



Boaventura de Bagnoregio e a Regra de 1223: alguns apontamentos sobre a disciplina da pobreza

Veronica Aparecida Silveira Aguiar

Departamento de História, Universidade Federal de Rondônia, Av. Norte/Sul, 7300, 78987-000, Nova Morada, Rolim de Moura, Rondônia, Brasil, E-mail: veronicaaguiar2501@gmail.com

RESUMO. Boaventura de Bagnoregio (1221-1274) foi um dos mais influentes pensadores da Ordem dos Frades menores, considerado pelos historiadores o segundo fundador do movimento devido a sua ortodoxia e às 'reformas' que empregou durante o seu generalato. É nosso objetivo fazer uma releitura da obra *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*, que tem como fio condutor a questão da interpretação da Regra de 1223, partindo da discussão da pobreza normativa e dos seus desdobramentos. Quando era Ministro geral, Boaventura empenhou fidelidade à proposta religiosa de São Francisco e à Regra dos Menores. Porém, devido a sua cultura catedrática, ele expressou uma nova interpretação, na qual enfatizava a precisão conceitual de todas as palavras que, como tais, transmitiam valores ou instruções à disciplina monástica em um momento chave da história dos Menores. Este artigo pretende demonstrar que Boaventura contribuiu com uma interpretação léxica da Norma e da pobreza, pensada mais do que um fato que requeresse comportamentos concretos nos conventos; tornou-se um problema do intelecto, por isso ele colaborou para o crescimento de conflitos eclesiais e eclesiológicos de complexidade jurídica na Ordem franciscana.

Palavras-chave: norma, movimento franciscano, educação, mendicância.

Bonaventure of Bagnoregio and the Rule of 1223: some points about the discipline of poverty

ABSTRACT. Bonaventure of Bagnoregio (1221-1274) was one of the most influential thinkers of the minor friar's Order, considered by the historians as the second founding of the movement owing to the orthodoxy and the 'reforms' employed by him during his generalate. It is our objective to make a re-reading of the work *Expositio super Regulam Fratrum Minorum* that has the interpretation's question of Rule of 1223 as the conductor thread, departing from the normative poverty discussion and its expanding. When Bonaventure was a general Minister, he pledged fidelity at the religious proposal of Saint Francis and the Friar's Rule. However, owing to his cathedraic culture, he expressed a new interpretation of the Norm, in which he emphasized the conceptual precision of all the words that transmitted values or instructions to the monastic discipline at a key moment of the Friar's history. This article intends to demonstrate that Bonaventure contributed with a lexicon interpretation of Norm and the poverty, both of them thought more than a fact which requested concrete behaviors in the convents; it turn out to be a problem of intellect, therefore, he collaborated for the growth of ecclesiastics and ecclesiology conflicts of juridical complexity in the Franciscan Order.

Keywords: norm, franciscan movement, education, mendicancy.

Introdução

Neste artigo¹, pretende-se fazer um exercício de análise da interpretação dada por Boaventura de Bagnoregio (1221-1274) sobre a disciplina da pobreza na normativa franciscana, segundo a obra *Expositio super Regulam Fratrum Minorum* da década de 1260, que tem como fio condutor a questão da

interpretação e da aplicabilidade da Regra de 1223. Boaventura nasceu em Bagnoregio, na Toscana, em 1221 (ano da redação da Regra não bulada) e se destacou como estudante na Universidade de Paris, onde foi discípulo do mestre Alexandre de Hales, um dos quatro mestres expositores da Regra franciscana, que teria influenciado a sua entrada na Ordem Franciscana por volta de 1243. De 1243 a 1248, Boaventura completou os estudos teológicos, conseguiu o título de bacharel e se tornou catedrático em 1253, envolvido na primeira grande

¹Este artigo é uma ampliação da comunicação apresentada na X Jornada de Estudos Antigos e Medievais; II Jornada Internacional de Estudos Antigos e Medievais na Universidade Estadual de Maringá nos dias 21 a 23 de setembro de 2011.

ofensiva dos mestres seculares do *Studium* de Paris contra os mestres 'mendicantes'.

No ano de 1257, no Capítulo geral de Parma, o ministro geral João de Parma renunciou ao cargo em meio a uma grave crise provocada por ser simpatizante dos frades joaquimitas, seguidores do calabrés Joaquim de Fiore (c.1132-1202), abade cisterciense e filósofo místico, defensor do milenarismo e do advento da idade do Espírito Santo. Fiore fez uma interpretação apocalíptica e escatológica da História, fornecendo elementos espirituais em um esquema interpretativo teológico no qual haveria três idades: a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo.

Os franciscanos foram os principais difusores do joaquimismo na Idade Média e vieram São Francisco como um prelúdio de uma nova era (FALBEL, 1976). Segundo Gordon Leff, o 'franciscanismo joaquimita' foi apenas uma das várias formas que tomaram as doutrinas de Joaquim de Fiore nas mãos de seus seguidores (LEFF, 1967, p. 176). Enfim, em 2 de fevereiro de 1257, na presença do papa Alexandre IV (1254-1261), João de Parma indicou, para sucedê-lo, Boaventura, que tinha então trinta e seis anos, julgando-o o 'melhor' entre todos os frades que conhecia (MERLO, 2005).

Frei Boaventura foi o mais importante ministro geral da Ordem dos frades menores no século XIII, considerado pelos historiadores o segundo fundador da Ordem devido ao seu papel decisivo exercido durante o seu generalato. Embora Boaventura fizesse um esforço de fidelidade à proposta religiosa de São Francisco e a sua Regra, construiu uma interpretação do ponto de vista da cultura de um catedrático, totalmente voltada para um rigor conceitual de todas as palavras que, a saber, transmitiam uma determinada 'leitura' na qual aprofundou de forma jurídica o significante e o significado ou significados da Norma franciscana. Dessa forma, inconsciente ou não, contribuiu para o crescimento do debate interno da questão jurídica da pobreza.

Conforme Malcolm Lambert, em relação à pobreza da *fraternitas* ou primeira fase do movimento Franciscano, pode-se dizer que tanto para Francisco quanto para os primeiros companheiros a natureza da pobreza de Cristo foi uma realidade pressuposta. A necessidade prática daquela vida, nos anos iniciais do movimento, surgiu com tanta urgência que eles não tiveram nem a vontade nem a possibilidade de aprofundar as bases teóricas da doutrina da pobreza absoluta. Seja para Francisco, seja para os primeiros irmãos, a doutrina encontrou expressões em termos mais devocionais do que acadêmicos (LAMBERT, 1995). A essa pobreza da *fraternitas* chamamos de

ideal ou estado de espírito em um grau elevado de abstração. Em uma época emergente cuja burguesia dominava o ambiente citadino a pobreza franciscana foi oriunda dessa mesma burguesia e por ela renegada.

