

## **IDEIAS DE *REFORMA* OU UMA *REFORMA* EFECTIVA ENTRE OS FRANCISCANOS PORTUGUESES. DA VIRAGEM BOAVENTURIANA (FINAIS DO SÉC. XIII) ÀS VÉSPERAS DE 1517**

**IDEAS DE *REFORMA* O UNA *REFORMA* EFECTIVA ENTRE LOS FRANCISCANOS  
PORTUGUESES. DEL GIRO BONAVENTURIANO (FINALES DEL SIGLO XIII) A LOS  
*ALBORES* DE 1517**

**IDEAS OF *REFORM* OR AN EFFECTIVE *REFORM* AMONG PORTUGUESE  
FRANCISCANS. FROM THE BONAVENTURIAN TURNING POINT TO THE *EVE*  
OF 1517**

VITOR TEIXEIRA<sup>1</sup>

Universidade Católica Portuguesa, Porto  
[vteixeira@porto.ucp.pt](mailto:vteixeira@porto.ucp.pt)

RECIBIDO/RECEIVED: 15-04-2020

ACEPTADO/ACCEPTED: 19-10-2020

### SINOPSE:

Este trabalho pretende estudar e actualizar a chegada, implantação ou mesmo recusa de reformas entre os Frades Menores em Portugal até à bula leonina de 1517, *Ite vos*, em que se impõe a reforma da Observância. Vários intentos e caminhos se tentaram trilhar, experimentar, vozes aqui e ali se levantaram, na Europa, a defender uma reforma da Ordem, em todos os domínios. Da pobreza de Cristo ao regresso às origens da Ordem, da imitação do Fundador ao retorno ao eremitismo e a uma tentativa de refundação da Ordem, várias foram as formas que esta tentativa de reforma teve. Em Portugal, temos algumas figuras, como veremos, intentos e renovos, temos a Observância a partir de 1392, mas até essa data pouco se conhece, para além de figuras como Fr. Álvaro Pais, bispo de Silves, uma figura que clamava por mudança, mas sem cortar os grilhões da instituição. A Observância será o primeiro momento espiritual, mas também institucional, a dar corpo a esses pródromos de reforma na Ordem, consumando-se a partir de 1392, na forma de uma reforma, antes da grande reforma católica tridentina.

PALAVRAS-CHAVE: Franciscanos, Portugal, Reforma, Observância, Igreja, Instituição, Espiritualidade.

---

1 <https://orcid.org/0000-0001-8496-8964>.

## RESUMEN:

Este trabajo pretende estudiar y actualizar la llegada, la implantación e incluso el rechazo de las reformas entre los Frailes Menores en Portugal hasta la bula de León X de 1517, *Ite vos*, en la que se impuso la reforma de la Observancia. Diversos intentos y vías se trataron de seguir o de experimentar, voces que aquí y allí se levantaron, en Europa, para defender una reforma de la Orden, en todos sus ámbitos. Desde la pobreza de Cristo al retorno a los orígenes de la Orden, desde la imitación del Fundador al retorno al eremitismo y a un intento de refundación de la Orden, este movimiento de reforma adoptó diversas formas. En Portugal tenemos algunas figuras, como veremos, intentos y renovaciones, tenemos la Observancia a partir de 1392, pero hasta esa fecha poco se conoce, aparte de figuras como la de Fr. Álvaro Pelayo, obispo de Silves, que clamaba por el cambio, pero sin cortar los lazos con la institución. La Observancia será la primera etapa espiritual, pero también institucional, que encarne estos intentos de reforma de la Orden, cristalizando a partir de 1392 en forma de una reforma, antes de la gran reforma católica tridentina.

PALABRAS CLAVE: Franciscanos, Portugal, reforma, observancia, Iglesia, institución, espiritualidad.

## ABSTRACT:

This work intends to study and update the arrival, implantation or, even refusal of reforms among the Friars Minor in Portugal until Leo's X bull of 1517, *Ite vos*, which imposed the reform of the Observance. The friars tried to follow and experiment with different intentions and ways, as voices arose here and there in Europe, to defend the reform of the Order in all its locations. This reform movement adopted various forms, from the poverty of Christ to the return to the origins of the Order, from the imitation of the Founder to the return to eremitism and an attempt to relaunch the Order. As we will see in Portugal, we have some figures, intents, and renewals relative to the Observance from 1392; however, little is known before this date, apart from figures like Fr. Álvaro Pais, bishop of Silves, who called for change, but without cutting the shackles of the institution. This work will examine the spiritual dimension of the Observance but also the institutional dimension, which embodies these attempts of reform in the Order that began to crystalize in 1392 in the form of a reformation that preceded the great Tridentine Catholic Reformation.

KEYWORDS: Franciscans, Portugal, Reformation, Observance, Church, Institution, Spirituality.

Para citar este artículo/Citation: TEIXEIRA, Vitor. «Ideias de reforma ou uma Reforma efectiva entre os Franciscanos Portugueses. Da viragem Boaventuriana (finais do séc. XIII) às vésperas de 1517». *Archivo Ibero-Americano* 79, nº 288-289 (2019): 115-213. <https://doi.org/10.48030/aia.v79i288-289.141>.

## 1. INTRODUÇÃO

Para se perceber melhor o conjunto de transformações religiosas que, entre divisões e reformas, surgiu no seio da família franciscana portuguesa em finais do século XIV, é importante contextualizarmos o franciscanismo europeu até então, reconstruindo um contexto histórico-religioso que se mostra fundamental para a compreensão das origens da Reforma, no caso da Observância<sup>2</sup> dos Menores em Portugal.

2 Sobre o termo e sobre o seu significado, cf. Fr. Pedro de Jesus Maria José, *Chronica da santa e real província da Imaculada Conceição de Portugal, da mais estreita, e regular observância do sera-*

Esta contextualização torna-se relevante devido ao facto dos movimentos de reforma observante portugueses apresentarem uma relação com as similares, e coevas, renovações franciscanas gerais europeias. Esta análise revela ao mesmo tempo a penúria documental que, entre arquivos perdidos e uma variedade de tipologias documentais por resgatar, se faz sentir na investigação hodierna. Se não tentássemos ver para além dessa lacuna heurística, poderíamos cair no erro de afiançar uma, pretensa, limitada produção documental e intelectual dos primeiros observantes portugueses, como também do franciscanismo em geral no país desde 1217, data fundacional. Poder-se-ia também recordar que essa penúria documental se posa relacionar com a propositada *forma vitae* da Observância, em que a contemplação e um certo «anti-intelectualismo», passe o anacronismo, foram marcantes, pelo menos até meados de Quatrocentos.

Em termos de delineamento deste trabalho, desenhámos um primeiro período, dito dos «Espirituais», entre 1274 e 1318, a que se segue uma nova fase, até 1392, a data tradicional de entrada dos primeiros frades da Observância em Portugal.<sup>3</sup> O contexto político-eclesiástico português e europeu será definido como cenário para este primeiro período, para se alcançar aquilo que é a ontogénese de um movimento que alterou profundamente a Ordem Franciscana como também a sociedade e cultura do tempo.<sup>4</sup>

As outras Ordens Religiosas e os seus intentos de reforma, seja de «Observância» ou de outro género, como a Ordem dos Pregadores (vulgo Dominicanos) e a de S. Bento (Benedictinos), uma Mendicante, a outra Monástica, servirão de escala comparativa, mas sem se deixar de considerar as diferentes peculiaridades de cada um dos institutos e o seu aparelho regral. A questão da Observância franciscana de finais de Trezentos cruza-se também com as contingências do Cisma do Ocidente (1378-1417), com as consequências da Peste Negra (1347-50) e a crise dinástica

---

*fim chagado S. Francisco* (Lisboa: Off. Miguel Manescal da Costa, 1760), 25-28 («Origem da Regular Observancia em Portugal, seus Fundadores, e em que Convento lhe derão principio neste Reino»).

3 Para o contexto eclesiológico deste período (1274-1392), cf. Hubert JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. 4, *La Iglesia de la Edad Media después de la Reforma Gregoriana* (Barcelona: Herder, 1973) (ver a «Parte Segunda, Sección primera: Los papas de Aviñon», 483-632), com rica bibliografia (589), para a qual remetemos. Não se pode esquecer um título referencial, apesar do esquecimento de Portugal ou a sua inclusão, como em outros estudos, nas outras províncias hispânicas (Santiago, Castela), o que até tem lógica, mas não sempre: Duncan NIMMO, *Reform and Division in the Franciscan Order* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1995). Sempre uma referência é a obra do capuchinho espanhol Lázaro IRIARTE, *Historia Franciscana* (Valencia: Editorial Asís, 1979).

4 Grado Giovanni MERLO, «I Movimenti religiosi, le chiese ereticali e gli ordini mendicanti», em *La Storia. I grandi Problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, vol. 1, *Il Medioevo I°, I Quadri*, coord. por Nicola TRANFAGLIA y Massimo FIRPO (Torino: UTET, 1988), 391-423; ou José María MOLINER, *Espiritualidad Medieval: los Mendicantes* (Burgos: Monte Carmelo, 1974); ver também, apesar de mais antigo, Félix VERNET, *Les Ordres Mendicants* (Paris: Bloud & Gay, 1933).

portuguesa, entre outros cenários de conflito armado e de querelas diplomáticas, como entre Portugal e Castela, por exemplo.

Já aqui abordámos a escassez de fontes documentais e manuscritas, a que associamos o que consideramos um certo «silêncio», retórico, da cronística franciscana portuguesa em torno da história da Ordem ao longo de Trezentos, que perspectivamos como o sublinhar, a posteriori, de uma evidente instabilidade entre os movimentos religiosos e espirituais que se pressentiam de outras províncias menoritas europeias, ou então daqueles que apenas se podiam aperceber entre nós. Ou seja: os contactos religiosos estreitos e organizados entre Portugal e o resto da Europa permitem, contudo, deduzir que muitas das polémicas, debates e reformas ecoaram entre os franciscanos portugueses de forma mais ou menos sentida e directa, embora menos eruditamente ou com menor impacto ou estrondo. Mas mesmo assim, com base na documentação posterior, como se procurará constatar, e na que subsiste fragmentariamente dos séculos XIII e XIV, tanto as notícias biográficas como as informações acerca das estruturas orgânicas já fortemente centralizadas dos Franciscanos, todo esse aparelho documental ou de acervo cronístico, permite «autorizar» pensar que o Portugal religioso medieval não passou ao lado das principais tensões, divisões ou questões da Ordem dos Frades Menores, quase desde a fundação até às dilacerantes divisões internas registadas nas centúrias de Quatrocentos e Quinhentos.

De forma distinta do que já fizemos noutros estudos, em jeito de novo ângulo de abordagem e complemento, ensaiaremos uma via de estudo das reformas franciscanas antes da bula leonina de 1517, na figura de D. Fr. Álvaro Pais, bispo franciscano de Silves, mitra que lhe coroou uma carreira eclesiástica, não tanto franciscana digase, mas também de dedicação às letras e ao pensamento filosófico português, fazendo parte do designado «ciclo franciscano».<sup>5</sup> Não tendo, antecipando um eixo a desenvolver, feito parte de qualquer movimento reformador, tanto quanto sabemos, não deixou de, «boaventurianamente», dir-se-ia, dentro da instituição, de pugnar, nas letras e numa certa praxis, por um espírito de reforma da Ordem e da Igreja em geral. Mesmo sendo mais um autor de filosofia política ou de teorias do poder, mesmo sendo um defensor da primazia do papa á frente da Igreja, mesmo pugnando pela unidade desta, mesmo sendo um alinhado na instituição, não deixa de ser, ainda que muitas vezes mais subtilmente, um crítico do mundanismo e da corrupção do clero, nem é indiferente à questão da pobreza, sendo até que alguns o tenham aproximado da corrente dos Espirituais... É acima de tudo um filósofo da unidade, da defesa do papa como

---

5 Pedro CALAFATE, dir., *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. 1, *Idade Média* (Lisboa: Caminho, 1999), 221-251 (texto de Pedro Calafate sobre «Frei Álvaro Pais», na Segunda Parte, capítulo 2).

cabeça da Cristandade,<sup>6</sup> una e coesa em torno de João XXII, contra o Império, na pessoa de Luís da Baviera. Não se dirá ser ele um Guelfo autêntico, mas não andou longe da facção, contra os Gibelinos imperiais. Mas refira-se, ao mesmo tempo, que o ideário fundamental de todas as reformas franciscanas é o dele e plasma-o de forma plena e estribada, evada de espiritualidade e relação com o mundo, por exemplo, no seu *Status et Planctus Ecclesiae*<sup>7</sup> (SPE, assim denominaremos no trabalho).

## 2 «ESPIRITUAIS» E OUTROS «REFORMADOS» CONTRA A «COMUNIDADE». A UNIDADE IMPOSSÍVEL, A PLURALIDADE DA HERANÇA DIFÍCIL

Francisco de Assis morreu em 1226. Logo após o seu trânsito, começou a desenhar-se uma crescente dicotomia no seio da Ordem em relação à plena observância da Regra e do *estilo de vida* do *santo de Assis*<sup>8</sup> e também da primeira fraternidade. De Gregório IX (1227-1241) a Inocêncio IV (1243-1254), Roma protegera sempre, como favorecera, os Frades Menores, as suas igrejas e conventos, isentando-os mesmo da jurisdição episcopal (1231) e concedendo todo o tipo de privilégios. A Ordem dos Frades Menores parecia a salvação para a Igreja, tal a cumulação de benesses e simpatias por parte da cabeça da Cristandade.<sup>9</sup>

Foram muitas as *Declarações* em relação à(s) *Regra(s)*, entre outras intervenções favoráveis, com os pontífices a facilitarem e oficializarem a observância da Regra franciscana. Para a Igreja, institucionalizava-se um apostolado mais vasto e plural, principalmente missionário, pastoral e pedagógico, atingindo-se as esquecidas franjas de pobreza das cidades. De facto, depois de 1230, a maior parte dos Franciscanos procurou os espaços urbanos para estabelecer novas comunidades, com construções de conventos cada vez mais amplos e com igrejas também cada vez maiores e mais ricas, tantas vezes erigidas graças a exigências da caridade e generosidade tanto

6 CALAFATE, *História do Pensamento...*, 221 e 222.

7 CF. Álvaro PAIS, *Estado e Pranto da Igreja*, edição bilingue Latim e Português, tr. de Miguel Pinto de MENEZES, pr. de Francisco da GAMA CAEIRO e intr. de João Morais BARBOSA, 8 vols. (Lisboa: Inst. Nac. Invest. Científica, 1988-1998). Do mesmo Autor, Fr. Álvaro PAIS, *Espelho dos Reis*, ed. bilingue Latim e Português, tr. de Miguel Pinto de MENEZES, 2 vols. (Lisboa, 1955-1963). Álvaro PAIS, *Colírio da Fé contra as Heresias*, ed. bilingue, Latim e Português, tr. de Miguel Pinto de MENEZES, 2 vols. (Lisboa, 1954-1956). Vittorino MENEGHIN, *Scritti inediti di Fra Alvaro Pais* (Lisboa: Ed. Inst. De Alta Cultura da Fac. de Letras, 1969).

8 Sobre a importância histórica e a memória de S. Francisco de Assis nas gerações de franciscanos até ao séc. XV, é assinalável o trabalho de Felice ACCROCA, *Francesco e le sue immagini: momenti della evoluzione della coscienza storica dei Frati Minori (secoli XIII-XVI)*, pr. de Jacques DALARUN (Pádua: Centro di Studi Antoniani, 1997).

9 Sobre a herança difícil e o legado de Francisco, ver Grado Giovanni MERLO, *Nel Nome di San Francesco, Storia dei Frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo* (Pádua: Editrice Francescane [EF], 2003).

públicas como privadas. Edificam-se, igualmente, mais espaços de estudos, gerais ou provinciais, enfatizando-se a importância do estudo como garantia de uma melhor preparação técnica e científica dos pregadores, dos leitores, dos inquisidores e dos missionários. Novas formas de sustento se foram acrescentando às primitivas, aparecendo as «esmolas» para o trabalho intelectual ou para o sagrado ministério dos sacerdotes franciscanos, multiplicando-se «heranças» que se recebiam, legados e fundações pias, doações, rendas de bens imóveis, das hortas às vinhas, das casas aos terrenos. A propriedade destes bens, incluindo mesmo todos os imóveis ligados às próprias igrejas e conventos, era recebida pela Ordem quer através da Santa Sé quer através do reconhecimento da sua posse pelos próprios benfeitores que confiavam a sua administração aos «amigos espirituais», como dizia Francisco no capítulo IV da sua Regra,<sup>10</sup> aos «síndicos» ou aos «procuradores», como se esclarece em documentação papal de Inocêncio IV, *Ordinem vestrum*, de 1245, e *Quanto studiosus*, de 1247.

Inocêncio IV declarou ainda como «conventuais» as igrejas da Ordem, equiparando-as às colegiadas do clero secular,<sup>11</sup> facilitando o controlo eclesiástico da actividade pastoral dos frades. Daí a designação ulterior de *Conventuais* entre os Franciscanos, os *maioritários* ou da «Comunidade», depois também denominadas de *Claustrais* (ou da *Claustra*), diferenciando-se dos religiosos *minoritários* que viviam em eremitérios ou recolhimentos, mais tarde designados também como «oratórios», embora a maior parte das vezes dependentes dos grandes centros menoritas urbanos.<sup>12</sup> Outros documentos pontifícios importantes na definição da questão da pobreza e da observância regular da Regra em finais do século XIII e meados da centúria seguinte acolhem-se às decretais de Nicolau III<sup>13</sup> *Exiit qui seminat*, de 14 de Agosto de 1279, e de Clemente V, *Exivi de Paradiso*, de 6 de Maio de 1312, textos apontando para uma interpretação mais ampla dos textos regrais. Significativa foi também a bula de

10 «Mando firmemente a todos os irmãos que de modo nenhum recebam dinheiro ou pecúnia, nem por si nem por intermediários. Todavia, os Ministros e Custódios, mas só eles, ponham solícito cuidado, por amigos Espirituais, no remediar as necessidades dos enfermos, como virem que é preciso, conforme os tempos, lugares e regiões, salvaguardando sempre, como está dito, o não receberem dinheiro ou pecúnia», *Segunda Regra*, c. 4, 1-3 [ou *Regra Bulada*, aprovada em 29 de Novembro de 1223], in *Fontes Franciscanas I, S. Francisco de Assis, Escritos-Biografias-Documentos*, 2ª ed. (Braga: Editorial Franciscana, 1994), 158.

11 Uma história geral do Franciscanismo nas suas diversas cambiantes é a obra de Teodosio LOMBARDI, *Storia del Francescanesimo* (Pádua: Edizioni Mesaggero, 1980). Sempre importante e referencial é a obra de John Richard Humpidge MOORMAN, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517* (Oxford: Clarendon Press, 1968).

12 Muito importante para a compreensão da evolução da Ordem após a morte de Francisco, é o estudo do consagrado professor e especialista italiano em História religiosa Medieval Grado Giovanni MERLO, *Tra Eremo e Città. Studi su Francesco d'assisi e sul Francescanesimo Medievale* (Assis: Ed. Porziuncola, 1991).

13 Pontificado entre 1277 e 1280.

Martinho IV *Exultantes in Domino* que, datada de 18 de Janeiro de 1283, instituiu os síndicos apostólicos. Todas estas declarações ou concessões em relação à *Regra*<sup>14</sup> procuravam mais assegurar aos Franciscanos um posicionamento jurídico consistente e uma maior liberdade de ministério perante o clero secular — como se consagrava na bula de Martinho IV *Ad fructus uberes*, de 13 de Dezembro de 1281 —, visando menos mitigar a observância estreita da *Regra*, como acusariam depois os segmentos dos menores que não pertenciam à *Comunidade*. Pode afirmar-se que, com estas disposições papais, a Ordem conseguia enquadrar e conciliar canonicamente a disciplina interna e a actividade externa, nomeadamente de ensino e de apostolado.

A Ordem dos Frades Menores reunia já em finais do século XIII, o da fundação, trinta e quatro províncias, com mais de 1400 conventos.<sup>15</sup> A maior parte das fundações eram, preferencialmente, de implantação urbana, quer intramuros quer junto a estes, peri-urbanamente. Ofereciam assim uma nova ordem religiosa ao crescimento urbano, enquanto as comunidades eremíticas, frequentemente disseminadas em espaços fora das redes urbanas, tenderam a perder paulatinamente importância numérica no conjunto das fundações da Ordem.<sup>16</sup>

Acentuava-se então uma crescente diferenciação entre os *conventus* e os *loca*, não só em termos de fisionomia construtiva como também de funcionalidade religiosa e social. Os *loca* passam a ser simples eremitérios ou pequenas dependências com a tipologia de oratórios anexos a conventos maiores, para retiro dos frades ou para recollecção em que se observava uma vida pobre e uma observância regular mais estreita, por oposição à vida quase «secular» que se observava nas fundações urbanas. Desenhavam-se especializações na vida e acção dos frades que, do devocional ao social, começavam a forçar um «impulso pós-boaventuriano» de edificação e multiplicação conventuais. Esta tendência já se prefigurava na regulamentação e legislação em matéria construtiva que, entre 1257 e 1270, se plasma nas Constituições de Narbona de 1260 a partir da acção de S. Boaventura.<sup>17</sup>

Há pois uma tendência para uma «Conventualidade» em todos os novos sentidos devocionais e direcções sociais, aos quais os Frades Menores se apegavam e especializavam.<sup>18</sup> Os frades eram, por exemplo, cada vez mais estimulados a pregar, com a

14 Cf. [Cardeal] Fr. José de Calasanzio VIVES, OFM Cap, *Instituta Franciscana. Monumentis Benevolentiae*. (Roma: Tip. Vaticana, 1904); cf. também a sempre importante *Monumenta Ordinis Minorum* (Salamanca: [s.n.], 1511).

15 LOMBARDI, *Storia...*, 139.

16 Vd. John Richard Humpidge MOORMAN, *Medieval Franciscan Houses* (St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute/St. Bonaventure University), 1983.

17 Por todos, veja-se Vicente GARCÍA ROS, *Los Franciscanos y la Arquitectura. De San Francisco a la Exclaustración* (Valência: Editorial Asís, 2000), 93-113, com boas indicações bibliográficas.

18 GARCÍA ROS, *Los Franciscanos...*, 93.

possibilidade de o fazer nas horas em que os clérigos seculares ou prelados o não o faziam (assim o determinava Bonifácio III na sua bula *Super cathedram*, de 1300). Esta prerrogativa espoletou oposições significativas entre o clero secular e as ordens religiosas em competição por esse monopólio da disseminação da palavra. Outras prerrogativas foram concedidas aos Franciscanos, como a de se poder sepultar nas igrejas da Ordem. Muitas vezes, com estribo canónico e apoio social, os frades invocavam privilégios papais de isenção da jurisdição diocesana, abstraindo-se nomeadamente do pagamento de taxas funerárias. Graças às doações crescentes e aos privilégios com que ia sendo cumulada, a Ordem preparava-se para, ao longo do século XIV, multiplicar as fundações urbanas, contando já com grandes conventos de cidade, construídos de origem, ou com projectos de ampliação e adorno dos edifícios pré-existentis.

A par de todas estas transformações religiosas e sociais, também a Ordem se transformava, porque imersa no tempo e no contexto da época. Como todas as instituições nascidas de intuições, a multiplicidade de respostas e propostas face aos desafios, na tentativa de cumprir e fazer valer regras e estatutos, gerava derivações e tendências, que se enraizavam e cresciam, tornando-se facções e resvalando até para oposições. Assim foi entre os Frades Menores, no seio dos quais a contestação interna crescia e tentava resistir à forte tendência para aquilo que se viria a designar como Conventualidade. Muitos eram os que cada vez mais acusavam a Ordem de se afastar do verdadeiro espírito da(s) *Regra(s)* do Fundador e do paradigma da pobreza, com base na sua experiência de vida.<sup>19</sup>

Quase três décadas seguintes, estes primeiros sinais de dicotomia começaram a acentuar-se, aplacados por vezes pela benevolência e serenidade de gerais como Fr. João de Parma (1248-1256) e S. Boaventura de Bagnoreggio (1256-1274). Prudente, diplomático, conciliador, o grande teólogo que foi S. Boaventura, cardeal desde 1273,<sup>20</sup> e uma das figuras mais importantes da intelectualidade cristã medieval, con-

19 Cf. Raoul MANSELLI, *Francesco e i suoi compagni* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1995).

20 Sobre a sua carreira cardinalícia e a de todos os franciscanos que alcançaram dignidades, prelazias e cargos na hierarquia medieval, cf. a incontornável e sempre referencial obra de Conrad EUBEL, OFM Conv, *Hierarchia Catholica Medii Aevi sive Sumorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum* (Münster: Livr. Regensbergiana, 1933) [até ao século XVI, vd. tomos I, II e III]. Recordem-se aqui as datas essenciais da cúria romana: os primeiros regulamentos sobre as funções, deveres e direitos dos «funcionários» surgiram nos séculos XII e XIII; no século XIV, em boa parte devido ao «exílio» de Avinhão anterior ao Cisma, surge corporizada a instituição e ideia de Cúria, em torno da qual gravitavam os Consistórios, a Chancelaria, a Câmara Apostólica, a Sacra Rota Romana e a Sacra Penitenciaria Apostólica; depois surgiram a Datária Apostólica, a *Segnatura* Apostólica, que ulteriormente se dividiu em dois tribunais, o da Justiça e o da Graça e a Secretaria (ou *Segreteria*), que surgiria com Martinho V (1417-1431), como *Camara Segreta* (não «secreta», mas de segreteria, ou «secretaria»), encarregada de atender à correspondência diplomática da Santa Sé. Esta estrutura permaneceu até 1588, durante o pontificado de Sisto V (1585-1590), que transformou a estrutura.



seguir a suster as primeiras ondas de choque e de divisão entre os menoritas. Visto de outra forma, Boaventura pode apenas ter-se limitado a adiar um afrontamento incontornável, mas não erradicando as diferenças religiosas e sociais que faziam com que muitos Franciscanos entendessem de formas e meios diversos o carisma e as funções da Ordem organizada em torno do Fundador. A radicalidade original da mensagem franciscana suscitou mesmo, ainda na época do generalato de S. Boaventura (1256-1274), a circulação de fundas oposições para lá da Ordem. Nos corredores da cúria papal e nos meandros da hierarquia da Igreja, eram muitas as pressões de bispos e altos dignitários do clero secular em torno do problema que crescia no seio das novas ordens mendicantes em relação à observância dos carismas fundadores. Não foram poucos os prelados que reflectiram acerca da supressão dos Franciscanos e dos Dominicanos num pretendido concílio a realizar com esse fim.<sup>21</sup> Uma tradição historiográfica católica excessivamente preocupada com a justificação da unidade da igreja romana não tem permitido estudar rigorosamente esta outra história da oposição em alguns meios pontifícios e clericais aos programas de mendicância, especialmente a Franciscana. A pobreza voluntária dos Franciscanos nesta nova sociedade mercantil e pré-industrial, ou a «nova pobreza», ascética e mendicante, suscitava desconfianças e não menos desdém em vários sectores eclesiais, além de muitas interrogações...<sup>22</sup>

Depois de Boaventura, esgotado o projecto de conciliação das perspectivas religiosas e sociais diferentes, rebentou a chamada «Querela dos Espirituais» que, centrando-se no tema fundamental da pobreza, mudaria para sempre a Ordem dos Frades Menores. Surgiram fracções, acusações mútuas, quebras na fraternidade original, excomunhões até, toda uma prolongada confrontação enfim que, envolvendo também o poder papal romano, se converteu num dos mais acesos conflitos no seio da Igreja medieval. Os Espirituais<sup>23</sup> conseguiram, relativamente à Pobreza na Ordem, exacerbar os ânimos e provocar acesos debates e divisões, situação poten-

---

Pretende-se apenas tornar perceptível a orgânica papal no plano das suas instituições administrativas e, claro, produtoras de documentação de suporte a este estudo.

21 Sobre esta tentativa, cf. Humberto DE ROMANIS, *Opera de vita regulari* (Roma: [ed. J. J. Berthier], 1889), 2:494-500.

22 Em síntese e por todos, sobre esta temática da nova pobreza menorita, cf. Giacomo TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato* (Bolonha, Il mulino, 2004).

23 Na opinião de Raoul Manselli, os Espirituais demonstraram que o nível cultural e religioso dos frades Franciscanos era mais elevado do que o do restante clero, ressaltando nomeadamente de um sentido de responsabilidade na cura e direcção espiritual dos fiéis, assentando no princípio de que ceder na severidade de vida ou na exemplaridade da imitação de Cristo significaria ceder perante a afirmação cristã diante dos fiéis. Raoul MANSELLI, «L'osservanza francescana: dinamica della sua formazione e fenomenologia», em *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, dir. por Kaspar ELM (Berlin: Duncker & Humblot, 1989), 173-187. Sobre esta questão vd. 178. Ver também, deste mesmo autor, Raoul MANSELLI, «Pietro di Giovanni Olivi spirituale», em

ciada pela morte do Doutor Seráfico que, na sua elevada produção intelectual e teológica, tinha também procurado discutir, de forma elevada e fundamentada, o papel axial da Pobreza na estruturação da vida religiosa Franciscana, como se podia frequentar na sua importante *Apologia Pauperum*, escrita em 1266, texto saindo em defesa dos Mendicantes contra os ataques do clero secular.<sup>24</sup> Estava-se no tempo das metamorfoses franciscanas, numa tendência sacerdotalizante, ou clericalista, a par de teologização crescente, eixos que S. Boaventura enfatizaria ainda mais com o seu pensamento, mas que também as disputas e fracções acentuariam.<sup>25</sup>

O Franciscanismo mergulhava em debates e querelas, ao mesmo tempo que se aproximavam, teológica e culturalmente, alguns sectores em afastamento da «conventualidade», como os movimentos dos Espirituais e o Joaquinismo, uma concepção escatológica de carácter profético elaborada pelo abade cisterciense italiano Joaquim de Fiore († 1202).<sup>26</sup> O legado do abade de Fiore, notável em termos de dimensão histórico-profética e escatologia «apocalíptica»,<sup>27</sup> contribuiu para a ruptura já latente no seio dos Franciscanos, que Boaventura tinha conseguido «dominar» enquanto superior maior da Ordem.

O Joaquinismo,<sup>28</sup> diríamos, divide a história em três partes, ou fases: uma primeira, a do Pai, da *ordo coniugatorum* (de Adão a Cristo); a segunda, dita do Filho,

*Chi erano gli Spirituali: Atti del IV Convegno Internazionale, Assisi, 16 - 18 ottobre 1975* (Assisi: Società Internazionale di Studi Francescani, 1976), 181-204.

24 Sobre esta questão da Pobreza nos primeiros cem anos da Ordem, cf. Malcolm David LAMBERT, *Povertà Franciscana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli nell'Ordine Franciscano (1210-1323)* (Milão: Ed. Biblioteca Franciscana, 1995). Sobre S. Boaventura, no que concerne à figura e à obra, em particular ao seu generalato e à sua apologia da pobreza e defesa das ordens mendicantes, cf. Jacques Guy BOUGEROL, «Saint Bonaventure et la défense de la vie évangélique de 1252 au concile de Lyon (1274)», em *S. Bonaventura franciscano: atti del XIV Convegno storico internazionale, Todi, 14- 17 ottobre 1973* (1974, reimp. Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2017), 109-126; do mesmo Autor, seguindo a corrente boaventuriana, cf. Jacques Guy BOUGEROL, *Introduzione a san Bonaventura* (Vicenza: LIEF, 1988).

25 Ver Roberto LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità franciscana nel contesto della disputa con i secolari (1255-1279)* (Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1990).

26 Sobre Joaquim de Fiore, vd. Francesco D'ELIA, *Gioachino da Fiore. Un maestro della civiltà europea. Antologia de testi Gioachimiti, tradotti e commentati*, 2ª ed. (Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 1999).

27 Joaquim DE FIORE, *Expositio in Apocalipsim* (Veneza, 1517).

28 Sobre o Joaquinismo frequentem-se, entre outras, as seguintes obras: Harold LEE, Marjorie REEVES e Giulio SILANO, *Western Mediterranean Prophecy. The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century Breviloquium* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989). Lucas WADDING, *Annales Minorum*, vol. 2 (Roma, 1732). E. Randolph DANIEL, «A Re-examination of the Origins of Franciscan Joachimsim», *Speculum* 43 (1968): 671-676. Gordon LEFF, *Heresy in the Later Middle Ages* (Manchester: Manchester University Press, 1967). LAMBERT, *Povertà Franciscana*.... Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (Oxford: The Clarendon Press, 1959). Marjorie REEVES, «The Liber Figurarum of Joachim of Fiore», *Medieval and Renaissance Stud-*

da *ordo clericorum* (de Cristo até ao século XII); e finalmente a terceira, a do Espírito Santo, posterior à própria vida do abade de Fiore, que iria ser dominada pela *ordo monachorum*, da *Ecclesia Spiritualis*, em que os sacramentos, o direito e a hierarquia dariam lugar ao amor e à liberdade, a uma espiritualidade renovada. Seria assim uma «idade» que se pressentia como uma época de mudança radical e de revolução espiritual e eclesial. Fiore profetizava que essa *nova ordem* seria composta de homens «espirituais», pobre e «menores», modelo de vida cristã, governados por um «papa angélico». Esta nova era seria reconhecida pelo aparecimento de um «anjo do sexto selo», exibindo um «sinal de Deus vivo» (chagas, estigmas...) e sendo portador do «evangelho eterno» (a Regra de S. Francisco...) para todos os povos,<sup>29</sup> algo como um evangelho espiritual. Tudo nesse «anjo» conjugava-se, segundo muitos autores místicos, principalmente franciscanos, na figura de S. Francisco de Assis. A roupagem profética com que se adornaram estas ideias joaquimitas por parte de alguns frades menores reforçou a ideia de organização de uma nova ordem destinada a impor a nova Igreja espiritual, sob o signo da pobreza e do evangelho. E essa *nova ordem* só

---

ies 2 (1950): 57-91. Marjorie REEVES, «The Originality and the Influence of Joachim of Fiore», *Traditio* 36 (1980): 269-316. Marjorie REEVES, «Some Popular Prophecies from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries», em *Popular Belief and Practice*, ed. por G. J. CUMING e Derek BAKER (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 107-134. Ann WILLIAMS, ed., *Prophecy and Millenarism. Essays in Honour of Marjorie Reeves* (Harlow: Longman, 1980); neste título de homenagem vd. «Symbolism in the Thought of Joachim of Fiore», de Bernard MCGINN; «Abbot Joachim of Fiore: the “De Ultimis Tribulationibus”», de E. Randolph DANIEL; «The Franciscan Concept of Man», de Gordon LEFF. Guido BONDATTI, *Gioachinismo e Francescanesimo nel Dugento* (Assis: Tip. Porziuncola, 1924). «La France Franciscaine». *Mélanges d'Archéologie, d'Histoire, d'Art et de Littérature relatifs aux ordres de S. François en France du XIII au XIX siècle* (Lille, 1912 ss.). René de NANTES, *Histoire des Spirituels dans l'Ordre de Saint François* (Paris, 1909). F. TOCCO, *L'Eresia nel medio evo* (Florença, 1884). *Neues Archiv für die Geschichte ecc.* 15 (1890): 143-178; 30 (1905): 323-386; 33 (1917): 95-187. Salimbene DA PARMA, *Cronica Fratrís Salimbene Parmensis*, publ. por Oswald HOLDER-EGGER em *Monumenta Germanica Historica Scriptores* 32 (Hannover, 1905-1913).

