu valor institucional. Nesse sentido, seu elemento distintivo era, diferentemente dos padres do deserto, a ausência de estabilidade, pela qual promoviam uma “ocupação aleatória dos espaços, pela utilização de choupanas abandonadas, alternada com as pregações errantes” (MAGALHÃES, 2016, p. 155).

Aspecto onipresente nas narrativas a respeito da vida de Francisco e da Ordem, a choupana abandonada representa um fator de identidade. Ela é o cimento que liga grupos e discursos de procedências e motivações diversas no interior da Ordem, conferindo-lhes uma unidade fundamental. A choupana representava, ainda, o nascimento da Ordem: sua identificação com a manjedoura era automática, e ela estava investida de um duplo significado: ao mesmo tempo que identificava a *origem*, demarcava a *originalidade*. A cabana era, com efeito, um aspecto distintivo da Ordem perante as demais ordens da cristandade. Por essa razão, era importante que sua existência fosse referendada por todos os grupos e em todas as narrativas produzidas.

Há uma série de questões importantes implicadas na tradição escrita franciscana. Em primeiro lugar, destaca-se a profícua produção de *Vitae* de Francisco, logo após sua morte. A profusão de relatos aponta para a ausência de consensos, o que redundaria em uma disputa de narrativas, conforme suas motivações. As narrativas primitivas sobre a vida de Francisco se encontram entre as fontes privilegiadas para o estudo dos conflitos no interior da Ordem. Grupos diversos, movidos por objetivos por vezes conflitantes,

tenderam a representar Francisco e a Ordem a partir de seus próprios pressupostos, apesar dos onipresentes elementos consensuais (a choupana, por exemplo).

A *Legenda trium sociorum* (LTS), atribuída aos “primeiros companheiros” de Francisco, quando colocada em perspectiva com a *Vita prima S. Francisci* (VP), de Tomás de Celano, escrita sob encomenda dos comandantes da Ordem. As motivações políticas são diferentes, mas a cabana abandonada justifica ambos os projetos: no primeiro caso, ela é o emblema da espiritualidade franciscana, que nunca deveria mudar; no segundo, é a raiz do convento, sendo este um prolongamento da cabana.

LTS

Viviam, até então, o feliz pai com os filhos em um determinado lugar perto de Assis, que se chama Rivo Torto, onde havia um tugúrio abandonado por todos. Este lugar era tão apertado que aí mal podiam sentar-se ou descansar. Aí, também, faltando frequentemente o pão, comiam somente rábanos que, na penúria, mendigavam aqui e acolá. O homem de Deus escrevia o nome dos irmãos nas vigas daquele tugúrio, para que cada um, querendo descansar ou rezar, conhecesse seu lugar e para que, na estreiteza e pequenez do lugar, o rumor excessivo não perturbasse o silêncio da mente. (1889, p. 90-92).⁶

VP

Recolheu-se o bem-aventurado Francisco, juntamente com os demais, perto da cidade de Assis, em um lugar que se chamava Rivo Torto. Neste lugar, havia um tugúrio abandonado sob cuja sombra viviam os valorosíssimos desprezadores das grandes e belas casas, e aí se protegiam dos transtornos das chuvas. [...] Conviviam no mesmo lugar com o bem-aventurado pai todos os filhos e irmãos, em muito trabalho e em escassez de tudo, muitas vezes privados do conforto do pão, unicamente com os rábanos que, na angústia, mendigavam aqui e ali pela planície de Assis (1880, p. 76).⁷

40

A tradição situa a *Vita prima*, primeira narrativa sobre o fundador da Ordem, ainda na década de 20, pouco depois da canonização de Francisco (ocorrida em 1228), em um contexto de divisão dentro da Ordem e da necessidade de produzir consensos em torno do fundador. A canonização em si teria se dado em um intervalo particularmente curto de tempo em relação à morte. Um dos pressupostos dessa celeridade seria a necessidade da produção de modelos para a cristandade – os santos – cuja contraparte, ou contra-modelos, seriam os heréticos. É provável que Elias de Cortona, o então ministro-geral da Ordem, teria encomendado a narrativa a frei Tomás, originário de Celano, localidade próxima a Roma. O escrito foi produzido em um contexto de questionamento da direção de Elias, o que motivaria a primeira