Sem dúvida, a disciplina da pobreza da primeira fase do movimento Franciscano foi antes um estado de espírito do que uma norma regulamentada pela Igreja. Na época de Boaventura, podemos aferir que em grande parte as metamorfoses² (MERLO, 2005) do movimento Franciscano³ (FLOOD, 1986) dependiam das interpretações da Regra franciscana por frades de cultura catedrática. Exemplo disso foi a obra *Expositio super Regulam Fratrum Minorum* do mestre Boaventura. Nessa *Exposição da Regra*, Frei Boaventura valorizou o estudo segundo o qual, por intermédio da inteligência o homem conheceria a Deus e atingiria a salvação seguindo a disciplina da pobreza franciscana. Desse modo, as questões educacionais estavam presentes; ele foi um dos maiores intelectuais da Universidade de Paris e valorizou o uso da reflexão para melhor compreender os ensinamentos de Francisco (OLIVEIRA; PERIN, 2009).

Ao longo da sua obra, a opção pelo modo de vida franciscano, revelou o raciocínio léxico e jurídico bonaventuriano, principalmente com os conceitos advindos do direito civil no qual o significante e o significado ou significados da normativa franciscana ganharam um novo sentido no debate franciscano. Boaventura não foi o primeiro frade a fazer uma interpretação da Regra dos menores e certamente conhecia a *Expositio* dos mestres do *Studium* parisiense, Alexandre de Hales, João de Rochelle, Roberto de la Bassé, Otão Rigaldi e Goffredo de Brie, além de ter consultado as duas principais constituições papais que fizeram uma interpretação pelo viés jurídico da pobreza franciscana, a saber, a *Quo Elongati*, de Gregório IX (1227-1241), de 1230, e a *Ordinem vestrum*, de Inocêncio IV (1243-1254), de 1245 (HARDICK, 1995). Mesmo assim, na obra de Boaventura avaliamos uma contribuição original que segue a linha da *expositio* da *Quo elongati* de Gregório IX e afasta-se da interpretação da *Ordinem vestrum* de Inocêncio IV. Além disso, Boaventura abriu novos caminhos interpretativos da Regra bulada, que posteriormente serviu de fonte para a comissão papal responsável pelo recolhimento de material e pela redação da próxima constituição papal, a *Exiit qui seminat* de 1279, de Nicolau III (1277-1280). Em

²Seguimos o conceito de 'metamorfose' de Grado G. Merlo para explicar as mudanças irreversíveis no movimento Franciscano.

³Aqui empregamos o termo 'movimento Franciscano' de acordo com os postulados de David Flood.

resumo, quando era ministro geral, a pobreza franciscana começava a repartir-se em vários caminhos cada vez mais complexos do ponto de vista intelectual.

Como já mencionamos, frei Boaventura foi um dos maiores teóricos da Ordem franciscana; a sua ortodoxia e suas 'reformas' empreendidas no seu generalato serviram para consolidar um caminho mais institucionalizado e de acordo com os objetivos da Igreja para o movimento. Devido a uma série de mudanças internas na Ordem, a intenção de ler a Regra 'de forma simples e pura', buscando fidelidade à 'letra' do texto e originalidade do pensamento de São Francisco, não era mais possível, porque, entre os anos de 1223 e 1260, surgiram questões, impasses e novos contextos aos quais os frades deveriam responder, havendo mudado, portanto, de forma irreversível, os rumos do movimento Franciscano.

Sendo assim, as palavras de Frei Francisco, embora aparentemente simples em uma Regra concisa e enxuta, submetidas a um exame semântico-jurídico, tornavam-se complexas e complicadas na 'leitura' de um mestre parisiense (MERLO, 2005). Consequentemente, o que significava 'apropriar' ou poder comprar, vender, contrair um empréstimo, alugar, penhorar, doar, emprestar de uma geração menorita para outra mudava, e as interpretações dependiam de uma forma de raciocinar muito distante da 'simplicidade' do discurso de Frei Francisco, exposto na *Regula bullata*. Como resultado, as reflexões de Boaventura de Bagnoregio evidenciam uma grande distância da primeira geração menorita, objetiva e subjetiva, entre o viver e o pensar a *Imitatio Christi*, distância que se tornava sempre maior à medida que o pensar a pobreza se tornava mais importante do que o viver a pobreza, sobretudo devido às sutilezas jurídicas do direito civil empregado por ele na *Expositio*.

Após a sua eleição como ministro geral, Boaventura tomou uma série de medidas com a finalidade de resolver a crise institucional da Ordem. Desse modo, enviou uma Carta para todos os ministros provinciais da Ordem com o objetivo de reconciliar a oposição, além de defender a Ordem contra os inimigos externos – sobretudo os opositores na Universidade de Paris. Nessa época, ele tinha a função de consolidar a evolução institucional da Ordem, objetivando uma organização definitiva e uma 'interpretação' comum da Regra de 1223 com o intuito de homogeneizar as províncias. A Regra bulada é o 'código genético' do franciscanismo; é a *lex fundamentalis* da qual partiram os demais documentos da Ordem, por isso era de suma importância fazer da norma um todo coerente

na sua interpretação para evitar conflitos eclesiológicos.

A *Expositio* de Boaventura: uma releitura da Regra franciscana

Antes da análise da *Expositio* de Boaventura, fazem-se necessárias algumas considerações sobre o conceito de pobreza para melhor entendimento das palavras empregadas pelo mestre parisiense. As seguintes passagens da Regra de 1223 apontam-nos para uma delimitação da *paupertas* franciscana de forma mais institucional, do capítulo um "*egula et vita Minorum Fratrum haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum Evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate*" (MENESTÒ; BRUFANI, 1995, p. 171) e do capítulo dois "[...] *dicant illis verbum sancti Evangelii, quod vadant et vendant omnia sua et ea studeant pauperibus erogare* (cfr. Mat 19, 21)" (MENESTÒ; BRUFANI, 1995, p. 172), a interdição de posse somada aos elementos de recusa ao dinheiro e esmolar constituem a base do movimento Franciscano.

O viver sem nada de próprio, portanto, tem origem bíblica, uma ressignificação da primeira geração menorita para os que ingressavam na Ordem. Assim deveriam vender todos os seus bens e distribuí-los em benefício dos pobres; deveriam realizar pessoalmente o sentido da pobreza evangélica na via ativa, por meio do cuidado aos pobres e do amor ao necessitado. Esses dois elementos eram determinantes para a entrada nessa Ordem religiosa segundo a norma. De maneira geral, significava que os frades não poderiam ter bens nem individual e nem comunitário, diferentemente das outras Ordens religiosas que pautavam os bens como propriedade do coletivo (TEIXEIRA, 2008).

