

**FRANCISCO DE ASSIS E A CULTURA DA  
REFORMA: APONTAMENTOS NO *SPECULUM  
PERFECTIONIS MINUS* E NO *SPECULUM  
PERFECTIONIS***

*Francis of Assisi and the culture of the reform:  
appointments in the speculum perfectionis minus and in the  
speculum perfectionis*

Ana Paula Tavares Magalhães  
Docente da Graduação e Pós-Graduação em História  
Universidade de São Paulo (USP)  
Coordenadora do LABORA  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7692-2699>  
E-mail: [apmagalh@usp.br](mailto:apmagalh@usp.br)

Recebido em: 05/11/2022  
Aprovado em: 08/03/2023

**Resumo:**

Francisco de Assis a Ordem Franciscana, criada no século XIII, devem ser encarados a partir de uma perspectiva reformista, ou seja, como continuadores de uma tradição que remonta aos séculos XI e XII. Sendo assim, propõe-se uma perspectiva da espiritualidade franciscana a partir da religiosidade laica que se originou da popularização da fé a partir do movimento monástico. Neste artigo, analisamos duas obras atribuídas a frades que partilharam do primeiro convívio com Francisco – obras não relacionadas à oficialidade e, por essa razão, mais permeáveis aos movimentos sociais da época.

**Palavras-chave:** Idade Média Central; Ordem Franciscana; Escritos Primitivos; Religião; Igreja Católica.

**Abstract:**

Francis of Assisi and the Franciscan Order, created in the 13th century, must be seen from a reformist perspective, that is, as continuators of a tradition that dates back to the 11th and 12th centuries. Therefore, we propose a perspective of Franciscan spirituality from the secular religiosity – this one originated from the popularization of faith, a result of the monastic movement. In this article, we analyze two works attributed to friars who shared the first experience with Francisco – works unrelated to officialdom and, for this reason, more permeable to the social movements of the time.

**Keywords:** Central Middle Ages; Franciscan Order; Primitive Writings; Religion; Catholic Church.

## Introdução: de reformas e reformadores

O desenvolvimento social e institucional da Ordem Franciscana revela uma tensão permanente – e, em alguns momentos, particularmente agudizada – entre o apostolado e o isolamento. Trata-se de fundamentos diversos, embora nem sempre divergentes, a caracterizar as representações e práticas da *religio* reformada. A experiência de Francisco e dos primeiros franciscanos comportou, em seus inícios, o impulso à pregação junto à comunidade – da qual eram produto e representantes – e o desejo do recolhimento – possibilidade da *renovatio* conforme o texto paulino.<sup>1</sup> A aparente contradição inerente à gênese do projeto franciscano supunha a sobreposição de duas formas de vida, sem que se estabelecesse, em contrapartida, uma ordem de prioridades. O eremita convivia com o apóstolo na figura do frade – o que implicava na dialética e, não raro, na contradição:

Acenava-se com a volta às origens, por meio do resgate do cristianismo primitivo, para o que se colocavam dois caminhos: aquele do apostolado e aquele da contemplação. Inserir-se aqui a contradição entre a *via prelationis* e a *fuga mundi*, bem como a tentativa de conciliação entre o ministério do ensinamento às massas e o *exire de saeculo*. (MAGALHÃES, 2016, p. 21-22)

Os antecedentes da *religio* franciscana encontram-se no movimento reformista gestado no século XI e amplamente disseminado no século XII – e que teria nos Cistercienses – e na Ordem Beneditina em geral – seus maiores difusores. A vida religiosa dos monges da Reforma encontrou eco progressivo (embora nem sempre inquestionável) nos projetos eclesiásticos imperiais e papais e, paralelamente, nas sociedades às quais se dirigiam.

A partir de um ensinamento decodificado pelos monges junto a amplas parcelas de uma população em crescimento, criou-se uma cultura monástica em meio a populações laicas progressivamente vinculadas ao meio religioso. Muito embora as expectativas se dirigissem para a confirmação da retomada de uma prática religiosa de isolamento – conforme se lê na obra de Georges Duby (1990) –, a pregação constituiu-se em uma tônica das ordens reformadas. A partir do papado, elas seriam os agentes do reforço da autoridade romana e da pregação em massa (essa entendida relativamente a fenômenos e concentrações populacionais anteriores). O projeto hegemônico do papado sobre a cristandade, elaborado a partir da progressiva autonomização e do conflito com os

poderes imperiais, serviu-se do suporte das ordens monásticas reformadas. Nesse sentido, ao passo que a Ordem de Cluny expandiu o rito e a liturgia para além do perímetro de ação política imediata do papa – atingindo a Península Ibérica e as ilhas britânicas –, a Ordem Cisterciense concentrou sua atuação no continente, a partir de intervenções sobre a nova configuração territorial – redesenhada a partir da desarticulação do sistema de ancoragem, e da reorganização das atividades manufatureiras. Se os monges negros de Cluny teriam idealizado (e, em parte, efetuado) uma espécie de “colonização monástica”, os monges brancos de Cister articularam um *ethos* cristão de grande alcance às novas configurações territoriais e ocupacionais. Nesse sentido, podemos afirmar que o processo que conduziria ao exercício da fé cristã em larga escala originou-se da combinação, no Continente, de uma reconfiguração sócio territorial com o ministério do ensino dirigido a amplas camadas populacionais, subproduto da reforma monástica da Idade Média Central:

“o monaquismo reformado inaugurava, ao mesmo tempo, um maior equilíbrio entre o trabalho manual e a vida contemplativa; o movimento canônico estabeleceu, por seu turno, uma tanto quanto possível equidade entre a vida contemplativa e a pregação no meio secular. As regras surgidas no século XII encontravam-se, em sua maior parte, ligadas ao meio urbano, ao contrário de suas antecessoras, circunscritas ao meio rural. Essa etapa (...) marca o início de uma participação ativa do mundo laico na vida religiosa, ainda que consideradas as barreiras que separavam clérigos e leigos. Enquanto as ordens militares fundiam o caráter religioso ao guerreiro, grupos pietistas eram fundados, a exemplo dos chamados Begardos e Beguinas, estabelecidos entre a Picardia e a Flandres, e posteriormente em torno dos Alpes. A Igreja, imersa nas modificações inerentes ao novo meio, necessitava, portanto, esforçar-se para conferir a seus fiéis novas formulações doutrinárias e novas práticas religiosas.” (MAGALHÃES, 2016, p. 24-25)

A extensão e o enraizamento da ação dos monges na sociedade teriam criado, no auge do movimento reformista, um duplo movimento de assimilação entre o monastério e as comunidades. Esse aspecto do projeto reformista foi, sem dúvida, o mais tentacular e o mais duradouro: a prevalência de uma influência dos monges implicava em transformações na sociedade leiga e na sociedade monástica, a partir de uma relação dialética cuja resultante seria o estabelecimento de uma nova matriz para a concepção e o exercício da fé. No bojo desse processo, encontramos uma generalização das práticas cristãs, assimiladas e doravante reelaboradas; um exercício da fé em bases religiosas – sob o modelo do monastério e suas extensões na cultura urbana, a saber as confrarias e

corporações de ofício –; uma religião marcada pela prática, em que se destacavam os sinais exteriores, ou seja, as obras; uma demanda pela vinculação aos canais oficiais da fé. Na mesma medida em que as novas (na medida em que reorganizadas e redirecionadas) massas de fieis procuravam ligar-se aos canais oficiais da fé – ao demandar os serviços da missa e a presença efetiva de sacerdotes nas paróquias –, havia uma compreensão difusa da essência desta mesma fé – que apontava para a possibilidade da completa inserção do laicato no mundo religioso: religião de participação, em que a pertença à Igreja era identificada a uma determinada prática cristã; essa, por sua vez, era encarada como a via de acesso por excelência à salvação. (MAGALHÃES, 1998, p. 16)

### **A Ordem Franciscana entre os novos ordenamentos**

A criação da Ordem Franciscana foi um dos produtos de uma espiritualidade difusa por entre camadas não clericais da população, e resultou na criação de uma nova instituição no corpo da *Ecclesia romana*. Neste sentido, podemos entender Francisco sob a perspectiva de um prolongamento das experiências reformistas que se multiplicaram nos dois séculos precedentes. Assume destaque um esforço de ligação da religiosidade franciscana a práticas religiosas espontâneas e intuitivas, com vistas a uma piedade monástica. Alguns escritos atribuídos aos companheiros de Francisco e cuja produção tem sido situada entre 1217 e 1221 (ESSER, 1949; PAOLAZZI, 2009) descrevem um modelo de frade em conformidade com as experiências monásticas de tipo eremítico, nas quais se veem ecos da diversidade monástica do século XII. É o caso do *Speculum perfectionis minus* (EPM) – e do *Speculum perfectionis* (EP), uma variação com acréscimos do mesmo manuscrito<sup>2</sup>. Doravante, utilizaremos ambos. Por tratar-se de obras atribuídas a frades que partilharam do primeiro convívio com Francisco e não estando relacionadas à oficialidade da Ordem e da Igreja – podendo ser considerados escritos de caráter marginal – são mais permeáveis aos movimentos sociais da época. Há uma correspondência entre o capítulo 37 do EPM e o capítulo 65 do EP, o que nos leva a afirmar que o segundo é uma cópia estendida e glosada do primeiro. Sem prejuízo do recurso a outras partes de ambos os manuscritos, nossa análise focalizará estes dois capítulos.