⁶ No original: “Conversabatur autem adhuc felix pater cum filiis in quodam loco iuxta Assisi umqui dicitur Rivus Tortus, ubi erat quodam tugurium ab omnibus derelictum. Qui locus ita erat arctus quod ibi sede revel qui es cere vix valebant. Ibi etiam saepissime pane carentes solas rapas edebant quas hincinde in angustia mendicabant. Scribebat vir Dei nomina fratrum super trabes illius tugurii, ut quilibet betvolens qui es cere velorare cognosceret locum suum, et ne in angustia loci modici tate rumor insolens mentis silentium perturbaret”.

⁷ No original: “Recolligebat se beatus Franciscus cum ceteris iuxta civitatem Assisii in loco, qui dicitur Rigus tortus, quo in loco tugurium quoddam relictum erat, sub cujus umbra vivebant magnarum, et pulchrarum domuum strenuissimi contemptores, et tuebantur se ibidem a turbine pluviarum. [...] Conversabatur in eodem loco cum beato patre filli et fratres in labore multo, et inopia universarum rerum, saepissime omnis pani solatio destituti, solis contenti rapis, quas per planitiem Assisii huc, atque illuc in angustia mendicabant”.

grande crise no corpo da Ordem. De acordo com a tradição dos relatos, Elias teria se desentendido primeiramente com Leão, co-fundador e companheiro de Francisco dos primeiros tempos. Um dos relatos mais representativos por sua carga de significados dá conta do desentendimento entre Leão e Elias a propósito de um vaso colocado à frente do convento com o fim de coletar esmolas para a construção da basílica. A presença dos valores monetários consistia em um fator de mal-estar, na medida em que, do ponto de vista dos “seguidores de Francisco”, os frades não deveriam pedir ou portar somas em dinheiro, mas somente o necessário para sua sobrevivência, em espécies (vestuário e alimentos, mormente). Em segundo lugar, a própria dinâmica de construção de uma basílica contrariava a vida franciscana, pois esta não deveria ligar-se à monumentalização da fé. Os relatos dariam conta de Francisco em seu trabalho de restauração de igrejinhas em ruínas, em troca de comida. Esse *éthos* contrariava particularmente o costume monástico: erigidos em domínios aristocráticos, os mosteiros contavam com igrejas sob o patronato de um santo eleito, via de regra, pelos seus benfeitores. Esse aspecto colocava a vida monástica em posição de centralidade na sociedade. Os franciscanos partidários de uma observância estrita recusavam essa posição, insistindo na posição marginal dos *minores*. Por outro lado, Elias sofreu, ainda, a oposição de intelectuais ingressos na Ordem, doravante defensores de uma política favorável à presença dos livros e à construção de bibliotecas. Por fim, o chefe da Ordem acabaria deposto, em 1227, por força da oposição do próprio papa, Gregório IX.

41

Reverberando o conflito e, ao mesmo tempo, procurando reforçar a vida conventual e suas lideranças, Tomás de Celano produziria uma *vita* de bases institucionais, que destacaria a relação de continuidade da Ordem em relação à comunidade franciscana primitiva. O convento seria, para esta tradição, um prolongamento da experiência espiritual de Francisco, que não só a estendia no tempo, mas também a ampliava e multiplicava. As representações elaboradas sobre a Ordem tratariam de formas diferentes a dinâmica do convívio e as intervenções operadas na paisagem pelos frades. Datada de 11 de agosto de 1246, do eremitério de Greccio, uma carta dirigida ao ministro-geral Crescêncio de lesi e atribuída a Leão, Rufino e Ângelo daria conta da produção, da recepção e da motivação da escrita da *LTS*. A chamada Carta de Greccio é um documento apostado ao escrito, à maneira de prefácio. Mas não sabemos ao certo se essa aposição é original ou se foi realizada posteriormente. De qualquer forma, ela relaciona a narrativa diretamente a Crescêncio e às decisões institucionais daquele período. A partir da reunião do Capítulo Geral de 1244, que encomendava relatos sobre os milagres de Francisco, abria-se uma disputa de versões. Anexada ao tratado, a carta de Greccio apresenta, sob um argumento sintético, a perspectiva do grupo – radical em sua concepção da pobreza – que o concebeu no interior da