Ver ainda a *Expositio super Jeremiam* (obra apócrifa), editada em Veneza em 1519-1525, que é um Comentário sobre Jeremias, segundo Salimbene, composta em 1196 e endereçada a Henrique IV, falecido em 1197. De destacar nesta obra o cap. 13 *Inrerpretatio in Jeremiam*: Há neste passo uma clara alusão ao aparecimento de duas ordens religiosas, a Ordem dos Frades Menores e a Ordem dos Pregadores (Dominicanos): «O Senhor enviará homens pescadores e caçadores, com a tarefa de recolher tudo o que fosse curioso e terreno no século. Os pescadores são os pregadores, os outros caçadores que salvarão muitas pessoas das garras da besta que surge do mar... Penso que a Ordem dos Pregadores pescará no mar dos Cristãos; a outra fará caça no mar dos infiéis» [*Expositio super Jeremiam*, cap. 4 (edição de Colónia, 1577), 82]... «Isaac representa os bispos... e os seus filhos Esaú e Jacob significam as duas ordens: um deles fará uso das letras e do arco da pregação; o outro [Esaú] será enviado para entre os filhos de Heth, que vão atrás da ciência escolástica, que é carnal e secular» [*Expositio super Jeremiam*, cap 13 (ed. Col., 1577), 165].

<sup>29</sup> *Apocalipse* 14,6: «Vi ainda outro anjo que voava no mais alto no meio do céu. Era portador de uma Boa Nova [Evangelho] de valor eterno para anunciar aos habitantes da terra: a todas as nações, tribos, línguas e povos», in *Nova Bíblia dos Capuchinhos* (Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica, 1998).

poderia ser a dos Franciscanos, mas que não corresponderia à Ordem que então existia, mais instituição do que intuição, mais riqueza do que pobreza, definitivamente desviada das origens no sentido de uma hierarquização e acumulação de património.

O próprio S. Boaventura, sem propósitos proféticos e antes com escopos de unidade e tranquilidade, contribuiu para disseminar os ideais joaquimitas, associando S. Francisco ao «anjo do sétimo selo» e promovendo a construção de uma biografia do santo seráfico, a *Legenda Maior*, constelada de imagens que desenharam a tradição do celebrado serafim chagado em vida, o *alter Christus* que o Poverello teria sido. Trata-se de um projecto biográfico que procura sintetizar as anteriores e fixar uma *vitae* oficial e clarificada, sem nada que pudesse causar discussão ou dúvidas, sem elementos que induzissem em sentidos diferentes da unidade desejada. Era uma espécie de *legenda*, no sentido de algo que, ou como, se deve ler...

Todavia, acabaria por ser uma outra obra a sobrepor-se a todas as que gravitavam entre o legado ou figura de Francisco e o ideal profético joaquimita, com todas a colagens e prefigurações que se faziam então entre os dois «conceitos». Foi essa obra lavrada por Fr. Gerardo de Borgo de San Donnino († 1276), que a baptizou de *Introdução ao Evangelho Eterno*, escrita e divulgada em Paris em 1254. Esta obra funcionou como a «chama» que atearia o rastilho joaquimita de forma explosiva entre os Franciscanos, impondo irreversivelmente o movimento dos «Espirituais» e colocando-os no centro dos debates da Ordem. Mas fê-lo de uma forma que não demoraria a ser acusada de se situar nas franjas do abismo da heresia.<sup>30</sup> A releitura e alargamento do comentário da obra de San Donnino foram definindo as principais âncoras do projecto reformador dos Espirituais: pobreza rigorosa, liberdade, ascese, amor fraternal, disciplina, escravidão à Regra e ao Evangelho davam forma a um programa de vida religiosa que se viria a tornar incómoda para a hierarquia franciscana procedente da Comunidade, muito pouco favorável a reformas ou retornos aos ideais místico-eremíticos das origens. Era incómoda, por isso foi condenada pela hierarquia, clericalizada, unanimista e conventualizada. A Ordem dos Frades Menores institucional que se sentiu «incomodada» não correspondia à *nova ordem* da nova era de Fiore. Para as fazer coincidir, seria necessário mobilizar todo um processo de reforma e de luta contra a hierar-

30 Ainda que com mais de 100 anos, é digno de boa nota o ensaio do historiador norte-americano Henri-Charles LEA, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, vol. 3, *Domaines Particuliers de l'Activité Inquisitorial. Index General* (1887, edição francesa moderna Grenoble: Jérôme Millon, 1990), 28 e ss. A síntese radical e explosiva da profecia joaquimita é esta *Expositio in Apocalipsim*, cit. in IRIARTE, *Historia Franciscana...* 92, de que tomámos a liberdade de traduzir este excerto: «O Pai impôs o jugo da Lei, porque é Temor; o Filho quis a ascese da disciplina, porque é Sabedoria; o Espírito Santo defende o domínio da liberdade, porque é Amor. E onde há temor, há escravidão; onde há magistério, há disciplina; onde há amor, há liberdade».

quia, ou a instituição. Logo sê-lo-ia contra a própria Igreja que suportava a hierarquia franciscana geral e local. Mobilização a que os Espirituais<sup>31</sup> se entregaram...

Mas é importante determo-nos um pouco em relação ao que se debate tantas vezes: a ideia de reforma. É um conceito ulterior, uma intenção que se desenhará apenas mais tarde, mas muitas vezes temos tendência para a alargar a épocas anteriores ao século XVI. Um pouco como o conceito, ou ideia, de missão: esta só surge em boa verdade com os Jesuítas no século XVI, senão na centúria seguinte, apenas. Como a reforma, ou as ideias que lhe dão sentido em Quinhentos. Em épocas anteriores, não podemos sequer tomar debates e querelas em torno da pobreza de Cristo, se tinha uma bolsa com moedas ou sandálias, e todo o debate que se gere na Igreja e particularmente no seio das ordens mendicantes surgidas no século XIII, nomeadamente Franciscanos e também Dominicanos, como projectos de reforma. Os grupos ou sensibilidades que surgem na consequência desses debates, quando geram tensões, são movimentos que se guiam mais ou menos pela ténue linha que separa a ortodoxia da heterodoxia, ou melhor dito, do termo que a abrevia, a heresia. E quanto mais próximo do abismo desta esses grupos se aproximam ou quanto mais renegados e criticados são pelas tendências dominantes ou mais curiais, mais se tende a designá-los, anacronicamente talvez, como reformas, literalmente ou num sentido mais lato. Voltaremos a esta ideia, para evitarmos o anacronismo e não vermos, quixotesicamente diríamos, reformas em todos os grupos ou ideias que procuram imitar ou regressar às origens, ou quando não, apenas criticar a hierarquia. As profecias ou enquadramento, estribo ou fundamento, dessas facções ou ideais em movimentos milenaristas, escatológicos ou já tidos como heréticos, faz acrisolar ainda mais esse apodo de reformadores a todos os que seguem um semideiro, ou tendência, menos «oficial»...

Senão, atente-se. Entre 1274 a 1318, não faltaram incidências nestes afrontamentos que, do religioso ao espiritual, dividiam Espirituais e Comunidade,<sup>32</sup> se assim pudermos, sem maniqueísmos, dicotomizar a Ordem. A Igreja era cada vez mais um dos actores deste «drama» franciscano, reforçando os meios de vigilância e acção religiosas e sociais. Recordamos, por clareza, que estes debates e tensões eram normais, muito mais do que hoje e acendiam mais os espíritos, pois vivia-se, ao contrário de hoje, numa Cristandade, numa ideia de fé que se sobrepunha a tudo. Quando

31 Cf. a excelente obra de Thadeus McVICAR, *The Doctrine of the Franciscan Spirituals* (Roma, 1963). sobre o Joaquimismo em geral e suas profecias, este estudo da sua maior especialista, REEVES, *The Influence of Prophecy...* Outro excelente trabalho, da autoria do grande erudito capuchinho P. Stanislao da CAMPAGNOLA, *L'Angelo del sesto sigillo e l'alter Christus. Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV* (Roma, 1971). Por último, entre muitos outros, não deverá ser esquecido o estudo de Ernst BENZ, *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo* (Todi, 1962).

32 Sugestiva é a obra de François-Xavier PUTALLAZ, *Figure francescane alla fine del XIII secolo* (Milão: Ist. Per la Storia della Teologia Medievale, Jaca Book, 1996).

o homem deixou de sobrepôr a fé a tudo, o mundo mudou... Continuando, sobre a intervenção da Igreja nos debates dos Menoritas, a vigilância de que se falava acima era agora mais severamente efectuada, através da Inquisição, um órgão episcopal que se metamorfoseou em instituição papal por Gregório IX, em 1231. Vinte e um anos depois, em 1252, começava a aplicar-se a tortura, por permissão de Inocêncio IV. A Igreja estava assim «mais vigilante», obrigando também as hierarquias das ordens religiosas, como a Comunidade franciscana, a condenarem as polémicas e propostas que se julgavam exteriores à formação doutrinária da Igreja institucional.

Neste contexto, algumas figuras marcantes, ou grupos regionais, de certa forma, aparecem na contestação à Comunidade, como os *zelantes* das Marcas (Itália), liderados por Fr. Pedro de Macerata († 1307), os quais enveredaram por um forte criticismo e, mesmo tendo alguns sido forçados a retractar-se perante os superiores, não poucos se mantiveram nas suas críticas ao rumo que entendiam que a Ordem seguia. A estes, chegou-se mesmo a retirar os hábitos e a serem isolados em eremitérios, «correcionais»... Fr. Pedro de Fossombrone, aliás Ângelo Clarenó († 1337), seria um desses franciscanos acusados de obstinado radicalismo pela hierarquia da Ordem, talvez o mais famoso e o «chefe de fila» de um desses putativos grupos críticos. Clarenó foi autor bastante qualificado, como se infere dos seus escritos mais famosos, *Expositio Regulae* e *Historia Septem Tribulationem*.<sup>33</sup>

No que é hoje a Provença francesa, brotaria também um outro foco de contestação importante, cujo nome maior foi o do célebre Pierre Jean Olivi († 1298), muito influenciado pelo joaquimismo, como Clarenó também. Olivi era, contudo, mais acutilante teologicamente, tendo-se afirmado de certa maneira como um «verdadeiro líder ideológico da reacção»,<sup>34</sup> como lhe chamaria um autor moderno. A obra de Olivi deixaria marcas profundas em termos doutrinários e filosóficos primeiro nos Espirituais e, mais tarde, nos Observantes. Ou seja, nas tendências grupais de elementos críticos, de forma mais ou menos organizada, em relação à hierarquia da Ordem. Não se pode considerar como reforma ou grupos reformadores, antes sim contestatários e com uma trajetória própria em termos de filosofia e pensamento. Por isso, se entende a maior acutilância do grupo de Olivi, que atingiu maior ressonância num exercício de acirrada crítica à declaração de Nicolau III *Exiit qui*

33 Cf., entre outros estudos sobre Ângelo Clarenó, Lorenzo BERARDINI, *Frate Angelo da Chiarino alla luce della storia* (Osimo, 1964), bem como Gian Luca POTESTÀ, *Angelo Clarenó: dai poveri eremiti ai fraticelli* (Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990).

34 IRIARTE, Lázaro, *Historia franciscana...*, 93. Sobre Olivi, ver por todos, com ampla bibliografia, David BURR, *L'histoire de Pierre Olivi. Franciscain persécuté* (Paris/Fribourg: Cerf/Éditions Universitaires de Fribourg, 1997). David BURR, *Olivi and Franciscan Poverty: The Origins of the Usus Pauper Controversy* (Milão: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1992). Vd. também Servus GIEBEN, «Bibliographia Oliviana (1885-1967)», *Collectanea Franciscana* 38 (1968): 167-195.

*seminat* (14 de Agosto de 1279), principalmente no que concerne ao tema do *usus pauper*. Apesar do «recuo» de Olivi na sua tradicional condenação às cedências relativas à Pobreza, mas declarando-se sempre contra qualquer ruptura, acabaria, em 1283 e depois em 1285, por se ver obrigado a explicar perante os superiores da Ordem as suas proposições carregadas de joaquimismo quanto à pobreza absoluta de Cristo e dos Apóstolos,<sup>35</sup> enquanto modelo de vida dos Franciscanos.<sup>36</sup>

Apesar da prudência e depois das explicações, Olivi e os seus seguidores não tiveram dias fáceis. O ministro geral da Ordem entre 1287 e 1289, o douto Matteo de Acquasparta, reagiu de forma violenta contra eles, chegando a dar ordem de os encarcerar, além de os reprimir. O sucessor de Acquasparta, Raimundo Gaufredi (ou Raymond Geoffroy, geral entre 1289 e 1295), revelar-se-ia, porém, mais condescendente com os críticos à Comunidade, retirando-os da prisão e enviando-os em missão, como fez com Ângelo Clareno. Mas estes frades regressariam mais tarde à Itália, reacendendo-se as críticas. Gaufredi era tido como favorável, ou próximo, simpatizante, dos Espirituais, pois fora leitor assíduo de Fiore e no seu generalato protegera o seu conterrâneo, provençal também, Olivi, a quem mandara ensinar no *studium generale* de Montpellier. Depois apareceria uma das mais enigmáticas e apaixonantes figuras da Igreja medieval, o papa Celestino V (papa durante cinco meses 1294, resignando dois anos antes de falecer), monge, ou eremita (dadas as suas características espirituais) que fundara a Ordem dos Celestinos, um ramo beneditino, de onde ele próprio tinha saído para o sólio pontifício. A sua importância neste contexto franciscano reside no facto dos Espirituais o considerarem a encarnação do *papa angélico* das profecias do abade de Fiore e viam nele o fundador da *igreja espiritual*. O papa facilitou a sua separação da Comunidade, autorizando os Espirituais a viverem pobremente em eremitérios de fundação própria ou a fundar, mas observando a *Regra* sem quaisquer dispensas ou mitigações, tal como se julgava ter sido definida pelo Santo Fundador, na sua redacção plena.

Ao profético Celestino sucedeu o pragmático Bonifácio VIII (1294-1303), o papa do primeiro Jubileu universal (1300), um empedernido canonista e não tanto um pontífice «espiritual», como o anterior. Revela-o na limitação da possibilidade de se refundar uma Igreja mendicante e espiritual, tal como tentara o seu antecessor. Ângelo Clareno foi mesmo excomungado. Gaufredi, o ministro geral, entretanto, como prémio da sua lealdade eclesial, recebeu a cadeira episcopal de Pádua, a que renunciou

35 Sobre esta questão da defesa franciscana da pobreza de Cristo e da comunidade dos Apóstolos, consulte-se o trabalho de Andrea TABARRONI, «Paupertas Christi et Apostolorum»: *l'ideale francescano in discussione, 1322-1354* (Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990).

36 Giacomo TODESCHINI, *Un trattato di economia politica francescana, il «De emptionibus et venditionibus, de usuries, de restitutionibus» di Pietro di Giovanni Olivi* (Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1980).

(ficando a diocese patavina para o dominicano Giovanni Savelli, que quatro anos depois, em 1299, iria para Bolonha), porém, sendo assim afastado do governo da Ordem. Em 1295 novo geral foi eleito, Giovanni Minio de Morrovalle, que ficaria no cargo até 1304. Foi a todos títulos um retrocesso em relação ao apoio de Gaufredi aos Espirituais, sendo até contra estes. Depois, adveio a púrpura cardinalícia, prêmio da sua lealdade filial à Santa Madre Igreja. Mas apesar da sua postura em relação àquela tendência, mostrou-se atento à questão da pobreza. Revela-o uma solicitação sua, em carta circular da Ordem, em 1302, da identificação de todos os frades que contrariassem a santa pobreza na sua vida religiosa, proibindo ainda os conventos, sob pena de excomunhão, de possuírem latifúndios, rendas anuais, proventos estáveis e fixos, ordenando também que evitassem dirimir questões administrativas internas em tribunais civis. Apesar de ordeiramente não ter abalado a hierarquia da Igreja e ter mantido o tipo de estrutura na Ordem que herdara, não deixou de estar atento ao mundo e de ter fixado limites entre os planos regular e secular, e definido as bases do sentimento e forma de vida franciscanos, como se vê na questão da pobreza. Era um unitário firme, não permitindo derivas que pudessem fracturar a Ordem.<sup>37</sup>

Já aqui vimos que debate sobre o tema da Pobreza de Cristo e da Igreja mobilizou alguns dos mais importantes autores espirituais franciscanos medievais. Entre eles, destaca-se Ubertino de Casale, um extraordinário teólogo, homem contemplativo e sábio, pregando desde 1304 contra uma «Igreja carnal», o que lhe valeu um paradigmático desterro para o eremitério de Mont'Alverne, esse lugar mítico da invenção dos Estigmas de S. Francisco. Neste exílio contemplativo, Ubertino redigiu uma das mais lidas e difundidas obras da Baixa Idade Média religiosa: *Arbor Vitae Crucifixae Jesu*. Descobre-se um escrito notável associando a uma refinada investigação de teologia «ardorosas elevações místicas»<sup>38</sup> consteladas de infusões joaquimitas e ferozes ataques, algumas vezes metaforizados, contra todos os que se opunham ao «estado evangélico» em que deveria viver a Ordem e a renovação de uma Igreja escorandose no espiritual e não no carnal. Entre 1304 e 1313, governou a Ordem Franciscana um teólogo de origem hispânica (galego ou leonês...), chamado Gonzalo de Valbon (ou Balboa), aliando um certo sentido reformista (como se viu no capítulo Geral de Pádua, em 1310) a vária prudência e calculismo. O seu generalato acompanhou o papado de Clemente V (1305-1314), o primeiro pontífice do exílio da cúria nas suas terras francesas de Avinhão, situação prolongando-se até 1378, quando começa o conhecido Cisma do Ocidente. Demonstrou também este papa alguma abertura para com os espirituais menores, contrariando as arbitrariedades de Bonifácio VIII

37 Para este contexto de enfrentamentos entre a hierarquia da Ordem e os «Espirituais», ou a difícil coexistência entre ambos, nas palavras deste autor, recomendamos MERLO, *Nel Nome...*, 232-279.

38 IRIARTE, *Historia franciscana...*, 94.



(1294-1303). Ao lado dos Espirituais pontificavam ainda outras figuras influentes, do aragonês Arnaldo de Villanova, médico real de Aragão e Nápoles, aos cardeais protectores da Ordem Orsini e Colonna. Em 1309, procurando conciliar as diferentes posições em disputa, o papa lança o debate tanto na Igreja como, em especial, entre os Franciscanos acerca do tema da Pobreza de Cristo, estabelecendo mesmo as duas posições em discussão no seio dos menores, convocando Fr. Gonçalo de Valbom em nome da Comunidade da Ordem e o ex-geral Raimundo Gaufredi e Ubertino de Casale pelos Espirituais. A uma comissão cardinalícia nomeada pelo papa coube investigar os dois pontos mais polémicos desta discórdia: a ortodoxia das posições de Olivi e a observância da Regra. Se os Espirituais ainda conseguiram inicialmente acreditar em algum sucesso, logo viram os seus esforços lograrem-se, não pela condenação como herege de Olivi, que não foi conseguida pela Comunidade, mas pela condenação de alguns dos seus pontos doutrinários principalmente quanto à posição jurídica oficial em relação à Regra. A bula *Exivi de Paradiso*, de 6 de Maio de 1312, assinada por Clemente V (1305-1314), organiza os princípios canónicos oficiais com que se procurava encerrar o debate, encontrando-se um documento que, claramente contra os Espirituais, confirma o texto de *Exiit qui seminat* de Nicolau III estatuinto a determinação do *grau de obrigatoriedade* de cada um dos preceitos da Regra. Ao remeter a decisão papal à Ordem, o geral Gonzalo de Valbon explicitou oficialmente que a Regra seráfica reunia vinte e sete preceitos graves, doze exortações ao bem, seis conselhos para evitar o mal e doze condições para a admissão dos noviços, sectionando e hierarquizando a unidade da Regra redigida por S. Francisco tentando encontrar a flexibilidade regral suficiente para abarcar as cada vez mais diversificadas situações religiosas e sociais em que se encontravam muitos franciscanos.<sup>39</sup>

Os seis anos seguintes, até 1318, marcarão a ruptura na Ordem, apesar desta imagem de pretensa unidade conseguida por Gonzalo de Valbon e Clemente V (1305-1314), que tomou sob a sua guarda aos Espirituais, de forma a tentar dissipar qualquer pretexto separacionista. Mas a ferida aberta era profunda: na Sicília, na Toscânia, entre outras províncias seráficas, surgiram comunidades discordantes do texto final de Vienne de 1312 que enveredaram pela separação em relação à Comunidade, sem temor de excomunhões. Em 1317, mais de sessenta frades seriam presos e julgados por ordens do papa João XXII (1316-1334) que não conseguiram atingir Ubertino e Clareno, ao que parece bem protegidos tanto pela sua qualidade intelectual como pelos seus apoios religiosos e seculares. Depois, veio a declaração deste papa através da constituição *Quorundam exigit*, de 7 de Outubro de 1317, afirmando que em matéria de definição de pobreza só aos superiores estava prevista tal função; três meses mais tarde, condenava o mesmo pontífice qualquer tipo de movimentos ou grupos

39 *Ibidem*, 95.

Espirituais. Cinco frades considerados cismáticos seriam queimados como hereges, irreductíveis nas suas posições, enquanto Ubertino se via forçosamente instado a regressar à Ordem e submeter-se à hierarquia da Comunidade ou, então, a entrar noutra ordem religiosa: parece ter-se tornado beneditino, conquanto alguns insistam que teria sido sempre franciscano até falecer em 1329, mas vivendo numa abadia italiana dos monges negros. Clarenó tornou-se, em 1317, monge celestino, rumando depois a Subiaco, onde escreveu algumas das suas obras mais marcantes: *Expositio Regulae, Historia Septem Tribulationem* e *Apologia pro vita sua*,<sup>40</sup> texto dirigido ao erudito franciscano bispo de Silves, D. Fr. Álvaro Pais. Nesta obra importante, Angelo Clarenó rejeita a condição de «cismático», reiterando a sua submissão ao papa, a todos os prelados da Ordem e ao corpo da Igreja, «excepto no mal e naquilo que leva o mal». Reconhece, no entanto, que a única orientação doutrinária e espiritual da Ordem deve ser encontrada nos escritos, nos ditos e nos feitos de S. Francisco e em nada mais. Depois de inúmeras tribulações, perseguições, condenações e execuções, Ângelo Clarenó morreria em 1337, no Sul de Itália, com 90 anos de idade, tendo a sua memória, obra e doutrinas de aguardar até 1473 para passarem a integrar o património da Observância franciscana, definitivamente triunfante em 1517.

A partir de 1318, começa a desenhar-se um primeiro movimento de «Observância» a uma interpretação estrita da «letra» e da «praxis» da Regra original de S. Francisco de Assis como desafio institucional e espiritual entre os Franciscanos. A Comunidade tinha triunfado em Vienne,<sup>41</sup> os Espirituais foram «extintos» canonicamente, mas não dissolvidos enquanto aspiração de vida religiosa fundada na observância fiel e estreita da Regra, em oposição a um conventualismo estruturado em torno da mitigação da forma de vida erguida pelo *Poverello* e os seus companheiros.<sup>42</sup> Esta cesura entre a restrita observância regnal e o seu adaptacionismo aos desenvolvimentos sociais, económicos e políticos dos finais do mundo medieval europeu constitui um fenómeno sócio-religioso mais geral, claramente interrogando a reorganização das condições sociais de circulação da palavra e da ordem religiosas. Conseguem encontrar-se estes debates e divisões em quase todas as principais ordens religiosas organizadas, sendo conveniente tentar apurar já os seus sentidos polémicos gerais já sobretudo os seus significados religiosos e sociais.

Mas os Espirituais não desarmaram e, de finais do século XIII a meados do século XIV, não deixaram, violentamente até, de acusar o papa Bonifácio de ser um usurpador do trono papal, afirmando que a renúncia de Celestino V em 1294 era nula.

40 Esta obra foi editada por Victorin DOUCET, «Angelus Clarinus ad Alvarum Pelagium. Apologia pro vita sua», *Archivum Franciscanum Historicum* 39 (1946): 63-200.

41 IRIARTE, *Historia franciscana...*, 99.

42 *Idem*.

Mudou o papado, mas não acabaram as críticas dos Espirituais a Roma, que vergastaram duramente Gregório IX ou Nicolau III, por exemplo, pontífices que emitiram declarações e dispensas à Regra.<sup>43</sup>

O aprofundamento da oposição religiosa, espiritual e mesmo institucional entre a hierarquia da Ordem Franciscana e os grupos de «espirituais» — uma nebulosa de frades disseminada ela própria em facções ou tendências, não sendo um movimento de reforma nem uma organização fradesca contra a hierarquia da Ordem... — projectou-se no concílio de Vienne, na Provença, entre 1311-1312 (embora preparado desde 1309), sob a égide, ou a espada, melhor dizendo, do rei de França, Filipe IV, ou o *Belo* (1285-1314), um rei de cofres exauridos e desesperado por os reencher... O Concílio, convocado para outros fins (extinção dos Templários, essencialmente...), viria a debater acaloradamente a Questão da Pobreza (de Cristo), mobilizando todos os teólogos presentes, especialmente franciscanos, fossem fieis à hierarquia da Ordem, fossem Espirituais, que trouxeram as ideias de Olivi à discussão.

Um debate que, nesta altura, deveria também já ter alcançado os franciscanos portugueses. Com efeito, as discussões conciliares contaram, entre outros compatriotas,<sup>44</sup> com a activa participação de uma personalidade franciscana portuguesa quase esquecida, provavelmente afecto à «Comunidade» entre os Franciscanos em Portugal. A sua carreira na cúria papal de Avinhão e os subseqüentes reconhecimentos desta na forma de mais mitras, começou nesse concílio na Provença. Falamos do então bispo do Porto (depois de Lisboa e, mais tarde, de Cuenca), D. Fr. Estêvão Miguéis,<sup>45</sup> confessor, provavelmente, do rei D. Dinis (1275-1325), ou «conselheiro espiritual», mas que seguramente terá sido representante diplomático. Até ao decurso do concílio, diga-se, pois, como veremos, o rei afastá-lo-á da corte.

O franciscano português representa um exemplo das figuras da hierarquia da «Comunidade». Deve-se ressaltar que esta denominação grupal, a «Comunidade», e por dicotomia os grupos contestatários, não têm ressonância na documentação portuguesa coeva, até 1392, quando aparece o primeiro movimento «organizado» no reino, avesso a essa tendência claustral do universo menorita nacional, que aliás é pouco conhecida — e pauperisticamente documentado, por razões de desaparecimento de documentos ou textos que pudessem trazer alguma luz sobre o tema. As crónicas seiscentistas «falarão», mas a partir do olhar reformado, ou seja, observante, já que os Conventuais, como ramo organizado e institucional dos Francisca-

43 *Idem*.

44 Ver António José SARAIVA, *O crepúsculo da Idade Média em Portugal* (Lisboa: Gradiva, 1988). Armindo de SOUSA, «1325-1480 – Realizações», em *História de Portugal, A Monarquia Guerreira (1096-1480)*, dir. por José MATTOSO (Lisboa: Editorial Estampa, 1997), 2:263-466.

45 Bispo do Porto em 1310, até 10 de Agosto de 1313, depois de Lisboa entre essa data e 6 de Setembro de 1322, daí transitando para Cuenca (em Castela), onde morreria em 27 de Fevereiro de 1326.

nos a partir de 1517, desaparecerão de Portugal até ao século XX, quando, em 1967, regressam alguns frades italianos da Província de S. António de Pádua (província italiana, na região véneta) da Ordem dos Frades Menores Conventuais, que até hoje subsistem.<sup>46</sup> É pois muito difícil ir para além da penúria documental e do que se têm estudado, não se conhecendo muito acerca do debate ou questão da Pobreza entre nós, dos debates sobre «reforma» até 1392. Mas, tentemos lançar alguma ideias e caminhos para se poder reconstruir o cenário franciscano nacional antes da chegada da Observância. A partir de diversos ângulos, diferentes, poderemos tentar desenhar, sem anacronismos, a perspectiva de algum debate ou tensão reformadora. Que, quanto a nós, seguramente existiu, pois não estávamos isolados... A escassez documental quase silencia, mas não se desista por isso...

Tal como D. Fr. Estêvão ou D. Fr. Álvaro Pais, por exemplo, nos quais nos centramos neste estudo, encontramos algumas carreiras eclesiásticas entre os menoritas lusos e mesmo nas cortes papais, além de enquadramento em jogos de diplomacia, associando estreitamente política territorial e opções religiosas. O que é mais próprio daquilo que era na época, na Europa, a tendência da Comunidade... Mas vejamos os exemplos de carreiras episcopais antes de 1392, que atestam a rápida clericalização, como sucedeu com os Frades Pregadores (Dominicanos), dos Franciscanos um pouco por toda a Cristandade, algo muito atreito à Comunidade, muito institucional e até com muitos «vícios» seculares, dir-se-ia...

A abrir o elenco de exemplos, começamos pelo mais elevado título eclesiástico na hierarquia da Igreja no contexto peninsular, português principalmente: Braga, a arquidiocese primaz das Espanhas, sem estar aqui a terçar razões ou rivalidades com Toledo, refira-se. Pois o 71º Arcebispo Primaz e Metropolitano de Braga (6 de Abril de 1278, ou 1279? — 23 de Novembro de 1292, data da sua morte),<sup>47</sup> que também foi «embaixador» de D. Dinis.<sup>48</sup> Era castelhano, foi antigo ministro provincial de Castela, «pastor insigne» e curial do rei, um dos pioneiros da «fertilização inter-fronteiriça» que o papado vai fomentar, conceito que Linehan refere mas que, como ele próprio, dificilmente se entende a significação. Mas cremos que remete para a circulação de bispos entre países vizinhos, ou seja, bispos de

46 Cf. Vitor TEIXEIRA, «Os Frades Menores em Portugal desde 1217», *Archivo Ibero-Americano (AIA)* 77, nº 284 (2017): 161-220.

47 António Domingues de Sousa COSTA, «D. Fr. Telo, Arcebispo-Primaz, e as concordatas de D. Dinis», em *Actas do Congresso Internacional do IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga* (Braga: UCP-Fac. Teologia - Cabido Metropolitano e Primacial de Braga, 1991), 2/1:283-316. Ver, sobre legacias portuguesas a Roma, Alexandre HERCULANO, *História de Portugal* (Lisboa: Bertrand, 1980), 3:180 ss. Sugestivo é o título também de Peter LINEHAN, *At the Edge of Reformation. Iberia Before the Black Death* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 14-20.

48 LINEHAN, *At the Edge of Reformation...*, 14.

uma nação a ocuparem cargos num país vizinho, como aconteceu com D. Fr. Telo ou D. Juan Martínez, na Guarda (D. João Martins),<sup>49</sup> ou até mesmo Fr. Álvaro Pais, para referirmos exemplos de prelados de extracção franciscana.<sup>50</sup> D. Fr. Juan Martínez, aliás João Martins, OFM, transitara do bispado de Cádiz (1266 – 24 de Dezembro de 1278) para o da Guarda (24 de Dezembro de 1278 – 1301).<sup>51</sup> Foi como o anterior, e também como D. Fr. Estêvão, um dos prelados franciscanos do reinado de D. Dinis, que tal como a sua rainha, D. Isabel, tinha também um apego ao universo franciscano. D. Fr. Estêvão, antes de ser nomeado bispo do Porto, trilhava já uma carreira eclesiástica afastada dos ideais seráficos do Fundador Era, em 1307, para além de Custódio de uma das custódias franciscanas portuguesas,<sup>52</sup> tendo sido também um dos juízes no caso de Soure e Idanha,<sup>53</sup> ocupando pois cargos judiciais no foro canónico como no cível, o que nos pode fazer pensar que teria formação canonista.

E, no sentido contrário, D. Fr. Estêvão, como bispo que foi entre 6 de Setembro de 1322 e 27 de Fevereiro de 1326 em Cuenca (Castela), depois de ter sido do Porto (1310 – 8 de Outubro de 1313 e de Lisboa entre essa data e 6 de Setembro de 1322). Franciscano bispo do Porto só entre 1581 e 1591, D. Fr. Marcos de Lisboa.

D. Fr. Álvaro Pais, OFM (Salnés, Galiza, 1280 - 25 de Janeiro de 1350), era um frade de origem galega que foi educado na corte de Castela. Teve alguma proximidade aos Espirituais, refira-se, mas, por obediência ao Papa (João XXII), acabou por se afastar dessa corrente e manter-se, dir-se-ia, no eixo da Comunidade. Daí os dois bispados que receberia. Em primeiro lugar, foi bispo titular de *Corona*, na Grécia (16 de Junho de 1332 a 9 de Junho de 1333), mas de que não chegou a tomar

---

49 Do mesmo Autor, Peter LINEHAN, *La Iglesia Española y el Papado en el siglo XIII* (Salamanca, 1975), 286-287, sobre a «decadencia» e a «corrupción» do clero, além de p. 277-281 sobre a avaliação do papel dos mendicantes em Castela. Ver também Adeline RUCQUOI, «Los Franciscanos en el Reino de Castilla», en *Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995* (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996), 65-86.

50 RUCQUOI, «Los Franciscanos».

51 LINEHAN, *At the Edge of Reformation...*, 14.

52 Na sua época eram duas as custódias menoritas franciscanas no reino de Portugal, Lisboa e Coimbra, não se sabendo a qual pertenceria D. Fr. Estêvão. Estavam ambas as custódias na Província de Santiago, que incluía Portugal Galiza, Leão e Castela). A província de Portugal só seria criada canonicamente em 1417, embora já tivesse denominação desde 1384, quando Portugal optou definitivamente por seguir o papa romano, pois Castela, que estava em guerra com os Portugueses, estava do lado avinhonense.

53 Clive PORRO, «Reassessing the Dissolution of Templars: King Dinis and their Suppression in Portugal» [pp. 171-182], em *The Debate on the Trial of the Templars (1307-1314)*, ed. por Jochen BURGTORF, Paul Crawford e Helen J. NICHOLSON (London/New York: Routledge, 2010), 177. Cf. Fernando Félix LOPES, «Das actividades políticas e religiosas de D. Fr. Estêvão, bispo que foi do Porto e de Lisboa», *Lusitânia Sacra* 6 (1962-63): 37.

posse. Depois, transitou para Silves, a partir da data em que deixou o título grego. A partir de 1336, o seu rasto em Silves desaparece, quando se iniciou a guerra com Castela, devido ao rapto de D. Constança Manuel por sicários a mando de D. Afonso IX, o que irritou o rei de Portugal D. Afonso IV. D. Constança estava prometida a D. Pedro, príncipe real e futuro rei. Até 1339 durou a guerra, e não mais D. Álvaro esteve, tanto quanto parece, em Silves, «governando» a diocese a partir de Sevilha, em desterro, por não ter apoiado o monarca português e se ter mantido fiel a Castela. Terá morrido em 1350, provavelmente. Em tudo, foi um guelfo... A ele voltaremos.

Não bispo mas também diplomata ao serviço da corte portuguesa, esteve outro franciscano, não se sabe se castelhano, mas ao que parece seria português: Fr. Nicolau Hispano OFM, legado de D. Afonso III em 1277, pouco estudado mas figura de relevo na diplomacia do seu tempo.<sup>54</sup>

Mas vamos deter-nos em D. Fr. Estêvão, um dos clérigos portugueses enviados por D. Dinis ao concílio de Vienne,<sup>55</sup> a par de D. Martinho de Oliveira, arcebispo primaz de Braga, e de D. Rodrigo, bispo de Lamego, entre outros prelados, como provavelmente o prior de Santa Cruz de Coimbra, uma prestigiosa delegação dominada duplamente pela ligação ao monarca e pelas altas funções clericais dos seus membros.