Situado no contexto da realização de missões pelo próprio Francisco e em um período imediatamente anterior à composição da última Regra não bulada (datada de 1221), o opúsculo faz alusão a uma vida de coabitação em células eremíticas, ainda que alternada com a atividade da pregação. Dessa forma, Francisco prescreve aos seus frades: “ide pelo caminho *dois a dois* (cf. Mc 6,7)”, aspecto fundamental da vocação pregadora – e missionária – da Ordem Franciscana. Ao mesmo tempo, impõe-lhes a condição eremítica ao advertir que “embora estejais a caminho, vosso comportamento seja hu-milde e digno, como se estivésseis no eremitério ou na cela”, uma alusão ao comportamento dos frades – a observância do silêncio – e ao *locus* da vida monástica – a célula.

A célula eremítica consiste, além disso, em metáfora da vida do frade e, ao mesmo tempo, em modelo para seus comportamentos. Nos escritos atribuídos a Francisco, uma das prescrições é a aquela da contenção física e espiritual, uma imagem capturada no perímetro delimitado da célula. Os limites físicos da célula correspondem à limitação imposta pelo imperativo da humildade e do silêncio, e o *locus* da célula é transportável, uma vez que: “Mesmo que estejais andando, vossa conversa seja tão digna como se estivésseis no eremitério ou na cela, porque onde quer que estejamos e andemos, temos sempre a cela conosco.”<sup>3</sup> (EPm, c. 37, 3).

Ao mesmo tempo, Francisco consiste em uma liderança em direção a novas formas de espiritualidade. No plano do exercício da fé, ele concluiu um ciclo fundamental de diálogos e apropriações. Representa, nesta perspectiva, uma superação das formas monásticas de existência, com a apropriação de elementos do “século”. Afinal, “se a alma não permanecer tranquila e solícita na sua cela, pouco proveito terá o religioso numa cela feita com as mãos”<sup>4</sup> (EPm, 37, 5) A insuficiência da vida eremítica evidencia-se na urgência da atividade no mundo, como se depreende de uma das motivações de Francisco à época da produção do *Speculum pefecrionis minus* – defender as missões e pregação dos frades, uma prática corrente desde 1217, quando “muitos frades foram levados a algumas regiões ultramarinas”<sup>5</sup> (EP, 65, 1), e que seria normatizada no Capítulo Geral da Porciúncula (1219).

Uma evidente indecisão entre a circulação e o isolamento, entre a ermida e a cidade, marcaria a Ordem ao longo do século XIII e em parte do XIV. Ainda por volta de 1236 – dez anos após a morte de Francisco e apenas oito desde sua canonização –, um

grupo de frades liderados por Cesário de Spira manifestou rebeldia, opondo-se àquilo a que chamavam de extravagâncias no interior da Ordem. Os rebeldes foram denominados Cesarenos. Acusando-os perante o papa Gregório IX de desertores da disciplina da Ordem e de provocadores de discussões internas, o ministro-geral Elias de Cortona conseguiu deste uma autorização para castigá-los. Cesário morreu no cárcere, no ano de 1239, e seus discípulos dispersaram-se pelas províncias franciscanas – alguns desterrados, outros aprisionados. Outros ainda passaram a viver em lugares ermos, “ansiando em sua solidão pela reforma da Ordem.” (FALBEL, 1995, p. 105)

É possível afirmar que as questões em torno do modo de vida remontam ao tempo do próprio Francisco. Por um lado, era evidente a necessidade de vincular-se a uma pobreza específica, cuja essência fosse marcada por uma discrição que preconizava um quase desaparecimento dos frades em meio à paisagem e às suas “criaturas”.<sup>6</sup> Ao mesmo tempo, a forma de vida deveria compreender a comunicação do Ensino, para o que se fazia necessário dar-se a conhecer às populações, fazendo uso de uma retórica missionária. Esta é somente a primeira das contradições que caracterizaram o Ordem Franciscana nos dois primeiros séculos. As contradições subsequentes, sobretudo no que se refere à pobreza franciscana, decorreram todas deste impulso inicial, contraditório na própria personagem de Francisco.