polêmica: “Não nos contentamos em narrar apenas os milagres – que demonstram a santidade mas não a constituem – mas também [...] as coisas insignes de seu santo modo de vida” (*LTS*, 1889, p. 4).⁸

A *Vita secunda* (*VS*), também de Tomás de Celano e encomendada em um momento de conflito, detém-se longamente no traslado dos restos mortais de Francisco para a basílica, construída sob o comando do ministro-geral Elias de Cortona, cujo comando sobre a Ordem sempre se encontrou em xeque. A datação não é certa, e aponta para o intervalo entre 1247 e 1253. Neste caso, seria uma nova encomenda de Elias de Cortona, novamente na situação de ministro-geral. Não é exagerado afirmar que sua produção ocorreu como reação ao aparecimento da *Legenda trium sociorum*. Mas pode, também, ter sido produzida no ano de 1246, no qual a Carta de Greccio localiza a *Legenda trium sociorum*. Neste caso, ela integraria a documentação oriunda do pedido de Crescêncio de Iesi, em um interessante conflito de versões. Neste caso, não saberíamos dizer se os dois documentos se encontrariam relacionados em termos de ação/reação, uma vez que não é possível determinar a anterioridade.

Os Espirituais e a espiritualidade franciscana

42

De acordo com Falbel (1997, p. 106), os primeiros representantes de uma crítica aos costumes conventuais seriam os primeiros companheiros de Francisco: Bernardo de Quintavalle, Egídio, Leão, Ângelo e Rufino. Estes, imbuídos de uma cultura basicamente laica em uma ordem progressivamente clericalizada, teriam se levantado contra a institucionalização. Leão, a propósito, teria sido o ferrenho opositor de Elias de Cortona em seu primeiro generalato (1221-1227), quando da coleta de esmolas para a edificação da basílica de Assis. Apesar de dura, essa primeira crítica não produziria rupturas formais na Ordem, mas a postura de oposição cresceria rapidamente.

O primeiro momento de trauma na Ordem – identificado a um dissenso fundamental – deu-se no ano de 1236, quando Cesário de Spira, à frente de um grupo de frades, rebelou-se contra o que classificavam como relaxamento de costumes e, portanto, distanciamento em relação ao “espírito” do fundador e da Ordem. Transcorria, então, o segundo generalato de Elias de Cortona (1236-1239), e este, um representante ambíguo da política conventual franciscana, enfrentava oposições em várias frentes. A mais séria dentre essas oposições naquele momento era a dos frades aliados de Cesário, então denominados cesarenos. A despeito das antigas discordâncias com Gregório IX, Elias acabaria por obter deste uma autorização para castigar os frades rebeldes.

⁸ No original : “Non contenti narrare solum miracula quae sanctitatem non faciunt, sed etiam [...] eius insignia vestigia”.

Cesário morreria no cárcere, em 1239, e seus aliados teriam destinos semelhantes entre si: entre o desterro e o auto-exílio, os frades acabaram dispersos pela marca da Úmbria e pelas províncias vizinhas. A diáspora resultaria, fundamentalmente, de um movimento de desencanto em relação à vida conventual, o que viria a reforçar a defesa do isolamento: por essa razão, o eremitismo seria um expediente sempre encarado de forma positiva pelos Espirituais Franciscanos.