### 3. A *QUESTÃO DA POBREZA* NO CONCÍLIO DA RIQUEZA

A 16 de Outubro de 1311, na abertura da primeira sessão conciliar, já D. Fr. Estêvão estava naquela cidade provençal, para participar no concílio. Este ficou mais famoso por ter decidido a extinção dos Templários e o destino do seu património.<sup>56</sup> D. Fr. Estêvão e os outros embaixadores, como os castelhanos e aragoneses, eram contra

54 Ver Maria Alegria Fernandes MARQUES, «O papado e Portugal no tempo de Afonso III (1245-1279)» (Dissertação de Doutoramento, Universidade de Coimbra, 1990), *passim*, que publica documentos relevantes sobre Pedro Julião, incluída a bula *Felicitis recordationis* de 15 de Outubro de 1276 (pp. 526-529), inserida nas *Actas* da segunda legacia de frei Nicolau Hispano a Portugal que decorreu entre 7 de Fevereiro de 1277 e 6 de Outubro de 1277, que estão publicadas a pp. 525-573. É uma das referências a este franciscano; cf. José Francisco Preto MERINHOS, «Pedro Hispano (século XIII)» (Tese de Doutoramento, Universidade do Porto, 2002), 2:42, onde refere também este frade.

55 Também em Vienne, no concílio, o patriarca de Alexandria, Egidio, concedeu muitas indulgências a St<sup>o</sup> Cruz de Coimbra e a vários prelados portugueses, entre os quais D. Fr. Estêvão do Porto. «A causa de se concederem indulgências aos que visitassem o Mosteiro de Santa Cruz [de Coimbra], era em particular por honra dos Martyres de Marrocos aly sepultados, *In quo quidem Monasterio corpora plurimorum beatorum Martyrum requiescunt*, & como os Santos Martyres são da Religião de S. Francisco, parece-me que o Bispo D. Estevão da mesma ordem deuia solicitar as indulgências, sendo elle maiormente tão deuoto daquella santa casa por este respeito, que escolheu nella sepultura, morrendo Bispo depois de Cuenca em Castella.» Cfr. Fr. Francisco BRANDÃO, *Monarchia Lusitana* (Lisboa, 1672), 6:433.

56 Cfr. Manuel da ESPERANÇA, *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal* (Lisboa, 1666), 2:234-35.

o encaminhamento do património do Templo para os Hospitalários, mantendo a sua posição até ao fim do concílio.<sup>57</sup> D. Fr. Estêvão, que tudo indica ter orientado com grande destreza a solução portuguesa para o destino dos bens templários, regressou a Portugal em Maio de 1312, provavelmente já com uma outra diocese em perspectiva e prometida pelo papa Clemente V (1305-1314). Contactos em Avinhão e na corte papal, habilidade diplomática e boa projecção pessoal, próximo do Sumo Pontífice, reunia as condições para poder subir na hierarquia eclesiástica. Mas a proximidade à Cúria romana era proporcional ao distanciamento em relação a D. Dinis, seu rei e quem o enviou. Como muitos seus confrades mitrados, da Comunidade, perseguia uma ascensão na carreira eclesiástica na época. E como todos os que a perseguiram, deve ter sido bastante criticado pelos Espirituais e outros grupos contestatários. A crescente contaminação entre os Menores e o alto clero papal e diocesano era notória e espoletava críticas acerbas dos que criticavam a mitigação regular da Comunidade.

Em Setembro de 1312 já estaria na cátedra episcopal do Porto.<sup>58</sup> Foi então convocado por D. Dinis na sequência da recepção por este, do papa Clemente V (1305-1314), a 23 de Agosto de 1312, das letras *Dudum fili carissime*, perante as quais tinha que clarificar a posição portuguesa em relação aos bens do Templo em Portugal. D. Dinis não aceitava as posições conciliares sobre o assunto e o papa claro, queria saber porquê. O soberano tinha, até Fevereiro de 1313, que clarificar se queria ou não aceitar as disposições papais sobre o tema. E claro, justificar-se perante a Cúria romana.<sup>59</sup> Portugal e Aragão concertaram então estratégias, trocando correspondência,<sup>60</sup> para apresentarem uma posição comum, logo mais forte, relativamente às pretensões a apresentar a Roma. Castela, por morte súbita do seu rei Fernando IV, ficou arredada destas negociações luso-aragonesas. Portugal e Aragão mantinham-se contra a transferência dos bens do Templo para o Hospital. D. Fr. Estêvão, na sequência da convocatória régia, rumo a Avinhão para negociar com a Cúria. Assim, em meados de 1313, D. Fr. Estêvão do Porto estava em Avinhão, na Cúria pontifícia.<sup>61</sup>

57 Mas foi o que aconteceu imediatamente após o concílio, pois o papa Clemente V emitiu uma bula, *Ad providam*, de 2 de Maio de 1312, destinando os bens para os hospitalários com excepção para os reinos peninsulares, onde ficariam congelados até decisão ulterior.

58 Cf. *Censual do Cabido da Sé do Porto* (Porto, 1924), 324-330. A sua presença no Porto em Setembro é assinalada pelo documento em que une ao Deado do cabido portugalense o mosteiro de Canedo, na Vila da Feira, um dos pouquíssimos actos do bispo na diocese.

59 Ver texto papal em José ZUNZUNEGUI ARAMBURU, «La Misión del obispo de Senez al Reino de Castilla (1334-1355)», *Anthologia Annu* 8 (1960): 19, cit. por LOPES, «Das actividades políticas», 113.

60 Ver Archivo de la Corona de Aragón, *Cancillerias Reales*, 337, fl. 193.

61 Cf. Vitor TEIXEIRA, «D. Fr. Estêvão, OFM: de Portugal a Avinhão, entre a fidelidade e a ingratidão», em *Portogallo Mediterraneo*, dir. por Luís Adão da FONSECA e Maria Eugénia CADEDDÙ (Cagliari: Consiglio Nazionale delle Ricerche/Istituto sui Rapporti Italo-Iberici, 2001), 39-74.

Quem era afinal D. Fr. Estêvão, pelo menos no que concerne à sua condição franciscana. As crónicas barrocas e algumas biografias que foram sendo traçadas, ainda que resumidas, pela falta de bases documentais, aludem, quase apologética laudativamente, como sendo um pobre frade de alforge às costas, esmolando pelas ruas das cidades que percorria. Sobre essa mendicância e centralismo da pobreza na sua vida e práxis enquanto prelado, não nos fica essa imagem. Apesar de alinharem institucionalmente com a Comunidade, ou com esta tendência conventual, cremos que será anacrónico demais posicionar um frade de forma rigorosa dentro de uma facção, ou bipolarizar ao extremo a Ordem, embora ela caminhasse nesse sentido. Mas mesmo na Comunidade, não nos parece errado pensar que muitos dos que respeitavam a hierarquia e seguiam o seu caminho em obediência aos seus superiores e àquilo que a Igreja deles pedia, fossem menos franciscanos ou tivessem deixado a mendicância e o espírito do Fundador, mesmo vivendo em grandes conventos urbanos e com mitigações na Regra. Na mesma linha do que já fomos avançando, é precoce falar de reforma ou atribuir a todas as formas de crítica ou de apelo ao retorno à pobreza como uma ideia de reforma ou de fraccionamento, ou bipolarização. Dentro da Comunidade, parece-nos legítimo pensar que imperassem os valores de pobreza e simplicidade, que não são as únicas bases do ulterior fraccionamento. Ainda não se tinha imposto o imperativo canónico no desenvolvimento destas questões, estava-se mais do que tudo num debate interno sobre a Pobreza e sua aplicabilidade no presente da ordem e tinha-se sempre — e assim, se vivia — a «válvula de segurança» boaventuriana, ou seja, os intentos de equilíbrio e unidade, centralismo hierárquico e conceito de via única no devir do universo franciscano, estribado nas constituições e disposições canónicas que se desenharam no generalato daquele. Todavia, também não se pode descurar a ideia de que as sementes da discórdia estavam lançadas e se desenhavam orientações que depois desembocariam em movimentos como o da Observância. A clericalização, a sedução das carreiras eclesiásticas, os apelos régios e curiais aos frades distintos para intervenção e aconselhamento em processos políticos e diplomáticos, para lá do conselho e direcção espiritual, têm também que ser vistos como uma espécie de reconhecimento dos poderes laicos e civis pela novidade e capacidade intelectual e forma de vida menos corrompida e secularizada que estes frades patenteavam. Ainda se vivia na aura de prestígio de que gozavam os frades pela sua humildade e despojamento, contenção e pouquez, mas também da crescente valia intelectual que granjeavam cada vez mais e a sua também galopante ascensão e brilho na vida académica. As dispensas e relaxamentos seriam uma consequência também desta valorização que o século e a universidade davam a sua ordem recente e que conhecia um impacto na sociedade que era digno de serem



convocados para as mais difíceis incumbências. Claro que quando se tornaram uma tendência, as dispensas e mitigações à Regra, ou a sua interpretação mais relaxada, aí falar-se em Comunidade significará já, ao longo da segunda metade de Trezentos, a referência a um «sector» da Ordem mais «afastado» dos ideais primitivos. E falar também de outros sectores contestatários, críticos e em sentido de fracção, mas não de reforma para já. Ou pelo menos, não é a ideia de reforma que se debaterá em Quatrocentos e se concretizará em Quinhentos, já numa bipolaridade irreversível.

Por isso, frades ilustres a serem nomeados bispos era uma realidade em crescendo, claro que uma afronta a muitos clérigos diocesanos, que se sentiriam preteridos. Estêvão, assim, «transformou-se» gradualmente numa figura decisiva do alto clero português e a partir daqui almejou, justamente, uma carreira curial, para posições mais elevadas quiçá. Mas essa pretensa «ambição», poderia limitar a defesa das pretensões do rei português, pois promoção significava lealdade ao promotor, ou seja, passava para o lado do papa Clemente, francês, que não estava muito pelos ajustes com as posições luso-aragonesas. Atraindo o bispo para as suas posições e talvez promessas de mitras mais importantes ou uma posição curial mais relevante, não deixaram de seduzir um frade que já estava no *cursus* da carreira eclesiástica. A oposição do rei de Portugal era menos problemática do que a contrariedade de um pontífice. Estêvão fez as suas opções, também decerto tendo em conta a ordem religiosa de onde provinha...

Mas podemos crer que o envio de duas figuras da casa de D. Dinis a Avinhão, para apresentar a posição portuguesa ao papa, parece sugerir alguma vigilância régia em relação ao bispo portuense, que da confiança que exornava aquando da sua convocatória dionisina, não se sabendo claramente porquê, a caminho de França estaria em estado de desconfiança régia. Mas é importante reflectir: o rei poderia muito bem demiti-lo do processo e da legacia, ou fazê-lo regressar ou retirar-lhe poderes e funções, mas o bispo portuense rumou a Vienne, onde estava nos alvares do concílio. Mas as acusações posteriores ao prelado por parte do rei, de mau uso das verbas de representação, revelam essa animosidade régia devido ao recuo de D. Fr. Estêvão na defesa dos interesses do reino, em nome dos quais foi constituído legado: «(...) estavam os feitos del Rey para tirar ende el Rey gram prol e gram onrra sua e dos seus Regnos (...)»<sup>62</sup>

Esta ruptura de confiança régia, com base nesta utilização indevida de fundos, revelou-se quando D. Fr. Estêvão entendeu negociar dois bispados, o de Lisboa para si e o do Porto para seu sobrinho, D. Fernando Ramires. Como o fez? Utilizando o dinheiro que lhe fora confiado para a embaixada para exercício de influên-

62 ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, 2:236.

cias, ou captação de favores, para esses fins.<sup>63</sup> Se o rei tem razão na acusação, D. Fr. Estêvão seria já então membro do alto clero e curial na corte pontifícia, tentando reunir os rendimentos e os poderes diocesanos suficientes para permitirem tanto a vida como a movimentação nos meios de aparato papais. O que é pouco consentâneo com a sua origem franciscana...

Mas em sentido contrário às acusações do rei português, as bulas papais dirigidas a D. Fr. Estêvão atribuem-lhe, como era «habitual» no alto clero, características de honestidade, «limpeza de vida», zelo religioso, capacidade de liderança espiritual e temporal.<sup>64</sup> A cronística franciscana seiscentista, observante, na pena do portuense Fr. Manuel da Esperança, chega a tecer, da boca do soberano, referências laudatórias ao emissário, no seguimento das que o próprio D. Dinis endereçara ao bispo do Porto e que lhe fizeram merecer a confiança para o grave cargo que decidira atribuir-lhe.<sup>65</sup> Compreendem-se melhor as palavras barrocas da cronística de Fr. Manuel da Esperança, referindo Fr. Estêvão como um «(...) gravíssimo sujeito (...) por sua nobreza, como também pelo rico ornamento de prudencia, de letras, & de virtudes, com que se habilitou pelas grandes dignidades...»<sup>66</sup>

A atestar as diligências de D. Fr. Estêvão, recordemos que com efeito veio a receber a mitra de Lisboa e, finalmente, a diocese de Cuenca. Também a confirmar a sua influência na cúria, recorde-se que o seu sobrinho, D. Fernando Ramires, seria com efeito nomeado bispo do Porto, em 1313, sucedendo ao tio e mantendo-se no cargo até 1322. Mas sublinhe-se que a transferência de D. Fr. Estêvão afastaria definitivamente o franciscano português da corte pontifícia, por diligências de D. Dinis, provavelmente, que poderão ter estado na origem do seu «desterro» numa diocese mais pequena que a de Lisboa e não muito rica, nas lhanuras castelhanas. Mas os motivos de descrédito papal podem ter uma tentativa de explicação. E esta encaixar-se no tema em análise neste estudo. D. Dinis parece ter adivinhado cedo as pretensões do prelado portuense, pois recusou a sua nomeação papal par administrador dos bens do templo, entretanto extinto. Os bens, como se sabe, passara para a Coroa de Portugal, contra a vontade papal e ultrapassando a intriga que fora urdida por D. Fr. Estêvão e um homónimo, o prior do Hospital, D. Fr. Estêvão Vasques Pimentel, que tudo urdiram para fazer abortar os intentos régios, mas sem êxito, porém.<sup>67</sup> Mas é possível que D. Dinis tenha ultrapassado o seu desentendimento com o prelado portuense, pois deu-se a vacância na sé de Braga depois da morte de

63 Ver «Manifesto» de 1 de Julho de 1320, de D. Dinis contra seu filho, no qual alude também a Fr. Estêvão, publicado por BRANDÃO, *Monarchia Lusitana...* 6:367-372.

64 ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, 2:236.

65 *Idem.*

66 *Idem.*

67 Cf. PORRO, «Reassessing», 180-181.

D. Martinho Pires de Oliveira (30 de Julho de 1295 – 25 de Março de 1313) e o rei terá solicitado ao papa Clemente V (1305-1314) que concedesse aquela importante cátedra precisamente a D. Fr. Estêvão. Este, porém, usara as 40 000 libras que lhe foram dadas por D. Dinis para negociar a questão dos templários no concílio para as suas questões privadas, ou seja a sua carreira eclesiástica.<sup>68</sup> Preferiu Lisboa a Braga, pois tudo fizera — gastando também erário régio... — para comprar a sede olisiponense para o si e o Porto para o sobrinho, como já referimos.<sup>69</sup> Para Braga, seguiria D. João Martins de Soalhães (8 de Outubro de 1313 – 1 de Maio de 1325), interrompendo a vacância. D. Dinis acusou o novo bispo de Lisboa de ter sido o causador dos problemas entre ele e o papa, além de dificultar o processo dos Templários, que até correu de feição para Portugal. O rei, por exemplo, em 1317, instruiu enviados seus para, entre outras incumbências, «obter» o apoio papal (João XXII) contra a rainha (D. Isabel) e o seu herdeiro, D. Afonso (futuro rei Afonso IV) e... D. Fr. Estêvão. Dispunham os enviados de 4 000 florins para “obter” aquele pontifício apoio...<sup>70</sup> Classificados de agitadores e causadores de problemas e tumultos, aqueles três veriam o seu nome constar numa bula de 10 de Junho de 1317, em que os ameaçava de excomunhão, e depois numa carta papal de 21 de Março de 1318 em que avisava rainha e príncipe real de que tinham que ajustar a paz com o rei, senão eram banidos, pois a guerra podia ficar iminente. O rei conseguia os seus intentos e os seus florins pagavam o que se pretendia, a que se soma que nessa mesma carta o papa ameaçava o bispo de Lisboa de severas penas, ao mesmo tempo que assegurava ao rei que estava preparado para agir contra D. Fr. Estêvão caso a Cúria recebesse acusações devidamente fundamentadas contra o prelado. Corria mal a vida para este, que tão próximo estivera do rei e da cúria papal, mas que por opções erradas, ambição contraproducente, nepotismo e abuso, além de mau uso de erário régio, estava agora a fugir de um destino que parecia certo para outro que se prefigurava o contrário do que desejara...

O «desterro» do prelado menorita para Cuenca pode ter sido a melhor forma de sair de Portugal e se livrar do jugo de d. Dinis, que não era muito bom em termos de perdões a quem acusava de «traição». O bispo de Lisboa provavelmente já não estaria em Lisboa há uns bons tempos, pelo menos desde 1316-18, aquando das queixas do rei ao papa João XXII (1316-1334).

Por outro lado, esse degredo, sem desprimor para Cuenca, evidentemente, pode ter resultado de um pretenso atrevimento do bispo perante o papa João XXII,

68 *Ibidem*, 180.

69 Arquivos Nacionais / Torre do Tombo [IANTT], Gaveta XIII, mc, 11, doc. 12, publicado por LOPES, «Das actividades políticas», 88.

70 PORRO, «Reassessing», 180.

quando este consultou os intelectuais da Cúria — entre cardeais, bispos, doutores — e também a Universidade de Paris precisamente acerca da pobreza de Cristo e dos Apóstolos.<sup>71</sup> O bispo português respondeu com uma interpretação de teor académico, não seguindo, por exemplo, a linha conceptual dos «fraticelli» franciscanos, que assumiam a total pobreza de Cristo e dos Apóstolos enquanto eixo fundamental para se salvar a Cristandade e reformar as instituições cristãs, nas quais o papado se incluía. Como já temos referido, os Franciscanos assumiram especial protagonismo, naturalmente, enfrentando na universidade de Paris e noutras olimpos de sabedoria, outros teólogos pouco favoráveis às preposições menoritais, em particular os Dominicanos e muitos clérigos seculares. Assim aconteceu também com D. Fr. Estêvão e o seu sobrinho, que foram dos poucos portugueses convidados para o debate<sup>72</sup> convocado por João XXII (1316-1334), a ter lugar em Avinhão, a partir de 6 de Março de 1322, chegando mesmo a publicar-se o sumário da sua exposição nas actas da assembleia em participou e apresentou a sua tese. A tese franciscana não seria tão radical como a dos Fraticelli, mas não alinhava com a corrente dominante encabeçada pelos teólogos dominicanos e seculares, que não viam a Pobreza como um vector fundamental para a salvação dos fieis e o futuro da Cristandade. Pode ter sido aqui que se começou a desenhar uma certa ideia de dicotomia e de faccionamento mais estanque entre os Franciscanos.

Como bom curial que era, D. Fr. Estêvão, apesar dos problemas que tinha com D. Dinis, não deixou de acompanhar o debate e nele participar, entrando em disputas com teólogos.<sup>73</sup> A Cúria papal era então, também, para além de um meio cortesão animado e conflituoso, um centro cultural e intelectual referencial, para mais situado numa região que foi sempre um polo de irradiação cultural, espiritual e religiosa, a Provença. Nesta região circulavam muitos «fraticelli» e «espirituais», batendo-se intransigentemente pela pobreza radical de Cristo e a sua imitação plena e constante, como S. Francisco fizera em vida. Os Fraticelli derivavam dos Espirituais, mas afastaram-se gradualmente destes. Eram provavelmente mais radicais que os Espirituais. Entendiam a pobreza de forma radical, sem dispensas nem mitigações, considerando a riqueza da Igreja como escandalosa, pois negavam a existência de propriedade privada e a consideravam a materialidade maligna e nociva. Foram primeiramente condenados pela bula papal *Sancta Romana*, em 30 de Dezembro de 1317, documento que condenava quem considerasse a pobreza como uma necessidade abso-

71 Joaquim de CARVALHO, «Desenvolvimento da Filosofia em Portugal durante a Idade Média», *O Instituto* 75 (1928): 71.

72 LOPES, «Das actividades políticas», 135-136.

73 *Ibidem*, 139, ver nota (112), em que refere os quatro códices onde se encontra aquilo que resta das actas da assembleia convocada por João XXII.

luta na Ordem dos Frades Menores. O termo foi usado pelo Papa João XXII nessa bula, quando designou os franciscanos dissidentes como «Fraticegli», ou «frades de pobre vida». Estes abominavam aquele papa, que consideravam como o Anti-Cristo, quando não com o herético. Esta tendência mais radical tinha sido considerada como herética em 1296 pelo papa Bonifácio VIII. É importante referir que os Fraticelli defendiam a intangibilidade absoluta da Regra, tal como o Fundador a deixara, sem glosas nem acrescentos, alterações ou reduções. De inspiração joaquimita, este movimento considerava a existência de duas Igrejas, uma espiritual e verdadeira, a outra carnal, material e pecadora (que seria a Igreja tal como existia, jurídica e hierarquicamente). A hierarquia romana era ilegítima e falsa, logo os sacramentos que por eles eram administrados eram também falsos.

Entre as várias figuras franciscanas provençais com fundas conexões aos «espirituais» italianos destacavam-se, como vimos, Pierre de Jean (Pedro João) Olivi que, com Ubertino de Casale e Miguel de Cesena, constituiriam a linha da frente dos defensores da pobreza de Cristo e da radical mendicância franciscana.<sup>74</sup> Ao ser obrigado a interromper a sua notável carreira na Universidade de Paris, em 1283, Olivi esclarece os termos de um afrontamento doutrinário que colocava por um lado uma «Provença» espiritual e nominalista e do outro o bastião escolástico e tradicional, profusamente dominado pelos dominicanos tomistas que, a partir das escolas universitárias parisienses, «perseguiam» asperamente os espirituais franciscanos e todos os que defendiam intransigentemente a ideia de uma Igreja erguida quase exclusivamente em torno da *imitatio* da Pobreza de Cristo e dos Apóstolos. Onde é que estava D. Fr. Estêvão neste debate? Ou mesmo os franciscanos portugueses? Haveria já sementes de reforma propriamente dita, ou eram debates teológicos a posicionar grupos? De certa forma, a hierarquia franciscana logo a da Igreja, ainda controlavam o debate e os posicionamentos, quando o medo de se ser condenado como herege era substantivo e o pavor de se ser excomungado ainda mais freava dissidências. Embora os Fraticelli tenham ousado e ido mais além...

D. Fr. Estêvão, provavelmente estudante também em Paris<sup>75</sup> quando a querela estourou no seio franciscano, à imagem de tantos seus confrades coevos, acompanhou decerto estas discussões desde a sua juventude e, em Avinhão, em 1322, mais bispo do que franciscano, seguramente, com outra visão do mundo e conhecedor da realidade eclesiástica do seu tempo, participou, como se viu, no debate para que fora convocado. Apesar de não se conhecermos rigorosa e detalhadamente a sua opinião, alguns elementos permitem tentar reconstruir a posição geral de D. Fr. Estêvão, bem como o seu perfil. Bispo intelectual, letrado, alargou na Cúria avi-

74 Ver, entre outros títulos, a notável obra de BURR, *L'histoire de Pierre Olivi...*

75 LOPES, «Das actividades políticas», 97.

nhonense o seu leque de conhecimentos, contactos, bem como aprofundado o seu nível cultural, tomando conhecimento de outras correntes e formas de pensamento, métodos e figuras da cultura religiosa daqueles dias.

Seria um homem ambicioso, próprio aliás dos curiais da época, capaz de *estratagemas* — como o acusara D. Dinis (outro «intelectual» com quem colidira...) — e com meios capazes de perseguir e concretizar a carreira eclesiástica. Não parece ter sido uma personalidade franciscana comprometida com a defesa intransigente da pobreza na Ordem, opção que limitaria a formação de um património material propício à sua instalação no alto clero episcopal e também na sumptuária corte papal. Assim, de acordo com o resumo geral da sua exposição,<sup>76</sup> o prelado franciscano português considerou de forma muito diplomática e conciliadora, sem qualquer tipo de ideia contrária à tendência curial e da Universidade de Paris, que Cristo e os Apóstolos nada teriam em particular, mas sim em comum. Nada nessa ideia era novidade. Aliás, era o princípio doutrinário que a Comunidade seguiu.

Mas desenhava-se cada vez mais uma resistência progressivamente organizada a essa tendência maioritária da Ordem, em termos de forma de vida como na doutrinação teológica. O eremitismo, a vida em penitência e o recolhimento perpétuo, em oração e contemplação, em pobreza absoluta, vivendo literalmente da mendicidade, de forma itinerante ou em humildes oratórios, numa quaresma perene, prefigurava um movimento de cariz «reformador», que se sedimentará ao longo do século XIV, na ressaca da polémica da Pobreza de Cristo e da perseguição dos «espirituais» e «fraticelli». Mas só aí e com a Observância, é que se poderá falar dos pródromos da reforma na Ordem.

Os Franciscanos reunidos em Capítulo Geral de Pentecostes, também em 1322, em Perúgia, foram em contra-sentido às disposições relaxadas em relação à Pobreza que o debate concluiu. Os padres capitulares de Perúgia, com efeito, proclamaram que Cristo e os Apóstolos nada tinham tido nem seu nem em comum, nem a roupa do corpo ou as sandálias, não existia propriedade e a sua pobreza era total e absoluta.<sup>77</sup> Um dos representantes portugueses na consulta papal, por sinal franciscano, não pensava como os seus irmãos reunidos em Perúgia. D. Fr. Estêvão era um bispo, mas era franciscano antes de ser antístite. A conclusão de Perúgia exerceu toda uma pressão sobre a discussão papal, mais eclesial, de hierarquia e universitária do que doutrinal e pragmática. A Santa Sé, perante a disposição capitular, reagiu de forma dura e enérgica, declarando-se proprietária dos bens dos Franciscanos e estes seus meros administradores, como acontecia com as outras Ordens Mendicantes (Dominicanos, Agostinhos, Carmelitas), abolindo-se os sín-

76 Cfr. Ms. 4165 da Biblioteca Nacional de Madrid, fl. 68, publicado em LOPES, «Das actividades políticas», 140.

77 LOPES, «Das actividades políticas», 140-41.

dicos papais concedidos anteriormente.<sup>78</sup> Um ano depois, em 12 de Novembro de 1323, em nova decretal, *Cum inter nonnullos*, o papa considerava mesmo definitivamente herética a «proposição de que Cristo e os Apóstolos nada possuíram nem em particular nem em comum», conforme declarava o manifesto de Perúgia, que o capítulo enviara a todos os frades.<sup>79</sup> Aqui sim, porque nem todos mantiveram obediência à letra às disposições papais e a esta declaração de João XXII, o sentimento de mudança germinaria, a partir do descontentamento e da frustração.

Um século antes, Francisco estava vivo e os seus ideias eram como o fogo na seara em Agosto, abrasavam de fê todos os que o ouviam ou aos seus discípulos, do povo aos papas e coroados. Cem anos depois, a Pobreza como ideal de perfeição era letra morta para a maioria, para a hierarquia da Igreja. Mas também para parte da hierarquia franciscana, que parecia tão longe daqueles valores fundacionais. Estêvão é o reflexo desse afastamento, como talvez boa parte dos seus irmãos em Portugal. O processo de clericalização é normal, em quase todas as ordens, como a «deformação» do espírito regral, que por isso impunha a reforma.<sup>80</sup> Ainda não se fala em reforma, antes podemos pensar em obediência ou desobediência à hierarquia, da Ordem como da Igreja.

Mas é aqui se inicia também o processo histórico conhecido como das «reformas franciscanas medievais», fase que se prolonga do século XIV até aos alvares de Quinhentos. É o tempo em que os «desobedientes» se instalam cada vez mais em oratórios ou casas de recolecção, ou «retiro», recolhimento, previstas nas versões da Regra — a primeira versão, ou *Proposito*, a versão intermédia ou *Regra não bulada*, e na terceira e final, a Regra Bulada —, além da *Regra de Vida nos Eremitérios* (1207-21).<sup>81</sup> Ou deambulam itinerantemente, sem casa nem enquadramento provincial, sem hierarquia nem estrutura, quase desclericalizados e entregues a uma existência eremítico-contemplativa. Em Portugal não temos referencias claras, apenas as crónicas barrocas nos dão algumas sugestões, mas como anúncio sempre da Observância que surgirá a partir de 1392.

78 Decretal do papa João XXII *Ad conditorem canonum*, de 8 de Dezembro de 1322. Cfr. LOPES, «Das actividades políticas».

79 LOPES, «Das actividades políticas», 141.

80 MERLO, *Nel Nome...*, 245 ss.

81 José GARCÍA ORO, «Los Frades da Povre Vida. Un nuevo francicanismo en Galicia y Portugal», in *Los Franciscanos Conventuales en España. II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica*, ed. por Gonzalo FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ (Madrid, AHEF/Franciscanos Conventuales, 2006), 245-273.

#### 4. D. FR. ÁLVARO PAIS, OFM: REFORMA POLÍTICA, REFORMA RELIGIOSA...

Depois dos primeiros conflitos e discussões em torno do legado de Francisco, entre os mais rigoristas e zelosos e os mais «laxistas», entre 1226 e 1274, os conflitos e acordos de transição ou tentativas de apaziguamento e unidade (1274-1307), pouco conseguem resolver a fragmentação de posições na Ordem em relação ao cumprimento da Regra, de forma mais ou menos estrita. A conjuntura na história da Igreja não ajuda, também ela dividida e cada vez mais secularizada, dominada por poderes temporais. Temos o confronto que estala na Ordem entretanto, entre 1307 e 1316. Estes conflitos entre o papado e a Ordem começaram antes com o papa Bento XI (1303-1304), dominicano, que atacou fortemente o franciscano que mais agudamente criticava a Igreja naquele tempo: Ubertino da Casale (1259-c. 1330). Ubertino fustigou severamente a Igreja e a sua doutrina da pobreza apostólica, sofrendo cominações papais por isso. O papado de Bento XI e quase dedicado a Ubertino e à Questão da Pobreza, atacando fortemente as posições dos franciscanos mais rigoristas. O papa ordenou mesmo a Ubertino que se retirasse para um convento (em Verna, província de Arezzo), em reclusão absoluta, e interrompesse qualquer pregação. Em resposta, o irredutível e teimoso frade obedeceu, mas à sua maneira. De facto, cumpriu a ordem de reclusão no convento, não pregou mas escreveu e divulgou a sua obra mais importante e aquela que é o estandarte dos defensores coevos da pobreza absoluta da Igreja tal como a viveram Jesus e Francisco: *Arbor vitae crucifixae Jesu Christi*,<sup>82</sup> cuja primeira «edição» apareceu publicamente em 1305, já Bento tinha falecido. Mas o papa tivera conhecimento dela antes de a Cristandade a conhecer, que sucedeu com grande estrondo. A obra, fortemente influenciada por Fiore e Olivi, toda ela inserida na tendência dos espirituais, em tom apocalíptico e milenar, profetizava a espera e chegada ao trono de Pedro de um «papa angélico», pobre, humilde, o que levaria a Igreja a uma época luminosa em forte contraste a do seu tempo, governada por papas corruptos e simoníacos, devolvendo a verdadeira autoridade ao ministério papal. Claro está que Bento XI, antes de morrer e conhecendo o teor da obra, excomungou Ubertino. Depois da morte do papa (Julho de 1304) e no interregno até ao próximo papa, Clemente V (eleito em Junho de 1305, papa até Abril de 1314), Ubertino conheceu uma certa reabilitação, que conseguirá mais plenamente com o pontificado do francês (Clemente V), chegando a ser inquisidor, condenando como herético, por exemplo, ao líder dos Irmãos de Livre Espírito, Bentivenga da Gubbio, em 1307. Em 1309 ou 1310, Arnaldo de Vilanova consegue uma entrevista em Avinhão entre Ubertino e o papa, para se tentar resolver a fractura franciscana latente. Mas o italiano, Ubertino,

<sup>82</sup> Ubertino da CASALE, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, trad. di Fausta CASOLINI (Lanciano: Rocco Carabba, 1937).



reitera perante Clemente a urgência da imposição do dever de absoluta pobreza entre os Franciscanos. O papa não gostou muito, foi mesmo um afrontamento directo a Clemente, que o colocou à guarda do cardeal Giacomo Colonna. Ubertino, até à sua morte provavelmente assassinado, sofreu, entre excomunhões, degredos, silêncios e retractações, sendo até obrigado a deixar a Ordem e a tornar-se beneditino, o que parece não ter acontecido, antes sim ter-se abrigado num mosteiro dessa ordem.<sup>83</sup>

Depois de Clemente V, viria o confronto aberto, no seio dos Franciscanos, entre a minoria dos «Espirituais» e os seus «herdeiros», os Fraticelli, por um lado, e a maioria, a Comunidade, cada vez mais a definirem-se como os seus «herdeiros» ulteriores, os Conventuais, ou Claustrais. De 1316 a 1328 será este o clima na Ordem e entre esta e a Igreja, embora a Comunidade alinhasse com a hierarquia. Entre 1322 e 1328 atingir-se-á o clímax, o ponto culminante do conflito. Mas, em antecipação, não se tenha ilusões: a hierarquia vai «vencer», ou melhor, continuar a definir o caminho franciscano. Daí se entender a reacção de Paoluccio da Trinci e da Observância, que surgirá como uma pré-«reforma» e um com um vigor refrescante, alastrando-se irreversivelmente. Em vez de reforma, optemos por renovação.

Depois de apaziguamentos e recuos partir de 1321, as relações entre Miguel de Cesena, ministro geral da Ordem e próximo dos Espirituais, e o papa João XXII também se deterioraram. O papa, de facto, deu sinais de alguma condescendência e abertura ao debate sobre a Pobreza de Cristo, que reabriu até, mas acabou depois por abolir (com a carta *Inter nonnullos* de 1323) o enquadramento legal em vigor desde a época do papa Nicolau III (regulamentada com a bula *Exiit qui seminat*, de 1279), segundo o qual os franciscanos não possuíam nada nem individualmente nem em comum, nem os próprios conventos, nem como ordem, pois cabia à Santa Sé a posse de todos os seus bens, que eram então administrados por procuradores, ou síndicos. Tratou-se de um momento de forte impacto na Ordem, a ruptura estava iminente, as facções preparavam-se, o momento era confuso. Não temos para Portugal referências claras, ou mesmo algumas, para além das crónicas de visão observante escritas depois de 1517, principalmente no século XVII, que, mesmo com os fundos documentais e cartórios muito mais completos do que hoje (de que nada subsiste), dicotomizaram sempre a ordem e tudo viam contra os Conventuais, que foram diabolizados na cro-

83 Sobre Ubertino, ver Gian Luca POTESTÀ, «Un secolo di studi sul *Arbor Vitae*, Chiesa ed escatologia in Ubertino da Casale», *Collectanea Franciscana* 47 (1977): 117-167. Raoul MANSELLI, «L'Anticristo mistico: Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo», in *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali* (Roma: Istituto storico italiano per il medio evo, 1997), C-749, 469-490. Raoul MANSELLI, «Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale», *Studi Medievali* 6 (1965): 95-122. Marino DAMIATA, *Aspettando l'Apocalisse in fervore e furore con Ubertino da Casale* (Roma: Tielle Media, 2000).

nística lusa depois de 1568. Mesmo assim, não nos trazem muito sobre os Espirituais em Portugal (no período em que «existiram», 1274-1317) nem dos Fraticelli (1317-1467), muito menos dos Clarenos (1317-1473). Importam-se mais, de facto, com a «Reforma di Brogliano» (1355), a partir da Comunidade (basicamente assim designada a partir de 1250) e depois a instalação da Observância em 1392.