Jacques Dalarun menciona que “a contradição da Ordem Franciscana é a contradição do próprio Francisco”, em alusão à “Questão Franciscana” (2007), que dividiria a Ordem em sua interpretação sobre a pobreza – se estrita, como defendiam os Espirituais, se ampla, como preconizavam os Conventuais. Trata-se de uma cisão fundamental entre dois projetos. O primeiro, o projeto Espiritual, reunia os defensores da pobreza tal como se apresentava em Francisco e seus frades, em um momento pré-institucional consideravam-se os únicos herdeiros de Francisco, mormente porque haviam estado com ele – “nós, que estivemos com ele”<sup>7</sup> é uma fórmula que se destaca em uma série de escritos atribuídos aos frades deste grupo. (p. ex., EPM, c. 39, 5) O segundo projeto, denominado Conventual em alusão ao espaço físico do convento, considerava que a verdadeira herança e legado de Francisco era a Ordem, instituição da Igreja que, por esta mesma razão, levava às últimas potencialidades a primeira experiência de Francisco – o modo de vida, desta forma, deveria ser compatível com a estatura da Ordem e suas atribuições institucionais.

A experiência franciscana, seguida da aprovação da Ordem e do engajamento da sociedade, representou, ainda no século XIII, uma solução provisória, com a aprovação papal e a elaboração de um ordenamento destinado à sua proposta de vida. No plano institucional, a Igreja chegaria à sua manifestação máxima nos termos de uma aproximação à experiência real dos fiéis. O movimento de aprovação implicou em importantes mecanismos de contenção e de controle por parte da própria Igreja e, ao mesmo tempo, uma série de problemas decorrentes da experiência dos próprios frades. A tendência à institucionalização da comunidade franciscana e à normatização de comportamentos resultaria em importante reação dentro da Ordem.

### **A Ordem na Igreja e a Igreja na Ordem**

Entre o primeiro registro de “fundação”, em 1209 – a concessão verbal do papa Inocêncio III a Francisco, sempre retomada como “mito fundacional” nas *vitae e legendae* – e os primeiros passos em direção à institucionalização, seguem-se apenas oito anos. No ano de 1217, em função de seu crescimento, a Ordem foi dividida em províncias, e foram instituídos os ministros-provinciais, encarregados da governança local. Tratava-se de uma estrutura administrativa compatível não só com o crescimento da Ordem como também, fundamentalmente, com o lugar que ela deveria ocupar no projeto eclesiástico. Um evento em particular viria a reforçar a hipótese acima: no mesmo ano de 1217, ocorreu, em Florença, o encontro entre Francisco de Assis e Ugolino de Ostia, cardeal e legado papal na Lombardia e na Toscana – e futuro papa Gregório IX. Ele fora designado como protetor da Ordem de Francisco. O encontro resultaria em um impasse entre o fundador e o protetor: ao passo que Francisco manifestava o desejo de sair em missão, considerava “uma grande vergonha” para ele se, após enviar seus “outros frades a regiões distantes”, ele próprio devesse “permanecer nestas províncias e não for *participante das tribulações*”, as quais “eles hão de suportar pelo Senhor!”<sup>8</sup> (EP c. 65, 21)

Se, por um lado, o estabelecimento da Ordem atendia a uma comprovada demanda por uma prática religiosa – aspecto verificável pelo crescimento exponencial no número de adeptos em poucos anos –, por outro lado (mas também como consequência da detecção desse fenômeno), a Ordem de Francisco também era uma projeção para o futuro: ao introduzir a diversidade e ao dialogar com o mundo laico, a *via evangelica* de

Francisco e de seus frades consistia em uma das soluções para a sobrevivência da hierarquia e da burocracia. O ano de 1218 marcaria o autoexílio de Francisco, que se retiraria para um eremitério após abandonar a direção da Ordem. O recurso ao eremitério como forma de escapar às novas demandas de uma comunidade que perdia paulatinamente seus contornos originais – essa possibilidade esteve presente no horizonte de Francisco desde os primeiros movimentos de fundação. É o que se pode depreender da dinâmica original, que alternava a presença na cidade e a fuga para a ermida. O advento de mudanças na Ordem apenas evidenciou a contradição inerente ao projeto franciscano.

Em 1219, o Capítulo Geral da Porciúncula aprofundou o caráter oficial da Ordem, intensificando as missões ao estrangeiro. A bula *Sane cum olim*, do papa Honório III, datada de 11 de junho de 1219, recomendava os frades aos prelados das localidades, solicitando sua proteção nas missões. O engajamento nas missões passaria a acontecer *sub conditionis*: os esforços de evangelização dos missionários franciscanos passariam a contar com um elemento estranho à condição missionária em si: o protetorado por parte do clero. Esse expediente contrariava, em larga medida, o pressuposto do envio dos frades por Francisco, o qual, a fim de conformar-se à mais perfeita humildade, deveria consistir, também, em “suportar trabalhos, humilhações, fome, sede e outras necessidades.” (BROOKE, 1959, p. 83)

Em sua atuação como cardeal protetor, o bispo de Óstia procurou assegurar uma condição privilegiada para os franciscanos no interior da ordem social e eclesiástica. Redigiu, ele próprio, cartas de recomendação dos frades aos bispos e prelados, a fim de que “os protegessem para que pudessem habitar suas províncias” (FALBEL, 1995, p. 19) A mesma proteção, em contrapartida, vinha carregada de limitação da *minoritas*. Por meio das cartas, os frades obtinham um privilégio – o que, por definição, correspondia a solapar a base de sua condição. Em contrapartida, a missiologia não era só um aspecto original do próprio projeto franciscano, que a exemplo de outros reformadores pretendia comunicar o Ensino. As missões franciscanas eram, também uma das ações programadas para a nova Ordem desde o 4º. Concílio de Latrão.