Conforme a Regra, o viver pobre não se limitava ao âmbito interior do homem; deveria se manifestar no sentido interior e exterior, que tinha consequência no campo material (CONTI, 1999), por isso as recomendações em relação aos hábitos pobres do capítulo dois "*Et fratres omnes vestimentis vilibus induantur et possint ea repeciare de saccis et aliis peciis cum benedictione De*" (MENESTÒ; BRUFANI, 1995, p. 172) e a proibição de andar a cavalo no capítulo três "*Et non debeant equitare, nisi manifesta necessitate vel infirmitate cogantur*" (MENESTÒ; BRUFANI, 1995, p. 174).

O sentido mais profundo da pobreza franciscana era fixado em uma 'vida sem nada de próprio', não receber dinheiro ou moedas estava claramente expresso na normativa "*Praecipio firmiter fratribus universis, ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant per*

se vel per interpositam personam” e no capítulo cinco, “*De mercede vero laboris pro se et suis fratribus corporis necessaria recipiant praeter denarios vel pecuniam et hoc humiliter, sicut decet servos Dei et paupertatis sanctissimae sectatores*” (MENESTÒ; BRUFANI, 1995, p. 175). É claro que o dinheiro era um objeto sempre rejeitado como inconciliável com a pobreza voluntária dessa Ordem mendicante, porque significava apropriar-se de alguma coisa. Para resolver esse problema, criou-se a figura dos ‘amigos Espirituais’, que cuidariam das doações em dinheiro feitas aos frades e da necessidade dos frades, sempre tendo a pobreza como fundamento; o viver com o mínimo ou com o suficiente não eram assim tão precisos na regra. Nem sempre era possível determinar esse grau da pobreza normativa na vida prática cotidiana dos conventos, o que teria gerado muitas tensões entre os frades da ‘comunidade’ (conventuais) e os frades ‘rigoristas’ (no século XIV conhecidos por ‘espirituais’ segundo a Igreja).

No capítulo seis, a ausência de bens foi fixada pelas seguintes frases,

Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tanquam peregrini et advenae (cfr. 1Pet 2,11) in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro elemosyna confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit (cfr. 2Cor 8,9) pauperem in hoc mundo (MENESTÒ; BRUFANI, 1995, p. 176).

E no capítulo doze: “[...] *paupertatem et humilitatem et sanctum evangelium Domini nostri Jesu Christi, quod firmiter promisimus, observemus*” (MENESTÒ; BRUFANI, 1995, p. 180).

Essa disciplina da pobreza exposta pela Regra de 1223 foi formulada de acordo com o IV Concílio de Latrão (1215) e com o *Corpus Juris Canonici* da Cúria Romana. Assim, o espírito primitivo do franciscanismo foi adaptado às normativas da ortodoxia da Igreja, não mudando o espírito dos primeiros tempos ou da *fraternitas*. Mas o problema da ‘herança jurídica’ de Frei Francisco começava no debate em torno da pobreza codificada na normativa, pois os franciscanos jamais chegariam a um consenso sobre como deveriam ser interpretados os pontos principais da Regra. A divergência interna iniciou-se quando Francisco ainda era vivo, pois todas as modificações pareceram refluir devido às tensões internas e às interferências externas. Criou-se, sobretudo, uma inevitável divisão interna em relação à interpretação da norma.

Os elementos básicos da pobreza franciscana, presentes na *Regula* e divididos em doze capítulos, configuram-se, portanto, por meio das recomendações de vestuário vil, da privação de

calçados, da ausência de domicílio fixo, da subsistência pelo trabalho manual cotidiano, da rejeição ao dinheiro e do recurso humilhante à esmola (característica das Ordens mendicantes). Podemos sintetizá-los na negação de toda forma de apropriação.

Conforme Mollat, as Ordens Mendicantes do século XIII lançaram um novo olhar sobre os pobres. Tanto para Francisco quanto para Domingos, a ideia de reintegrar os pobres na sociedade e de viver com eles um gênero de vida pela máxima de ser um pobre entre os pobres não consiste em uma novidade no período: os gestos de Francisco têm origem na tradição de caridade cristã milenar com referência diretamente ao Evangelho e passada pelos Atos dos Apóstolos. Mas a pobreza foi um fato concreto nas cidades, e Francisco e Domingos tiveram originalidade na história da pobreza vivida, souberam dar atenção aos ‘sinais dos tempos’, tratando das necessidades dos homens na época em que viviam (MOLLAT, 1989).

Para Vauchez, Francisco recusou as regras anteriores da vida monástica que a Igreja Romana lhe propunha, criando um novo modelo de norma, o modelo apostólico após o IV Concílio de Latrão, que proibia a criação de novas regras, se bem que Francisco e companheiros tiveram a aprovação oral dada por Inocêncio III (1210) antes do sínodo. Francisco de Assis seguia uma tradição cristã e, ao mesmo tempo, sintetizava as aspirações dos movimentos religiosos anteriores, mantendo obediência total à Igreja. A mensagem de Francisco era acessível a todos; a sua originalidade residiria na vontade de levar uma vida pobre e errante, a exemplo de Cristo, em uma recusa à posse de bens não só pessoais, mas também comunitários (VAUCHEZ, 1995). Sob esse aspecto, salientamos que São Francisco ocupa um lugar na história da pobreza, pois ele não é somente movido pela sua experiência vivida, idealizada e proposta no modelo de vida da Regra; ele é, entre outras correntes da Idade Média, um protesto, um ícone, o mais repercutido sem dúvida, em nome dos excluídos daquela sociedade (MOLLAT, 1975).

Para as Ordens mendicantes, diante de uma sociedade em que o dinheiro tendia a aumentar o poder daqueles que o possuíam, o valor humano do pobre e a sua sacralização por meio do modelo de Cristo pobre emergiam em um afeto ao pobre e ao aflito por seu valor espiritual e humano próprio, e não mais na qualidade de instrumento de salvação do rico. Em síntese, Francisco propôs um projeto de vida caracterizado pelo ideal de uma existência pobre, que preconizava a ausência de propriedade, a

recusa de provisões, do dinheiro, dos cargos e do poder, bem como uma disposição de viver de esmolas em favor de uma fraternidade equânime, universalmente pobre em bens materiais.

A disciplina da pobreza franciscana não precedia a posse de algum bem temporal, fundamentada sobre o exercício de uma atividade que fosse suficientemente provida para manter uma alimentação cotidiana, a vestimenta, o uso e a manutenção dos instrumentos de trabalho, ou seja, era permitido receber somente as coisas *necessarie al corpo*. O problema da Regra resultava no fato de que não existia uma definição aplicável tão clara ou fechada do que seria a *necessarie al corpo* ou a *altissimae paupertatis*, o que acarretava controvérsias sobre essa prática no cotidiano dos conventos. Desse modo, multiplicavam-se as discussões inacabáveis no interior da Ordem.