Se virmos noutra perspectiva, a fundação de conventos franciscanos a partir de 1217, chegada dos primeiros frades ao reino, temos dezoito fundações no século XIII. No fulgor inicial, até à década de '40 (S. Francisco de Santarém, 1242), temos treze desses dezoito cenóbios. Depois, no restante arco cronológico da mesma centúria, apenas cinco, o último dos quais em 1273, antes da viragem de 1274, ano da morte do ministro geral da Ordem, S. Boaventura, como já vimos. Depois só em 1320 se funda um novo convento franciscano em Portugal. No século XIV, antes das cinco fundações observantes de 1392 (Mosteiró, Viana, Cerveira, Ínsua de Caminha, Leça da Palmeira), só se fundaram três casas franciscanas no reino: Tavira, 1320; Loulé, 1328; Vale de Pereiras, em Ponte de Lima, em 1368, todas sob o orago do santo fundador da Ordem. Regia a Ordem e a província de Santiago, a Comunidade (depois Conventuais, ou Claustro). Só para recordar, até 1517, ano da bula leonina *Ite Vós*, fundaram-se quarenta e seis conventos no reino de Portugal, quase todos da Observância, registando-se no século XV trinta e três fundações.

Nos tempos difíceis após S. Boaventura, o ministro dos equilíbrios e intentos unitários, no reino de Portugal, assistiu-se a uma desaceleração de fundações menores, embora as casas pré-existentes se tenham todas mantido e crescido consideravelmente. Estaria a Ordem instalada, conventualizada? Ou existiria uma inibição fundacional, em resultados dos tempos de chumbo dos debates internos e no dirimir de razões com o papado?<sup>84</sup> As querelas, debates exauriam as energias da ordem, vulnerabilizada pelas posições de alguns dos seus membros, em particular da tendência Espirituais-Fraticelli e seus sucedâneos, normalmente não muito bem vistos por parte da hierarquia da Igreja e da dos Franciscanos, alinhada com a cúria. De referir que uma fundação só o era canonicamente, logo oficial e activa, a partir do momento em que era bulada, ou seja confirmada por bula papal a autorizar a fundação, normalmente já pré-existente, ou pelo menos intencionalmente. A cúria papal era cada vez mais centralista, como se viu no papado de Clemente V (1305-14), «contaminando» a hierarquia das ordens religiosas pela mesma pauta. O também francês João XXII (1316-34), no seu longo pontificado, reforçou esse centralismo romano, apesar de o papado permanecer em Avinhão, todavia, de onde não sairia tão cedo. O que aliás

84 Cf. Vitor Gomes TEIXEIRA, *O movimento da Observância Franciscana em Portugal (1392-1517). História, Património e Cultura de uma Experiência de Reforma Religiosa* (Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2010), 52 ss.

causava mal estar no clero romano (italiano, enfim...), com em muitos sectores da Igreja, os quais o acusavam, para além de francocentrismo, de nepotismo, simonia, etc. Além de heresia, pois declarara que os santos não contemplam Deus, na visão beatífica, antes do Juízo Final. Pouco antes de morrer, aos 89 anos, declarou que rejeitaria aquela tese se fosse contrária à doutrina da Igreja.<sup>85</sup> Mas já não se livrou da fama de herege e das maldições que lhe lançaram, em particular os clérigos italianos. Mas é interessante que vejamos a posição de João XXII em relação aos Franciscanos e a sua actuação, a que já temos aqui aludido. Em 1318, interveio na disputa entre a Comunidade e os Espirituais, tomando partido pelos primeiros. Proibiu o hábito simplificado dos segundos, por exemplo, ordenando-lhes igualmente a obediência aos superiores (Comunidade), além de ter que aceitar como algo legítimo, o armazenamento de bens. O que significava que não era necessário mendigar alimentos e bens essenciais para a subsistência das comunidades... Bem, vinte e cinco frades recusaram obedecer e foram parar à Inquisição, com quatro a serem condenados à morte na fogueira, o que veio a suceder. Depois envolveu-se em discussão com toda a Ordem, quatro anos depois, quando não aceitou o que o capítulo geral dos Franciscanos, em Perúgia, declarou acerca da validade da pobreza de Cristo e os apóstolos, reiterando que nada tinham nem de seu nem em comum. Os Franciscanos afirmavam que era uma preposição ortodoxa, mas a Inquisição sentiu-se desafiada, com o respaldo do papa. Este denunciou a declaração de Perúgia e considerou-a herética, corria o ano de 1323. Os frades, ou boa parte deles, reagiram declarando o papa como herege! Entre eles estava o grande teólogo Guilherme de Ockham (1285-1347), que considerou o papa como herege, porque negava a doutrina da pobreza de Cristo e dos Apóstolos, além da Regra de S. Francisco. Mas dois anos depois, em 1325, a maior parte dos Franciscanos acabaria por se submeter ao papa. Mas uma vez mais, não foram todos os Franciscanos, pois uma minoria recusou essa submissão.

Nesse grupo, estava porém Miguel de Cesena, o geral e um dos grandes teólogos da declaração perusiana, além de Ockham. Cesena tinha sido, na qualidade de ministro geral, convocado pelo papa a Avinhão em 1327, tendo na sequência sido suspenso do cargo. Em 22 de Maio de 1328, seria confirmado pelos franciscanos como ministro geral (no capítulo de Bolonha). Mas o papa João XXII impusera-lhe uma residência forçada em Avinhão, mas na noite de 26 para 27 de Maio, Miguel de Cesena fugiu da cidade com um pequeno grupo de frades, sem permissão papal. Nesse grupo estavam, entre outros, o filósofo e teólogo Guilherme de Ockham e o canonista Bonagrazia da Bérghamo. Os fugitivos embarcaram no porto de Aigues-Mortes e chegaram a terras imperiais (Alemanha), para a protecção de Luís IV, o *Bávaro*, senhor do trono

85 Cf. Richard P. MCBRIEN, *Lives of the Popes. The Pontiffs from St. Peter to John Paul II* (São Francisco, EUA: HarperSanFrancisco, 1997).

do Sacro Império Romano, em Pisa. O papa logo demitiu Cesena do cargo de ministro geral, em 28 de Maio de 1328. Poucos dias depois, a 6 de Junho, excomungava Miguel de Cesena, Bonagrazia e Ockham. Esta sentença foi renovada entretanto em 16 de Novembro de 1329. Voltaremos a esta fuga, em particular a de Ockham. De referir que a obra de Ockham, curiosamente, nunca foi considerada herética...

Antes, contudo, durante o capítulo geral de Paris, no Pentecostes de 1329 (10 de Junho), depois do ano de interregno no generalato em que a Ordem foi governada por um Vigário Geral nomeado pelo papa, o franciscano Bertrand, cardeal de la Tour (entre Junho de 1328 e 10 de Junho de 1329), era eleito geral o teólogo Fr. Gerardo Odonis (ou Odo), que governará a Ordem até 1342. Era francês, recorde-se... Este novo geral da ordem era a personificação franciscana da declaração papal, e da Igreja de oposição aos Espirituais e à sua tese de pobreza absoluta e total de Cristo e dos Apóstolos, que nada tinham de seu nem em comum. Era também o retorno dos Franciscanos «à Igreja», excepto do grupo de Cesena, deposto, e Ockham, mais os seus seguidores, se mantinham no exílio imperial. Mas mesmo os apoios gibelinos italianos de Luís esmoreciam, forçando-o a retornar à Alemanha, levando consigo os últimos espirituais. Nicolau V (1328-1330, o franciscano Pietro Rainalducci da Corbara), desprovido de seu protector, não teve escolha senão ir até João XXII para se submeter à sua autoridade e renunciar ao papado, o que agradava a João, que aceitou e faz eco disso.

A partir do exílio, Miguel de Cesena e os seus seguidores continuaram a apelar à Igreja e à Cúria justificar as suas posições e clarificar as mesmas, continuando os protestos também junto do sucessor de João, o Papa Bento XII (1335-1342), também francês, mas cisterciense. Este era diferente de João XXII, porém, pois era rigoroso e austero. O que contribuiu para ter uma aura mais positiva na Igreja, tornando a posição papal ainda mais credível e, por meio da pacificação com Luís IV, deixaria desprotegidos os Espirituais do seu derradeiro defensor.

Recorde-se que uma parte, minoritária, da ordem franciscana permaneceu fiel a Miguel, recusando-se a reconhecer a autoridade do novo geral e do próprio papa, considerado herético e, portanto, sem autoridade. Luís, o *Bávaro*, apoiaria a eleição do novo papa, Nicolau V, baseado numa declaração imperial de que o papa João estava a actuar de forma herética. Este grupo, recordemos, tinha fugido para territórios do Sacro-Império Romano-Germânico, rival temporal do poder papal e ambos em conflito latente. Os frades dissidentes estavam assim a salvo. Luís foi eleito imperador em 17 de Janeiro de 1328 (governou o Império até à morte, 11 de Outubro de 1347). Entre eles, estava Ockham... A fuga dos franciscanos, fortuita ou deliberada, deu ao papa a oportunidade de os denunciar como críticos, por estarem a pôr em causa a infalibilidade e santidade papal, acusando-os como pró-imperiais e inimigos do papado. Luís, o *Bávaro*, que também acompanhava a questão da pobreza com grande

interesse, não deixou de se alavancar nessa querela e tentar explorá-la a seu favor, para diminuir a Igreja, sua adversária. A eleição em Roma, a 12 de Maio de 1328, do (anti)papa, Nicolau V, um franciscano espiritual, declarando João XXII como herege, reforçou a resposta de Luís contra o papa e os seus protegidos na Ordem, a Comunidade. Cesena e os seus seguidores, ao lado do imperador e de Nicolau V, em Roma, deixavam bem claro para a Cristandade que estavam do lado do Imperador.

Discípulo de Escoto (c. 1266-1308), Ockham foi um grande crítico do papa, da sua posição contra a pobreza de Cristo e também zurziu fortemente a infalibilidade papal. Para Ockham, o indivíduo é capaz de escolher e saber o que é certo e errado sem nenhuma intervenção exterior. O homem tem o direito de decidir o seu fim e a sociedade não lhe deverá impor nada. A liberdade apresenta-se como a possibilidade que se tem de escolher entre o sim ou o não, de se poder escolher entre o que convém ou não e decidir e dar conta da decisão tomada ou de simplesmente deixar acontecer. Ockham assim entendia a liberdade, algo revolucionário para os seus tempos, tão escolásticos e universalistas; para este franciscano inglês, tudo o que existe é particular, não universal, ou seja, é um nominalista. Um fenómeno pode explicar-se sem supor alguma entidade hipotética, nem há motivo para a supor. Deve-se, por isso, optar-se por uma explicação em função do menor número possível de causas, factores ou variáveis. O poder organizado e moralizado é contrário à natureza e à liberdade concedida por Deus ao homem. Simplicidade é perfeição, defendia Ockham, não o simplismo ou o fácil, mas mais do que isso, a perfeição é quase sempre simples. Ora, este modelo de procura da simplicidade da perfeição, da desconstrução das estruturas hierárquicas complexas que regiam o mundo então, da Igreja ou da Ordem, que estrutura o nominalismo, era facilmente compaginável com a intenção de mudança dos Espirituais. E colidia, ainda mais facilmente, com a hierarquia da Igreja. Porque, naturalmente, estribava filosoficamente a pobreza de Cristo e dos Apóstolos.

Foram, assim, todos excomungados, os dissidentes que alinharam com Cesena e Ockham, em Abril de 1329, por João XXII. O frade inglês, que já tinha sido excomungado em 6 de Junho de 1328 (por ter saído de Avinhão sem autorização papal...) não se ficaria por aí. Ainda corria esse ano, o papa João publicara uma bula em que declarava que o direito de possuir bens era anterior à queda de Adão e Eva e que o Novo Testamento descreve Cristo e os Apóstolos como possuidores de bens pessoais. Ockham, claro, não se ficou e respondeu na íntegra à bula. A autoridade do líder é limitada pelo direito natural e pela liberdade daqueles que lidera, a qual está plasmada nos Evangelhos, defendia o franciscano inglês. Que a cada preposição, piorava a sua relação com a Igreja e a sua situação ficava cada vez mais difícil. A liberdade é um dom de deus e da natureza, o que levava Ockham a criticar o papa por usurpar o livre arbítrio e a natureza dos homens, que lhes permite discernir o certo e o errado.

Com Guilherme de Ockham, na protecção imperial, estava Marsílio de Pádua (que não era franciscano) do grupo de intelectuais destacados na frente gibelina. Luís, o *Bávaro*, acolheu uma corte gibelina de sábios, principalmente franciscanos e partidários de renovação na Ordem, em particular Espirituais. Miguel de Cesena (1270-1342) era um deles, tendo vivido na corte imperial até à sua morte em 1342. Há uma tradição que alude a que, no momento da sua morte, Miguel nomeara Guilherme de Ockham (c. 1287-1347) como seu sucessor e vigário, confiando-lhe o selo da Ordem que ainda estava na sua posse. Mesmo depois do capítulo geral de Perpignano (25 de Abril de 1331) o ter expulsado da Ordem e o sentenciado a prisão perpétua.<sup>86</sup> Com a morte de Cesena, no exílio, morria também a disputa pela pobreza apostólica.

Mas em toda a questão da Pobreza de Cristo e dos Apóstolos, em todas as discussões, debates e principalmente nas facções, temos que ver para lá da Ordem e depois perceber como todo contexto externo influenciava, ou até se relacionava, como a vida interna dos menoritas, principalmente no que concerne a divisões e facções. cremos pois que a Comunidade, como não poderia deixar de ser, na sua obediência papal — papas franceses e estabelecidos em Avinhão, cercada pelo reino francês — e na sua organização hierárquica, com gerais ou franceses ou comprometidos com o pontífice gálico, para além das suas características teológicas e institucionais, mais escolásticas, alinharia tendencialmente com os Guelfos. Os Espirituais, ou a facção liderada por Cesena e Ockham, teológica e do ponto de vista organizacional, e dado o apoio imperial, não poderiam ser senão Gibelinos. Já não na dicotomia secularizada do século anterior e nas questões florentinas e itálicas, mas mais num plano cultural e filosófico. Ou seja, quase como uma renovação nominalista na esfera gibelina em oposição ao tomismo ecolástico guelfo, com as diferentes concepções de poder e política que caracterizavam cada uma das facções.

Na origem, tratava-se de uma disputa entre os partidários do papado (os Guelfos) e os partidários do Sacro Império Romano-Germânico (os Gibelinos), decorrente da derrota dos guelfos na disputa dinástica gerada pela morte do Imperador Henrique V do Sacro Império Romano-Germânico (1081 - 1125), que não deixou herdeiros directos. Criou-se, então, um conflito na disputa pela sucessão do Sacro Império. Na referida disputa, o Papa apoiou a Casa de Welf (de onde provém o termo «guelfo»), enquanto os gibelinos eram partidários da casa suábia da Dinastia de Hohenstaufen, senhores do castelo de Waiblingen (de onde provém a palavra «gibelino»). O termo

---

<sup>86</sup> Cf. Franco CARDINI e Marina MONTESANO, *Storia medievale* (Florença: Le Monnier Università, 2006). Norberto NGUYEN-VAN-KHANH, *Gesù Cristo nel pensiero di San Francesco, secondo i suoi scritti* (Milão: Edizioni Biblioteca Francescana, 1984). Luciano ORIOLI, *Le confraternite medievali e il problema della povertà: lo statuto della Compagnia di Santa Maria Vergine e di San Zenobio di Firenze nel secolo XIV* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1984).

*gibelino* continuou, porém, a indicar apoio à autoridade imperial, em declínio na Itália, em fins de Duzentos, mas que vira um breve ressurgimento durante as campanhas italianas dos imperadores Henrique VII (1310) e depois de Luís IV (1327), onde renasce «filosoficamente» na questão da Pobreza em que os Franciscanos estavam envolvidos. Saliente-se que o papa João XXII estava sob controle francês através do papado de Avignon e, portanto, alinhado com a casa aliada dos franceses do Luxemburgo contra o rei alemão Luís IV. O papa ameaçou, por conseguinte, acusações de heresia contra os gibelinos e excomungou Luís IV em 1324. Os gibelinos apoiaram a invasão da Itália por Luís e a coroação como rei da Itália e Sacro Imperador Romano. Em jeito de «provocação», seria interessante visitar a biografia de Francisco de Assis e a progressão das suas *regulae*, aproximação ao papa — ou cativação deste para ter um apoio renovado na sua centralidade romana —, para se perceber a fidelidade do Fundador ao papado e a recusa em ir beijar a mão do imperador quando passara por Assis... A Comunidade manteve-se pois fiel ao papa, os Espirituais afastaram-se deste, recebendo o apoio do Império, num renascimento das velhas questões das lutas entre o secular e o espiritual, qual Querela das Investiduras agora revisitada pela questão dos apoios na coroação do Império...

Em Portugal, os ecos eram mínimos, ou nulos, nada nos chegou sobre estes ventos e estas divisões... Guelfos e Gibelinos, era uma polémica que só muito remotamente tocaram em Portugal. Embora, como também a questão da «reforma», ou renovação, na inserção o debate sobre a Pobreza Apostólica, possam ser lidos nas entrelinhas da obra de um prelado franciscano português coevo, D. Fr. Álvaro Pais, que já aqui anunciámos e vamos agora tentar perceber, na sua trajectória e na sua obra que mais nos parece interessar ao tema em apreço, a sua, ou a dos menoritas lusos, posição em relação a ideais de reforma antes da Observância entrar em 1392.

Falou-se em Marsílio de Pádua (c. 1275-1342 ou 1343), um dos exilados no Império, junto dos espirituais que seguiram Cesena e Ockham para o manto protector de Luís IV. Marsílio é uma das mais fascinantes figuras do seu tempo e das mais importantes no pensamento político medieval. Tornou-se conselheiro do Imperador Luís IV do Sacro Império Romano-Germânico, então em conflito com o papado. Foi excomungado em 9 de Abril de 1327, por Papa João XXII. Escreveu a sua obra mais importante em 1324, o *Defensor Pacis*, que mereceu do mesmo papa, a 23 de Outubro de 1327, a declaração de que o seu conteúdo era herético, proibindo-se a distribuição do livro.<sup>87</sup> Em 1327, fazia parte da comitiva que viajou até Roma para assistir à coroação imperial de Luís IV. A partir de 1330, viveu em Munique. Em resumo, e

---

<sup>87</sup> Carlo DOLCINI, *Introduzione a Marsilio da Padova* (Bari: Laterza, 1995). Maurizio MERLO, *Marsilio da Padova: il pensiero della politica come grammatica del mutamento* (Milán: F. Angeli, 2003).

atendendo ao que nos interessa aqui, Marsílio, na sua *Defensor Pacis*, sustenta que a paz era a base indispensável do estado e uma condição essencial na vida das comunidades humanas. Portanto, a necessidade do Estado não se originava nos propósitos ético-religiosos, mas na natureza humana, na procura de melhores condições de vida. Era necessária ordem para a organização e regulação das diversas comunidades, da menor à maior e mais complexa. A ordem ajudava a garantir a sua coexistência e o exercício de suas funções. Essa ordem possui características puramente humanas com propósitos mais civis, contingentes e históricos do que éticos. A base da ordem é a vontade humana comum, ou seja, a vontade dos cidadãos que concederia ao governo o poder para impor a lei. Seria um poder delegado, exercido em nome da vontade popular. Por isso, a autoridade política não decorria de Deus ou do Papa, mas do povo, o que era revolucionário. E iria mais longe quando considerou que os bispos deveriam ser eleitos por assembleias eclesiais, além de que o poder do Papa deveria ser subordinado aos Concílios. Estava pois a colocar-se no alvo, mesmo sendo um reputado aristotelista, não deixava de se tornar cada vez mais um alvo da hierarquia curial. Marsílio defendia, enfim, a existência de um estado laico e da superioridade dos concílios sobre o papa, tendo sido condenado em 1327 pelo papa João.

Foi um dos primeiros pensadores a distinguir e a separar lei e moral, declarando que a primeira se relaciona com a vida civil e a segunda com a consciência, sendo, portanto um precursor do pensamento do Renascimento. Além disso, gizou um novo conceito de Estado, independente da autoridade eclesiástica, separado da Igreja. A César o que é de César... Mas não deixou de preconizar uma reforma na Igreja, declarando-se contra a rígida hierarquia imposta por bispos e papas, além de defender com vigor o retorno do clero à pobreza evangélica tão cara ao seus companheiros franciscanos de exílio, os Espirituais em torno de Ockham. Neste sentido, foi um dos maiores críticos da corrupção galopante que medrava na Igreja. Tem a racionalidade argumentativa de Aristóteles, desenvolveu uma filosofia política a partir da mesma, mas é um acérrimo defensor da liberdade secular das decisões humanas, abandonando o providencialismo e o poder espiritual que se impunha no seu tempo, naquilo que se designava como Cristandade, uma apropriação tomista do aristotelismo...

Álvaro Pais, o bispo de Silves de que já temos vindo a falar, foi em verdade um autor empenhado em oferecer uma resposta ao aristotelismo do *fuggiasco* gibelino Dante Alighieri (1265-1321) e de Marsílio de Pádua, presentes nos seus tratados, cujos eixos principais do seu pensamento foram a justificação da autonomia da sociedade civil e do poder temporal e impedir qualquer interferência da Igreja no âmbito secular. Álvaro Pais recorreu a uma estratégia baseada num aristotelismo neoplatonizado.

No contexto histórico, o bispo de Silves viu-se no meio das contendas ibéricas, principalmente a partir de 1336 (até 1339), com a intervenção de D. Afonso IV (1291-



1357, rei entre 1325 e a sua morte) de Portugal em Castela, num ambiente de confronto entre o rei e a nobreza. O prelado criticou o casamento de D. Pedro, príncipe real, primeiro, e depois condenou a intervenção militar de Afonso IV, não apenas do ponto de vista de estratégia, mas também por o fazer com erário da Igreja e dinheiro para os pobres. Álvaro Pais mostrou-se muito mais guelfo, alinhando também com Castela, papal, indo contra o suserano das terras da sua diocese, o rei português. Não havia em Portugal posicionamento político claro no que concerne às questões entre o Império e o Papa, mas Portugal foi sempre menos «avinhonense», mas mais neutro. Álvaro Pais, bispo de Silves desde 1333,<sup>88</sup> era contra a intervenção portuguesa em Castela. Pouco se sabe desta figura um pouco controversa, que foi Álvaro Pais.<sup>89</sup> Foi um grande estudioso da história e valor da Igreja, dos seus privilégios e imunidades, que aliás defendia.<sup>90</sup> Mas foi principalmente um tratadista político.

D. Álvaro surge como um dos mais polémicos e sistemáticos defensores das imunidades eclesiásticas no seu tempo e como um dos mais duros críticos de Afonso IV o que determinou, possivelmente, o seu afastamento de Portugal entre 1339 e 1340, governando a diocese de Silves a partir de... Castela! A intervenção do papa Bento XII (1335-42) e do rei Filipe VI (o primeiro da dinastia dos Valois, 1328-50), os custos da guerra e a proximidade em relação ao reino merínida de Marrocos (séc. XIII-XV), fizeram o seu caminho no esmorecer do conflito ibérico a partir de 1338. O papa Bento XII alertara o rei de Portugal de que não se devia afastar do bom conselho de sábios que defendiam uma maior proximidade ao papado e à sua tutela e amparo, em vez de se ancorarem em ideias autonomistas e seculares, como as que

88 PAIS, *Estado e Pranto da Igreja...* Cf. António Domingues de SOUSA COSTA, *Estudos Sobre Álvaro Pais* (Lisboa: Universidade de Lisboa, 1966). Ver Hermínia Vasconcelos VILAR, «No tempo de Avinhão: Afonso IV e o episcopado em meados de trezentos», *Lusitania Sacra* 22 (2010):162.

89 João Morais BARBOSA, *Álvaro Pais* (Lisboa: Ed. Verbo, 1992). João Morais BARBOSA, *O «De statu et planctu ecclesiae». Estudo crítico* (Lisboa: Universidade Nova, 1982). João Morais BARBOSA, *A teoria política de Álvaro Pais no Speculum Regum* (Lisboa, 1972). Pedro CALAFATE, «Frei Álvaro Pais», in *História do pensamento filosófico português...*, 1:221-251. Pedro CALAFATE, «Frei Álvaro Pais», in *Filosofia Portuguesa*, acesso el 26 de outubro de 2020, <http://213.63.134.120/filosofia/m4.html>. Ricardo da COSTA, «O Espelho de Reis (1341-1344), do galego Álvaro Pais», em *Estudos galegos*. 4, ed. por Maria do Amparo Tavares MALEVAL (Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2004), 185-198, versão web, acesso el 26 de outubro de 2020 [www.ricardocosta.com/pub/galego.htm](http://www.ricardocosta.com/pub/galego.htm). Mário A. Santiago de CARVALHO, *Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos (séculos XIII-XV)* (Lisboa: INMC, 2002), 13-120. J. F. MEIRINHOS, «Alvarus Pelagius», in *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi* (Firenze: Ed. del Galluzzo, 2000), 1.2:194-196. DE SOUSA COSTA, *Estudos sobre Álvaro Pais...* José António Camargo Rodrigues de SOUZA, *As relações de poder na Idade Média tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham* (Porto Alegre: EST Edições, 2009).

90 Ver um interessante trabalho de Arménia Maria de SOUZA, «A Sociedade Medieval no Estado e Pranto a Igreja de Álvaro Pais, Bispo de Silves (1270-1349)» (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Goiás, 1999), [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/SOUZA\\_\\_Armnia\\_Maria\\_de\\_.1999.pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/SOUZA__Armnia_Maria_de_.1999.pdf).

Marsílio de Pádua defendia, tal como Dante. Álvaro Pais seria provavelmente o conselheiro ideal, na óptica curial, para um rei, pois distanciava-se das preposições de Marsílio em relação à autonomia da sociedade civil e do poder temporal e impedir qualquer interferência da Igreja no âmbito secular.

Mas recordemos o trajecto franciscano de Álvaro Pais. Vestiu o hábito franciscano durante o generalato de Fr. Gonçalo de Valbom (1304-1313, viveu entre 1250 e 1313), ou Hispano, provavelmente galego, alguns lhe dando a origem em Valbom, Gondomar, Portugal. Mas não se sabe. A partir da crónica barroca lusitana,<sup>91</sup> este geral é tomado por um reformador da Ordem, como um acérrimo defensor da simplicidade e da pobreza evangélica de S. Francisco, proibindo com leis severas a superfluidade dos hábitos e o luxo nas celas. Também por sua ordem foram arrasados muitos edifícios sumptuosos, impróprios à dita pobreza do Fundador. É a literatura barroca que nos fala assim... Terá provavelmente, se assim foi, tido influência em Fr. Álvaro, pretendo filho bastardo do trovador e nauta galego Paio Gomes Charinho (1225-1295). Vestido o hábito em 1204, em Assis, naqueles tempos de discussão interna precisamente sobre a pobreza, e tendo já formação em Direito em Bolonha (doutor em direito canónico e direito civil) e Perúgia, não demorou muito a Fr. Álvaro envolver-se nas disputas que acendiam os ânimos nos conventos menoritas. Presume-se que se terá aproximado dos Espirituais, no entanto, por obediência ao Papa (João XXII), acabaria por se afastar dessa corrente. Andou por Itália, entre Assis, Perúgia e depois Roma, no convento de Aracoeli. Por aqui, tornou-se gradualmente um defensor da primazia do papa, sobre todos os poderes civis, merecendo a confiança do papa João para o nomear legado no conflito que, precisamente, opunha a cúria ao imperador Luís IV. O seu alinhamento com a hierarquia era total, com o papa, com a da sua ordem, era como que um assumido frade da Comunidade, poder-se-ia arriscar dizer. Tanto que, em 1328, depois da nomeação imperial de Nicolau V como papa e da auto-coroação deste, a primeira atitude de Pais foi... fugir para Anagni (1328), setenta quilómetros a sul de Roma... De onde partiria depois, ou fugiria, para Avinhão (em 1330), para se juntar ao papa e respectiva corte. Ali, nas boas graças papais, chegara a penitenciário apostólico. É pois pouco provável que defendesse a pobreza apostólica, de Jesus e por extensão na sua Ordem, seguramente, estando longe dos seus alvares como frade, em que diz ter feito como santo fundador e despojado de todos os seus bens e doado os mesmos aos pobres... Bem, em 1332, como prémio, o Papa conferiu-lhe dispensa da bastardia, permitindo-lhe assim ace-

91 Diogo Barbosa MACHADO, *Bibliotheca lusitana historica, critica e cronologica...* (Lisboa: Off. Ignacio Rodrigues, 1747), 2:407. ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, vol. 2, lv. VII, cap. 26; Marcos de LISBOA, *Chronica da ordem dos frades Menores...* (Lisboa: Ioannes Blauio, 1557-1562), vol. 2, lv. 6, cap. 28 e lv. 7, cap. 19 e 21. WADDING, *Annales Minorum...*, ad Ann. 1304 usque ad 1313.

der a cargos e benefícios eclesiásticos. Foi logo nomeado bispo titular da diocese de Corona, na Grécia, não tendo contudo chegar a tomar posse. Dali veio para o seu novo bispado, Silves, no reino de Portugal, em 9 de Junho de 1333, regressando enfim à Península Ibérica. Aqui, começaria o rol dos seus conflitos já anunciados com o rei D. Afonso IV, por não o apoiar na guerra que este declarara ao monarca castelhano Afonso XI, além da dita discordância em relação aos impostos extraordinários lançados sobre os bens eclesiásticos para sustentar o conflito com o monarca castelhano. Fr. Álvaro Chegou a ser atacado por sicários do rei, tendo fugido para Sevilha, cidade a partir da qual continuou a reger a sua diocese até à sua morte.

Conta-se também uma história curiosa sobre Fr. Álvaro, que atestaria o seu zelo pela pobre vida na Ordem. Além dos lugares citados, Álvaro terá vivido, segundo ele próprio, no eremitério franciscano de monte Alverne,<sup>92</sup> sem, no entanto, mencionar quando ou por quantas vezes. Relembra que nesse mítico eremitério franciscano — junto ao local onde Francisco recebera os Estigmas em Agosto de 1224 — ouvira um relato dos frades, segundo o qual, nos primórdios da Ordem, o demónio estava muito aborrecido porque os religiosos daquele convento observavam fielmente o voto de pobreza. Por isso, o diabo decidira que faria com que os frades viessem a pecar. Fez-se assim passar pelo intendente de um rico senhor das redondezas, o qual, até aquele momento, dava esmola aos frades, mas relutante. Mas pouco depois, o sovina transformou-se num pródigo esmoler, mudança repentina nos seus hábitos que causara estranheza entre os frades. Entretanto, um dos religiosos teve uma visão a respeito do que se passava, além da revelação da identidade do novo intendente do esmoler. A artimanha diabólica foi descoberta e revelada a todos os frades que, então, voltaram à prática da pobreza com maior rigor.

Com maior interesse para este estudo, temos outro relato alusivo à pretensa estadia de Fr. Álvaro naquele eremitério. Álvaro relata que

(...) hoje e já há muito existem na Ordem zeladores da pureza da Regra, que se opõem às transgressões, e padecem muitas vezes e onde calha, da parte dalguns prelados e irmãos carnaís, perseguições, não só verbais como reais (...) como eu próprio que estou escrevendo experimentei muitas vezes em mim mesmo, sobretudo quando morava em Monte Alverne, onde S. Francisco recebeu os estigmas de Cristo (...) Exemplos? Procurem-se com paciência na província da Provença (...) da Toscana (...) da Marca e de S. Francisco (...) <sup>93</sup>

92 Livari OLIGER, «Álvaro Pelayo ed un Curioso Racconto Su la Verna», *Studi Francescani* 33 (1936): 137-138.

93 *Idem*.

Esta memória é curiosa, em Fr. Álvaro, como em qualquer comunidade franciscana da época. Faz pensar na divisão que reinava na Ordem no seu todo, em cada comunidade em particular. Perseguições, atribulações, padecimentos, diatribes, enfim, pelas quais os Espirituais franciscanos estavam a passar, não apenas na primeira década de Trezentos, mas principalmente após a condenação oficial pela Igreja entre 1317-1318 da Pobreza de Cristo e dos Apóstolos.<sup>94</sup> Por outro lado, a ser autêntica esta memória, o que nos parece ser, pela atenção que mereceu de um grande historiador menorita, o padre Livario Oliger (1875-1950) é muito importante porque parece revelar que Fr. Álvaro terá começado a sua caminhada franciscana na linha dos Espirituais. Como muitos, ou tantos frades coevos, o debate sobre a Pobreza deverá ter inflamado e abrasado de fê muitos frades, provavelmente os mais intelectualizados ou com estudos, pelo menos no início do seu percurso fradesco. Mas como tantos, a ascensão na Ordem, o contacto com a hierarquia da mesma e depois coma da Igreja, acabam por moldar destinos e refazer opiniões ou tendências. Poucos parece que perseveraram na pobreza, ao lado dos Espirituais ou dos Clarenos, dos Fraticelli ou de outros grupos. Mas o mundo franciscano mudaria no século XIV, para sempre até, quando da Comunidade brotar a semente da reforma propriamente dita, a da Observância, que nasce na reforma dita de «Brogliano» (convento onde nasceu em 1355), que daria origem, em 1368, com Fr. Paoluccio Trinci da Foligno, à «Regular Observância».

Frei Álvaro trabalharia depois, conferindo assistência espiritual aos «Disciplinados de Perúgia», ou seja, aos que se mantiveram do lado de Miguel de Cesena e da declaração do capítulo geral de 1322 que defendia a Pobreza absoluta como modo de vida da Ordem e que deveria ser estendida à Igreja. A hierarquia da Ordem não desprezou estes frades defensores da declaração de Perúgia e tentaram que se mantivessem na Ordem, de forma estabilizada, mas sem poderem transmitir as suas ideias ou «contaminar» os demais religiosos. Procurou-se enquadrar o grupo de forma institucional, dentro da ortodoxia da Ordem, ou seja, em alinhamento com a Comunidade e com o papado... Era como uma prevenção contra quaisquer derivas heréticas, ou recaídas na heresia, com frades alinhados a enquadrá-los e apoiando-os. Como parece ter sido o caso de Fr. Álvaro, que parece por isso ter optado pela Comunidade. Ou ainda seria dos Espirituais, mas mais moderado e obediente. Aliás, ficou em Itália, ficou nos domínios papais, submeteu-se à Comunidade, não oferecia perigo... Mas depois das condenações que os Espirituais sofreram, da parte do papa João, Álvaro Pais

(...) sin renunciar a sus ideas y a su amor por la observancia de la pobreza y de la Regla...se separó totalmente de los «espirituales» y adhirió cordialmente a la

94 SOUZA, «A Sociedade Medieval», 30-35.

«Comunidad». Desde este momento, para él, los «espirituales» non son más que rebeldes y cismáticos (...).<sup>95</sup>

A Comunidade absorvia Fr. Álvaro na primeira metade da década de 20 do século XIV. Como sucedeu com Fr. Estevão, como já vimos. Mesmo este último, depois de ter feito parte do grupo de franciscanos do «conselho» papal sobre a questão da Pobreza, juntamente com os ingleses Ricardo de Conyngton, Walter de Chaton, Guilherme de Woodford, os espanhóis Alfredo de Gualtieri, leitor no convento de Barcelona, Jerónimo da Catalunha, bispo de Jaffa, e os portugueses Estevão, bispo de Lisboa e Simão, bispo de Badajoz, e até mesmo Roberto, o *Sábio*, rei de Nápoles e vigário papal no âmbito secular para a Itália, que manifestaram por escrito sobre o tema, afirmando consensualmente que os Franciscanos ao adoptarem a «Pobreza Evangélica» como estilo de vida imitavam Cristo e os seus Apóstolos.