Dois tendências, portanto, apresentavam-se à confissão franciscana na passagem do século XIII para o XIV: uma experiência conventual e centralizada, na qual a prática cotidiana pouco diferia daquela das ordens monásticas; e uma espiritualidade cada vez mais difusa, praticada no âmbito da diáspora, e que retirava sua força da atmosfera de excelência que cercava o eremitério. A Ordem Franciscana, elaborada a partir de um movimento devocional associado à imagem e ao discurso *outsider*, passaria por transformações que a restabeleceria, no interior da cristandade, na condição de *estabelecida*. O dissenso produzido a partir da combinação destes dois momentos levaria a uma polaridade, na qual as duas concepções se resignificariam: a partir da década de 30 do século XIII, os habitantes do convento seguiriam em sua condição de *estabelecidos*, dotados de *status* institucional e administrativo perante a Cúria romana; os Espirituais, espalhados sobretudo pelas províncias da Itália central, habitariam cabanas e cavernas, qualificados como *outsiders* a partir tanto de seu *locus* ideológico quanto geográfico, de onde representavam um elemento de resistência.

43

As ofensivas de Bonifácio VIII (1294-1303) e, posteriormente, de João XXII (1316-1334), aos grupos franciscanos minoritários e à Ordem como um todo teriam se beneficiado de um tal estado de coisas. À medida que buscavam o isolamento como via alternativa para a prática da espiritualidade franciscana, os rebeldes descaracterizavam-se enquanto *fratres* de Francisco – pois que abriam mão da pregação e da vida em comum. Paralelamente, eram colocados em xeque, dentro da Ordem, os pressupostos pelos quais os Espirituais haviam lutado dissipavam-se – na medida em que aqueles frades não mais se encontravam no interior dos conventos para atuar em prol de sua própria causa.

Tendo subido ao trono pontifício após a renúncia de Celestino V (julho-dezembro de 1294), Bonifácio VIII (o antigo cardeal Benedetto Caetani) enfrentaria poderes e grupos significativos – seu pontificado representaria o melancólico encerramento do século XIII e, juntamente com ele, de uma era em que a Cúria romana lograra poderes sem precedentes. Ao apagar das luzes do século XIII, a autoridade cristã no mundo ocidental se encontrava cristalizada na figura do papa – fato irreversível do ponto de vista da constituição da jurisdição da Igreja Católica. Em termos propriamente políticos, entretanto, configurava-se situação inversa: a afirmação incontestada da *auctoritas* papal

sobre as dioceses do ocidente e sobre os fiéis em geral não se fazia acompanhar pelo incremento de sua *potestas*. Confrontado com poderes emergentes, tais como a monarquia francesa, o papado via distanciarem-se suas pretensões a um poder universal. Filipe IV, o Belo (1285-1314), o mais poderoso inimigo do papa, representava um sintoma dos tempos que se avizinhavam: a supremacia do poder nacional sobre os poderes locais e supranacionais. Dentre seus aliados, contavam-se os irmãos Colonna – dois cardeais italianos decisivos por sua oposição ao pontífice. A ascensão de Bonifácio VIII originaria, portanto, um expediente de reforço da unidade e da ortodoxia: a Ordem dos Pobres Eremitas de Celestino, criada no ano de 1294 pelo papa resignatário, foi extinta, o que determinava o fim da associação à qual um grande número de franciscanos havia aderido como reação às mudanças em sua própria Ordem. Com isso, dispersavam-se aqueles franciscanos que haviam decidido pela retomada de um princípio comum – embora baseada no eremitismo, a ordem dos Pobres de Celestino representava, ainda, um aspecto de identidade dos espirituais franciscanos em meio à diáspora. Não tardariam as críticas, que questionavam, para além da extinção dos *Pauperes Eremitae*, a legitimidade do pontificado de Bonifácio VIII.