Tendo os aspectos acima mencionados em mente, Boaventura procurava, antes, conciliar a Ordem com as transformações do período do que levá-la a uma modificação radical. Por isso aceitou os desdobramentos do conceito de pobreza como o *usus pauper* (uso restrito das coisas à disposição dos frades) de maneira moderada, mas não vai ao ponto de exigir a extrema penúria de São Francisco e de seus primeiros companheiros. Para P. Gratien, Frei Boaventura foi um conservador que aceitava a Ordem tal como ela era, não queria inovar, foi um frade representante da Comunidade, isto é, da maioria dos frades, foi um ‘apologista da evolução franciscana e moderador da observância regular’ (FALBEL, 1995, p. 100).

Porém, durante todo o generalato de Boaventura de Bagnoregio, as ‘metamorfoses’ do franciscanismo e as evoluções da Ordem franciscana passaram por uma complexa obra do geral para o particular realinhamento teórico e prático, sem eliminar os desvios existentes entre ideal ‘franciscano’ e integração eclesial-social (MERLO, 2005). Além disso, no generalato de Boaventura primava a noção da ‘via media’. No caso da pobreza evangélica, consistiu na renúncia à propriedade e à posse das coisas, mas manteve o uso e limitou esse uso sem rejeitar a necessidade, em outras palavras, defendeu a renúncia a todas as coisas, mas não o *usus*, que é necessário para os estudos e a atividade pastoral. Em resumo, Boaventura encontra-se entre os moderados da Ordem. Podemos concluir que ele fez tentativas reconciliadoras com as várias partes conflitantes no interior da Ordem, visando ao coletivo dos frades, sem privilegiar província alguma (BURR, 2001).

No tocante à Regra, Falbel afirma que Boaventura justificava uma Ordem apoiada em

certas facilidades ou comodidades e o usufruto das coisas, mas não a propriedade ou domínio de bens. Isso é confirmado por Boaventura na carta *Tribus quaestionibus*, na qual afirma que a Regra não negava o *usus* das coisas, mas sim a *appropriatio*, seguindo a linha da *Quo Elongati* de Gregório IX, quando reafirma em uma passagem que nada pode ser vendido ou alienado do que é usufruído pelos frades, a não ser pelo cardeal que for governador da Ordem ou o ministro geral ou os ministros provinciais de acordo com a obediência à Santa Sé (FALBEL, 1995).

No Capítulo de Narbona de 1260, presidido por Boaventura, tivemos a aprovação de doze capítulos ou rubricas, que passaram a ser a legislação mais ordenada e sistematizada até aquele momento. Em síntese, tratou-se da admissão dos noviços, do hábito, da observância da pobreza, da prática da penitência, das relações com o mundo laico, da ocupação dos frades, das disciplinas, das visitas nas províncias, da eleição dos ministros, do Capítulo provincial, do Capítulo geral e dos sufrágios aos frades defuntos. A pobreza foi ratificada sob o ponto de vista intelectual, uma interpretação da *paupertas* da Regra, que se distanciava da observância da pobreza das origens devido às elaborações intelectuais cada vez mais complexas. No entanto, ele ordenou desde a proibição de lidar com o dinheiro até a austeridade na construção de conventos e impediu qualquer posse por parte dos frades. Enfim, Boaventura tentou eliminar as críticas dos ‘rigoristas’ e a legislação bonaventuriana procurou modelar a Ordem de acordo com uma nova realidade não aceita por todos os frades. Além disso, encorajou a atividade intelectual em toda a Ordem (OLIVEIRA; PERIN, 2010); a pobreza era vista sob o ângulo do intelecto com justificativa teórica nem sempre condizente com a prática das origens.

Dessa forma, um dos maiores intelectuais do século XIII deveria tornar-se uma referência e um símbolo de conciliação entre as conflitantes correntes da Ordem em relação à interpretação da pobreza normativa. Podemos concluir de maneira geral que, durante seu generalato, procurou realizar uma síntese da pobreza absoluta como o grau mais elevado de perfeição, entre aquilo que seriam os ideais primitivos do franciscanismo e as atribuições decorrentes de sua institucionalização e crescimento (MAGALHÃES, 2009, p. 3). Como já mencionamos, os estudos no interior da Ordem foram regulamentados e ampliados. Apesar de Francisco ter se manifestado contrário à construção de edifícios amplos com bibliotecas, Boaventura estimulou o uso da reflexão e o desenvolvimento do intelecto, combateu a suntuosidade dos edifícios, garantindo a

presença dos livros e o hábito do estudo na Ordem como meta para se atingir a perfeição evangélica (BUENAVENTURA, 1949). O *intelecto* proporcionaria aos frades um melhor entendimento da pobreza franciscana descrita na norma, por isso a importância dos estudos na Ordem. Consequentemente, o modelo propagado por Boaventura nos seus escritos era o de que a Regra se assemelharia ao Evangelho e Francisco, a Cristo. Do mesmo modo, Boaventura pautava seu comportamento pelo empenho de realizar sempre os ideais primitivos da Ordem dos frades menores adaptados ao crescimento do movimento.

Enfim, podemos salientar que Boaventura representou um exemplo de frade, de intelectual e de ministro geral da Ordem, que cumpriu os pontos fundamentais do programa franciscano de ‘reforma’, sem modificar a norma, mas transformando-se em um símbolo da prática da pobreza franciscana e, ao mesmo tempo, um dos seus maiores defensores, sobretudo na obra *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*, que foi dedicado aos frades em defesa da pobreza mendicante. Nesse aspecto, ele seria considerado, com razão, pela posteridade, o segundo fundador da Ordem e a principal referência intelectual do movimento Franciscano (BOUGEROL, 1963).

A obra *Expositio super Regulam Fratrum Minorum* foi escrita na década de 1260, com o objetivo de expor, do verbo latino *exponere*, pôr para fora, com o intuito de trazer à luz a raiz da Ordem dos Menores, ou seja, o ‘código genético do franciscanismo’, uma análise do documento base da formação dos franciscanos (MERLO, 2005). A obra contém doze capítulos correspondentes aos doze capítulos da Regra e tem como fio condutor a questão da pobreza (‘não apropriação’), que tem como referencial os principais aspectos da Regra bulada de 1223. É endereçada a todos os frades e, sobretudo, aos inimigos externos da Regra franciscana (em defesa do modelo apostólico mendicante). Assim como a *Apologia pauperum contra calumniatorem*, Boaventura na sua *Expositio* perfaz uma defesa dos ideais e práticas mendicantes contra as acusações dos mestres parisienses, ao mesmo tempo em que eleva a virtude da pobreza, conferindo-lhe um valor inquestionável de perfeição evangélica. Ambos os escritos representam o referencial teórico da tradição ortodoxa franciscana (MAGALHÃES, 2003, p. 208).