Em 1326, Álvaro Pais esteve em Assis, provavelmente durante as comemorações do 1º centenário da morte de S. Francisco, segundo o testemunho de Fr. Francisco Bartoli de Assis, relatado no seu *Tractatus de Indulgentia S. Maria de Portiuncula*:

(...) fr. Gregius Sancto Severo de Urbe Veteri dixit ano Domini M<sup>o</sup>CCC<sup>o</sup>XXVI<sup>o</sup> fratri Andrae de Priciliano provinciae Tholosanae quod quum ex devotione ad Sanctam Mariam de Angelis, in convento Assisii fuit confessus fratri Alvaro Hispano doctori, in qua confessione sensit magnam consolationem mentalem (...).<sup>96</sup>

Esta referência, incerta, a Fr. Álvaro Pais, é uma das poucas acerca do período entre 1317 e 1327, o que faz com que oficialmente, ou de forma clara, não se conheça a posição realmente assumida pelo frade no que concerne à questão acesa entre a Ordem e o papa João XXII. Terá optado, provavelmente, pela neutralidade, ou por uma postura em concordância com a tendência da hierarquia, da Comunidade portanto, mas ainda sem nenhuma evidência de adesão à posição defendida pelo papa João XXII. Era grande a incerteza quanto ao rumo da Ordem, quanto à tendência relativamente ao modo de vida regular.<sup>97</sup> Langelli, de facto, afirma que entre a sua entrada na Ordem, em 1304, e 1317, Fr. Álvaro circulou nos meios «espirituais» da Ordem, onde se exaltava de forma constante a pobreza absoluta e a estrita observância regular.

95 Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, «Aportaciones Histórico-Literarias a la Historia del Pensamiento Medieval en España», *Antonianum* 47 (1972): 666.

96 *Tractatus de Indulgentia S. Maria de Portiuncula*, ed. por Paul SABATIER (Paris: Fischbacher, 1900), 28.

97 Attilio BARTOLI LANGELLI, «Il Manifesto Franciscano di Perugia del 1322», *Picenum Seraphicum* 11 (1974): 234.

Em 1327, o seu nome aparece em cartas enviadas por partidários papais, da facção guelfa, ao papa João, a acusar Miguel de Cesena de estar a instigar religiosos e outras figuras a darem o seu apoio a Luís IV o *Bávaro* contra a facção papal, apoiada pela monarquia francesa. Ainda o acusavam, a Cesena, de se querer fazer papa, algo que se já cogitaria na corte imperial, tal como se veio a dar, mas com outro franciscano, o futuro (anti)papa Nicolau V, de que já aqui falámos.

Arménia de Souza, na sua tese de Mestrado, que aqui compulsámos, refere que se encontram nas ditas cartas dos Guelfos a justificação para a ruptura de Fr. Álvaro com os Espirituais, pois para ele

(...) infelizmente muitos membros da Igreja, naquele momento, estavam a dar um péssimo exemplo aos fiéis, no que concordava inteiramente com Clareno. Mas apesar disso, Álvaro pensava que todos os bons cristãos deviam se lhe manter fiéis, principalmente devido às várias tribulações com que era provada.<sup>98</sup>

Fr. Álvaro manifestara várias vezes a sua lealdade a João XXII, defendendo a supremacia do papa sobre o imperador, o que o afasta institucionalmente dos espirituais, se assim podemos dizer. Mas não ficou sempre no reduto fácil da submissão ao papa, pois não deixou de denunciar as causas e os factos graves que, ao seu ver, mostravam a decadência da Igreja àquela época, além do estado de desunião e conflito interno que grassava na Ordem. Escreveu uma série de cartas em Itália, na Úmbria, que nos dão a conhecer melhor a personalidade e o posicionamento de Fr. Álvaro nesta questão de renovação espiritual da Ordem. Que é afinal o escopo da inserção da sua figura neste estudo.<sup>99</sup> Escreveu aos seus irmãos, franciscanos, entre Abril e Outubro de 1328. Inclui, nos destinatários, os partidários de Miguel de Cesena, a «confraria» dos «Disciplinados de Perúgia» (disciplinados no sentido que foram corrigidos pela hierarquia, ou pelo menos tentou-se fazê-lo...). Constituem um total de dezanove missivas, que revelam uma espiritualidade místico-ascética em Álvaro Pais, caracterizada por uma forte devoção cristocêntrica, tal como os Evangelhos o plasmam, na simplicidade e humildade, na pobreza, tal como Serafim chagado que foi o Fundador da Ordem. Por este nutre uma devoção profunda igualmente, como um *alter Christus*, o anjo do Apocalipse, portador do Evangelho Eterno (inspiração joaquimita, através da leitura do *Introductorius in Evangelium aeternum*, atribuído a Gerardo da Borgo de San Donnino, c. 1250...),

98 SOUZA, «A Sociedade Medieval», 59-60. A autora baseia-se em MENEGHIN, *Scritti Inediti...*, 1ª carta, 54-70; 2ª carta, 70-85.

99 Ver as obras de MENEGHIN, *Scritti Inediti...* e também de SOUSA COSTA, *Estudos Sobre Álvaro Pais...*, aqui citadas.

incumbido pelo Mestre de renovar o mundo através de três virtudes: pobreza, caridade e humildade. Permita-se dizer aqui que há uma forte influência de Ângelo Clareno (1247/48-1337), um dos expoentes dos Fraticelli e autor, no todo ou em boa parte, da *Chronica septem tribulationum Ordinis Minorum*, na qual recorda as perseguições e sofrimentos dos Espirituais. Pais trocou aliás duas missivas com Clareno, fraternas e comungantes, aliás.<sup>100</sup>

Os verdadeiros discípulos do «Poverello», deste modo, e como ele tentava sê-lo, deveriam sinceros tornar-se autênticos imitadores de Cristo, preparar-se para a luta contra o anticristo, através da colecção, do recolhimento interior, pela meditação, piedade e concórdia, acima de tudo através da oração e da vivência da pobreza, cujo verdadeiro espírito brota do interior da alma, embora se manifeste claramente pelo desapego aos bens materiais. Em tudo era um Espiritual, um renovador, uma frade que se enquadrava perfeitamente no espírito dos que na Ordem pretendiam o regresso à origens, por um posicionamento inspirado pela práxis e utopia do Fundador. Andava até pelas terras de origem da ordem, conhecia os lugares da vida de Francisco, inspirava-se em cada burgo ou caminho, e cada vale ou eremitério, acompanhava o quotidiano dos Espirituais e a sua luta, dir-se-ia, lia os seus textos e as suas inspirações, era um frade de vida pobre e despojada, recolhida e da mais autêntica descalcez, observava a Regra *sine glosae* nem mitigações ou alterações. Mas era um posicionamento de vida corrente, de quotidiano, sem alinhamento institucional evidente, sem comprometimento ou tomada de posição. Em síntese, percebe-se, portanto, da leitura dessas epístolas a influência que Álvaro sofreu dos círculos dos Espirituais italianos, não apenas quanto à vida ascética, mas também em relação ao profetismo apocalíptico-escatológico.

Porque todo este projecto de renovação, sempre a sublinhar Fr. Álvaro, deveria ser concretizado através de uma união espontânea ao Supremo Pastor, o papa João XXII, numa lealdade e submissão inquestionáveis. Não era pois um radical, mantinha a sua submissão inquestionada ao papa e, por isso, à hierarquia da Ordem.<sup>101</sup> Uma faceta reveladora de que a ideia de «reforma» na Ordem era ainda, para muitos, uma evolução na continuidade, mas leal à Comunidade e à hierarquia da Igreja, mas sem perder o sentido das origens como referência, além do valor intrínseco da pobreza na espiritualidade e forma de vida. O temor de se cair em heresia ou até apostasia, o medo da Inquisição e de banimento até, ajudariam a rever a radicalidade por parte de muitos religiosos, assustados com a troca de acusações e declarações de heresia entre o papado e o império, extensíveis aos seus seguidores, com excomunhões e bulas cominatórias pelo meio. Em tempos de circulação activa de heresias e de forte tendência

100 SOUZA, «A Sociedade Medieval», 55-56.

101 *Idem*.

escatológico-apocalíptica, de falsos profetas e arautos da salvação, em que quase todos defendiam a pobreza como via da perfeição, purificação, salvação e despojamento, quando era difícil discernir, para muitos sectores da Cristandade, quais eram os movimentos eclesialmente ortodoxos e os que não o eram, quase como a Ordem nos seus alvares, impunha-se a prudência e o cuidado. A melhor opção era respeitar a fidelidade à Regra dentro da Comunidade, mesmo numa forma mais pauperística e ascética do que a que se vivia cada vez mais neste século de chumbo que foi o século XIV, em termos de divisão e rupturas no seio da Igreja.

Assim, Fr. Álvaro não aceitava a legitimidade de qualquer movimento fracturante ou de ruptura no interior da Igreja e no seio da Ordem, mesmo que concordasse com a justiça das alegações e motivações dos Espirituais. Não aceitava rupturas, considerando que todos os que as concretizassem ou desejassem cairiam na apostasia, pois um dos votos religiosos que faziam era o da obediência, à Ordem e sua hierarquia e à Igreja, na pessoa do papa. Considerava que romper com a Ordem era um rompimento da obediência, logo uma renúncia à vida e condição religiosas, pois considerava, à luz do que na época se pensava e assumia, que o compromisso de sujeição aos superiores hierárquicos e à Igreja tem um enorme valor perante Deus, por se tratar de uma virtude cristã.

Nos dois casos de estudo que aqui temos vindo a apresentar, do que os documentos e outras fontes nos permitem exarar, contornando os discursos laudatórios e apoloéticos da cronística franciscana barroca, não podemos aferir um sentimento renovador instalado entre franciscanos portugueses, ou mesmo em Portugal. Tere-mos que esperar pela Observância, para podermos tomar o pulso ao sentimento reformador de forma mais próxima do sentido e conceito do termo, em termos de transformação e renovação profunda, não apenas espiritual mas também institucional. O século XIV, na sua maior extensão, será uma centúria de provações, também de privações, de atribulações e conjunturas difíceis na Europa, na Cristandade, um tempo de transições, um outono da Idade Média acidentado, fracturado e dividido. Sinais contudo de vitalidade e grande animação espiritual, religiosa, cultural, devocional, mas de fim de ciclo estrutural, de transição no processo histórico e de redefinição dos modelos sociais, económicos e políticos. O papado entrava numa crise de que talvez não mais sairá até ao concílio de Trento (1545-63), se é que alguma vez voltará a ter o domínio e prevalência cultural, mental, religioso e material da Cristandade, que tende mais a fracturar do que a unir. A ideia de missão ainda é uma ideia escolástica, de conquista espiritual, eurocêntrica, de centralidade romana, ainda se terá que esperar pelos tempos jesuíticos e pela fundação da missão moderna. A Igreja tentou dilatar-se nas Cruzadas, mas ruiu internamente com as heresias, com o progresso intelectual e cultural, filosófico e científico, que não soube encaixar



no ideal de Cristandade que desenhou a partir de Gregório VII (1073-85) e da sua «reforma» dita «gregoriana». Francisco mostrou um caminho novo, na nova sociedade urbanizada, comercial e manufactureira, Inocêncio III (1198-1216), o grande canonista e organizador, impulsionador e um dos papas do apogeu da Cristandade medieval, enquadrou e apoiou o seu projecto, S. Boaventura tentou unificar e projectar no futuro, mas João XXII e as lutas guelfas e gibelinas no quadro político e cultural da Europa, entre Roma e o Império, com a Questão da Pobreza Apostólica a ser o filtro teológico e filosófico e o ponto de alinhamento ou ruptura, temos pois uma conjuntura complexa na Ordem dos Frades Menores, que ameaçava desmembrar-se a qualquer momento, se já não o estava na observância reglar e na forma de vida.

Álvaro Pais, mais reglar que D. Fr. Estêvão, mais zeloso e rigoroso também, pugnou sempre pelo seu amor à Igreja e devoção filial ao papa, que estribava na virtude da obediência, pelo que nunca aderiu, pelo menos resistiu, primeiramente aos Espirituais e, depois, a Miguel de Cesena, pelo facto de considerar ambos os grupos como cismáticos.<sup>102</sup> E foi mesmo em Avinhão, na corte papal, presumivelmente, que elaborou a primeira redação de sua obra mais importante, o *Estado e Pranto da Igreja*, obra mais de sabor político do que espiritual, apesar de se pautar por ideais de renovação, mas mais institucional do que espiritual.

Durante a sua estadia em Avinhão, possivelmente em 1331, Fr. Álvaro dá-nos a saber que o novo ministro geral, Odonis, com o propósito encapotado de agradar ao papa João XXII, almejando quiçá a púrpura cardinalícia, tomou-se da intenção de reforçar a liderança da Ordem, propondo medidas de relaxamento na observância do ideal de pobreza, para lá das mitigações e adoçamentos que já se tinham introduzido. Mas o papa, naturalmente, viu o perigo nesses intentos, secundado pelos cardeais, proibindo que Odonis avançasse nesse desiderato, que seria quase como o desenterrar do machado de guerra na Ordem e desta com a Igreja. Era despropositada e contraproducente. Mas era uma tendência entre muitos frades, como se verá no capítulo geral de Perpignano de 1331, onde o Geral, respaldado em vários frades capitulares, viria a pressionar a Ordem a aceitar novas disposições relativamente à observância da pobreza na Fraternidade. Pais tudo indica que esteve no capítulo, além de que trocara missivas com Clareno, mas apesar da proximidade, manteve a sua lealdade à Ordem, embora observasse também a fidelidade aos ideais pauperísticos que abraçou quando se tornou franciscano. Resistiu, porém, às tentativas de Clareno de aderir aos espirituais.<sup>103</sup> Pobreza absoluta, mas sem incorrer em cisma ou heresia, assim era Fr. Álvaro Pais. Que até concordou com a já

102 SOUZA, «A Sociedade Medieval», 61.

103 *Ibidem*, 63.

referida tese da Visão Beatífica do papa João, que suscitou aceso debate e muitos a consideraram herética. Mas Pais alinhou, ao que parece, com o papa.<sup>104</sup>

Parece-nos também provável que já circulassem rumores na época sobre uma eventual promoção de Álvaro Pais na hierarquia eclesiástica, dada a sua lealdade e bons ofícios. A dispensa de ilegitimidade que lhe foi concedida, perante súplica sua, em 22 de Março de 1332, parece confirmar a circulação de tais rumores, que não eram fugazes, como se viria a verificar. Sem essa mácula de ilegitimidade no curriculum, estava pois apto a poder ocupar cargos superiores na Ordem e também na hierarquia da Igreja. Álvaro Pais, que afirmava que havia dois tipos de ordens religiosas, um sob uma regra mais branda e mitigada, cujo exemplo eram os Cónegos Regrantes, e um outro tipo mais rigoroso, rígido e severo, de pobreza absoluta, a do grupo das ordens mendicantes, em especial os Franciscanos. E a regra da sua Ordem era a que mais se aproximava do caminho de perfeição apresentado por Cristo, para aqueles que O quisessem seguir, ou ao seu imitador mais dilecto, Francisco de Assis. Sobre a sua Regra, a dos Frades Menores, dizia que «(...) foi instituída por S. Francisco, que lhe deu a mesma profissão que observaram Cristo e os Apóstolos. (...) mas, a dos Menores acrescentou a perfeição evangélica e apostólica, porque não tem algo próprio mesmo em comum (...)».<sup>105</sup>

Na sua obra *Speculum regum* («Espelho dos Reis», escrita em Tavira, Portugal, entre 1341 e 1344), obra de exaltação e instrução das virtudes que os soberanos devem ter na sua governação, para muitos a obra-prima de Fr. Álvaro, o Autor em apreço faz uma analogia, a partir do título da sua obra, com o *Speculum perfectionis*, publicado, como compilação, pela primeira vez em 1318 e uma das fontes sobre a vida de S. Francisco de Assis. Era para muitos espécie de «nova regra franciscana», na qual a ideia reitora é a metáfora do Espelho como o lugar do reflexo da perfeição da vocação do franciscano. Da pobreza perfeita, à obediência, a humildade partindo de si mesmo, a perfeição evangélica, a descrição do frade perfeito, a imagem do bom religioso, o *Speculum perfectionis* é um manual das perfeitas virtudes cristãs, mormente franciscanas. Um perfeito espelho de contemplação e guia ético, como o Espelho de Fr. Álvaro Pais pretendia ser, onde o frade que o contemplasse, estaria a contemplar a sua alma e o caminho da perfeição virtuosa, onde a Pobreza ocupa um importante lugar.

Depois, advirão os cargos, na vida de Fr. Álvaro Pais, frade douto, culto, moderado e equilibrado, avesso a rupturas, cismas e heresias, mas ouvinte de ambas as facções, de todas as tendências, até ao limite da ortodoxia, o qual nunca franqueou. Legitimada a sua ascendência, vieram os títulos, em particular o bispado de Silves, que exerceria até 1350, durante o qual escreveu o seu *De Planctu Ecclesiae*, numa visão serena e

<sup>104</sup> *Ibidem*, 65.

<sup>105</sup> *Ibidem*, 138, citando uma das cartas de Fr. Álvaro.

equilibrada do mundo do seu tempo, de diagnóstico e identificação de problemas, mas também sugerindo caminhos e soluções. Mas sem romper com a Ordem, sem se desviar da Comunidade, embora desobrigado a tal depois de receber a mitra grega de Coron(a) e depois da algarvia, esta ocupada e administrada de forma efectiva.

Mas vejamos então, que sentido se desenhava no mundo franciscano medieval em termos de reforma, ou de gérmens daquilo que seria a Observância. Esta enquanto projecto de reforma, atente-se, mas sem ser ainda a reforma ou se cair no facilitismo de a tudo se designar como reforma. Neste trabalho, mais do que a própria Observância, iremos tentar perceber a ideia de renovação a partir da Comunidade, ou do que se virá a designar como Conventuais, antes do século XV, ou mesmo durante este, mas principalmente até 1517, quando o nome se fixa e fica para sempre.

## 5. SOB O SIGNO DAS «REFORMAS»...

A tradição historiográfica que tem vindo a dominar os estudos de história religiosa europeia nos finais da Idade Média, expressando vinculações vetustas tanto à cronística religiosa como às concepções justificantes da história eclesiástica, construiu uma ordem cronológica circular da vida da Igreja cristã que, tantas vezes exterior às transformações de sociedades, economias e políticas, foi-se vazando nessa recorrente dialéctica de declínios e reformas, uns tão inevitáveis e necessários como as outras. Assim se perspectivam também, apesar da sua multiplicidade geográfica, social ou mesmo religiosa, as ordens que se apresentam no século XIV obrigadas à urgência de uma reforma<sup>106</sup> entendida mesmo como inevitável para permitir a própria sobrevivência das diferentes «religiões» organizadas. A necessidade geral de reforma das ordens religiosas responderia a uma funda decadência institucional, a uma forte dissolução de costumes e a uma evidente degradação moral. Mesmo ordens de elevada vida contemplativa e clausal como os Cartuxos que nunca precisaram de reforma (*nunquam reformandam, nunquam deformandam*, «nunca reformados, porque nunca deformados») viram-se, no período do Cisma, obrigados a renovar o seu carisma espiritual, principalmente durante o governo do seu geral Stefano Maconi († 1424). O esplendor da espiritualidade do *Liber de Vita Christi*, de Ludolfo da Saxónia († 1337) ou os trabalhos de Dionísio o Cartuxo († 1471) marcariam essa renovação que sempre sucede aos declínios, mas existem muito menos explicações interessadas em interpretar a

---

106 Cf. também Francis RAPP, *L'Église et la Vie Religieuse en Occident à la Fin du Moyen Age* (Paris: PUF, 1970), 216ss. Pierre CHAUNU, *Le Temps des Reformes. La Crise de la Chrétiété. L'Éclatement 1250-1550* (Paris, 1975). Para as várias ordens religiosas como para a questão das reformas medievais das mesmas e urgência de reformas e movimentos internos de Observância, cf. Ainda Agnès GERHARDS, *Dictionnaire Historique des Ordres Religieux* (Paris: Fayard, 1998).

ampla difusão e consumo sociais destas obras que se ligaram a essa outra espiritualidade de leigos e fraternidades que, no centro e norte da Europa, ajudam a perceber espaços e movimentos das reformas religiosas e sociais do século XVI. As reformas de ordens e institutos religiosos são, de facto, conhecidas, mas as suas conexões às alterações sociais arrastadas pelo desenvolvimento económico urbano ou ligadas às novas etapas de construção de estados territoriais progressivamente centralizados e burocratizados estão ainda, em larga medida, por investigar. Percorra-se com interesse para a discussão dos contextos epocais do nosso estudo algumas etapas, realizações e ideias que reorganizam as ordens religiosas medievais, no interior desse período que muitos manuais tradicionais de história religiosa foram titulando com estranha assimetria entre «crise da cristandade» e «pré-reforma».

Observando o mundo monástico medieval, assistiu-se às primeiras reformas entre os Beneditinos de Subiaco, com a promulgação dos seus novos *Costumes* em 1380: abreviou-se o ofício divino, compensada pela *Lectio Divina*; impôs-se um maior controlo dos monges através da especialização de um sistema penitencial que incluía os castigos corporais. Ainda no tronco beneditino surgiram reformas na abadia de Kastl, na Áustria, que se espalhariam por mais vinte e três mosteiros, entre 1380 e 1410. Reformas fundamentalmente orgânicas, tratando de curar internamente as pressões sociais externas, mas sem praticamente limitar as relações de comenda que se dirigiam para muitas casas beneditinas. Todavia, floresceram algumas fundações novas que, mais tarde, redundariam em congregações beneditinas, como a de Mont'Olivet, dos Olivetanos (de hábito branco), desde 1313, por obra de Bernardo Tolomei, que viu a sua reforma ser aprovada por Clemente VI (1342-1352) em 1344. Entre os beneditinos negros uma primeira reforma *observante* foi a de S. Benito de Valladolid, em 1390, que reforçou a clausura perpétua e a vida contemplativa claustral (*lectio divina*, meditação, liturgia, silêncio). Depois veio com S. Justina de Pádua a mais importante reforma observante beneditina da Baixa Idade Média, visível já no novo breviário aprovado em 1447 nesta abadia que influenciou outros espaços beneditinos. A clausura e o fim das duas mesas (a do abade e a da comunidade), reunidas agora numa só, com o controlo dos gastos, da posse de bens e dinheiro entre os monges são outras das notas singulares da reforma de S. Justina, influenciando o monacato beneditino na Europa para sempre. Também no ramo beneditino de Camaldoli (monges e eremitas, ditos Camaldulenses ou Camáldulos) se sentiu a inspiração reformista de S. Justina a partir de 1474, com a congregação camaldulense de S. Miguel de Murano, em Veneza, perpetrada por S. Miguel Donato, a que se seguiria a de Monte Corona, em 1520, com Paolo Giustiniani. Vallombrosa também sentiu os ventos da reforma a partir de 1485 com o aparecimento de uma congregação da Observância, que aglutinaria depois todas as comunidades monásticas vallombro-

sianas ao longo do século XVI. A mais conhecida reforma beneditina pós-ano Mil, Cister, também não deixou de conhecer, de acordo com a cronística e a historiografia tradicionais, uma certa *decadência* apesar de todo o rigor e fervor impostos a esta experiência monacal por S. Bernardo até 1155. Um movimento de reforma de tipologia observante desenvolve-se em Espanha, a partir de 1425, graças a Martín de Vargas, um monge jerónimo incumbido de reforma Cister. Este movimento espanhol seria corporizado depois numa congregação em 1434, reconhecida pelo capítulo geral de *Cîteaux*, em 1493, três anos antes da reforma cisterciense italiana da congregação de S. Bernardo de Itália, influenciada também por S. Justina.

Fora do mundo das antigas ordens monásticas, surgiram também comunidades locais de monges influenciados pelo que julgavam ser a redescoberta *observante* da vida e espiritualidade S. Jerónimo. Ao longo dos séculos XIV-XV, este movimento granjeou muitos adeptos entre as inúmeras experiências de vida eremítica da época, que se foram agrupando em estruturas mais organizadas de cariz cenobítico. Uma das mais significativas foi a reforma castelhana de Fernando Yáñez de Figueroa e de Pedro Fernández Pecha, que se ubicaram em 1370 com outros companheiros, em Guadalajara, aí começando uma ordem invocando S. Jerónimo (Ordem de S. Jerónimo, OSH) que, aprovada sucessivamente em 1373 e em 1414, chegaria a Portugal em finais do século XV. Uma outra ordem, futuramente agregada ao grupo mendicante, foi a dos Irmãos Mínimos de S. Francisco de Paula, um santo calabrês (1416-1507) cuja palavra influenciaria a espiritualidade do sul de Itália e da França, atingindo outros países da Europa do Sul, como Portugal. Impunham como norma de vida a prática de uma Quaresma perpétua, a esmola e pretendiam ser ainda mais «menores» que os Frades desse outro S. Francisco, o de Assis. O tridente espiritual dos Mínimos assentava na oração, no jejum perene e na caridade, directrizes que tiveram impacto tanto na espiritualidade como na renovação devocional que, das confrarias aos ritos processionais, se alarga no século XV. Outra experiência importante de renovação da espiritualidade que teve ecos em Portugal foi a dos Cónegos Seculares de S. Jorge de Alga, em Veneza, que no nosso país ficariam conhecido como Lóios, uma das matrizes espirituais do mecenato reformista e tutelar da Rainha D. Leonor (1458-1525) que, a par dos Observantes Franciscanos, como se verá adiante, dispensou aos Cónegos Seculares de S. João Evangelista (ou de S. Elói) especial protecção.<sup>107</sup>

Contrastando com estes esforços de reforma e observação regnal, entre os Mendicantes do século XIV europeu a situação religiosa é geralmente representada sob o signo de uma funda decadência institucional, moral e espiritual. Da cronística medie-

107 Sobre estas experiências mecenáticas em matéria de ordens religiosas cf., por todas, a obra de Ivo Carneiro de SOUSA, *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/FCT-MCT, 2003).

val e barroca à historiografia tradicional da Igreja dos séculos XIX e XX foi-se organizando uma investigação das causas da decadência do mundo religiosos geral e das ordens mendicantes, em particular, que assentou em três explicações determinantes:

- a. problemas e práticas de *recrutamento* de religiosos, admitidos de forma nem sempre cuidada, situação devidamente alterada no século XVI nas ordens em geral e, ainda antes, nas suas congregações ou ramos observantes;
- b. a questão da *pobreza* (melhor seria dizer da riqueza...) de ordens religiosas cada vez mais detentoras de patrimónios e mesmo de capitais importantes;
- c. a desagregação e decadência da *vida comunitária*.

Começando pelo primeiro factor causal, o recrutamento de religiosos, as explicações gerais convocam, com diferentes hierarquizações, as consequências da crise demo-social da Peste Negra (1347-50), da Guerra dos Cem Anos (1339-1453) e dos diversos conflitos militares feudais regionais e nacionais, somando-se depois às divisões provocadas pela crise do Cisma (1378-1417). As investigações disponíveis sublinham, de facto, que as pandemias e crises demográficas epocais limitaram tanto os efectivos como os recrutamentos nas ordens mendicantes, mais contactantes com as populações das cidades, espaço social mais dizimado pelo abrasamento da Peste e das crises que lhe sucederam. As enormes dificuldades de recrutamento religioso conduziram mesmo à mobilização de crianças pelos Mendicantes, como também, há mais tempo, aliás, pelas Ordens Monásticas. Crianças ainda jovens (às vezes com cerca 4-5 anos de idade apenas...) eram oferecidas — daí chamarem-se *donatos* ou *oblato*s — pelos pais a uma comunidade religiosa para aí serem educados e seguirem uma futura vida claustral, escapando assim à mendicidade, às dificuldades de enquadramento profissional e ao alargar da indigência familiar que se multiplica nos meios urbanos europeus do século XIV. Apenas os Cartuxos e os cistercienses recusaram desde sempre a recepção de crianças com uma idade inferior a 14 anos nos seus mosteiros, como já no século XII o papa Alexandre III tinha aconselhado. Mesmo o capítulo geral de 1325 dos Franciscanos, reunido em Lyon, tinha declarado também que essa seria a idade mínima para entrada na Ordem, o que nunca era cumprido, dadas as pressões das famílias e os importantes dotes que acompanhavam os pequenos *oblato*s. A presença destas crianças alterava naturalmente a rotina da vida conventual, embaraçando o silêncio e a prática das tarefas comunitárias, perturbando a vivência oracional e espiritual quotidiana das comunidades. As crianças não usavam capucho e dormiam nos dormitórios junto da comunidade. Por isso, S. Giovanni da Capistrano, um grande reformador da Obervância franciscana no século XV, haveria de ser um dos mais acérrimos opositores

da existência nos conventos destes pequenos frades, advogando a exclusão da sua ordem desses três erros fundamentais: *pecunia, pueri, petulantia*.

A segunda causa girando em torno do tema recorrente da pobreza constitui a explicação mais seguida pela cronística religiosa e pela história tradicional da Igreja, especialmente atraídas pelas possibilidades quer polémicas quer justificantes de um temário particularmente adequado para firmar a demorada oposição doutrinária do mundo eclesial e religioso ao advento do chamado capitalismo comercial com o seu cortejo de usuras, burguesias e *mens mercatori*. A bula *Exivi de Paradiso*, de Clemente V, de 6 de Maio de 1312, que não era exclusivamente dirigida aos Franciscanos, como muitas vezes se julga, é um dos primeiros documentos pontifícios concretos a denunciar o afastamento da vivência da pobreza entre as ordens religiosas, levantando a questão do *usus pauper* (uso pobre) dos bens permitidos pelas regras. Quem não observava a Regra, não cumpriria os preceitos da Pobreza,<sup>108</sup> uma das condições essenciais para a vitalidade e excelência do projecto de vida cristão das ordens religiosas. O exemplo da comunidade pobre dos Apóstolos de Jerusalém estava cada vez mais distante,<sup>109</sup> sendo as dispensas a vida mendicante e de clausura cada vez mais a outra regra. À semelhança dos privilégios dos mestres e leitores dominicanos, também aos congéneres franciscanos eram oferecidas, para além de um

---

108 Senão atente-se ao *modus vivendi* a que chegaram os conventos franciscanos portugueses não reformados e principalmente os que eram casas de estudos superiores, como S. Francisco de Lisboa, onde residira mesmo um bispo franciscano português de Safim, Marrocos, D. Fr. João Aranha, que deverá ter governado a sua diocese magrebina directamente do citado convento, poucas vezes indo à cidade africana. Cf. *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*, publ. por A. Moreira de Sá (Lisboa, 1966 – 1995), vol.10, (1501-1510), (Lisboa, 1991), em anexo documental deste estudo, na súplica nº 4117, 1506, Julho, 28, pp. 281-282: «Súplica de Fr. Martinho, franciscano do convento de Lisboa, mestre em Teologia pela Universidade de Siena, onde foi lente público durante vários anos, catedrático de Metafísica, recentemente instituída na Universidade de Lisboa, e lente de Teologia no convento franciscano desta cidade, deputado ao capítulo generalíssimo de Roma pela Província de Portugal, onde foi criado procurador de toda a Ordem Franciscana, sobre indulto de residir ou ocupar os aposentos do falecido bispo de Safim, D. João Aranha, situados no dito convento de Lisboa e mandados ampliar pelo mesmo bispo, conforme concessão anterior do papa, quando era protector da Ordem, e consentimento dos frades do convento.»

109 Veja-se, a título de exemplo da vida coventual em desagregação, nomeadamente entre os Franciscanos, cf. *Chartularium...*, 119-120, súplica nº 4403, 1512, Abril, 28: «Súplica de Fr. Gaspar Mendes, franciscano e professor de Teologia, para poder viver fora do convento envergando o hábito, e reter um benefício eclesiástico com cura de almas, com licença do superior, como, aliás, cuidava do oratório de Santa Maria da Conceição da Ilha da Praia, com o consentimento do provincial de Portugal». Cf. ainda *Ibidem*, 10:9, nota (1), nota do Autor sobre Fr. Gaspar, OFM, o qual depois de ter estudado em várias universidades, sobretudo na de Salamanca, pede para Fr. Bento, prior do mosteiro dos Eremitas de Stº Agostinho de Santarém, lhe conferir o grau de licenciatura ou de magistério em Teologia (*Ibidem*, 10:213, nº 4057, súplica de 6 de Abril de 1505).

*socius* («ajudante»), várias isenções, dispensas e prerrogativas,<sup>110</sup> com a agravante de muitas terem sido negociadas e comprados com dinheiro. Era ainda frequente encontrarem-se muitos mestres que atingiam posições escolares e universitárias elevadas graças a bulas e letras papais que os dispensavam de ordens sacras e lhe concediam o privilégio de *magistri bullati*. Só o papa Urbano V (1362-1370), para citar um exemplo paradigmático, concedeu 45 bulas a instituir mestres em teologia, cânones e outras ciências sacras com dispensa de se ordenarem e ficarem pelas ordens menores.

A derradeira explicação causal, a dissolução da vida comunitária religiosa, aparece agitada pela cronística religiosa desde os alvares do século xv para justificar, no interior dessas ideias circulares de redenção do tempo religioso, a renovação que, quase paradoxalmente, haveria de beber-se num regresso às origens pobres da igreja primitiva e, no mundo das ordens religiosas, à restauração da sua ordem regal original. Trata-se de uma ideia que se pode frequentar em muitos textos e bibliografias tradicionais que, longe de uma investigação dos impactos das transformações demográficas, económicas e sociais nas condições de ordenamento da vida religiosa organizada, preferem destacar essas explicações de vetustos essencialismos amarrados a dialécticas acerca da bondade e declínio da natureza humana com projecção, sobretudo, nos seus sacerdotes. De qualquer modo, as modificações no ordenamento da vida comunitária religiosa teriam afastado para estas perspectivas as diferentes ordens dos seus carismas originais, dissolvendo costumes, morais e clausuras, solicitando a urgência dessa restauração que temos vindo a seguir desde as ordens monásticas às religiões mendicantes.

Estudando esta última causação na história das ordens mendicantes, comece-se por seguir o caso da Ordem dos Pregadores que, para o século xiv, é também apresentada a viver graves problemas de disciplina, sucessivos escândalos e questões em torno da vida comum, desde a existência de religiosos sem tonsura, com negócios e sem hábito, até alguns acusados de roubo e uso de armas, para além dos defeitos que se registavam nos estudos da Ordem ou na «paroquialização» de certos frades praticamente afastados da vida nos conventos.<sup>111</sup> Entre os Dominicanos, como entre os Franciscanos, as dispensas à Regra eram mais do que frequentes. Todavia, não faltavam figuras conventuais, pregadores e autores importantes a desafiar os Dominicanos para a reforma, mesmo durante o período de divisões do Cisma, como sucedeu com Jean de Puinoix (mestre geral dominicano da obediência de Avinhão, mas de índole reformista), S. Vicente Ferrer e, principalmente, com S. Catarina de

110 Cf. súplicas extraídas do *Chartularium...*, vol. 10, relativas aos Franciscanos portugueses, em anexo documental deste estudo.

111 Etienne DELARUELLE, E.-R. LABANDE y Paul OURLIAC, *La Crisis Conciliar*, vol. 16 de *Historia de la Iglesia*, dir. por Agustín FLICHE y Víctor MARTÍN (Valencia: Edicep, 1976), 506-507.