O 4º. Concílio de Latrão (1215) (BNP, cod. 304)<sup>9</sup>, convocado e presidido pelo papa Inocêncio III (1198-1216), buscava trazer soluções para o expediente da pregação por parte de laicos como Francisco, mas, ao mesmo tempo, estabelecera limitações importantes quanto às condições da pregação e quanto à criação de novas ordens. Em seu

cânone 13, o Concílio proibiu a fundação de novas ordens religiosas (BNP, cod. 304, fl. 29a), ao passo que o cânone 10, ao tratar da pregação, previu a atividade de auxiliares junto aos bispos, “não só para assegurar a pregação, mas também para ouvir confissões, distribuir penitências e todas as outras coisas que se referem à salvação das almas.” (BNP, cod. 304, fl. 28a) Ora, a implicação fundamental dessa formulação era a forçosa clericalização daqueles que desejassem realizar pregações, pois necessitariam do intermédio das ordens eclesíásticas para desempenhar junto ao público as atividades previstas. Dessa forma, no ano de 1216, Domingos de Gusmão se enquadraria no cânone 13, ao adotar a Regra Agostiniana para si e para seus companheiros; Francisco de Assis, por sua vez, se aproximaria da regulamentação do cânone 10, com decorrências fundamentais para o desenvolvimento da Ordem. A simples existência dos franciscanos acarretava, sob uma perspectiva jurídico-institucional, na imposição e na investidura de um estado: fosse diretamente, fosse de forma mediada, os frades de Francisco se encontravam vinculados ao estado clerical: o Concílio previra a preeminência da autoridade episcopal, mas Inocêncio III lançara mão, quanto aos franciscanos, da figura do cardeal protetor. A nomeação de um membro do colegiado papal como titular de um “protetorado” sobre a Ordem Franciscana implicava, para além da inserção dos frades no campo da *fides* institucional, no estabelecimento de uma relação direta entre sua atuação e a Cúria romana, o que implicava na centralização do poder decisório sobre as ações dos frades.

O projeto evangelizador se encontrava em germe na experiência de Francisco, e não implicava em estratégias ou instrumentos definidos. Ele traduzia a espontaneidade característica da religiosidade laica, e não aspirava a nenhum tipo de hegemonia na cristandade. Aprovada em 1209 a partir de um viés laico, a Ordem Franciscana passaria, entretanto, por um rápido processo de clericalização na década seguinte, e sua “intuição de projeto” seria rapidamente assimilada pela hierarquia e enquadrada em um grande projeto centralista e com motivações hegemônicas, confirmado na basílica de São João de Latrão, no dia 11 de novembro de 1215. O cruzamento entre o pré-projeto de religião de Francisco e o projeto institucional da Cúria romana resultou na elaboração de um elemento diverso de ambos: a Ordem Franciscana, que dessa forma – e somente dessa forma – lograva prolongar as primeiras experiências de Francisco de maneira ampla e profunda na sociedade cristã.

Em 22 de setembro de 1220, foi estabelecida aos ingressantes na Ordem a obrigatoriedade do período de um ano de noviciado: tratava-se de um expediente estranho às origens, e que apontava para a sacerdotalização da Ordem – ou, ao menos, para sua conformação às ordens religiosas anteriores. (FALBEL, 1995, p. 18; BROKE, 1959, p. 83) Essa foi a derradeira das modificações responsáveis por converter uma intuição religiosa em uma instituição eclesiástica. 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 – representada pelo *locus* do convento – passaria a ser, cada vez mais, um aspecto valorizado.