Dessa forma, o primeiro aspecto que salientamos na *Expositio* é a proibição da posse sobre os bens móveis e imóveis presentes no capítulo um da Regra Franciscana. Nesse fragmento, julgamos pertinente a forma em que Boaventura assentou o seu discurso.

A Ordem dos Frades Menores, portanto, como também nenhuma pessoa da Ordem, tem algo próprio; mas, como servos de Cristo e feitos servos por Cristo, que por ‘nós aceitou a forma de servo’, vivem em casas alheias, imitando aquele que não teve nenhum título de domicílio próprio, nem ‘onde pudesse reclinar sua santíssima cabeça’. E, por causa do mesmo, usam livros e utensílios de outras necessidades que, por direito, são de outros. Pois, também ‘Cristo se alimentava de alimento alheio’, como diz Jerônimo em *Ad Nepotianum*. Onde, Gregório IX, elucidando essa mesma Regra e distinguindo essa profissão de todas as demais, diz bem: Dizemos que os Frades não devem ter propriedade, ‘nem em comum e nem em particular’, mas que a Ordem tenha o uso dos utensílios e dos livros e de seus móveis, os quais lhe é permitido ter, salvo o domínio dos lugares e dos edifícios, que é daqueles a quem se sabe pertencer. Também não devem vender os móveis ou trocar ou alienar de qualquer modo para fora da Ordem, a não ser que o Cardeal da Igreja romana, que na ocasião for o governador da Ordem, autorize ou aprove o Geral ou os Ministros provinciais acerca disso (ROBAERT; FASSINI, 2008, p. 27).

Nesse aspecto, a construção do texto de Boaventura deu-se por meio de artifícios jurídico-léxicos que retomavam, ao mesmo tempo, a exegese de Gregório IX (1227-1241), em relação à questão da pobreza dos Menores, e a diferenciação entre a *proprietas* e *usus*, que continuava seguindo a linha da *Quo elongati* de 1230 e afastava-se da *Ordinem vestrum* de 1245 de Inocêncio IV (1243-1254), que defendia o conceito de *commoda fratrum* (uso cômodo e útil dos bens). Pela definição do mestre Boaventura, destaca-se que a resposta iniciava com uma indicada exatidão e de forma conceitual-jurídica também concisa: a Regra franciscana não dizia que os frades não deveriam ter algo, mas que não deveriam apropriar-se de algo. Consequentemente, os frades usam as coisas necessárias para a sobrevivência de seu corpo, mas não se apropriam de nada, não são donos de nada. Disso resulta a distinção entre *usus* e *proprietas* das coisas necessárias à vida, pois os Frades menores têm somente o uso das coisas, cuja propriedade pertence ao papa (representante da Igreja), que se responsabiliza pelos bens materiais da Ordem franciscana desde 1230.

Seguindo esse raciocínio boaventuriano, concluímos que os frades usam sempre ‘coisas dos outros’, como os filhos usam as coisas que pertencem ao ‘pai’, tanto em sua presença, como em sua ausência, sem serem seus proprietários, apenas possuem o usufruto das coisas (MERLO, 2005). Mais adiante, depreendemos que, por meio de sutilezas jurídicas, a ‘simplicidade’ da Regra ganhava contornos cada vez mais complexos e elaborados.

Da mesma forma, a esmola recebida pelos frades passava somente para o seu usufruto temporário, mas se tornava automaticamente propriedade do papa. Caso este a solicitasse, a Ordem deveria estar sempre pronta a restituir tudo o que tinha (em uso) imediatamente, porque a Igreja Romana era a única proprietária dos bens usufruídos pelos frades (MERLO, 2005). Como resultado, os frades não possuem propriedade alguma, por isso observavam a sua única 'herança', que era a Regra conforme Boaventura descreve nos trechos a seguir.

Nisso se manifesta que todos os móveis, usados pela Ordem, são imediatamente bens da Igreja romana, por autoridade da qual o Cardeal da mesma Igreja, e nenhum inferior a ele, e sem o mesmo, tem licença de dispensá-la disso. Embora, pois, em outras Religiões os bens sejam de tal maneira comuns às pessoas que, não obstante isso, são propriedade da comunidade e, como se distinguem as Congregações, assim também as propriedades das Congregações, esta Congregação, que é 'a comunidade dos Frades menores, nada pode reivindicar para si', neste mundo, 'a modo próprio de posse ou de domínio da sua comunidade, móvel ou imóvel' (ROBAERT; FASSINI, 2008, p. 28).

O grifo acima é nosso para destacar os trechos mais significativos com o objetivo de demonstrar que a pobreza da Regra havia sofrido um desenvolvimento jurídico teórico por parte de Boaventura de Bagnoregio, somando, a saber, mais uma 'leitura da pobreza' ao movimento Franciscano, porém feita por um intelectual da Universidade de Paris e ministro geral.

Mais adiante, ao prosseguir com a análise dos capítulos da Regra, Boaventura desenvolveu, ponto por ponto, com artifícios conceituais jurídicos, a pobreza sob o prisma de um teórico conhecedor dos textos clássicos greco-latinos, da Bíblia, dos principais documentos da Igreja e da Ordem franciscana. Na *Expositio*, Boaventura explica os principais aspectos e especificidades da pobreza franciscana sob um viés mais elaborado, de modo que a proibição à propriedade do dinheiro torna-se rica em detalhes na seguinte passagem.

A respeito disso deve-se saber que pecúnia é palavra referente às coisas terrenas, cheirando mais à avareza do que o nome das riquezas, como ensina Santo Agostinho no capítulo XII da Cidade de Deus. Num sentido largo, chama-se de pecúnia tudo o que se possui temporariamente. Por isso, diz Santo Agostinho em seu livro *De disciplina christiana*: 'Tudo o que possuem os homens na terra, todas as coisas das quais são senhores, chama-se pecúnia, seja um servo seja um campo'. Noutro sentido, mais estrito, entende-se por pecúnia aquilo que serve de medida

na troca das coisas. É assim que se entende em Atos: Teu dinheiro seja tua perdição; e no livro dos Provérbios se diz: Leva consigo a bolsa de dinheiro; e só voltará para sua casa na lua cheia. O mesmo diz o filósofo Aristóteles no livro quarto *Ethicorum* (ROBAERT; FASSINI, 2008, p. 68).

Nesse sentido, a disciplina da pobreza refere-se à renúncia à posse (modelo apostólico), segundo a Norma que ganhava uma explicação retórica mais articulada de que a perfeição evangélica franciscana da 'altíssima pobreza' é coerente com a doutrina da Igreja e com o texto bíblico de Mateus 17, 27 (apud BAZAGLIA, 2008), no qual diz: "[...] nem os Apóstolos e nem Cristo fizeram uso de dinheiro em circunstâncias normais. Cristo, portanto, não possuía nada de próprio". Seguir Cristo pobre e seus apóstolos, não possuidores de nada em seu nome, seria o modelo franciscano de perfeição.