Siena. S. Vicente Ferrer, autor de um *Tratado de la vida espiritual* em que exortava os seus confrades e, em geral, a cristandade a viver num maior rigor evangélico, foi o braço reformista dominicano fiel a Avinhão. Contrapunha-se a S. Catarina que, de obediência romana, foi activíssima na difusão dos ideais de reforma, influenciando também outras ordens nesse sentido, como os Beneditinos Olivetanos, os Eremitas de S. Agostinho e até mesmo os Franciscanos. O seu grande discípulo entre os Dominicanos, Raimundo de Cápua († 1399), será a figura referencial da reforma dos Pregadores no século xv, escrevendo mesmo uma *Vita* da santa na qual enunciou os seus intentos e desígnios reformistas. Raimundo foi eleito mestre geral dos Dominicanos em 1380, na fidelidade urbanista (romana), tentando desenvolver uma reforma moral e espiritual da Ordem, e não apenas no campo jurídico e institucional, vectores que animaram a Observância dominicana em Itália e na Alemanha em finais do século xiv. A grande virtude do religioso, para Raimundo, era a humildade, sendo ainda fundamental o primado da vida conventual, mesmo que para tal se secundarizasse ou abdicasse de uma das traves mestras da Ordem: os estudos que sempre foram um dos pomos da discórdia na questão da Observância entre os Pregadores, mais do que a prática ou sentido da Pobreza. Defendeu ainda Raimundo de Cápua que cada província deveria ter um convento reformado para recolhimento e vida observante. A sua acção reformista tinha um maior sentido interior e espiritual, não apenas institucional ou de disciplina como o de Puinoix.

Na mesma linha, também os Dominicanos portugueses enfrentaram as polémicas em torno da observância da sua Regra. Embora sem gerar as divisões que estalariam entre os Franciscanos, começou a Observância dominicana portuguesa em 1399, com a fundação da Congregação da Observância no convento de S. Domingos de Benfica, a cumular os esforços de alguns religiosos que, ao longo do século xiv, reivindicaram o retorno à pureza das origens. Os Dominicanos portugueses conhecerão a criação da sua província nacional em meados do século xv, em 5 de Fevereiro de 1418, aprovada pelo papa Martinho V. Em 1513, institucionalizada na fórmula congregacional autónoma, a Observância dominicana, integrar-se-á na Província Portuguesa da Ordem dos Pregadores.<sup>112</sup>

Recorde-se que a vocação dos Dominicanos foi sempre fundamentalmente doutrinária, mobilizando um forte investimento nos estudos e formação dos religiosos, pelo que os adversários da Observância defendiam sempre que a Pobreza e a reforma de costumes poderia pôr em causa essa tradição da Ordem. S. Raimundo relembra a estes adversários da reforma em nome dos estudos que o próprio S. Tomás de Aquino declarara ter aprendido sempre mais com a oração do que com o trabalho intelectual.

<sup>112</sup> Cf. *Catálogo dos Conventos e Religiosos da Província Portuguesa da Ordem de S. Domingos*, 1990-91 (Lisboa: [s.n.], 1990): 6-7.

Apesar destas contradições, depois da resolução do Cisma no concílio de Constança, a reforma da Observância impôs-se gradualmente na Ordem Dominicana, com os capítulos gerais a adaptarem a vida do instituto a essas novas exigências, diluindo-se um pouco os desideratos de Raimundo de Cápua e o fervor de Catarina de Siena, mas nunca se perdendo o sentido das suas propostas de renovação espiritual, até porque o tema da pobreza não deixou de ser uma questão premente entre os Frades Pregadores. Com efeito, muitos pediam dispensas de vários géneros, para além de lhes serem concedidos *socius*, principalmente aos leitores, que exigiam também melhores e mais confortáveis celas, poderem ter montada e privilégio de se ausentarem dos conventos para tratarem de assuntos para que eram designados. Situações que contrastavam com a *praxis* regnal dominicana, proibindo aos frades pregadores toda e qualquer propriedade individual, privilegiando a simplicidade com as coisas e objectos mais pobres, impondo a obrigação de andarem sempre a pé, a pedir esmola, oferecendo uma referência espacial concreta, não um *locum incertum*.

As contradições que se encontram entre os dominicanos ao longo do século XIV ressaltam, afinal, de especializações associando o religioso, o intelectual e o social que, apesar da sua complexidade, foram sendo perspectivadas debaixo dessa ideia da desagregação da vida comunitária que se pensava ressaltar directamente do afastamento da forma de vida original dos religiosos.

## 6. A ORIGINALIDADE DA OBSERVÂNCIA FRANCISCANA

Pese embora o impacto destas várias reformas orgânicas, reorganizações regulamentares ou mesmo renovações de práticas de espiritualidade, em nenhum destes pequenos e grandes esforços das várias ordens e institutos religiosos epocais — que, com algum exagero, se procuram reunir em quase homogêneo movimento de «pré-reforma» — se descobre uma radical alteração da forma de vida de uma ordem religiosa com profundos reflexos nas relações sociais vigentes. O mais importante movimento de reforma das Ordens Religiosas na Baixa Idade Média com evidentes consequências sociais, estendendo-se da discussão sobre a circulação económica à *praxis* do poder político, económico e social, foi o da *Observância* franciscana. Nas outras ordens, incluindo as monásticas, podem vislumbrar-se até algumas reformas de costumes ou de tradições, geralmente impostas por instâncias superiores, gerando alterações institucionais em termos da estabilidade, vector essencial da vida do monge, ou no que respeita à autonomia das abadias e ao fim dos abaciados vitalícios. Em nenhuma se reconhecem, porém, reivindicações continuadas e organizadas de grupos de religiosos de regressar à forma primitiva dos seus institutos para alterar a própria ordem da Igreja e, a partir dela, a ordem da sociedade medieval. Assim,

de um ponto de vista teórico, como bem observou Raoul Manselli,<sup>113</sup> a Observância franciscana não se pode explicar simplesmente por esse generalizado ambiente de «pré-reforma» da Igreja católica que, ao longo da segunda metade do século XIV e durante o século XV, caracterizou numerosas comunidades religiosas, dos Beneditinos aos Dominicanos. A Observância franciscana não se achava, de facto, apenas perante um retorno ao respeito e ao rigor da regra no sentido de uma *reformatio*, antes comparece como um movimento religioso complexo conclusivo de uma longa evolução histórica, social e simbólica, com origens culturais e religiosas no próprio santo fundador da ordem, S. Francisco de Assis.

Convém, por isso, recordar que as maiores preocupações de Francisco, principalmente nos seus últimos anos de vida, se centraram em pensar quais os meios instrumentais através dos quais se poderia evitar a dissolução da própria *fraternitas*, então tornada uma *religio*.<sup>114</sup> Foi, de resto, propositada a recusa de Francisco em aderir a uma das quatro regras aprovadas face ao risco de se afastar do seu ideal de fraternidade religiosa comunitária. Esta tensão entre ordem disciplinar e fraternidade religiosa fez com que o *Poverello* pedisse que alguém o dirigisse e ao qual deveria obedecer: estamos perante a formalização exemplar do dever da obediência que, mesmo enquanto membro da *fraternitas*, deveria seguir. Quando sublinha na sua Regra a frase *regulam spiritualiter observare: spiritualiter*, Francisco parece ter querido precisamente dizer «observar a regra segundo o espírito que a anima», mais do que obrigação ditada por meras formulações jurídicas. S. Francisco tentava, assim, evitar que se introduzisse um espírito sobretudo jurídico na sua Regra transformando-a numa série de normas, mais do que numa plataforma a partir da qual se pudessem criar as bases para uma autêntica e intensa *sequela Christi*. Estas dificuldades sentem-se na passagem da primeira para a segunda regra ou nas discussões relativas ao facto da segunda ser mais ou menos severa que a primeira,<sup>115</sup> instabilidades enunciando um problema mais grave de superar: a necessidade de uma expressão e enunciação juridicamente correctas e formalmente imperativas para organizar em ordem religiosa a fraternidade original de S. Francisco de Assis, projectando-a enquanto missão evangelizadora da cidade medieval.

Os primeiros movimentos reformistas que se sucedem imediatamente à morte de Francisco, começam por tentar distinguir no parco legado textual as diferenças

---

113 Cf. também nesta colectânea de estudos dirigida pelo Prof. Kaspar Elm, o trabalho já referido de MANSELLI, «L'Osservanza francescana», 173-187.

114 Recorde-se aqui a biografia do Santo de Assis, de Raoul MANSELLI, *San Francesco* (Roma, 1981) e também o estudo do mesmo Autor, «Nos qui cum eo fuimus». *Contributo alla questione francescana* (Roma, 1980).

115 Cf. sobre esta comparações entre as várias Regras duecentistas, Livario OLIGER, *Expositio quatuor magistrorum super Regulam Fratrum Minorum (1241-1241)* (Roma, 1950).

entre a Regra, enquanto texto de direito formador da realidade institucional da Ordem), e o Testamento ditado pelo santo seráfico sublinhando um sentido mais espiritual, ressaltando de uma praxeologia da fé e acção segundo o exemplo da pobreza de Cristo. O Testamento não era um texto normativo, não enformava uma nova Regra, antes oferecia um testemunho de exemplaridade de vida, de aproximação a Cristo, entre a *conversio* e a *conversatio*.

Para estas concepções marcantes da herança de Francisco, os Frades Menores não eram fundamentalmente uma *religio* com a sua Regra, mas sim uma comunidade de homens do Evangelho mobilizados pela imitação de Cristo crucificado. Esta tensão entre ordem religiosa e fraternidade social organiza a expressão polar que constitui a dialéctica da relação entre franciscanismo e religião e sociedades organizadas. Daí que, a partir de Gregório IX, os papas tenham tentado envolver o desenvolvimento da Ordem dos Frades Menores numa rede de normas jurídicas, tratando de ordenar o crescimento estrepitoso de uma forma de vida religiosa que não se enquadrava no sentido normativo das ordens primárias. A progressiva teia de declarações canónicas que foi envolvendo a Ordem facilitou a precoce clericalização e intelectualização (logo com S. António ou Alexandre de Hales, por exemplo), inclinando os Franciscanos para formação sacerdotal e serviço dos fiéis, transformando a comunidade menorita numa Ordem religiosa propriamente dita, exibindo ainda, principalmente fora de Itália, um preponderante aspecto jurídico. Em consequência, a centralidade da pobreza dos franciscanos era cada vez mais geográfica e socialmente diferente, distinguindo-se entre as urbes da Itália central e as da Inglaterra. À Itália franciscana herdeira da vida pobre do santo de Assis apenas era aparentada a Provença, tanto em termos de instituições religiosas e vida social urbana, descobrindo-se o eco significativo da pregação de Olivi defendendo o «*usus pauper*» como forma de observância da mensagem de Francisco. Para muitos franciscanos italianos e provençais, o *usus pauper* acabava por ser uma síntese da exemplaridade da vida do *Poverello* e da *praxis* religiosa e social do seu comportamento que se deveria projectar na vida fraterna da Ordem. Se nas Marcas o conflito com os Espirituais se resolveu-se com medidas repressivas e disciplinares, a perseguição canónica já não foi possível com Olivi, quer pela sua notoriedade, quer pela sua apaixonada acção pastoral. O seu franciscanismo não se resumia a obras de carácter filosófico e exegético, irrompia mesmo entre as populações urbanas, gerando devoções e formas ascese colectivas, que atingia os grupos sociais «inferiores», reunindo a indigência e as profissões artesanais das cidades.<sup>116</sup> No coração dos esforços espirituais e reformadores desta geração de franciscanos «espirituais»

116 Cf. Raoul MANSELLI, «L'idéal du Spirituel selon Pierre Jean Olivi», in *Franciscains d'Oc, Les Spirituels ca. 1280-1324*, Cahiers de Fanjeaux, n° 10 (Toulouse, 1975), 99-138.

adejava permanente uma interrogação identitária, tanto religiosa como social: o que é um *verdadeiro* franciscano *observante* da forma de vida do santo de Assis?

As respostas eram várias no século XIV. A Comunidade baseava-se na interpretação rigorosamente jurídica da própria Regra, convocando em seu favor a liderança de canonistas relevantes, como era o caso de Bonagrazia de Bérghamo. O conjunto pluriforme de franciscanos críticos unia-se na intransigente defesa de uma adesão total ao exemplo de pobreza e fraternidade de Francisco, representando a sua vida como a mais completa dedução da exemplaridade de Cristo, testemunhando mesmo que a Regra e o Testamento equivaliam ao Evangelho, aproximação impedindo modificações e mitigações fosse por quem fosse. A pobreza do fundador era, assim, a palavra-chave na organização da Ordem, pois repetia de maneira perfeita a pobreza de Cristo e dos apóstolos, a mais autêntica e verdadeira. Para a Comunidade, tudo não passava de um problema de mera exegese jurídica; para os meios críticos era essencialmente um problema de interpretação teológica, principalmente no que concerne à perfeição evangélica. Se era verdadeira a tese franciscana,<sup>117</sup> não eram, do ponto de vista evangélico, perfeitos quantos tinham seguido a pobreza monástica que admitia a posse comunitária, na renúncia, todavia, do próprio. Deste modo, para além de um problema de organização regnal religiosa de uma experiência de vida de pobreza comunitária, a discussão entre estas diferentes interpretações equacionava as próprias concepções de sacerdócio e pobreza no ordenamento da sociedade feudal.

Observantes passam a ser, no seu conjunto, todos os franciscanos que, ao longo do século XIV, pregam, escrevem e defendem o regresso da Ordem às suas origens pobres e comunitárias, restaurando o carisma evangélico e a intuição mendicante dos primeiros tempos, vazando-se em recolhimento, pobreza, humildade, austeridade e simplicidade, estendendo-se das construções ou lugares para viver ao primado da oração mental e da contemplação, passando ainda pela liturgia simplificada ao máximo. A Observância distinguia-se do franciscanismo dominante, mas também das outras ordens mendicantes e monásticas, pela defesa religiosa de uma vida mais austera e retirada, uma pobreza mais rigorosa e verdadeiramente vivida, um retorno à vida comum, um sentido de oração mais intenso e permanente, uma desvalorização dos estudos e uma profunda fraternidade despojada. Numa primeira fase que se dissemina na primeira metade do século XIV, a Observância mais não era do que uma constelação nem sempre homogênea de pequenas fraternidades, imersas numa vida semi-eremítica, numa total renúncia a bens patrimoniais imóveis, rendas, isenções e dispensas de qualquer tipo.

Uma forma de vida radical e intensa que, apesar da centralidade partilhada da observância da pobreza original seráfica, encontra diferentes ritmos e grupos ditados

117 Cf. MANSELLI, «L'Osservanza francescana», 181.

pela diversidade social, política e económica. Abrindo a sua primeira comunidade em 1388, em Mirabeau, os observantes de França, por exemplo, experimentarão um género de vida menos eremítico e mais conventualizado, com enfoque importante para a oração e trabalho manual, mas também para o múnus pastoral, principalmente da pregação. Já o eremitismo dos observantes italianos seguidores de Paoluccio de Trinci é em tudo diferente do projecto francês, mais aproximado do ibérico, embora em Castela, como em Aragão e Portugal, tenha existido uma solução de equilíbrio entre a vida eremítica e a conventualidade amarrada às coacções sociais do mundo urbano. De qualquer modo, em termos gerais, nos diferentes espaços do Ocidente cristão, a observância distingue-se da ordem, disciplina e especializações religiosas, sociais e espirituais da Conventualidade. Esta privilegiava nitidamente espaços religiosos amplos, a produção de cultos em templos bem mais sofisticados, preferindo uma vida comum solenemente ritmada e ordenada liturgicamente quase como uma ordem monástica, sem inovações nem elucubrações espirituais fora do tipo de espiritualidade normativa, fazendo profissão nas mitigações e declarações papais das Regras, numa disciplina também monástica que servia de fundamento à vivência do ideal e serviço da Igreja, com património e uma vida comum menos severa.<sup>118</sup>

Historicamente, a Observância franciscana começou a desenhar-se enquanto movimento organizado nos treze anos do pontificado de João XXII (1316-1334), período de acesa polémica entre a Ordem e vários dissidentes contestatários. Numa altura em que a polémica com os Espirituais relativamente da Pobreza evangélica não era o seu fundamento, mas antes a sua prática,<sup>119</sup> não se entendendo as partes em disputa sobre se a Ordem podia ou não possuir patrimónios e bens privados. A intransigente defesa dos Espirituais no *usus pauper*, a vida pobre, opunha-se à concepção da Comunidade face à Pobreza que, significando ausência de domínio jurídico, admitia viver com o que não é próprio, mas dispondo de tais bens. *Sola abdicatio dominii facit pauperem* («somente a recusa da propriedade faz a pobreza»), defendia Nicolau de Lira, na disputa de Avinhão, com a tese da Comunidade a assentar numa subtilidade teológica em que a *Paupertas altissima consistit in abdicatione omnis dominii et non in usus arctione* («A mais elevada pobreza consiste no abdicar de todas as posses e na recusa do seu uso»).<sup>120</sup> Em 1321, João XXII (1316-1334) incendiará ainda mais a

118 Por todos, remete-se para o artigo de Giovanni ODOARDI, «Conventuale. Conventualesimo», em *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (Roma, 1975), 2:1703-1726.

119 IRIARTE, *Historia franciscana...*, 100.

120 Vd. E. LONGPRÉ, ed., «*De usu paupere*», *Archivum Franciscanum Historicum (AFH)* 23 (1930): 51-56, cit. por IRIARTE, *Historia franciscana...*, 100. Nicolau de Lira, OFM (1300-1349) foi um autor curioso e original o século XIV, defensor do estudo literal, em vez do espiritual, da Bíblia, o que o fez grangear simpatias entre os reformadores do século XVI (Lutero, Erasmo, Zwinglio...) e mesmo anteriores, que apreciaram muito a sua obra. Dizia-se, aliás, nos meios reformistas de Quinhentos, o

questão ao afirmar que era um absurdo a forma como a Pobreza era entendida pelos Franciscanos, declarando que Roma não receberia como próprios os bens da Ordem, imputando-lhe a sua posse e não ao papado em seu nome. Esta posição foi escorada na proibição de se instituírem síndicos ou procuradores em nome do papa para administrarem os bens dos Franciscanos. Os frades da Ordem irão reagir, mesmo entre a Comunidade, no capítulo geral de 1322, em Pérugia, concluindo não ser herética a proposição afirmando que Cristo e os Apóstolos nada tinham de seu, nem em particular nem em comum, preceito perfeitamente adequado à doutrina da Igreja. Em 1322, pelas constituições *Ad Conditorem*, o papa João XXII responderá que a pobreza evangélica é essencialmente caridade e se os frades se preocupam com esses bens, para quê abdicarem deles? O papa alegava existir entre os Menoritas uma fingida renúncia aos bens, uma petulante altíssima pobreza, um usufruto sem ter domínio, contraditando o direito e a razão.<sup>121</sup> A culminar esta posição, o pontífice condenou como herética a proposição franciscana de que Cristo e os Apóstolos nada tinham de seu, nem em particular nem em comum, apenas o seu uso.<sup>122</sup>

O ministro geral dos Franciscanos era então Miguel de Cesena (1316-1328), um homem combativo, partidário da Pobreza franciscana de forma apaixonada, um reformista que acabaria por receber o significativo apoio do imperador germânico Luís da Baviera, em 1324, então em conflito político-territorial com o papa. A oposição de Miguel de Cesena conheceria momentos atribulados, como a acareação com o papa que, em Avinhão, em 1328, criticou asperamente o frade e forçou a sua substituição no capítulo geral realizado nesse ano em Bolonha. Com a Ordem a ser acusada papalmente de rebeldia, Miguel de Cesena conseguiu manter-se no cargo, o que ofereceu um apoio muito importante e decisivo para os reformistas, mas não um bálsamo apaziguador para a querela com o papado: o pontífice não demorou muito a excomungar Miguel de Cesena obrigado a refugiar-se na corte de Luís da Baviera. O imperador quis mesmo nomear um antipapa, o franciscano Pedro de Corbara, apoiante de Cesena, desiderato que não foi avante. Em 1329, no capítulo de Paris, um dos menos concorridos de sempre na Ordem dos Frades Menores, foi eleito como geral Gerard Eudes (Odonis), que governou até 1342. Do governo deste geral, um amigo do papa, ficou célebre o conflito entre o pontífice e um outro franciscano famoso, William Ockham, em torno da dimensão do poder papal. Esta comunicação estreita entre a nova direcção da Ordem e o Papado mobilizou ainda mais os franciscanos reformistas que reuniram cada vez mais figuras de grande autonomia de pensamento. Face

---

seguinte poemeto sobre Lira: *Si Lyra non lyrasset,/ Totus mundus delirasset,/ Lutherus non saltasset* [cf. *Études Franciscans*, 16 (1906), 383]. As traduções são livres.

121 IRIARTE, *Historia franciscana...*, 101.

122 *Idem*.

ao criticismo observante, Eudes chegou a defender que os frades pudessem receber dinheiro e os provinciais pudessem conferir dispensas à Regra. Esta relaxação cada mais pronunciada colava-se a muitas posições da Comunidade que não pretendia, naturalmente, a decadência da Ordem institucional enquanto projecto juridicamente organizado. A oposição observante começou a tomar forma organizada. De facto, em 1334 descobre-se um primeiro impulso de dinamizar a Observância como movimento franciscano de reforma, data em que Giovanni della Valle († 1351) recebe autorização do ministro geral da Ordem, Gerard Eudes (Odonis), para fundar, com mais quatro companheiros, um eremitério em Brogliano, na Úmbria. Mais tarde, aparecerá a segunda figura da proto-Observância franciscana, Gentile da Spoleto († 1362), que receberá autorização do papa Clemente VI (1342-1352) para poder observar «à letra» a Regra com outros companheiros em eremitérios umbrianos sem intervenção alguma dos superiores da Ordem e com possibilidade de receber noviços.<sup>123</sup>

O movimento destes observantes é, no entanto, limitado pela acção dirigente de Guillaume de Farnier, empossado como ministro geral (1348-1357), tomando algumas providências para evitar a cisão da Ordem: proíbe o uso de um hábito diferente e o afastamento da fé católica tradicional; limita os ataques à Comunidade, ameaçando inclusivamente com o cárcere todo o frade que acusasse outro por não observar Regra a preceito. Mais tarde, em capítulo geral celebrado em Assis, alarga-se a oposição institucional da Ordem e da sua hierarquia aos ventos reformistas e aos seus próceres: Gentile da Spoleto chegou mesmo a ser mandado encarcerar, acusado de heresia, decisão que seria revogada em 1355 pelo papa Inocêncio VI (1352-1362), mas que não deixou de representar precisamente o estertor deste primeiro andamento histórico da Observância.

Os debates e afrontamentos entre os franciscanos mantiveram-se e ecoaram também entre os franciscanos portugueses. Entre finais do século XIII e a primeira metade do século XIV, o reino de Portugal apenas se registou as fundações franciscanas de Tavira, em 1320, e Loulé,<sup>124</sup> em 1328, tendo de se esperar até 1360 para se verificar nova erecção de um convento menorita, o de S. Francisco de Vale de Pereiras, em

123 IRIARTE, *Historia franciscana...*, 104.

124 Não se conhece a data exacta da instalação de uma comunidade minorita nestes dois concelhos algarvios, embora em 1330, ano de divisão da Custódia de Lisboa em duas (Lisboa e Évora), já lá existissem seguramente. ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, 2:242, liv. VI, cap. XXXIII, afirma que a instalação dos frades ter-se-ia dado entre 1272 (divisão da Custódia de Portugal em 3 novas custódias) e o de 1330, ano em que ambos os conventos são incorporados na Custódia de Évora. Tavira foi reformada em 1517, de acordo com breve de Leão X de 15 de Junho a tal concernente e que cometia a reforma ao Ministro Provincial de Portugal de então, que a delegou em Fr. Pedro de Coimbra, apesar das resistências do então guardião, um certo Mestre Pedro. Cf. ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, 2:244. O de Loulé passou aos Eremitas de S. Agostinho em 1580, pelo menos. *Ibidem*, 245.



Ponte de Lima.<sup>125</sup> Significativamente, o século XIV franciscano europeu é a época da Comunidade com as suas grandes fundações conventuais urbanas, com grandes igrejas e áreas residenciais, mas Portugal afasta-se desta tendência quando se analisam as fundações *ex novo*, largamente substituídas por ampliações e reestruturações dos conventos do século XIII, para além de transferências para dentro de muros em certas cidades importantes. Trata-se de um fenómeno remetendo para ajustamentos do franciscanismo à especificidade do mundo social urbano português, mas esclarecendo também um reino economicamente pobre, mas rico nessas conflitualidades que desaguam na crise dinástica de 1383-85. Creditando alguns estudos recentes,<sup>126</sup> parece possível fixar o seguinte quadro aproximativo de reestruturações, ampliações e transferências de conventos ou instalações franciscanas em Portugal desde finais do século XIII e ao longo do século XIV até à fixação da Observância. O período entre 1274 e meados do século XIV, se poucas fundações conheceu, como já vimos, não deixou de registar, porém, renovações, ampliações e melhoramentos nas comunidades existentes.

**TABELA 1.** Transferências de lugar, ampliações ou reestruturação de conventos nos séculos XIII e XIV

Comunidade	Ampliação, transferência, reestruturação...
Guimarães	1274: junto da muralha; 1322 e 1400: melhoramentos no sítio actual.
Lamego	1279: lugar actual; 1395: aumentos.
Coimbra	1247: mudança para a cidade; 1362: sagração.
Leiria	1388: aumentos.
Santarém	1315, 1325 e 1363: aumentos.
Lisboa	1246: aumentos.
Estremoz	1385: aumentos.
Beja	1286 e 1348: aumentos e melhoramentos.

A escassez documental associada à dispersão cronológica não permite retirar conclusões significativas acerca de ritmos construtivos e ideários conventuais, conquanto predomine uma perspectiva geral de limitação da expansão inicial dos franciscanos em Portugal. Seria importante esclarecer as conexões entre a dinâmica do franciscanismo português e o impacto da crise demográfica da Peste Negra (1347-1350)<sup>127</sup> e de outras alterações sociais e políticas epocais. É possível que os grandes

<sup>125</sup> Cf. Capítulo I.

<sup>126</sup> Bartolomeu RIBEIRO, *Guia de Portugal Franciscano. Continental e Insular* (Leixões: [s.l.], 1946). Reedição e Introdução de Vitor G. TEIXEIRA (Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2018).

<sup>127</sup> IRIARTE, *Historia franciscana...*, 102.

conventos e espaços urbanos ocupados pela Conventualidade tenham firmado a sua maior capacidade de resistência física e orgânica às mutações demo-sociais em detrimento dos grupos eremíticos observantes.

Por isso, as Constituições de Cahors, aprovadas no capítulo geral de 1337, incentivadas pelo papa cisterciense francês Bento XI (1334-1342), tinham um forte cunho monástico, com um pendor maior para a clausura, o silêncio, a vida claustral, um reforço da frequência do ofício divino, o estudo e a disciplina conventual acentuada, para além da abstinência de carne, costumes muito mais cistercienses, de facto, do que franciscanos. As conclusões capitulares reforçavam, assim, uma inflexão conventual da Ordem, nada mencionando relativamente à pobreza e ao uso de dinheiro, temas fundamentais da observância regnal. Até 1354, foram estas Constituições que imperaram, sendo então substituídas pelas antigas de Narbonne, revistas no generalato de Guillaume Farnier (1348-1357), passando a designar-se de *Statuta Farineriana*,<sup>128</sup> já no pontificado de Clemente VI (1342-1352). Mas o espectro das directivas de João XXII (1316-1334) mantinha-se ainda presente, pois era ainda aos religiosos que competia decidir da administração dos bens, do uso de dinheiro ou da possibilidade dos frades possuírem património pessoal. O papa Inocêncio VI (1352-1362) nada apôs aos Estatutos de Farnier, que até purpurou cardinaliciamente, a par de outros religiosos menores. Urbano V (1362-1370) cumulou, como o anterior ocupante da cadeira de S. Pedro, a Ordem com títulos e cargos hierárquicos, não demonstrando também particular interesse pela reforma dos Franciscanos e pelas questões em aberto relativamente à Pobreza. Ter-se-ia que esperar pelo pontificado de Gregório XI (1370-1378) para se sentir interesse na cúria papal pelas mais prementes questões franciscanas,<sup>129</sup> particularmente pela eleição dos gerais, numa altura em que as dissidências e convulsões entre os Frades Menores eram cada vez mais agudas e dilacerantes.

As contradições doutrinárias na Ordem avolumam-se ainda com o grande Cisma do Ocidente (1378-1417), dividindo a obediência pontificia entre dois papas, um na tradição romana, o outro — dito anti-papa ou cismático — sediado em Avinhão, para, a partir de 1408, se chegar mesmo a uma divisão em três papas em resultado das diferentes intervenções conciliares. As obediências das províncias franciscanas seguiam geralmente as tendências político-religiosas dos reinos onde estavam implantadas, mas sentindo-se também a divisão ao nível das cúpulas, entre os gerais

<sup>128</sup> *Ibidem*, 103.

<sup>129</sup> Um pouco periférico mas de utilidade para se perceber a carreira curial de muitos Franciscanos na corte papal cf. Félix RICARD, *Les Franciscains au Latran: documents pour servir à l'histoire des pénitenciers ordinaires spécialement ceux du Latran des origines à 1979* (Roma, 1980); vd. também Niccolò DEL RE, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici* (Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1970).

e «anti-gerais», conforme a obediência pontifícia. Províncias havia mesmo com dois ministros provinciais. Será neste contexto de confusão e divisão cismática na província franciscana de Santiago que, albergando também os conventos do reino de Portugal, surgirá a tendência reformista que enforma o movimento da Observância portuguesa a partir de 1392. Assim, quando se encerra o Cisma no concílio de Constança (1415-1418), o movimento da Observância franciscana encontrava-se já bem implantado por toda a Cristandade, Portugal incluído, tendo claramente aproveitado o enfraquecimento de um poder pontifício forte e centralizado para medrar entre os afrontamentos papais e políticos que se multiplicaram neste período não deixando também de perseguir alianças e apoios entres ordens e movimentos religiosos. Não se pode esquecer que, ainda em 1378, quando eclode início do Cisma do Ocidente, apesar de todos os problemas internos, os Franciscanos eram ainda a maior ordem religiosa da Cristandade ocidental,<sup>130</sup> logo, um aliado religioso disputado pelo número, influência e, sobretudo, ampla popularidade.

Com o papa Gregório XI (1370-1378) e com os generalatos de Tommaso Frignani (1367-1372), homem de zelo reformador e protector da Observância, e Leonardo de Guifon (1373-1379), autor de uma bela carta elogiando as diversas actividades da Ordem, apelando à sua unidade e luta contra a divisão,<sup>131</sup> alargam-se os movimentos de contestação e aspiração à reforma da Ordem. Num alargamento do religioso ao social, impõe-se a figura Paoluccio di Vagnozzo Trinci,<sup>132</sup> irmão leigo franciscano, que sob a protecção de Ugolino da Trinci, senhor de Foligno, na Úmbria, recebeu em 1368 autorização do ministro geral para se retirar com alguns companheiros para o eremitério de Brogliano, entre Foligno e Camerino. O objectivo desta comunidade franciscana eremítica era simples: observar a Regra em todo o seu rigor. Mas sublinha-se agora essa atitude sem precedente de um geral apoiando um seu confrade leigo num projecto de vida mendicante que, longe de contestações apoiadas em reformulações teológicas ou apoiando-se na velha ques-

---

130 Riccardo PRATESI, «Francesco Micheli del Padovano, di Firenze, teologo e umanista francescano del secolo XV», *AFH* 47 (1954): 350, que cita o mesmo Michele Padovano, que afirmava, tal como outros frades da época, como Fr. Bartolomé de Pisa, que os Franciscanos eram os religiosos de maior perfeição, superiores às outras ordens, mesmo aos Dominicanos e até S. Francisco era o maior de todos os santos, comparável a Cristo até. Esta evidência da superioridade da Ordem transmitia-se também aos fiéis, que cumulavam os frades com doações e benefícios testamentários. Cf. DELARUELLE, *La Crisi Conciliar...*, 535. Existiriam, em 1384, cerca de 1640 ermidas na Ordem nesta altura, num universo populacional total (da Ordem) de cerca de 30-40 000 frades; o número de pequenos conventos (do género eremitério ou oratório) no entanto baixava em termos fundacionais, apesar de sempre se ter mantido.

131 LOMBARDI, *Storia...*, 204.

132 Sobre Paoluccio Trinci e o seu movimento eremítico de regresso à era primitiva do Franciscanismo, cf. Mario SENSI, *Dal Movimento eremitico alla regolare ossservanza francescana: l'opera di fra Paoluccio Trinci* (Assis: Edizioni Porziuncula, 1992).

tão da Pobreza, tentava escorar uma actividade observante. Nem Giovanni della Vale, nem Gentile da Spoleto conseguiram impor o seu projecto e experiência religiosos mobilizando apoios clericais e laicos significativos (no caso, o senhor de Foligno, Ugolino da Trinci, o que não deixou de ser decisivo e de deixar marcas para o futuro do movimento). O sucesso da experiência de Paoluccio desencadeou uma onda de entusiasmo entre os frades que aspiravam à reforma da Ordem e ao regresso ao ideal primitivo, tendo-se registado a reocupação de inúmeros eremitérios na Itália Central. Foi talvez o momento de maior singularidade no escopo da Observância de imitar a fraternidade de Assis: em 1373 a reforma do futuro beato Paoluccio contava já doze casas que, no ano seguinte, seriam tomadas sob a protecção do papa Gregório XI (1370-1378). O movimento passava, agora, a combinar ideários de estrita observância regnal com o apoio institucional do generalato, a consagração pontifícia e o decisivo apoio político e social de senhores territoriais. Cura-se de um paradigma religioso, social e político que estriba igualmente o «sucesso» do movimento da Observância em Portugal, como veremos, apesar de outras cambiantes e projecções epocais específicas. De qualquer modo, o apoio de Gregório XI (1370-1378) a Paoluccio foi decisivo, infirmando a oposição cerrada pelas influentes hierarquias provinciais da Ordem. Paoluccio pôde mesmo receber noviços, o que insuflou uma corrente de futuro e renovação sólidas, intento recebido em 1380, a par da sua designação como comissário da Ordem para os grupos reformadores e da faculdade de poder lançar novas fundações. Depois de 1380, o apoio dos provinciais apareceu e todos os gerais seguinte não mais o atacaram.<sup>133</sup> Quando expirou o seu último alento, corria o ano de 1390, a reforma da Observância fundada por Paoluccio da Trinci estendia-se já a quase toda a Itália e começava a passar as suas fronteiras.<sup>134</sup>

O movimento de observância franciscana chegou à Península em pleno período cismático com as suas disputas de obediências papais, divisões espalhadas pelas três províncias seráficas existentes na Península em finais do século XIV: Castela, Aragão e Santiago tinham espaços provinciais em reinos (Castela e Aragão) fiéis ao «anti-papa» de Avinhão, enquanto no único reino peninsular de obediência romana, Portugal, não existia uma correspondência franciscana em termos de circunscrição provincial. Em 1407, com a corte de Avis fiel a Roma — como havia já sucedido, apesar das hesitações, com D. Fernando desde 1378 —, era criada a

133 IRIARTE, *Historia franciscana...*, 105.

134 Não abordaremos aqui a implantação da Observância noutras regiões da Europa para além da Itália com Paoluccio Trinci e do contexto histórico geográfico da Península. De qualquer modo, para a França, por todos, cf. P. GRATIEN, «Les débuts de la réforme des Cordeliers en France et Guillaume Jossaume (1390-1436)», *Études Franciscaines* 31 (1914): 415-439. Riccardo PRATESI, «L'introduzione della Regolare Osservanza nella Francia meridionale», *AFH* 50 (1957): 181, 192-194.

designação de Província da Ordem de S. Francisco em Portugal, incluindo uma Observância instalada nos últimos quinze anos com uma pujança notável. A aprovação pela hierarquia franciscana e, conseqüentemente, de forma canónica pela Santa Sé da nova circunscrição provincial com base no território do reino de Portugal deu-se 1418 ou 1421, a partir da legitimação ocorrida num dos capítulos gerais da Ordem realizado por esses anos.