### **O *locus* franciscano**

No 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 com o 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, em 1209, celebrizada nas *vitae* e biografias.<sup>10</sup> Mas foi sob o protetorado de Ugolino de Óstia, a partir de 1217, que o projeto centralista se consolidou na organização franciscana, conduzindo-a pelo caminho sem retorno da institucionalização. Tal como apresentado nos *Specula*, o diálogo entre Francisco e o bispo-cardeal, por ocasião da programação de uma missão ao reino francês, é repleto de alusões à preeminência de Ugolino sobre a Ordem. No opúsculo, os companheiros de Francisco relatam a negativa do representante da Cúria papal diante da viagem do fundador da Ordem: “Irmão, não quero que vás além dos montes, pois há muitos prelados que teriam o prazer de impedir os bens de tua religião na cúria romana.”<sup>11</sup> (EP, c. 65, 19)

Ante uma determinação de tamanho peso institucional, a saída foi enviar “Frei Pacífico com muitos outros irmãos.”<sup>12</sup> (EP, c. 65, 25) A Francisco, por sua vez, não restou alternativa: imediatamente, “ele regressou ao Vale de Espoleto.”<sup>13</sup> (EP, c. 65, 25) A proibição, em contrapartida, vinha acompanhada de garantias institucionais, decorrentes da nova posição da Ordem no conjunto da Igreja. Doravante, o êxito do

projeto franciscano se encontrava assegurado, conforme se identifica na réplica de Ugolino: “- eu e outros cardeais que amamos tua religião, de boa vontade a protegeremos e ajudaremos.”<sup>14</sup> (EP, c. 65, 20)

As cartas de recomendação foram o início de um curto processo, cuja culminância se encontra na institucionalização da Ordem e na sacerdotalização dos frades. O impulso da reforma monástica sobre o laicato produziu Francisco e seus frades; esses seriam, doravante, reassimilados pela mesma Igreja, a partir de uma nova relação dialética – na medida em que suas relações implicaram em um duplo movimento: por um lado, os franciscanos tornaram-se agentes de um projeto eclesial em grande escala; por outro, interferiram sobre o pensamento e a estrutura de poder da Igreja e dos reinos, agindo como protagonistas das relações de poder.

A atuação do cardeal de Óstia redefiniu a sociedade franciscana: ela se converteu em Ordem, a partir de uma normativa complexa e da judicialização da linguagem de seus textos.<sup>15</sup> A consolidação dos franciscanos como instituição, por sua vez, alterou o *locus* social e geográfico ocupado pelos franciscanos. A marginalidade dos primeiros tempos, na mesma medida em que expunha a fragilidade dos frades aos perigos circundantes, implicava na liberdade de ação. A redução dos riscos, por sua vez, vinha acompanhada de fortes mecanismos de controle, os quais seriam responsáveis por trazer os franciscanos da periferia para o centro – em termos eclesiais e geográficos.

“Lugar” – *locus* –, era o termo utilizado nos escritos sobre os primeiros tempos para designar as construções que deveriam ser habitadas pelos frades. De forma metonímica, a condição de *locus* deixa de designar tão somente o terreno escolhido para a edificação para passar a designar também a edificação em si. O texto do *Speculum perfectionis* é repleto desse tipo de intercâmbio, como se lê no Capítulo 10, onde se encontram as especificações de Francisco a respeito das construções:

“Quando os frades chegam a uma cidade onde não têm casa e ali encontram alguém que queira dar-lhes a terra necessária para poderem edificar um *lugar*, ter uma horta e todo o necessário, primeiramente devem verificar quanta terra lhes é suficiente, levando sempre em consideração a santa pobreza e o bom exemplo, que em tudo devemos dar.” (EP, c. 10, 3)

(...)

“não queria que os frades se excedessem à maneira dos pobres nas casas, igrejas, hortas ou outras coisas que usassem, nem que possuíssem *lugares* por direito de propriedade, mas sempre morassem neles *como peregrinos e forasteiros*.” (EP, c. 10, 5-6)

(...)

“queria que não colocassem frades em grande quantidade nos *lugares*, porque lhe parecia difícil ob-servar a pobreza em uma grande multidão.” (EP, c. 10, 7)

(...)

“depois de verificarem a terra necessária aos fra-des para o *lugar*, deveriam ir ao bispo da cidade.” (EP, c. 10, 9)

(...)

“E se alguma vez os prelados e os clérigos, os religiosos e os secula-res vierem a seus *lugares*, as casas pobrezinhas, as celas e as igrejas pequenas deles pregar-lhes-ão por si, e eles ficarão edifi-cados mais por elas do que pelas palavras.” (EP, c. 10, 19)

(...)