Querendo, pois o Senhor arrancar inteiramente, por meio de seu servo Francisco, a raiz da avareza do horto fechado e da fonte selada, ordenou que os Frades 'não recebam dinheiro nem pecúnia nem qualquer outra posse de coisas terrenas', seja de gado ou de todas as outras coisas em geral, que possam arruinar a 'altíssima pobreza', e de um modo particular fala de moedas cunhadas. Esse preceito é tirado do Evangelho de Mateus: 'Não queirais possuir ouro nem prata nem dinheiro' (ROBAERT; FASSINI, 2008, p. 68).

A construção vai adquirindo contornos mais complexos com passagens bíblicas do evangelho de Mateus, e Boaventura concluiu a seguir que a posse de dinheiro é interdita pelo modo de vida que escolheram. Por isso, os frades não poderiam se apropriar de nada porque contradiz a Regra e os preceitos básicos do franciscanismo de não se apropriar de coisa alguma.

Por isso, como o doador do dinheiro intenciona dá-lo somente para que 'possa ser transformado no uso dos Frades, nunca quer que se transfira para eles o domínio', senão tão somente que seja transformado para as necessidades dos Frades. O mesmo diz, ainda, outra lei que 'o louco, por princípio, não pode possuir, uma vez que não possui a vontade de possuir, mesmo que a coisa diga respeito ao corpo'. Logo, enquanto permanece nos Frades a vontade inviolável de não adquirir para si 'nenhum direito de posses', embora, oxalá não aconteça, o dinheiro seja levado às suas mãos, em prol de suas necessidades, eles, todavia, não o recebem, seguindo aquilo que na Regra deles se proíbe receber (ROBAERT; FASSINI, 2008, p. 81).

Definir o que era necessário para a vida da comunidade ficava a cargo dos ministros provinciais e do ministro geral; distinguir o que era necessário e

o que estava violando a disciplina da pobreza era bastante complexo devido à extensão geográfica da Ordem por toda a Europa. Contudo, os excertos de maior destaque da *Expositio* de Boaventura concentram-se no capítulo VI, em que define o princípio da não propriedade em quatro pontos: o abandono a todo o bem comum e a aceitação de viver na indigência (modelo apostólico).

Os Irmãos de nada se apropriem. Aqui, pela terceira vez, se afasta o terceiro perigo, a saber, o prejuízo que procede de apropriações em comum. E essa parte consta de quatro pontos. Primeiro, proíbe a apropriação. Segundo, impõe a mendicância, onde: recorram à esmola. Terceiro, desperta ao amor inviolável da pobreza, daí: esta é aquela excelência. Quarto, forma os Frades para a mútua consolação, daí: E em toda a parte onde estiverem. Pois a respeito do primeiro ponto diz: ‘Os Irmãos de nada se apropriem’. Uma vez que acima proibiu a recepção de dinheiro, para que não creiam que lhes seja lícito receber outras coisas, como imóveis, exclui todas as coisas com uma afirmação geral, dizendo: De nada se apropriem, quer dizer: nem de propriedade pessoal nem geral da mesma comunidade, como diz o Papa, promulgando a Regra. Por isso, acrescenta: Nem casa, nem lugar, nem qualquer coisa. Isso será muito correto, porque, como diz Sêneca: ‘Viver-se-ia muito seguro se essas duas palavras fossem observadas: ‘meu e teu’’. É manifesto que, nesses tempos, faz-se mui grande tumulto na Igreja acerca do ‘nosso e vosso’ (ROBAERT; FASSINI, 2008, p. 89-90).

Dessa forma, a pobreza pensada por um mestre e ministro geral, mais do que um fato que requeresse comportamentos concretos, tornava-se um problema intelectual que entrava em conflitos eclesiais e eclesiológicos de complexidade jurídica. Pode-se dizer, efetivamente, que Boaventura, ao defender a propriedade comum com base nos graus da perfeição da pobreza, expõe um princípio específico dos frades menores, e não de toda a Igreja, mas concluiu que os clérigos não possuíam bens, apenas o ‘uso das coisas’ conforme a *Quo elongati*. Entretanto, com maior desenvolvimento teórico, traz à tona o seguinte argumento:

Do mesmo modo, parece falso impor essa forma de viver à Igreja de Deus. Os clérigos e os religiosos, que possuem os bens das igrejas, não são donos deles. Apenas possuem o uso, porque a lei *De rerum divisione* diz que ‘as coisas que são de direito divino não estão entre os bens de ninguém’. Logo, os clérigos não possuem o domínio, mas somente o uso (ROBAERT; FASSINI, 2008, p. 90).

A pobreza Franciscana é, portanto, “Santa, meritória, providencial e útil para a Igreja”, como

assinalaram algumas constituições papais posteriores aos escritos de Boaventura (CAROLI, 2004). Assim, a disciplina da pobreza dos Menores estaria na mais alta perfeição com base na renúncia à propriedade e à posse comum das coisas. Se compararmos a época dos escritos de Frei Francisco à época de Boaventura, perceberemos uma mudança bastante extensa nos termos empregados, tanto teóricos quanto práticos, porque o momento histórico boaventuriano pedia uma reproposição das bases fundamentais do franciscanismo, uma reescrita da Regra adaptada e reformulada. Nesse momento, na Ordem estava se formando uma sábia construção de teorias que justificavam e legitimavam, em relação às origens, as mudanças ocorridas até então. Boaventura era um dos principais construtores da perfeição evangélica franciscana sob o viés da intelectualidade:

O outro modo convém também àqueles que não querem pôr-se debaixo do poder terreno, com o embaraço das posses: nada possuir como próprio (em particular) ou em comum. Onde, São Jerônimo em *Ad Demetriadem*: ‘É próprio da dignidade apostólica e da virtude perfeita vender todas as coisas e distribuí-las aos pobres, e assim, com Cristo, voar leve e expedito para as coisas celestiais’. E por causa disso acrescenta-se aí que ‘se podem administrar as coisas comuns sem impedimento da perfeição’. Confesso ser isso verdadeiro porque, como acima foi demonstrado, não repugna à perfeição, por mais pobre que seja, assumir os bens eclesiais para administrá-los sob a ordem da Igreja, se o administrador, enquanto depender dele, opte sempre carecer deles, não afrouxando para si o rigor, enquanto a fraqueza o suportar. Pois, quem administra assim possui bolsas não para si, mas para os outros; e o ter, como o modo de ter, está em conformidade com o Salvador, como se via acima (ROBAERT; FASSINI, 2008, p. 91-92). [...] Quanto à terceira objeção já é manifesto. Porque todas as coisas móveis usadas pela Ordem são mera e imediatamente da própria Igreja romana. Assim, o ter coisas para a necessidade dos outros, naquele que entra pela porta, segundo o costume apostólico, em nada repugna à perfeição, como se demonstrou acima (ROBAERT; FASSINI, 2008, p. 92-93).