Passava a existir oficialmente a província franciscana de Portugal, reunindo as três custódias portuguesa de Lisboa, Coimbra e Évora, que se haviam mantido fiéis a Roma, em sintonia com a coroa portuguesa, apesar das hesitações fernandinas desta. É neste contexto de divisões peninsulares que se implanta formalmente em Portugal a Observância franciscana. Roma parecia mais favorável nesta época à Observância, ou pelo menos mais aberta e tolerante para com movimentos de reforma, como reacção precisamente ao estado que levou a Igreja a dividir-se, devido à sua fraqueza não apenas institucional, hierárquica e eclesiástica, mas também de natureza espiritual, de sentimento religioso, sem inovações do ponto de vista devocional e com grilhões demasiado fortes ao poder temporal, então em clara convulsão internacional e instável dentro das próprias nações. Estas divisões políticas ritmaram também as divisões religiosas, que existiam também nas Ordens Religiosas. Roma, para procurar rever as causas do surgimento do pólo secessionista de Avinhão, quase um pré-galicismo, dir-se-ia, próprio, do ponto de vista eclesiástico, de um estado eclesial de relaxamento, de desorganização, de um afrouxar devocional, de decadência mesmo, para corrigir esses «defeitos», dizíamos, e lutar pela coesão e reconstrução do seu «edifício» e reorganização e mobilização espiritual do rebanho tresmalhado, a cúria romana naturalmente tinha que encetar uma certa tolerância face a movimentos reformistas fundamentados e afastados do abismo da heresia ou da tradição. Avinhão parecia um pouco mais próxima da Conventualidade, se atentarmos no caso atrás exposto de D. Fr. Estêvão, que ali procurou carreira e rendas, ele que era franciscano, como se sabe. Ora, poder-se-á pensar em certa medida que os primeiros frades da Observância portuguesa, provenientes de Castela/Leão, estariam movidos por um espírito de obediência a Roma por via da maior receptividade ou que esta oferecia ao Movimento, demandando Portugal, nação fiel ao papa romano. Onde a reforma da Ordem poderia medrar, partindo do projecto individual dos fundadores, alguns dos quais conheciam bem o terreno português (o Norte, principalmente), desde a guerra de 1385, e ganhando depois a renovação espiritual dos conventos antigos, como sucederá em Leiria e Alenquer, promovendo ao mesmo tempo a fundação de pequenas comunidades eremíticas. Assim começava a Observância em Portugal em finais do século XIV.

## 7. A IDEIA DE «REFORMA» VISTA PELOS CONVENTUAIS. RUMOS DIFERENTES?

Depois de 1517, com a reforma leonina dos Franciscanos e o começo do gradual isolamento dos Conventuais até à sua reforma forçada e irreversível de 1568, mas que não ditou o seu desaparecimento, tanto a cronística religiosa como a historiografia católica têm tendido não sem prejuízos para alargar a apologética da Observância franciscana. O maior número de religiosos pertencentes a este ramo reformado, a sua maior produção científica e cronística, a sua força pastoral e, sobretudo, a estreita proximidade, desde as primeiras décadas do nosso século xv, das esferas do poder e da cultura de corte concorreram para fazer com que a Conventualidade fosse sendo socialmente esquecida e preterida enquanto objecto da história religiosa do orbe católico, arrolando-se mesmo uma pouco disfarçada «simpatia» principalmente dos historiadores franciscanos pelo movimento da Observância. E quase se esqueceram os Conventuais. O que aliás sucedeu em Portugal. Como ainda sucede, até porque estes Franciscanos apenas regressaram ao nosso País nas décadas de 70-80 do século xx, depois de um plurissecular afastamento imposto em 1568, pelo poderoso cardeal D. Henrique, eclipsando a sua posição e memória na história da Ordem dos Frades Menores. Trata-se de uma situação historiográfica complexa, frequentemente esquecendo mesmo a dialéctica de compromissos e divisões que foi acompanhando o movimento religioso dos observantes que, tantas vezes, regressou ao seio institucional «claustral»<sup>135</sup> ou «conventual».<sup>136</sup>

A Observância só tem, afinal, sentido histórico, se for entendida precisamente como um movimento de reforma no interior desse corpo religioso mais vasto que é a Ordem dos Frades Menores, uma instituição religiosa que, apesar da extraordinária multiplicação de títulos e teses nos últimos cem anos, nunca foi estudada no seu todo na Idade Média, como um grupo unificado, mas também como um actor histórico convulso e polémico. Como ainda está por fazer a história daqueles que mantiveram a tradição dos que depois de Francisco vieram. Daqueles que se adaptaram ao curso dos tempos, às suas exigências e aos seus problemas e contingências, sociais, eclesiais, políticos, económicos. Pesam nestas fragilidades e opções historiográficas as coacções demoradas de uma velha concepção arreigada à formação da história sagrada e eclesiástica cristãs, entendendo o tempo histórico enquanto matéria sacral circular, obrigatoriamente compungido a seguir dialécticas de corolários espirituais,

135 Assim conceituados desde 1428, numa designação dada pelo papa Martinho V. Cf. JOSÉ, *Chronica...*, 1:25.

136 Expressão utilizada desde 1431, numa designação dada pelo papa Eugénio IV, para se referir àqueles que «não seguíam o rigor literal da Regra», diferenciando-os dos Observantes, «que a guardavam». Cf. JOSÉ, *Chronica...*, 1:26.

decadências morais e novas restaurações religiosas definitivamente colocadas no centro da atenção cronística e da exemplaridade ética e espiritual.

## 8. OS CONVENTUAIS FACE AOS REFORMADOS

Procurou-se, nos capítulos anteriores deste estudo, problematizar a história da Observância franciscana em Portugal, da sua génese ao «triumfo» de 1517, com Leão X e a bula *Ite vos*. Parece, todavia, importante não esquecer completamente aqueles outros que também perseguiram a mesma ilusão de continuar os que logo depois de 1226 tentaram seguir S. Francisco. Aqueles que os tempos acabaram por moldar, aqueles que paulatinamente foram deixando de querer mudar radicalmente os tempos e as pessoas. Até aparecerem outros franciscanos que, exagerando as fontes originais da fraternidade do *Poverello*, quase tudo quiseram novamente mudar. Ou, pelo menos, retornar à pureza dos primórdios, à Pobreza, à humildade socialmente transformadora do Pobre de Assis. Ilusões e transformações intensamente agitadas, entre eremitérios e contemplanções, até à primeira metade do século xv quando, depois de S. Bernardino de Siena, falecido em 1444, religiosos como Fr. João da Póvoa empreenderam a actualização do movimento observante com sentido no presente e perspectivando-o para o futuro. A instituição moldou a intuição e deu-lhe novas formas. Próximas, cada vez mais, afinal, como já repetimos várias vezes, daquilo que se praticava na Comunidade. Por fim, chegados ao século xvi, as diferenças religiosas e espirituais entre as duas famílias dos menores existiam mais nas construções justificantes e nas recordações estratégicas dos cronistas e muito menos na praxeologia conventual que, da oração à pastoral, difundia social e culturalmente uma mesma «religião» franciscana.

Em continuação, apesar da proverbial penúria de fontes primárias, procuraremos perspectivar panoramicamente como é que a Conventualidade em Portugal até 1517 perspectivou a Observância, destacando desinteligências, polémicas e mesmo diferenças. Uma das áreas em que nos apoiaremos para discernir nesta demanda da visão conventual dos Observantes será esse campo dos estudos que a *sancta rusticitas* da Observância afastou do movimento em Portugal até 1446-1447, mas que, depois, recuperou decisivamente como autêntica mola propulsora da sua sobrevivência e afirmação institucional, eclesial e cultural.

Sem querer valorizar eticamente ou apoiar religiosamente este ou aquele ramo franciscano, uma investigação historicamente cuidada não pode deixar de sublinhar que a Observância tinha enquanto movimento religioso franciscano os defeitos da unilateralidade, do subjectivismo e do superlativismo.<sup>137</sup> De facto, ao longo dos

137 Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, «Un plan inédito para la evangelización de América: la creación de una Comisaría general indiana, en 1505», *Antoniano* 54 (1979): 509.

séculos XIV e XV, o movimento observante sacrificou amiúde a caridade e a obediência, elevou o carisma acima da instituição, não respeitou as interpretações e orientações papais, multiplicou as conflitualidades com os cleros episcopais, tantas vezes confundindo o espírito evangélico com as ideias do *Evangelium Aeternum*:

¿En qué forma y medida la Regular Observancia consiguió este fin? La Observancia franciscana fue un movimiento en que abundaron luces y sombras, sonados triunfos y lamentables fracasos; desencadenó en su tiempo una grande ola de espiritualidad, pero en cambio, rompió irremediabilmente la unidad de la Orden.<sup>138</sup>

Descobre-se nestas perspectivas uma das visões mais desapaixoadas do problema histórico que é a relação entre Conventuais e Observantes, procurando afastar-se dessa tendência historiograficamente mais favorável à Observância que não deixa, porém, de adiantar um certo reactivismo «conventualista» que tem, pelo menos, a vantagem de sumariar uma visão que muitos Conventuais tiveram da Observância. Esclarece-se esse movimento que, alicerçando-se originalmente em perspectivas eremíticas e contemplativas, haveria de sacrificar o coro e a contemplação, a procura de obtenção de rendas e esmolas para se despendarem na caridade, como fazia a Comunidade, gerando uma importante circulação de uma importante economia da dádiva. Abusos e relaxações houve nesta procura de bases pecuniárias e patrimoniais para o desiderato assistencial, mas não deixa de ser inegável que a caridade se constituiu como uma das traves mestras da Comunidade que tentou retomar em 1226 o projecto assistencial e humanitário de Francisco. Um projecto que se pretendia de continuidade, de acordo com os «tempos» que traziam cidades, tratos comerciais e renovados patriciados urbanos.

Mais do que um movimento reformador e renovador da Ordem, a Observância era vista por muitos religiosos franciscanos como um projecto de divisão, de cisão, de secessão face à Comunidade. Com o escopo de fugir em frente sem procurar a unidade. Que foi imposta, como se sabe, muitas vezes sem escrúpulos pelos Conventuais, de forma violenta também, sem fraternidade e apenas por uma questão de subjugar um grupo entendido apenas como uma tentativa de dissidência. Que os Conventuais subalternizaram, desvalorizaram, minimizaram. Não lhe reconhecendo uma dimensão espiritual profunda, tomando-o como uma bravata conjuntural. De recusa da tendência da Comunidade, de desejo de retorno ou aproximação ao modelo inicial, de embandeiramento na Pobreza e no despojamento por oposição ao património, aos privilégios, ao poder e à riqueza. De animadversão pois aos sinais dos novos tempos, que eram de recuperação da sociedade em

<sup>138</sup> *Ibidem*, 502-503.



termos materiais, de divisão social profunda pelas mesmas razões. Mas também de ascensão dos leigos, da espiritualidade e de um sentimento religioso de dimensão popular, alargando uma crescente religiosidade privada em estreita comunicação com as transformações das estruturas áulicas e nobiliárquicas. O tempo, afinal, de uma espiritualidade que já não estava apenas cingida aos redutos monásticos e às elites episcopais. Agora chegava ao povo, às cidades, aos poderes e a muitos segmentos mais próximos das Ordens Mendicantes. Neste âmbito, a Observância, distanciando-se da Comunidade, afiliou-se nessa nova tendência espiritual, sabendo capitalizar a seu favor a devoção laica que, depois, seria a base da sua estratégia assistencial e de aproximação ao *populus* das cidades: o tempo da espiritualidade popular e das suas manifestações e expressões colectivas.

Como projecto que tendeu para a divisão, a observância acabou em Quatrocentos por ganhar matizes de unilateralidade, de via separada do grande curso antigo que era Comunidade. O subjectivismo, de fundas raízes escotistas, baseado na vontade e na capacidade individual, na concepção de um todo colectivo formado por indivíduos apostados em construir, conhecer e formar, alinhava contra a tendência da Comunidade, obediente aos valores da hierarquia e da tradição, menos inovadora e permeável a novas interpretações, muito mais escolástica culturalmente e disciplinada espiritualmente. A Observância, acolhendo uma tradição nominalista, assentava num sentido primário de liberdade de interpretação, de voluntarismo, ainda que depois tenha canalizado as suas energias num sentido único em termos de leitura da Regra. Recordem-se as perseguições e intolerância da Observância portuguesa de finais de Quatrocentos face aos Capuchos da Piedade, que procuraram o abrigo dos Conventuais em detrimento daquele movimento, através do mecenato de D. Jaime de Bragança e da acção protectora de Fr. João de Chaves.

A unilateralidade e sentido de divisão que os Conventuais sentiam na Observância relacionava-se também com uma outra crítica que a este movimento fazia a Comunidade: um superlativismo nas fronteiras da radicalidade, um arrojo espiritual associado a um largo voluntarismo religioso. Em rigor, a paixão religioso-espiritual, a liberalidade cultural, o rompimento com a hierarquia e com a clericalização da Ordem, pelo menos até às Constituições de Eugénio IV, de 1446, foram uma marca da movimentação da Observância. Só depois adveio a moderação e a contenção, ainda que antes já existisse, mas nunca plasmada em Constituições, essa ordem que acabaria por vingar no movimento: a instituição. Apesar do carisma ter sido sempre forte, enformando energia vital do movimento nos seus alvares, pouco clericalizado e extremamente voluntarista e eremítico, a instituição, refinada pela intelectualidade que brotou dos estudos, começou a dominar a Observância, definitivamente na segunda metade de Quatrocentos.

A partir de então, tornou-se mais difícil a aproximação entre os dois ramos da Ordem. A divisão cavou-se também porque ambos os céus do franciscanismo se tornavam cada vez mais parecidos: clericalizados, hierarquizados, organizados, urbanizados. A centralização apossou-se da Observância, autonomizando-a. Sem esta autonomia e reorganização, moldadas por figuras de funda projecção intelectual como S. João de Capistrano,<sup>139</sup> a Observância teria sido certamente absorvida pela Conventualidade, pelo menos institucionalmente. Com efeito, a capacidade de combate espiritual, a radicalidade da militância religiosa e, sobretudo, a capacidade de organização conventual capacitaram a Observância para se afirmar irreversivelmente na Ordem assegurando a sua estruturação autónoma. Em termos orgânicos, é muito mais difícil uma estrutura organizada aproximar-se e fundir-se com outra estrutura, mesmo combatê-la, do que com um simples movimento desorganizado e sem estruturação alguma. Por isso, a Comunidade iniciou a luta institucional contra a Observância quando tentou precisamente contrariar os efeitos da bula eugeniana de 1446 «separationis praecipuam originem»,<sup>140</sup> prefigurando a irreversível autonomia do movimento franciscano observante.

Esta tendência autonomista e organizativa da Observância aproximou os poderes territoriais epocais do movimento, um pouco em detrimento crescente da Comunidade, que se isolou pontualmente e se tornou um castelo inamovível e monasticizado, pouco atraente para os estamentos sociais que, cada mais reivindicativos e exigentes política e culturalmente, desenvolveram uma burguesia comercial e financeira urbana, trave mestra do sucesso social e político da Observância em finais do século xv. A mesma burguesia urbana que, muitas vezes afinando processos de nobilitação pelo serviço régio ou pela edificação de burocracias centrais e locais, abriu as portas da realza aos Observantes e os chamou à amurada dos navios. A expansão ibérica municiou a Observância, pela sua adaptabilidade e propensão à missão e evangelização popular, pela sua projecção comunitária em condições difíceis e extremas — como na Madeira até à fundação de S. Francisco do Funchal em 1440-1444 —, pela sua especialização de novos instrumentos de afirmação na Ordem, gerando as bases objectivas de actuação religiosa e social que garantiram identidade e autonomia ao movimento.

Em contraste, a cronística franciscana oficial com larga ressonância nas diferentes historiografias católicas actuais foi apresentando exageradamente a Comunidade quase como uma «milícia papal», efectivamente mais próxima institucionalmente

139 Cf. Stanko ANDRIĆ, *The Miracles of St. John Capistran* (Budapest: Central European University Press, 2000), vd. cap. i.

140 *Bullarium Franciscanum... Nova series (BF)* (Grottaferrata (Roma), 1929-1990), 1:n. 1107, *Super gregem dominicum*, de 21 de Outubro de 1449, tentando aplacar as resistências dos Conventuais às Constituições de 1446.

do Vaticano, como se parece comprovar pela eleição de alguns dos seus religiosos para a cadeira de S. Pedro — Nicolau V (1447-1455) e Sisto IV (1471-1484), por exemplo —, ao mesmo tempo que foram também muitos os franciscanos claustrais a chegarem a cardeais ou a ocupar cargos elevados na Cúria romana. Cargos e promoções religiosos de que os Observantes se afastaram durante muito tempo, apesar de alguns dos papas do século XV se terem situado próximos do movimento, com laivos reformadores, decisivos para a consolidação religiosa do movimento. É o caso de Eugénio IV (1431-1447), graças a um seu velho e influente amigo, S. João de Capistrano, uma das colunas da Observância, conquanto a *Devota familia*, a Comunidade, tenha conseguido quase sempre, até perto do fim do seu pontificado, manter a sua supremacia na Ordem, situação que se prolongou permitindo impor, pela influência institucional, aos diferentes pontificados a sua estratégia de subalternização da Observância. Esta obediência Claustral ao papa era muito mais uma fidelidade às dispensas e interpretações mitigadas da Regra que o Vaticano sempre fizera desde o século XIII, redundando precisamente no estado da Ordem que motivaria a crítica de um número crescente de religiosos e o aparecimento e desenvolvimento da Observância.

Uma obediência estratégica que, de resto, não deixou de ser importante para a Ordem, porque a manteve na linha da frente da Igreja, activa e influente nos grandes centros de decisão e cultura, como Paris, Oxford, Cambridge, Lovaina ou Bolonha. Crítica por vezes do papado e situando-se perigosamente nas fronteiras marginais da Igreja institucional, como sucedera com os *Fraticelli* no século XIV, a Observância começa originalmente por se afastar dos pólos sociais e culturais em que operava a eclesiologia dominante. As paixões exacerbadas e radicais, superlativas na verdade, os ideários de vida despojada e de pobreza extrema, a *sancta rusticitas*, não eram bem vistas num papado em trânsito para a construção das estruturas cortesãs dos pontificados renascentistas. Numa palavra, ao longo dos séculos XIV e XV, Roma foi mais sensível a essa Comunidade obediente, organizada, sem desvios ou visões derivantes da Regra franciscana e da Igreja institucional.

Assim se compreende melhor a crítica dos Conventuais ao sacrifício da obediência que os Observantes adoptaram. Por aí se entende também o detrimento da instituição por estes, em favor do carisma e da intuição. Em tudo isto subliminarmente se pode ler a crítica mordaz e de alto teor condenatório que, próximo do alimento inquisitorial, mobilizava os Conventuais a enfileirar os Observantes na senda dos seguidores das ideias do *Evangelium Aeternum*, condenado no século XIII e indiciador de heresia e marginalização. Recordemos que esta expressão radica no título de uma obra que catapultou definitivamente para o quotidiano dos Menoritas e da Igreja em geral a crítica aos que se desviavam do caminho salvífico iluminado pela Pobreza. Logo, uma crítica cada vez mais directa à Comunidade. Esta célebre obra de Fr.

Gerardo de Borgo de San Donnino († 1276), *Introdução ao Evangelho Eterno*, foi escrita e divulgada em Paris em 1254. Foi a «chama» que ateou o rastilho joaquimita de forma explosiva entre os Franciscanos e lançou irreversivelmente o movimento dos «Espirituais» na Ordem. Mas de uma forma que não demoraria a inclinar-se sem retorno para uma quase heresia.<sup>141</sup> De recordar que o seu teor não foi de imediato tão fortemente explosivo, apenas a sua releitura — aliada a outras circunstâncias internas e externas dos Frades Menores —, depois do generalato de S. Boaventura (1257-1274), causaria as ondas de choque que toldariam ulteriormente a unidade da Ordem. Rigor de vida, liberdade, ascese, amor, disciplina, escravidão (à Regra e ao Evangelho), âncoras de vida dos Franciscanos Espirituais, apresentaram-se como ideias incômodas e condenáveis para a hierarquia franciscana que, procedente da Comunidade, era defensora da estabilidade do *status quo* pós-boaventuriano, pouco favorável a reformas e retornos aos ideais místico-eremíticos das origens.

Sumariamente, aquela obra anunciava que a Ordem dos Frades Menores institucional não era a *nova ordem* de uma nova era, e para fazer coincidi-las seria preciso todo um processo de reforma e de luta contra a hierarquia, contra a instituição. Logo contra a própria Igreja, como se subentendia. Processo de luta a que os Espirituais<sup>142</sup> se entregaram, não cientes do que isso lhes poderia vir a custar. A perspectiva dura da Comunidade em relação aos Espirituais transferiu-se largamente também para a crítica aos Observantes frequentemente condenados como herdeiros dos Espirituais. A esta crítica contundente somava-se ainda o labéu de separatistas, apresentando as autoridades conventuais os religiosos observantes como fautores da divisão da Ordem, estilizando um ideal de unitária fraternidade que remontava a Francisco, com base no apelo à pobreza e à simplicidade como meios de se imitar e reviver perenemente os tempos das origens. Esta deriva para a divisão da Ordem constitui, de facto, a crítica mais contundente à Observância, organizando o discurso fun-

141 Ainda que com mais de cem anos, notável é o ensaio do grande historiador norte-americano LEA, *Histoire de l'Inquisition...*, 28 e ss. A síntese radical e explosiva da profecia joaquimita é esta [apud *Expositio in Apocalipsim...*], cit. in IRIARTE, *Historia Franciscana...*, 92, de que tomamos a liberdade de traduzir este excerto: «O Pai impôs o jugo da Lei, porque é Temor; o Filho quis a ascese da disciplina, porque é Sabedoria; o Espírito Santo defende o domínio da liberdade, porque é Amor. E onde há temor, há escravidão; onde há magistério, há disciplina; onde há amor, há liberdade». Vd. capítulo 2 deste estudo.

142 Cf. a excelente obra de McVICAR, *The Doctrine...*; sobre o Joaquimismo em geral e suas profecias, este estudo da sua maior especialista, REEVES, *The Influence of Prophecy...*. Outro excelente trabalho, da autoria do grande erudito capuchinho, CAMPAGNOLA, *L'Angelo del sesto sigillo...*. Por último, entre muitos outros, não deverá ser esquecido o estudo de BENZ, *L'attesa dell'età nuova...*. Cf. ainda a obra fundamental de Henri de LUBAC, *La Postérité Spirituelle de Joachim de Flore* (Paris: Edit. Le Thieulleux, 1978), além de MCGUINN, «Abbot Joachim of Fiore». Sempre importante rever *Reformbemuhungen...*

damental com que os Conventuais sempre representaram a Observância: fonte de divisão e desintegração de um projecto religioso que se pretendia uno e indivisível.

Uma divisão que acabou por se tornar inevitável, prefigurando-se sem retorno desde o fim do generalato de S. Boaventura (1274), a última figura franciscana que conseguiu unir a Comunidade e as primeiras vozes críticas, as dissidências que haveriam de desaguar no movimento observante. O debate em torno da Pobreza de Cristo a partir de 1312, como vimos no concílio de Vienne, precipitou ainda mais o desejo de reforma e discussão que a Observância acabaria, depois de passar de movimento a instituição autónoma em 1446, por transformar em definitiva divisão, passando mesmo a deter os selos e o governo da Ordem em 1517.<sup>143</sup>

## 9. OS CONVENTUAIS E O TEMA DA REFORMA

Falta-nos ainda um estudo de fundo sobre a Comunidade em Portugal até 1517, escasseando também em documentação e cronística o que sobeja em considerações críticas sumárias. Se a ausência de uma cronística conventual oficial remete para a sua extinção em 1568 e ulterior ausência de religiosos em Portugal, não mobilizando autores claustrais a escrever e defender o seu ramo religioso, já a documentação primária actualmente conservada dos antigos cartórios e arquivos franciscanos pouco refere acerca da perspectiva dos Conventuais em relação aos Observantes. Restam-nos as fontes documentais que permitem estudar o *modus vivendi* de alguns conventos da Clastra, como S. Francisco do Porto ou S. Francisco de Santarém, para além dos registos e súplicas significativos de alguns estudantes provenientes da Comunidade em demanda de Universidades ou Estudos no estrangeiro. Esta fragilidade documental não deve, porém, impedir que se tente perspectivar algumas das principais ideias que organizam a relação entre conventuais e observantes.

A abrir, domina o debate sobre a própria herança religiosa e espiritual do fundador que, paradoxalmente, haveria de se tornar em tema de demorada divisão e afastamento entre os movimentos franciscanos medievais.<sup>144</sup> Existia uma generalizada ideia entre os religiosos seráficos que S. Francisco depois da sua morte organizava pela imitação e reprodução a principal fonte da especialização da Ordem dos Menores. Depois passou-se desta *sequela* a uma *conformitas*, fazendo de Francisco um *alter Christus*, propondo-se a invenção da sua história também enquanto ideal religioso inatingível, uma verdadeira utopia de uma espiritualidade evangélica irrealizável no mundo. Esquecidas as intervenções de figuras sensatas, como as do

143 Cf. NIMMO, *Reform and Division...*, obra referencial acerca desta temática.

144 Cf. Gustavo PARISCANI, *Regesta Ordinis Fratrum Minorum Conventualium*, vol. 2 (1504-1506), Fonti e Studi Francescani, 7 (Pádua: Centro Studi Antoniani, 1998), xxiii ss.

cardeal Ugolino ou dos primeiros capítulos gerais, rapidamente muitos franciscanos trataram de equiparar a Regra ao Evangelho: imutável e intemporal. Daí que tenha surgido uma resistência tenaz de certos grupos de frades seráficos às interpretações papais, ignorando-se que a Regra tinha um valor sacrificial vazado precisamente na sua aprovação papal. Em continuação, os sectores franciscanos críticos optam por uma clara centralidade do tema da Pobreza entendido como um fim a atingir e não como um meio de perfeição, erguendo uma visão religiosa que, estendendo-se da ética à economia, acabaria por determinar as discussões acesas depois de Vienne (1312) que se prolongariam até ao concílio de Trento (1545-1563). A Observância, na perspectiva dos Conventuais, tinha como pilar da sua distinção a hiperbolização da Pobreza, um conceito que se articulava à figura pobre de Cristo e dos Apóstolos de forma a justificá-la como bandeira do movimento. A Pobreza, para os Conventuais, subordinava-se em importância à caridade, à humildade e à obediência. Representava um instrumento de vivência das virtudes dos religiosos e um meio de purificação individual com vista à redenção. Não era um objectivo de vida nem um propósito existencial. Os Conventuais consideravam a Caridade como algo essencial ao frade, sem a qual de nada valia ser franciscano.<sup>145</sup> Muito valorizada entre os Conventuais como elo de transmissão e renovação da instituição e da tradição, a obediência era também agitada contra os Observantes que destacavam o primado da sua vontade contra os superiores quando entendiam que estes não se coadunavam com os seus intentos. Logo, é fácil perceber um outro «erro» atribuído aos Observantes: a intransigência contra aqueles que seguiam um sentido menos rígido e austero, acautando e usando as liberdades concedidas ao cumprimento da Regra, como o ter bestamar ou cavalar, o uso de duas túnicas, o usar sapatos ou chapéu, insinuando-se nos meios sociais urbanos. Recorriam mesmo os Conventuais a uma expressão de S. Francisco que entendiam legitimar estas dispensas e adaptações da Regra: «Aqueles que não puderem observar espiritualmente a Regra, podem e devem recorrer aos seus ministros (...) e não irritar-se pelo pecado cometido pelo seu irmão (...).»

A questão da Pobreza marcou sempre a distinção e constituiu linha de afrontamento continuada entre a Comunidade e todos os que a criticavam. Desde 1316-1334, período de pontificado de João XXII, que se começou a rejeitar o conceito de pobreza como uma virtude em si mesma, apodando-se os Zelantes ou Espirituais, por isso, de heréticos. Estes foram mesmo derrotados no grande debate teológico sobre a Pobreza desencadeado em Vienne, em 1312, em que enfrentaram o papado e os teólogos Dominicanos. Miguel de Cesena, por exemplo, Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores entre 1316 e 1328, e William Ockham, filósofo franciscano, foram alguns dos frades afastados por Roma da sua vida religiosa normal, o que fez com que se

---

145 *Idem*.

acolitassem junto de príncipes que os apoiavam, com fins políticos evidentes. Por isso, se derrotados foram, conseguiram não acabar erradicados, o que fez com que o elo da corrente «proto-observante» se não desfizesse. Para além da protecção dos príncipes, as suas ideias também se infiltraram novamente — e com cada vez mais força — nos meios da chamada Comunidade, principalmente nos sectores que reclamavam um novo sentido de vida entre os Franciscanos e uma maior observância da pureza e pobreza da Regra original. Criava-se um espírito de nostalgia em alguns sectores em relação aos primórdios da Ordem, defendendo-se ideais como os da *absoluta* pobreza, do ascetismo, da penitência ou da observância rigorosa da Regra fundadora. Nestes aspectos, desde cedo que os Conventuais perderam terreno e atractividade. Os teólogos e filósofos mais fecundos e aguerridos estavam cada vez mais do lado da Observância, com a Conventualidade a perder fulgor ideológico e poder de combate, que tarde recuperará. Apesar do discernimento evidenciado na análise dos defeitos e erros estruturais da Observância, estamos em crer que o poder de sedução ideológica e temática debandou da Comunidade, monoliticamente monástica e confiante na tradição que brotava justificadamente do generalato de Fr. Elias que, entre 1230 e 1236, se representou longamente como mentor da tradição claustral.

Esse despertar tardio para o problema da pobreza e da sua estruturação em modo de vida fraternal valeu à Comunidade uma perda de controlo da evolução da Ordem, que viu no século xv a Observância agigantar-se e passar a ser dominante. As fundações dos Conventuais, como se viu em capítulos anteriores, foram ínfimas, como reduzidas foram as transferências para este ramo de anteriores comunidades Observantes que, no caso português, ocorrem apenas em S. Paio do Monte e em S. Tiago de Ceuta, na década de 60 do século xv. O despertar tardio da Comunidade e a sua avaliação fora de tempo e sem o devido dimensionar da Observância, enquanto força crescente na Ordem e contestadora do domínio institucional dos Conventuais, apenas se contrariou momentânea e circunstancialmente em Portugal em finais do século xv, graças a Fr. João de Chaves. Uma carta existente da sua autoria<sup>146</sup> relata a preocupação dos Conventuais portugueses com a urgência de reformas e de reflexão sobre o futuro da Ordem.

Trata-se de uma missiva do Ministro Geral Delfim de Amelia ao provincial (claustral) de Portugal, Fr. João de Chaves, insigne mestre em Teologia e «familiar» de D. Jaime, duque de Bragança,<sup>147</sup> de quem era confessor. O documento epistolar

146 IAN/TT, *Corpo Cronológico*, parte 1ª, mc. 4, doc. 87, publicada por Juan MESEGUER FERNÁNDEZ, «La bula “Ite vos” (29 de mayo de 1517) y la reforma cisneriana», *AIA* 18 (1958): 330-331.

147 Cf. *Chartularium...*, vol. 11 (1511-1520) (Lisboa, 1993), nº 4318, 1511, Março, 20, 14-15: «Súplica de D. Jaime, duque de Bragança, a favor de Fr. João de Chaves, franciscano conventual e mestre em Teologia, que o duque tinha em sua casa, juntamente com outro franciscano, em virtude de indulto apostólico, a fim de lhe ser concedido qualquer benefício eclesiástico, da apresentação do

aparece datado de 1 de Junho de 1504, confirmando alguns decretos do capítulo provincial, realizado não muito tempo antes, e felicitando o destinatário pela sua eleição como provincial. Nesta carta, somam-se os indícios de que Fr. João de Chaves estaria interessado na reforma da ordem, mas sem intentos separatistas, numa perspectiva unitária. O Geral regozijou-se, por isso, com a escolha daquele religioso porque, ao elegerem um «*ministerium reformatum*», mostravam igual desejo de se reformarem. É a primeira referência documental clara a intentos reformistas por parte do braço conventual dos Franciscanos portugueses, fazendo supor que tal desiderato estaria presente entre alguns círculos claustrais desde, pelo menos, a segunda metade do século xv, apesar da inexistência de evidências documentais ou cronísticas incontrovertidas. Pelo contrário, as crónicas franciscanas refutam e minimizam sempre qualquer intencionalidade dos Conventuais em se renovarem, enfatizando nesse sentido a reforma compulsiva de 1568 como evento irreversível que castigava e emendava um grupo de religiosos que nunca se quiseram verdadeiramente reformar.

Recuperando essa activa figura de Fr. João de Chaves, recorde-se que este religioso é tido como o autor do célebre *Tratado de Confissom*, impresso em Chaves em 1489. Sem dúvida que o seu autor foi um franciscano, pois este, referindo-se a S. Francisco, o trata como «Nosso Padre S. Francisco». Como nos explicava o Pe. Sousa Costa, o facto daquele livro ter sido impresso em Chaves, pertencente ao domínio temporal do duque de Bragança, leva-nos a considerar a hipótese da identificação do autor franciscano com Fr. João de Chaves, que antes e depois de ser provincial dos Conventuais, como o era em 1505, «andava por casa do duque» e acompanhava-o na qualidade de «familiar», vivendo no seu palácio, onde se ministrava um ensino «superior». Atendendo, porém, à data de impressão, parece mais provável a identificação com algum dos Mestres anteriores do convento de S. Francisco de Guimarães,<sup>148</sup> que foi também um dos conventos expoentes da Conventualidade no Portugal medieval. O famoso professor de Teologia, em virtude de indulto de Roma e por sua aplicação por D. Manuel I,<sup>149</sup> recebera casas religiosas na diocese de Braga para aí fundar conventos.

---

duque e, por via de regra, a conferir a eclesiásticos seculares.» Ainda no *Ibidem*, nº 4319, 1511, Março, 20, 15-16: «Bula do papa Júlio II, concedendo a Fr. João de Chaves, franciscano e professor de Teologia, benefício eclesiástico pertencente ao direito de padroado de D. Jaime, duque de Bragança, ao serviço do qual andava, em virtude de indulto apostólico outorgado ao referido duque.»

148 Francisco Leite de FARIA, *Presença Franciscana em Guimarães* (Guimarães, 1988).

149 Não restam dúvidas acerca do valor como intelectual e como prelado reformador de Fr. João Chaves, ao serviço do duque de Bragança, nobre que o apoiou na formação da província reformada de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> da Piedade dos frades do Santo Evangelho ou Capuchos, na condição precisamente de provincial dos Franciscanos portugueses, em relação com o ministro-geral da Ordem, Gil (ou Egidio) Delfini de Amélia. Em diversas súplicas do *Chartularium* se esclarece de forma exaustiva as relações de Fr. João de Chaves com D. Manuel I para o entendimento dos Capuchos (da Piedade) com os Observantes, mostrando precisamente a acção deste mestre de Teologia na fundação dos conventos de Guimarães



Esteve, assim, na reconstrução e melhoramentos de Nossa Senhora dos Anjos, em Azurara, que destinou para casa de formação de frades, num intuito de restaurar também os costumes da Conventualidade. Mas não deixava de suplicar<sup>150</sup> benefícios de igrejas e seus proventos paroquiais para sustento das comunidades fundadas.