“Pois se, alguma vez, os frades abandonarem lugares po-brezinhos por um outro mais conveniente, o escândalo será maior.”<sup>16</sup> (EP, c. 10, 24)

“Lugar” designava, nos primeiros tempos, um *locus* geográfico e um *locus*-edifício, e este intercâmbio de sentidos não deve ser menosprezado. De um ponto de vista do território, a localização dos frades deveria ser a periferia das cidades – lugar geográfico periférico que também correspondia ao lugar social – igualmente marginal. As casas, células e cabanas deveriam, pois, acompanhar os aspectos da paisagem, ao ser edificadas como parte desta mesma paisagem, em um diálogo entre paisagem natural e paisagem construída. Assim, as casas são lugares na medida em que são indissociáveis do lugar que ocupam. Ao mesmo tempo, uma dimensão de provisoriedade vem somar-se à precariedade das construções: a edificação não é elaborada para a aquisição de uma identidade própria, uma vez que ela está destinada a ser abandonada na medida em que a atividade dos frades exija sua transferência. Por essa razão, essas habitações permanecem associadas exclusivamente à paisagem, assumindo a condição de lugar preferencialmente à condição de morada.

Concomitantemente à elaboração da Ordem, os frades deslocavam-se para os centros urbanos – onde passavam a habitar grandes edificações e a gerir recursos materiais e humanos. A absorção dos franciscanos ao modelo eclesial da Cúria romana do século XIII acarretava consequências para a configuração da própria Ordem. A associação ao “modelo eclesial de ordenação social” resultaria na evangelização em larga escala – o que incluía a prédica *in loco* e as missões evangelizadoras. Essa característica aproximava a ação franciscana tanto dos monges de Cluny quanto dos cistercienses nos dois séculos precedentes – e referendava seu êxito como continuadores da reforma eclesiástica. Por outro lado, modificações importantes também se processaram no interior da comunidade franciscana: o modelo de organização laica – que prolongava a experiência corporativa urbana – não se adequava à necessidade da fixação dos princípios da ortodoxia, para o

que se faziam necessários os sacerdotes, mediante a investidura da *auctoritas*. A sacerdotalização dos franciscanos acompanhou sua organização sob os moldes conventuais: o convento restabelecia o modelo hierárquico, distribuía funções e introduzia a observância da Regra conforme o princípio monástico. Ao mesmo tempo, atendia à grande demanda pelo ingresso de novos membros – atraídos justamente pelo apelo universal que representava. A periferia havia ficado para trás, nos primeiros tempos – ou melhor, no primeiro movimento franciscano, o “primeiro franciscanismo”. O convento era central nas cidades do centro-norte da Itália e de várias localidades da França. A expansão da pregação franciscana introduziria, na Península Ibérica e nas ilhas britânicas, um franciscanismo plenamente sacerdotal – para além dos seus impulsos iniciais.

Embora rápida, a transformação que se operou no interior da Ordem foi profunda, sobretudo porque derivou de um programa amplo e enraizado na cultura eclesiástica. Trata-se de um aspecto da cultura reformista que preconizava a ordenação social, a partir de um feixe de projetos eclesiásticos, cujo conjunto nem sempre era dotado de homogeneidade, embora apontasse para uma mesma direção – a da *unitas* da Igreja cristã. Aspecto fundamental das concepções em voga, a noção de *ordo*, associada a uma função na sociedade, mas não necessariamente a um *officium*, era definidora de um *locus* social. Entre os séculos XI e XII, o *locus* social vinculava-se a um significado fundamentalmente religioso, que só secundariamente pode ser relacionado à aplicação de um ofício. O desenvolvimento do princípio da vida corporativa, a partir do século XIII, viria a aproximar cada vez mais, no âmbito urbano, a noções de *ordo* e de *officium*.

Sobre o conjunto de teorias, não podemos afirmar que compusessem um todo orgânico e sequer homogêneo, mas, sob perspectiva, é possível e necessário concluir que a resultante foi a elaboração, em princípios do século XIII, de uma política concreta dirigida à ação eclesial. Essa resultaria na implantação de um modelo, não estabelecido *a priori*, mas triunfante a partir das justaposições e interpolações dos ideários formulados, principalmente, nos meios monásticos do século XII. As ordens religiosas, tais como a de Francisco no século XIII, seriam, a um tempo, objeto e sujeito da mudança. Assim sendo, elas receberiam o modelo, que operaria modificações profundas em sua estrutura, mas também o propagariam, na condição de veículos preferenciais da Cúria Romana. Aspectos tais como o vínculo com a ordem sacerdotal e a submissão à hierarquia da Igreja

compuseram a construção da nova *religio*, nem sempre coincidente com a nova espiritualidade.

## Referências

### Fontes manuscritas

*Breviarium Extravagantium (sive Compilatio prima)*, Biblioteca Nacional de Portugal, Códice 304.

### Fontes digitais

Speculum perfectionis, [http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=2668&parent\\_id=2667](http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=2668&parent_id=2667)

Speculum Perfectionis (minus), [http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=3043&parent\\_id=3005](http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=3043&parent_id=3005)

### Obras de referência

BROOKE, R.B. – *Early Franciscan Government*. Cambridge: CUP, 1959.