Enfim, a mendicância franciscana era justificada pela elaboração intelectual segundo a qual Cristo não tinha propriedade e pedia esmola; quem administra possui bolsas para os outros. Assim, a Ordem franciscana, com o intuito de imitar Cristo e seus apóstolos, também não tinha propriedade, tinha ‘bolsas’, mas não para si, e assim se justificava a mendicância como o caminho para a perfeição evangélica. A disciplina da pobreza tinha de ser obrigatoriamente pelo viés da mendicância, porque o próprio Cristo foi mendigo:

O próprio Senhor, pois foi mendigo. Por isso diz Santo Agostinho, a respeito do Salmo 109: O homem indigente e mendigo foi perseguido, isto é, Cristo por Judas. E acrescenta: 'Mas, como podemos compreender que ele foi mendigo, senão, talvez, porque disse à mulher samaritana: Dá-me de beber, e na Cruz: Tenho sede?'. Ainda mais, embora dele fossem todas as coisas e a ele serem devidas por todos, ele, porém, não fez uso de seu poder exigindo tais coisas. Nem, tão pouco o exigiu por força de sua autoridade, senão a modo de pobre mendigo, assim como disse a Zaqueu: Desce depressa, porque hoje, etc. Sobre isso diz a Glossa: 'Não convidado, Ele se convidou'. Dessa mesma forma também os Apóstolos procederam, aos quais, embora se deviam todas as coisas, todavia, como pobres, receberam por misericórdia o que se lhes dava para o necessário (ROBAERT; FASSINI, 2008, p. 96).

E Boaventura conclui, na sua *Expositio*, que a Regra de 1223 é a *lex fundamentalis* de toda a Ordem, claro que adaptada às circunstâncias do seu generalato e aos objetivos da Igreja para o movimento Franciscano naquele momento. Após a sua 'leitura' da norma, finaliza que a Regra é a lei e não deve ser transgredida, mas observada já que se configura na diretriz da disciplina da pobreza franciscana.

Entre essas coisas existem também outras que não são inseridas como preceitos. Nem as defino mais em especial, a não ser que, como digo, todas as palavras da Regra, sejam recebidas com reverência, e que se evite transgredi-las radicalmente, pois é certo que a Regra é dada como lei e ninguém se afasta da lei sem que se envolva nas trevas (ROBAERT; FASSINI, 2008, p. 132).

Com a *Expositio*, Boaventura refazia os fundamentos teológicos da 'perfeição cristã', expressada sobretudo no ideal franciscano dos primeiros tempos. As suas concepções jurídicas faziam parte de uma ação 'de reforma' propositiva e repressiva disciplinar de seu generalato, que tinha por objetivo intervenções de 'eliminação do conflito' interno e uma formalização teológico-ideológica de ser franciscano. No seu programa de 'Reforma', Frei Boaventura agiu na direção jurídico-institucional e hagiográfico-teológica da seguinte forma: repropôs de forma 'ordenada' ('escolar') as constituições de 1239, sem inovações significativas, e redigiu uma nova e definitiva legenda de São Francisco a fim de cessar as proliferações de hagiografias que tinham a função polêmica de sustentar as posições diversas e conflitantes de correntes internas da Ordem (MERLO, 2005).

Em 1266, determinou a destruição de todas as hagiografias, inclusive os códices e as hagiografias

'fora da Ordem', e distribuiu o seu modelo hagiográfico (Legenda Maior e Menor) para todos os conventos com o intuito de homogeneizar a biografia de São Francisco de Assis, fornecendo um modelo. Dessa forma, o modelo de São Francisco, útil à Ordem e interpretado em chave teológico-espiritual, era propagado pela cristandade. O santo completou a gradual ascensão para a perfeição evangélica e foi identificado como um *alter Christus* pela posteridade.

Considerações finais

A pobreza franciscana reparte-se em muitos caminhos e é um conceito dinâmico dentro da Ordem. Antes de tudo, Francisco de Assis representa um ícone que vai além da santidade cristalizada pela Igreja, presente na religiosidade popular do medievo. Foi uma das figuras mais importantes do século XIII. Sem dúvida, é impossível pensar na disciplina da pobreza na Idade Média sem pensar automaticamente em Francisco e em seu movimento. A *fraternitas* criada por ele era um estado de espírito ou um ideal em um grau elevado de abstração em uma época em que a burguesia emergente dominava o ambiente citadino.

Na Regra de Francisco de Assis – oriundo e renegado dessa burguesia – não há uma definição de maneira absoluta do sentido da palavra pobreza, implicando, ela própria, ideal e estado de espírito; então, os seguidores fizeram dela inúmeras leituras. Nesse aspecto, o conceito de pobreza na Regra dos Frades menores não é um conceito fechado; ele permite vários caminhos interpretativos. Ao longo dos séculos XIII e XIV, suscitou muitas dúvidas com relação à sua aplicação no cotidiano dos conventos. Colocar em prática a codificação era o principal motivo de tensão do movimento Franciscano, que tentava adequar-se às prescrições da institucionalização imposta pela Igreja romana e pelo próprio crescimento e desenvolvimento burocrático da Ordem. Justamente por ser um registro enxuto e conciso, a Regra porta uma explicação jurídica fechada do princípio de 'não ter propriedades', nem em coletivo nem individual; a causa primeira é não ser proprietário de nada. Como vimos na *Expositio*, Boaventura desenvolveu um raciocínio elaborado de forma a dar uma explicação mais aprofundada do princípio do 'não ter propriedades' e a conciliar as diversas interpretações da Regra de 1223, conduzindo para um modo de interpretação que deveria ser único para todas as províncias.

Portanto, os problemas de abusos na Ordem ou relaxamento da pobreza foram tratados como problemas disciplinares devido às imperfeições

humanas segundo Boaventura. Por isso deveriam ser objetos de constante vigilância por parte daqueles que tinham a responsabilidade de orientar os frades (MERLO, 2005), no caso, o ministro geral, o cardeal protetor (representante da Igreja na Ordem, nomeado pelo papa) e os ministros provinciais. Assim, os problemas disciplinares enumerados no seu generalato, tais como: a solicitação de heranças e de legados, a avidez na busca de dinheiro para a construção de edifícios amplos e de igrejas, as diversas hagiografias que acirravam os ânimos nas várias correntes da Ordem, seriam corrigidos por meio das ‘constituições gerais’ de 1260 e pela propagação da obra *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*.