44

Objeto de obstinada argumentação por parte de franciscanos como Ubertino de Casale (1259-c.1328), Bonifácio VIII teria seu pontificado questionado do ponto de vista da legitimidade. Tendo sucedido um papa resignatário e contando com significativa oposição política, era natural que seu pontificado sofresse pressões e contestações. Mas nenhuma pressão sobre o pontífice teria sido suficiente para deter o movimento, inescapável, da diáspora franciscana. Essa teve sua origem no momento em que os seguidores originais de Francisco começaram a questionar o novo *status* da Ordem no mundo – e resultaria na desfiguração progressiva destes indivíduos e grupos, na medida em que se encontravam progressivamente desvinculados da filiação de Francisco, identificada com a Ordem em si. Por esta razão, a ofensiva de Bonifácio VIII sobre esses grupos foi bem-sucedida, em que pese a relativa fragilidade política de seu pontificado. A desqualificação de seu modo de vida – sobretudo o eremitério – e a deslegitimação de seu estatuto jurídico possível – com a extinção dos Pobres Eremitas – condenaria os franciscanos da diáspora ao desaparecimento. Após esse conjunto de eventos, a alternativa que restou, em princípios do século XIV, foi incorporar-se a outras ordens, tais como a Beneditina, destino cumprido por Ubertino de Casale após uma extensa trajetória de luta. A assimilação desses indivíduos pelas ordens tradicionais representava, para além do recuo na luta dos rebeldes franciscanos, um ponto de inflexão em sua espiritualidade: doravante, os antigos críticos dos costumes da Ordem se integrariam a formas de vida anteriores à prática franciscana – e, portanto, superadas pela proposta de Francisco.

Não pretendemos, com essas considerações, defender a ideia de uma progressão em termos de espiritualidade e de experiência religiosa. Pretendemos, antes, demonstrar o caráter de apagamento da luta dos Espirituais Franciscanos, na medida em que se desvinculavam da Ordem de Francisco. Se, por um lado, a institucionalização da Ordem, processada entre fins da década de 10 e inícios da década de 20 do século XIII, descaracterizara o projeto de Francisco, por outro, essa era a única forma de prolongar a experiência de Francisco – seus frades deveriam manifestá-la dentro da Ordem, desde sua origem identificada pela marca indelével do fundador.

À guisa de conclusão: a invenção dos Espirituais Franciscanos

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. 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. Ele 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 *vires 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 fonte inquisitorial seria decisiva para a elaboração terminológica. A elaboração da heresia dos Espirituais Franciscanos é um bom exemplo desse artificialismo. Indivíduos que atuavam em locais diferentes, possuíam conexões apenas eventuais (via de regra com discordâncias) e que jamais se encontraram organizados enquanto grupo acabaram por ser reunidos – e homogeneizados – sob essa nomenclatura.

Em comum, teriam uma inclinação à defesa do rigorismo, aspecto que já marcara conflitos anteriores dentro da Ordem. Seus escritos enfatizavam uma tensão entre a Igreja carnal e a Igreja espiritual, e atribuíam à Ordem e a si mesmos um papel decisivo no destino da humanidade: o exército de Cristo era composto pelos *vires spirituales*. Esta terminologia, tributária, em grande parte, de escritos milenaristas e escatológicos comuns na região e no período, passou a definir, para os efeitos da Inquisição, um grupo, um pensamento e um movimento social: sem que nenhum deles, de fato, existisse.

Referências

Documentação primária

ANONIMO. **La leggenda di S. Francesco scritta da tre suoi Compagni (Legenda trium Sociorum)**. Roma: Sallustiana 1899.

TOMMASO DA CELANO. **Vita prima S. Francesco d'Assisi**. Roma: Tipografia Della Pace, 1880.

46

Obras de apoio

DALARUN, J. **Vers une resolution de la question franciscaine**: La Legende ombrienne de Thomas de Celano. Paris: Fayard, 2007.

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

FALBEL, N. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Prespectiva; Edusp, 1997.

LE GOFF, J. **Saint François d'Assise**. Paris: Gallimard, 1999.

MAGALHÃES, A. P. T. A Ordem Franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia. **Revista Ágora**, n. 23, 2016, p. 154-168.

_____. **A Questão Espiritual nos Beguinos da Provença**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. **Os Franciscanos na Idade Média**: a *Arbor vitae crucifixae Iesu* de Ubertino de Casale. São Paulo: Intermeios, 2016.

_____. Latrão IV (1215): antecedentes dos debates reformistas? No prelo.

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

SWANSON, R.N. **Religion and Devotion in Europe**: c.1215-c.1515. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.