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

DUBY, Georges – *São Bernardo e a arte cisterciense*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

*Francisci Assisiensis Scripta*, crit e ed. C. Paolazzi, Quaracchi, Grottaferrata, 2009.

ESSER, K. – *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi. Eine Untersuchung über seine Echtheit und seine Bedeutung*. Münster: Aschendorff, 1949.

FALBEL, Nachman – *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva: EDUSP: FAPESP, 1995.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares – “A questão espiritual nos beguinos da Provença”, *Dissertação de Mestrado*, USP, São Paulo, 1998.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares – *Os franciscanos e a Igreja na Idade Média: A Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino de Casale*. São Paulo: USP/Programa de Pós-Graduação em História Social: Intermeios, 2016.

## Notas

---

<sup>1</sup> “E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente.” Rm 12,2. Considera-se esse como o tradicional sentido cristão de reforma. *Reformatio* descreveria a ideia de uma renovação pessoal, cujo produto seria o “homem novo” – a partir do qual se produziria um movimento de renovação de toda a comunidade.

<sup>2</sup> Os acréscimos ao *Sepulchrum perfectionis*, prosseguiram inclusive após a morte de Francisco de Assis.

<sup>3</sup> “licet enim ambuletis, tamen conversatio vestra sic sit honesta quodammodo, quasi si in eremitorio aut cella permaneretis, quoniam ubicumque sumus et ambulamus, habemus cellam nobiscum.”

<sup>4</sup> “si anima non manserit in quiete et solitudine, in cella sua, parum prodest religioso cella manu facta.”

<sup>5</sup> “multi fratres missi fuerunt ad quasdam provincias ultramarinas.”

<sup>6</sup> O Cântico das Criaturas - *Canticum Fratris Solis vel Laudes Creaturarum* –, escrito atribuído a Francisco, presente de forma mais completa no códice 338 de Assis.

<sup>7</sup> “Nos, qui cum eo fuimus.”

<sup>8</sup> “non ero particeps tribulationum” (...) “quas ipsi propter Dominum sunt passuri.”

<sup>9</sup> Para os artigos do IV Concílio de Latrão, consultamos o manuscrito Código 304, da Biblioteca Nacional de Portugal, sob o título *Breviarium Extravagantium (sive Compilatio prima)*, cuja posse é atribuída a Bernardo, preposto papal entre os séculos XV e XVI.

<sup>10</sup> Elemento fundamental de todas as *Vitae* de Francisco, a visita a Inocêncio III, situada em algum momento entre 1209 e 1210, tornou-se um *tópos* 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.

<sup>11</sup> “Frater, nolo quod vadas ultra montes, quia multi praelati sunt qui libenter impedirent bona tuae religionis in curia romana.”

<sup>12</sup> “sed beatus Franciscus misit illum fratrem Pacificum cum multis aliis fratribus.”

<sup>13</sup> “in vallem Spoletanam reversus est.”

<sup>14</sup> “Ego autem et alii cardinales qui ipsam religionem diligimus, libentius protegemus et adjuvabimus eam, si manseris in circuitu istius provinciae”.

<sup>15</sup> Uma comparação entre a *Regula non bullata* (1221), redigida por indivíduos da comunidade franciscana, e a *Regula bullata* (1223), documento que contou com a supervisão final do cardeal Ugolino de Óstia, fornece um testemunho sobre a rápida judicialização da documentação da Ordem. Um dos elementos mais emblemáticos do “espírito” que orientou os dois escritos se encontra na regulamentação dos ofícios divinos.

<sup>16</sup> “Cum fratres vadunt ad aliquam civitatem, ubi locum non habent, et inveniunt ibi aliquem qui velit eis dare tantam terram quod possint locum aedificare et habere hortum et omnia necessaria,”

(...)

“Hoc autem dicebat quia nullo modo volebat quod fratres in domibus, vel ecclesiis, vel hortis, vel aliis rebus quibus utebantur, modum excederent paupertatis, <sup>6</sup> nec aliqua loca jure proprietatis possiderent, sed in eis semper *tanquam peregrini et advenae* morarentur.”

(...)

“et propterea volebat ut fratres non in magna quantitate in locis collocarentur, quia sibi difficile videbatur in magna multitudine paupertatem observari.”

(...)

“Considerata ergo terra fratribus necessaria pro loco, deberent ire ad episcopum illius civitatis”

(...)

“Et si aliquando praelati et clerici, religiosi vel saeculares, ad loca ipsorum venerint, domus pauperulae, cellulae et ecclesiae parvulae eorum praedicabunt illis, et ipsi aedificabuntur plus de hujusmodi quam de verbis.”

(...)

“Nam si fratres aliquando dimitterent pauperula loca occasione honestioris loci minus scandalum inde esset.”