Boaventura não pertencia à primeira geração de frades menores, mas foi um dos melhores ‘organizadores’ ou estrategistas da Ordem. A questão da pobreza continuava e continuaria sendo a inevitável diferença entre o modelo recebido do passado (Regra de São Francisco) e a realidade que se vivia no presente (a aplicabilidade da ‘lei’ no cotidiano dos conventos). Concordamos com Merlo no seguinte aspecto:

[...] existe a ontológica impossibilidade de o modelo de referência (Regra) ideal ser a garantia das opções do presente; opções pelas quais o modelo não pode ser responsável, mas pelas quais são responsáveis aqueles que nele se inspiram e professam querer torná-lo atual (MERLO, 2005, p. 122).

Enfim, o modelo de Francisco difundido no tempo de Boaventura estava de acordo com os pressupostos da *Expositio* que aqui analisamos de maneira singela com parciais conclusões.

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

Como mencionamos, o enriquecimento do debate em torno da dinâmica normativa franciscana desdobrou-se em sutilezas jurídicas, resultando nos seguintes conceitos: uso cômodo e útil (*commoda fratrum*), uso moderado (*usus moderatus*), usufruto (*ususfructus*), direito de uso (*ius utendi*), uso simples (*simplex usus*), uso simples de fato (*simplex usus facti*) e uso pobre (*usus pauper*) (HARDICK, 1995). Todos eles foram criados para atender às exigências da

institucionalização da Ordem e aos objetivos práticos da aplicabilidade da *lex fundamentalis*, o que gerou controvérsias sobre a pobreza vivida e pensada no interior do movimento Franciscano.

Fruto disso são as diversas *Expositio* dos frades menores em diferentes tempos, incluindo a *Expositio super Regulam Fratrum minorum* de Boaventura de Bagnoregio, que não passava de tentativas de aplicação e de interpretação da pobreza normativa e de reviver no presente a *fraternitas*, com o intuito de definir a verdadeira *intentio* de Francisco. Essa *intentio* de Francisco era determinada pela Igreja romana e pelos altos escalões da Ordem dos Menores, que definia, entre outras coisas, os frades ‘dissidentes’ e os frades dentro da ortodoxia. A ortodoxia nem sempre era fechada, ora tendia para o lado dos frades da ‘Comunidade’, ora tendia para o lado dos ‘Espirituais’, definições que pareciam claras em um determinado momento; em outros, eram heréticas e errôneas.

Finalmente, o limite entre ser franciscano e dissidente do movimento era bastante tênue, o que não pode ser confundido com heresia, porque tanto Boaventura quanto os demais interpretadores da Regra estavam de acordo com a normativa de 1223. O que sempre houve e há são ‘leituras’ da representação de pobreza franciscana de Francisco e da Regra que podiam ou podem estar dentro ou fora da institucionalidade. Mas as práticas devocionais constituem uma dinâmica bastante complexa que vai além das divisões da Ordem e dos modelos representativos de frades. Enfim, nunca saberemos ao certo o que era essa verdadeira intenção de Francisco de Assis, pois ele acabou virando um ícone esfumado pelas diversas correntes formadas no interior da Ordem, bem como teve sua imagem e sua vida apropriadas por muitos pensadores cristãos e não cristãos, justamente por causa dos eternos debates sobre o direito da propriedade e a disciplina da pobreza no cotidiano dos frades.

Referências

- BAZAGLIA, P. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2008.
- BOUGEROL, J. G. **Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne**. Paris: Seuil, 1963. (Maîtres Spirituels).
- BUENAVENTURA, S. **Obras de San Buenaventura**. Madrid: Pontificia Universidad de Salamanca/La Editorial Católica, 1949.
- BURR, D. **The Spiritual Franciscans**. From protest to persecution in the century after Saint Francis. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001.
- CAROLI, E. **Fonti Francescane, nuova edizione**. Scritti e biografie di san Francesco d’Assisi. Cronache e altre testimonianze Del primo secolo francescano.

- Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine Franciscano Secolare. Padova: Editrici Francescane, 2004.
- CONTI, M. Regra, monaquismo. In: CAROLI, E. (Org.) **Dicionário franciscano**. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 639-653.
- FALBEL, N. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FALBEL, N. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: EDUSP/Perspectiva, 1995.
- FLOOD, D. **Frei Francisco e o Movimento Franciscano**. Petrópolis: Cefepal, 1986.
- HARDICK, L. Povertà, povero. In: CAROLI, E. (Org.). **Dizionario Franciscano**: spiritualità. Padova: Messaggero di S. Antonio, 1995. p. 1551-1588.
- LAMBERT, M. D. **Povertà Franciscana**. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli nell'Ordine Franciscano (1210-1323). Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1995.
- LEFF, G. **Heresy in the Later Middle Ages**: the relation of heterodoxy to dissent c.1250-c.1450. Manchester: Manchester University Press; Nova York: Barnes & Nobles, 1967.
- MAGALHÃES, A. P. T. A teologia de Boaventura e a construção da discussão sobre a pobreza na universidade medieval. In: JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 8., 2009, Maringá. **Anais...** Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2009. p. 1-17.
- MAGALHÃES, A. P. T. **Contribuição à questão da pobreza presente na obra Arbor Vitae Crucifixae Iesu, de Ubertino de Casale**. 2003. 367f. Tese (Doutorado em História Social)-Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- MENESTÒ, E.; BRUFANI, S. **Fontes franciscani**. Assis: Edizione Porziuncola, 1995.
- MERLO, G. G. **Em nome de São Francisco**. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005.
- MOLLAT, M. **Os pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- MOLLAT, M. *Pauvres et pauvreté dans le monde Médiéval*. In: **La povertà del secolo XII e Francesco D'Assisi**. Atti del II Convegno internazionale. Assisi 17-19 ottobre 1974. Assis: Società internazionale di studi Franciscani, 1975.
- OLIVEIRA, T.; PERIN, C. S. B. A perfeição da vida sob a ótica Boaventuriana: uma perspectiva intelectual do século XIII. In: OLIVEIRA, T.; RIBEIRO, E. C. S. (Org.). **Pesquisas em Antiguidade e Idade Média**: olhares interdisciplinares. Maringá: Eduem, 2010. v. IV. p. 217-225.
- OLIVEIRA, T.; PERIN, C. S. B. São Boaventura e algumas questões educacionais tratadas na Universidade parisiense (século XIII). In: OLIVEIRA, T.; RIBEIRO, E. C. S. (Org.). **Pesquisa em Antiguidade e Idade Média**: olhares interdisciplinares. Maringá: Eduem, 2009. v. III. p. 303-315.
- ROBAERT, P.; FASSINI, D. **Exposição sobre a regra dos frades menores**. São Boaventura. Porto Alegre: Evangraf, 2008.
- TEIXEIRA, C. M. (Org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- VAUCHEZ, A. **A espiritualidade da Idade Média Ocidental**: séculos VIII-XIII. Lisboa: Estampa, 1995.

Received on February 4, 2012.

Accepted on March 12, 2012.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.