## 10. TEXTOS, QUERELAS E DEBATES

A querela entre muitos dos que seguiam a Conventualidade, na perspectiva dos que mitigavam os rigores da Regra e se apoiavam em privilégios e concessões papais para viverem de forma relaxada, e os que abraçaram a Observância começou, recorde-se, com as bulas *Fratrum ordinis Minorum*, de 1 de Agosto de 1443, da autoria de Eugénio IV, e *Ut sacra ordinis Minorum religio*, de 23 de Julho de 1446, também saída do labor daquele pontífice.<sup>151</sup> A partir de então, a questão entre Conventuais e Observantes assumiu também uma valência literária, panfletária e filosófica.<sup>152</sup> Através daquelas decisões pontifícias concedia-se aos Observantes, como se sublinhou, a dependência directa de um vigário geral próprio. Se, por um lado, os Conventuais impugnaram tais directivas papais, considerando-as destruidoras da unidade da Ordem, por outro lado, as mesmas foram tenazmente defendidas pelos Observantes, que assim se sentiam mais livres de seguir a sua forma de vida e de prosseguir a reforma da Ordem num enquadramento orgânico e jurídico legítimo. Os escritos de ambos os lados do franciscanismo surgiram no momento em que o Concílio de Constança, iniciado em 1415, com o decreto *Supplicationibus personarum* (23 de Setembro de 1415), fazia

---

da província Capucha de Nossa Senhora da Piedade e de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> dos Anjos de Azurara, em 1517-18, além de reformar S. Francisco de Chaves e Bom Jesus da Franqueira (Barcelos), em 1505. Cf. António Domingues de Sousa COSTA, «Aproximação da espiritualidade de Santa Beatriz da Silva e seu irmão Beato Amadeu com os Frades do Santo Evangelho e Capuchos, evangelizadores da África, América e Índia», em *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época*, vol. 5, *Espiritualidade e Evangelização* (Porto, 1989), 184-190. Recorde-se ainda que Fr. João de Chaves, professor de Teologia e familiar do duque de Bragança, mediante carta de 1504 alcançou faculdades para a fundação do convento de St<sup>o</sup> António de Sines, construído por nobres parentes do duque de Bragança, governador das Ordens Militares de Avis e de S. Tiago da Espada. Cf., Fr. Fernando da SOLEDADE, *Historia Serafica Cronológica da Ordem de S. Francisco na Província de Portugal*, vol. 4 (Lisboa: Manuel e Joseph Lopes Ferreira, 1709), lv. I, cap. 14, nn. 95-97. António Domingues de Sousa COSTA, *Culto a S. António in Portogallo e Italia nei documenti pontifici del Quattrocento e inizio del Cinquecento* ([s.l.]: [s.l.], [s.d.]), cf. *Chartularium...*, vol. 11, docs. n<sup>o</sup> 4318 e 4319, ambos de 20 de Março de 1511.

150 *Chartularium...*, 11:520-522, n<sup>o</sup> 4770, de 27 de Novembro de 1517. Apud Archivio Segreto Vaticanum (ASV), *Penit. Apost.*, vol. 62, fls. 679-680.

151 Ambas em *BF* n.s. 1:332.4, n. 705; 1:497-500, n. 1007.

152 Celestino PIANA, «Scritti polemici fra Conventuali ed Osservanti a metà del '400 con la partecipazione dei giuristi secolari (cont.)», *AFH* 71 (1978): 339-405. Ver também a continuação em *AFH* 72 (1979): 37-105.

concessões aos Observantes de França, ainda que os mantendo sob a jurisdição do Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores.<sup>153</sup> Logo em Bolonha se registou uma troca de missivas entre o convento de S. Francisco (da Observância) e o de S. Paolo in Monte (Conventuais), rapidamente multiplicada em várias polémicas e muitos textos. A maior parte deste tipo de escritos é, porém, anónima, sendo quase todos também sem data, remetendo para as condições específicas de uma polémica que, nas suas fases iniciais, foi correndo sem nome e cronologia, já que circulava essencialmente no interior dos mesmos espaços de uma mesma fraternidade religiosa.

Terão provavelmente existido cartas do género em Portugal, mas nada subsistiu até hoje. Esta suposição baseia-se nas alusões sucessivas dos cronistas barrocos às constantes diatribes entre aqueles dois grupos de religiosos seráficos que, em alguns casos, parece remeterem para protótipos textuais actualmente perdidos, implicando troca de ideias e de acusações, de defesa e de contra-ataque. A recepção aos *Escritos* dos Conventuais deverá ter ocorrido também em Portugal, sob a forma epistolar ou panfletária, mas nada remanesce.<sup>154</sup> Não se conhecem, por exemplo, os ecos entre nós do célebre *Protesto* do Ministro Geral da Ordem, Mgr. Giacomo da Mozzanica (1454-1457), de tendência claustral, contra os Observantes, especialmente contra Giacomo della Marca. Mozzanica apresenta-se neste escrito como Ministro Geral da Ordem a Calisto III (1455 - 1458), agitando um escrito duro e intransigente (*Protestatio si* [Observantes] *non convenerint*) que haveria de ser seguido por muitas súplicas enviadas ao papa pelos Conventuais procurando reconduzir os Observantes à unidade da Ordem através da supressão das bulas de Eugénio IV. O tom ameaçador dos primeiros escritos não era, contudo, agora uma boa arma, pelo que a prudência das súplicas organizou uma estratégia conventual mais adequada à defesa da unidade da Ordem, apresentando Mozzanica humildemente ao papa as suas pretensões expostas em seis pontos críticos do movimento observante. Depois surge um *Libelo* (c. 1460) atribuído a Francesco da Rimini, grande intelectual franciscano da época (professor em Pádua, Toulouse, Paris, Bolonha, Ferrara, ministro provincial de Bolonha). Neste documento, lavra a defesa dos Conventuais apoiando-se em alguns capítulos da Regra Seráfica em que considerava falharem os frades Observantes. Sugeria-se ao Ministro Geral no fim do libelo a elaboração de um documento conclusivo feito por *pessoa douta e sábia* para se apresentar, com base nos pontos tocados por Fr. Francesco da Rimini, aos prelados eclesiásticos e às autoridades com o fim de desmascarar a «hipocrisia dos Observantes». Os seis erros e toda a visão crítica da Observância por parte da Comunidade radica nas conclusões deste libelo acusador. No entanto, não deve ter sido aceite a sugestão de Fr. Francesco

153 BF 7:493-5, n. 1362. WADDING, *Annales Minorum...* (Quaracchi, 1932), 9:462-466, a. 1415, n. 7.

154 JOSÉ, *Chronica...*, 25 ss.

da Rimini, pois por altura da elaboração do *Libelo* circulavam já inúmeros textos polémicos com o intuito de desacreditarem as bulas em causa, favoráveis que eram esses documentos pontifícios aos Observantes, mas sem grande ressonância papal. Apenas um cardeal se debruçaria sobre as pretensões dos Conventuais já que o seu isolamento era cada vez maior mesmo no interior da cúria romana. Tratava-se do cardeal de S. Sisto (Juan de Torquemada, OP, promovido a bispo em 18 de Janeiro de 1440, depois usando o chapéu cardinalício a partir de 7 Outubro 1446, sagrado em St<sup>a</sup> M<sup>a</sup> de Trastevere<sup>155</sup>) que avançou com dúvidas acerca da bula *Ut sacra ordinis Minorum religio*, de 23 Julho de 1446. O título de S. Sisto passou depois para Pietro Riario, OFM, entre 16 de Dezembro de 1471 e 5 de Janeiro de 1474, protector oficial da Ordem entre 1472 e 1474. Tendo mesmo continuado a usar sem direito o título de S. Sisto,<sup>156</sup> parece, no mínimo, estranho que um dominicano se interessasse por uma questão interna franciscana, a não ser que, neste período, as divergências entre comunidade e observância fossem já frequentadas como um tema de divisão religiosa externa com consequências estendendo-se até às fronteiras da doutrina. A seguir, Torquemada elaborou um parecer discutindo os pontos dúbios da referida bula, a que chamou *Circa bulam fratrum de Observantia, quam dicitur d. Eugenius eis dedisse, card[inalis] S. Sixti*. Fez acusações sérias aos Observantes e denunciou situações pretensamente condenáveis na óptica dos Conventuais. Alude, por exemplo, a dissensões consideradas inadmissíveis entre os Observantes de Córdoba, tentando agitar estes casos para atrair outros cardeais para a defesa da causa Conventual, encontrando algum apoio entre o arcebispo de Sevilha.

Perante esta ampliação textual e institucional das posições críticas da Conventualidade, também da parte dos Observantes se produziram escritos, não apenas defensivos, mas também a atacar os Claustrais. O mesmo zelo que animou os Con-

---

155 Juan de Torquemada, OP (Valladolid, 1388 - Roma, 29-IX-1468), cardeal e teólogo. Professou em S. Pablo de Valladolid e estudou em Salamanca; com o seu prov. de Castela, Fr. Luís de Valladolid, confessor de Juan II, foi ao Concílio de Constança. Em 25 de Março de 1424, licenciou-se em teologia em Paris e no ano seguinte recebeu o grau de doutor. Prior dos conventos de Valladolid e de Toledo. Nomeado em 1431 Mestre do Sacro Palácio por Eugénio IV; assistiu como teólogo pontifício ao concílio de Basileia (1432). Por defender a autoridade do papa sobre o concílio recebeu de Eugénio IV o título de *Defensor Fidei*. Em 1438-43, no concílio de Ferrara-Florença, foi o grande promotor de actividades tendentes à união com as igrejas orientais, tendo grande influência sobre Bessáron. Cardeal de S. Sisto em 1439 e nomeado bispo, sucessivamente, de Palestrina, Sabina, Cádiz, Ourense e León. Favoreceu a reforma da Igreja e a da sua Ordem em Espanha e Itália, protector das Artes (contribuiu para a construção da igreja de S. Pablo de Valladolid e para a restauração do convento romano da OP de Santa Maria sopra Minerva). Autor de mais de 40 títulos, de que se imprimiram 27. Foi grande defensor do papado e do poder pontifício.

156 Cf. documento de 1447, in Aniceto CHIAPPINI, «De vita et scriptis Fr. Alexandri de Riciis», *AFH* 21 (1928): 296: «in praesentia Ioannis de Turre Cremata, tituli S. Mariae in Trastiberim, S. Sixti vulgariter nuncupati...»

ventuais em defesa da unidade da Ordem e da autoridade do Ministro Geral, estimulou os Observantes na defesa dos privilégios papais concedidos em nome de uma necessária reforma da Ordem. De qualquer forma, a produção observante sobre a Comunidade é menos abundante do que a que esta dirige contra os franciscanos reformados. Uma opção que se explica já pelo favorecimento pontifício, já também pela «superioridade» que ressaltava dessa espécie de «direito natural» ligado ao rigor no estreito cumprimento da Regra. Dois franciscanos observantes se destacam na produção destes escritos em defesa das suas prerrogativas: Nicolò da Osimo<sup>157</sup> e S. João de Capistrano. O primeiro ficou célebre pela redacção de um *Memorial* apresentado a uma comissão pontifícia em defesa de Fr. Bernardino de Siena e dos Observantes, em Florença, no ano de 1441. S. João de Capistrano, por sua vez, produziu pelo menos três cartas importantes em apologia da Observância. Datam do período entre 13 Março 1453 e 17 Setembro 1455, uma época de intenso apostolado religioso fora de Itália, na Europa Oriental, da Polónia à Hungria. Depois da conquista de Constantinopla (20 Maio de 1453) e a consequente ameaça, gravíssima, de avanço otomano sobre os Balcãs, conforme se sublinha em carta de S. João Capistrano a Calisto III, o apostolado deste varão observante insigne confunde-se de certa forma com a pregação de uma nova ideia de cruzada contra o avanço do Islão, uma relação que deve ter contribuído generosamente para elevar a consideração pontifícia pela militância franciscana observante.

A primeira carta de S. João de Capistrano foi escrita em 13 Março de 1453, em Wroclaw (em alemão, Breslau, Silésia, Polónia), tendo sido dirigida ao Ministro Geral dos Franciscanos, Fr. Ângelo de Perúgia. Agradece a benevolência dispensada à Observância mas alude para algo que sente poder vir a acontecer ao movimento reformista, dispondo-se a regressar a Itália em caso de necessidade de defesa da Ordem, apesar da sua idade avançada. No dia seguinte, 14 de Março de 1453, ainda em Breslau, escreveu uma segunda carta dirigida ao Colégio Cardinalício a recomendar a protecção da Observância, exposta como estava à *insidia* dos Conventuais. A terceira missiva foi escrita em 17 de Setembro de 1455, ao papa Calisto III. Temia o santo observante pelo avanço dos Turcos na Europa, ameaçando as missões franciscanas balcânicas, mas mostrava-se também preocupado pela «sua» Observância, denunciando que o Ministro Geral Mozzanica estava bastante empenhado em destruir a reforma, apoiado por um novo papa que, ao contrário dos precedentes, não parecia ser muito amigo dos religiosos observantes. Tentavam então os Conventuais com os ataques à bula *Ut sacra* de Eugénio IV, de 1446, a supressão da Observân-

157 Fr. Nicolò era comissário de S. Bernardino de Siena, Vigário Geral da Observância entre 1438 e 1442. Apresentou-se à dita comissão naquela cidade, onde estava a corte papal, em 18 de Março de 1441. Era então Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores Guilherme de Casal.

cia e a reconstituição da unidade da Ordem. Mas nota-se também nas estratégias epistolares de S. João de Capistrano o conhecimento de que estava a falar para um papa que não era insensível ou surdo, pois Calisto III era um reputado jurista com preocupações importantes dirigidas para a situação da Igreja *in capite et in membri*. A resposta do pontífice acabou por agradar e reconfortar os últimos meses de vida deste velho cruzado e combatente da Observância franciscana do século xv.<sup>158</sup>

Seria sem dúvida interessante conhecer os ecos destes debates entre Comunidade e os renovaos da Observância que despontavam por todo o País, nesta altura com maior implantação na região da Estremadura e já em direcção ao Alentejo. A cronística franciscana barroca disfire verdadeiras catilinárias sobre a Comunidade, sobre a sua intransigência em manter o seu estilo de vida relaxado, a orientação privilegiada para os estudos superiores, o *modus vivendi* em grandes conventos de sumptuárias liturgias, num quotidiano afastamento da Pobreza e da meditação contemplativa, ainda que vários religiosos da Claustra não tivessem abandonado o rigor da Regra. A cronística seráfica pós-tridentina na sua composição apologética da Observância quase colocava este movimento na esfera do martírio e da perseguição dos Conventuais. Faltam-nos, infelizmente, as crónicas e textos dos Conventuais capazes de concorrer para matizar, afinal, esse discurso dos «vencedores».

## 11. OS CONVENTUAIS PORTUGUESES ATÉ 1517

Existem, contudo, alguns indícios sobre o estilo de vida da Conventualidade em Portugal, permitindo reconstruir a sua interpretação da Regra e as divergências face aos claustrais. A ideia de reforma também existia entre os Conventuais portugueses do século xv e, para além das sugestões em torno de Fr. João de Chaves, não se devem esquecer, pelo significado pobre, essas transferências de alguns religiosos conventuais reunidos para ocuparem o abandonado oratório observante de S. Paio do Monte, em Vila Nova Cerveira, a partir de 1460.<sup>159</sup> Houve também uma transferência da Observância para os Claustrais do convento de Ceuta, mas aqui perseguindo uma melhor adaptação às circunstâncias urbanas que envolviam esta comunidade franciscana, onde era difícil a prática da esmola, tão cara da Observância, além da pregação popular. Em 1460, S. Paio foi, como se viu, abandonado pelos Observantes e ocupado pelos Conventuais. Uma questão se põe: sendo um lugar inóspito, terrível, de vida duríssima, porque é que os Conventuais o ocuparam? Intentos reformistas? A ocupação daquele pobre oratório cerveirense por parte de religiosos habituados a

158 Cf. BF n. s. 2:55b, n. 103. WADDING, *Annales Minorum...*, 12:297, a. 1455, n. 20.

159 ESPERANÇA, *Historia Serafica...*, 2:488 ss.; vd. Capítulo IV deste estudo, em secção dedicada a S. Paio do Monte.

outro estilo de vida em outro tipo de instalações — S. Paio seria ainda em 1460 um pobre eremitério, com capela e cabanas, pouco mais talvez — configura, ainda que isoladamente no contexto da Comunidade no Portugal de Quatrocentos, uma iniciativa curiosa e quase desgarrada, sem paralelo, uma opção de que não se conhecem os contornos exactos ou motivações: apenas se nos afigura uma experiência eremítica entre a Conventualidade da época, um tubo de ensaio de reforma, mas também o concretizar de ideais eremíticos e de rigor regular por parte de alguns religiosos Conventuais. Este desejo de reforma remonta mesmo, pelo menos, à viragem para o século xv, como se comprova através de bula de 13 de Fevereiro de 1400 que concedia a um Fr. Pedro Garcia, de S. Francisco de Lisboa, casa onde se vivia ao jeito dos Conventuais, a faculdade do mesmo ir habitar, sozinho e com os que se lhe juntassem, num eremitério, de forma a viver de forma solitária e pobre.<sup>160</sup> Há de facto um desejo de reforma entre alguns religiosos e grupos Conventuais, o que atesta que a Observância, se não era bem vista do ponto de vista institucional ou como movimento reformista, não deixava o seu propósito vivencial e reformador de tocar em alguns religiosos da Comunidade, ávidos de viver mais em conformidade com a Regra. Assim, poder-se-á pensar que a Conventualidade não seria feita de todo por religiosos de vida prebendada, acomodada e assente em privilégios e dispensas papais ou interpretações relaxadas dos rigores da Regra Seráfica. A cronística barroca esquece-o, apesar de referir esparsamente que alguns dos Conventuais eram religiosos de santa virtude e de bom viver, preferindo erguer essa imagem uniformizante de uma claustra embaraçada em privilégios, enquistada pelo mundo e completamente afastada dos ideários de pobreza do santo fundador de Assis.

Em termos gerais, a Observância era, de facto, entendida neste período pelos claustrais como um movimento rigorista, separatista, crítico e projectado segundo um ideal de pobreza que se afigurava desajustado do mundo social do século xv, quando os religiosos franciscanos da Comunidade viviam em clara contradição, não só com a Regra, mas também com as estruturas sócio-éticas que se procuravam impor à vida secular. Existe alguma documentação coeva em que se testemunha esta situação de largo relaxamento da Comunidade, como é o caso deste texto régio oficial que, realizado ainda durante o reinado de D. João I, talvez por volta de 1410 - 1415, refere claramente que vários religiosos seráficos andariam em «pecado», sendo mesmo necessário mobilizar a justiça secular para deter a sua actividade perigosa.

160 Cf. *BF*, nº 300, n/ nº 5, de 13 Fev. 1400: «Petro Garsia ord. Min., qui, ut asserit, in domo fratrum Min. Ulixbonem. salva conscientia nequit remanere, indulget, ut cum duobus vel tribus sociis, quoad vixerit, in aliquo eremitorio in loco solitario, alias ad hoc congruo et honesto, in regno Portugalliae vel extra, sub habitu tamen fratrum Minorum, stare et Deo servire libere et licite valeat.»

Mergulhando também na documentação reunida nos *Regesta Ordinis Fratrum Minorum Conventualium*<sup>161</sup> descobrimos muitos frades claustrais preocupados com a sua carreira na Ordem ou nos estudos, convocando vários privilégios que se recuperam igualmente no *Chartularium Universitatis Portugalensis*, oferecendo vários exemplos de dispensas de ordens sacras para a demanda de universidades ou estudos estrangeiros em detrimento da vida regular servidas pelo recebimento de rendas, atraindo não apenas franciscanos conventuais, mas também alguns Observantes. Por exemplo, em três súplicas publicadas no *Chartularium Universitatis Portugalensis*<sup>162</sup> identificamos um religioso, pretensamente dos Conventuais, Mestre em Teologia, Fr. João Aranha, futuro bispo de Safim entre 1485 (?) e 1506, em disputa por igrejas e respectivas rendas.<sup>163</sup> A primeira súplica é sobre a igreja de Castelões da diocese do Porto, em 4 de Maio de 1482, três anos antes do religioso seráfico ascender à cadeira episcopal da praça marroquina. Dez dias depois, nova súplica foi feita a seu favor por D. Jorge da Costa, o célebre cardeal Alpedrinha, de quem o franciscano era «familiar», desta feita caindo o pedido sobre a igreja paroquial de Santa Maria de Arruda dos Vinhos, na diocese de Lisboa. Ainda no mesmo ano de 1482, datada de 29 de Setembro, regista-se uma nova súplica de Fr. João Aranha, desta feita relacionada com uma disputa com Lourenço Afonso reitor da igreja paroquial de Santa Maria do Zêzere. O cardeal Alpedrinha não protegeu apenas Fr. João Aranha no instituto seráfico, pois mais tarde, numa súplica<sup>164</sup> de 31 de Julho de 1505, um tal Fr. Jorge, licenciado em Teologia, pede se confirme os seus direitos sobre a igreja paroquial de Santa Maria de Lousada, da diocese de Braga, que o mesmo cardeal lhe tinha conferido, em virtude da sua autoridade ordinária e indulto especial, por se duvidar da validade da provisão. Muitos religiosos da Conventualidade não consideravam, assim, a perda de regalias e privilégios, de situações instaladas, não abdicavam de um modo de vida com comodidades e dispensas e de uma carreira eclesiástica ou académica, de dignidades e honrarias. Veja-se este outro caso de um religioso da Conventualidade que, instalado no convento de Pádua (Véneto), de seu nome Fr. *Petrus de Cruce*, de Lisboa, chegou a ser eleito regente do Estudo de Veneza em 25 de Maio de 1488, por um período de três anos.<sup>165</sup> A atracção da carreira, duplamente religiosa e académica, mostrava-se ao

161 Cf. PARISCANI, *Regesta Ordinis...*

162 *Chartularium...*

163 *Ibidem*, 7:27, súplicas 2920, de 4 de Maio de 1482; 7:34, 2930, de 14 de Maio de 1482; e 7:45, 2947, de 29 de Setembro de 1482.

164 *Ibidem*, 7:328, 4079, 1505, Julho, 31.

165 PARISCANI, *Regesta Ordinis...*, 2:4v. Em nota de rodapé: (*Ibidem*, 1:81v). «Não confundir com um outro Mgr. Pedro de Lisboa (não de Cruce) nomeado no mesmo dia regente em Pinerolo e incorporado no convento de Génova (*Ibidem*, 1: 111). O de Cruce foi depois regente em Milão em 1491 (*Ibidem*, 2:102v) e depois novamente em Veneza. Foi autor de algumas obras (cf. Johannes Hyacinthus SBARALEA, *Supplementum ad scriptores trium ordinum Sancti Francisci* (Roma, 1759-1768), 36, 337).

longo do século xv elemento fundamental na especialização da Comunidade, ligando ao mundo da escolástica tanto como ao carreirismo eclesiástico.

Estes, como muitos outros, exemplos ilustram a relação especial da Conventualidade com as hierarquias eclesiásticas, concessoas de dignidades e privilégios, das tais faculdades de dispensa e possibilidade de obtenção de património e de se entrar em carreiras na Igreja. Mas não foram apenas os religiosos conventuais a procurarem benefícios e facilidades, sendo também possível descobrir entre religiosos do movimento da Observância frades também menos escrupulosos perseguindo carreiras eclesiásticas ou académicas. Senão veja-se a súplica de Fr. Afonso Gomes, de 30 de Março de 1492,<sup>166</sup> um sacerdote da Observância que solicita licença para poder estudar Sagrada Escritura na Universidade de Paris ou noutra instituição estrangeira, podendo morar num convento da Ordem, mesmo que fosse de Conventuais [*et sub obedientia eorundem prelatorum*], durante cinco anos, de modo a poder exercer o ofício de pregador, conforme à sua vocação franciscana. Súplica que o mesmo religioso reforça em 31 de Janeiro do ano seguinte,<sup>167</sup> sobre a faculdade de residir num convento franciscano de Paris, mesmo conventual, enquanto estudar Teologia, no sentido de se formar e exercitar como pregador. Ambas as súplicas foram concedidas.

Apesar destas situações se alargarem também a alguns observantes, era sobretudo entre os Conventuais que se acentuava a prática de abusos e de vivências pouco conformes à Regra Seráfica, com particular destaque para os últimos vinte e cinco anos anteriores à união de 1517. Muitos religiosos claustrais de alguns dos mais importantes conventos seráficos portugueses enveredavam por formas acentuadas de afastamento dos rigores da Regra. Os estudos<sup>168</sup> eram a justificação, mas parece-nos que encapotando propósitos de vida mais relaxada a coberto de actividades académicas várias. D. Manuel foi um rei reformador, amigo da Observância, mas não longe das portas do Paço Real, em S. Francisco da Cidade de Lisboa, a Conventualidade exacerbava um estilo de vida que pouco tinha já de franciscano. Por exemplo, em 4 de Julho de 1506, foi lavrada uma súplica<sup>169</sup> por Fr. Manuel de Portugal, sacerdote franciscano, sobre dispensa relativa a passagem a várias congregações da Ordem por motivo de estudos na província de S. Tiago de Compostela e em Itália, onde fora lente de Artes e Teologia,

---

O seu nome é o último do elenco dos rebeldes ao P. Geral Delfim (Archivio Generale Frati Minori Conventuali (AG-OFMConv), *Perg.* III.IV, 127).

166 *Chartularium...*, 9:67, n° 3462. apud ASV, *Reg. Suppl.* 960, fl. 61v.

167 *Ibidem*, 9:103, n° 3507.

168 Sobre os estudos na Ordem na segunda metade do século xv e concretamente acerca do caso dos Conventuais, veja-se Lorenzo DI FONZO, «Gli Studi Generali dei Frati Minori Conventuali nelle due “Tabulae studiorum” dei Generali Della Rovere (1467) e Sansone (1488)», *Miscellanea Franciscana* 86 (1986): 503-578.

169 *Chartularium...*, 11:279, n° 4116.



e de onde tencionava regressar a Portugal, precisamente para o convento de Lisboa.<sup>170</sup> Em 28 de Julho de 1506,<sup>171</sup> um tal Fr. Martinho, franciscano do convento de Lisboa, mestre em Teologia pela Universidade de Siena, onde foi lente público durante vários anos, catedrático de Metafísica, que havia pouco tinha sido instituída na Universidade de Lisboa, e lente de Teologia no convento franciscano desta cidade, deputado ao capítulo generalíssimo de Roma pela Província de Portugal, aqui nomeado procurador de toda a Ordem Franciscana, suplica autorização para ocupar os aposentos do falecido bispo de Safim, D. João Aranha, situados no cenóbio lisboeta Lisboa e mandados ampliar pelo mesmo bispo, conforme concessão anterior do papa, quando era protector da Ordem. A mais paradigmática desta decadência de usos e costumes entre alguns conventuais exemplifica-se em súplica de 28 de Abril de 1512 de Fr. Gaspar Mendes, franciscano e professor de Teologia, para poder viver fora do convento envergando o hábito, e reter um benefício eclesiástico com cura de almas, com licença do superior, como, aliás, cuidava do oratório de Santa Maria da Conceição da Ilha da Praia, com o consentimento do provincial de Portugal.<sup>172</sup> Não seria de admirar que vivesse fora do oratório de Nossa Senhora da Conceição em Vila da Praia da Vitória, na ilha Terceira, sobre o qual, como um qualquer clérigo diocesano, retiraria rendas e proventos vários, pagando a um sacerdote mais novo e de menor nomeada em termos eclesiásticos para dirigir espiritualmente a comunidade praiense e a sua população de colonos cristãos.

No entanto, também alguns Observantes tinham regalias deste tipo e recebiam dinheiro. Uma carta<sup>173</sup> de D. Manuel, de 13 de Dezembro de 1513, dirigida ao feitor da

170 *Idem*. Em nota (1), que nos seja permitida aqui a sua transcrição, Moreira de Sá assim se refere ao dito religioso: «Sobre este franciscano observante, passado aos conventuais por causa dos estudos, encontramos as seguintes referências no *Regestri Ministri Generalis Francisci Samsonis*, p. 51, existente no Arquivo da Cúria Geral dos Franciscanos Conventuais no Convento dos Doze Apóstolos em Roma, publicvada por ABATE, Ioseph, *Regesta Ordinis S. Francisci*, em “Miscellanea Franciscana”, 22 (1922), p. 60: “*Fratri Hemanueli Portugallensi conceditur ad instantiam domini Burgesii ut possit stare extra Religionem in loco honesto, servata tamen obedientia prelatorum et correctione. Datum Senis ut supra [2 Maii 1490]... Guardiano et fratribus Conventus Senarum Fratres Hemanuelem Portugallensem, Nichoalum Siculum... nec quovis modo commorari presumat nisi de mandato speciali in scriptis obtento. Datum ut supra... Fratribus Hemanuel et... debeant iter aggredi illud continuando quosque personaliter fuerint coram patre Generali. Datum Neapoli 19 augusti [1490]*”. Mas antes, em 1489, o Ministro Geral proibia aos frades do convento de Siena que o tratassem como mestre: “*Venerabilibus custodi, guardiano ceterisque patribus... in conventu nostro Senarum precipitur... nullus audeat nominare fratrem Emanuelem magistrum (...)*” Ver PARISCIANI, Gustavo, OFM Conv., *Regesta Ordinis Fratrum Minorum Conventualium*, 1 (1488-1494), in “*Fonti e Studi Francescani*”, Pádua, Centro di Studi Antoniani, 1989, nn. 340, 389, 391, 409.»

171 *Chartularium...*, 11:281-282, nº 4117.

172 *Ibidem*, 11:119-120, nº 4403.

173 *Ibidem*, 11:235-236, nº 4497. Apud IAN/TT - *Corpo Cronológico*, parte I, mc. 14, doc. 25. Publicada por Luís de MATOS, *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550* (Coimbra, 1950), 17-18.

Flandres, concedia a Fr. Pedro d'Eça, frade da Ordem de S. Francisco, a tença anual de 15 cruzados, enquanto estudasse Teologia ou Artes em Paris. Fr. Pedro d'Eça era um franciscano português da Observância, tendo sido contemplado com vinte cruzados «cada ano por seis anos no estudo de Paris».<sup>174</sup> Visite-se igualmente esta outra súplica,<sup>175</sup> de 13 de Setembro de 1517, de Fr. António Francisco, franciscano claustral do convento de Lisboa que, tal como outros cenóbios da província, tinha passado para os Observantes após a expulsão dos Conventuais em Maio de 1517, pedindo precisamente para não ser obrigado a seguir as austeridades dos Observantes e poder transferir-se a algum lugar ou universidade ou mesmo para um estudo particular de qualquer província, onde estivesse em vigor tal estudo, durante um septénio, com a faculdade de servir nalgum benefício eclesiástico e receber esmolas, a aplicar nas suas necessidades, bem como indulto para transitar à Ordem Terceira de S. Francisco. Argumentava o religioso do convento de Lisboa que se limitava a solicitar o que havia já sido concedido a um sacerdote franciscano do mesmo convento, Fr. Pedro Galácio.

Trata-se de situações individuais e grupais de religiosos conventuais que procuram resistir ao ímpeto reformador de uma Observância cada vez mais apoiada pela protecção régia que encontraria em D. Manuel um dos seus principais fautores. O vigor com que os triunfantes observantes reformaram as casas dos Conventuais em 1517 fez debandar muitos dos religiosos das comunidades mais importantes de grandes cidades como Lisboa, Santarém ou Évora, para outros cenóbios onde se mantiveram as dispensas da Claustura, como o Porto ou Lamego. As queixas parecem ter sido muitas face à invasão rigorista observante. Por exemplo, em 26 de Setembro de 1517, uma súplica<sup>176</sup> de Fr. Afonso Gomes, franciscano do convento de S. Francisco de Guadalajara da diocese de Toledo e mestre em Teologia, pedia para passar a outra Ordem, pois tinha saído do convento sem licença e passado por sua própria autoridade ao convento de S. Francisco de Lisboa dos Conventuais, onde permanecera cerca de dezasseis anos e de onde saíra por não poder suportar as austeridades e rigores introduzidos pelos Observantes. A súplica solicitava mesmo a absolvição da transgressão e penas contraídas por tal motivo, bem como um indulto que lhe permitisse passar para a Ordem Terceira de S. Francisco. Parece, assim, que as casas dos Conventuais portugueses podem até ter sido um bom refúgio para os religiosos

174 De acordo com Anselmo Braancamp FREIRE, *Notícias da Feitoria de Flandres, precedidas dos Brandões Poetas do Cancioneiro* (Lisboa, 1920). Ver ainda MATOS, *Les Portugais...*, 18, 23 e 169, em que distingue o Fr. Pedro de Eça deste documento de 13 de Dezembro de 1513 de outro de 7 de Agosto de 1516, que seria Fr. Pedro de Sá (*pedro de çaa*, 23).

175 *Chartularium...*, 11:501-502, nº 4754. Apud ASV, *Penitenziaria Apostolica*, vol. 62, fls. 485-486.

176 *Ibidem*, 11:505-506, nº 4757, 1517, 26 de Setembro, apud ASV, *Penitenziaria Apostolica*, vol. 62, fls. 517v-518v. Sobre este Fr. Afonso Gomes, ver nota (1), *Ibidem*, 11: 506.

claustrais espanhóis que não aguentavam a Observância, destacando-se também essa tendência geral para abandonar as casas reformada e ingressar na Ordem Terceira de S. Francisco. É o que ocorre, entre muitos outros casos, com Fr. Francisco de Coimbra, franciscano conventual da província de Portugal, da diocese de Coimbra, bacharel em Teologia e pregador, autor de uma súplica, em 20 de Dezembro de 1518, solicitando indulto para se transferir para a Ordem Terceira de São Francisco, por ser doente e não conseguir aguentar as austeridades introduzidas pelos Observantes, para os quais passara o convento de Coimbra.<sup>177</sup>

Não faltam também bulas em cada vez maior número a tentar regulamentar e disciplinar o trânsito de religiosos entre os dois ramos franciscanos nas primeiras décadas do século XVI, quando, depois da acção de D. João II, da influência que até 1525 D. Leonor exercerá no universo franciscano português, a reforma observante se torna verdadeiramente oficial com D. Manuel. Um pedido<sup>178</sup> do *Venturoso* em 1506 ao papa Júlio II para que reformasse a comunidade de Conventuais dos Frades Menores de Ceuta, de molde a passar à Observância, tem a dimensão de um rastilho: em 1517, apoiado em bula papal, D. Manuel obrigaria a maior parte dos conventos da Comunidade a aderir à Observância.

177 *Chartularium...*, 11:640-642, n° 4870. Apud ASV, *Penitenziaria Apostolica*, vol. 63, fls. 848-849.

178 ASV, *Armadio XXXIX* 24, fl. 334v (ant. 342v) [documento em péssimas condições de leitura]. A resposta em breve de Júlio II é:

«Venerabili fratre henrico Episcopo Ceptensis. Venerabilis fratre salutem *etc* (?) *Christo in uobis* (?) nuper fecit carissimus in Christo filius *meum* Emanuel portugalie et Algarbiorum rex Illustris quod fratres domus Cepten. ordinis fratrum minorum Conuentualium nuncupatorum vitam ab *omne* (?) regularis disciplina penitus alienam [fl. 335] non *sine* Religionis obprobrio et animarum *eorum* periculo pernicioso *qualibus* [qualis ?] exemplo et scandalo plurimorum *ducant* (?) ut reformationis indigerem [nos cautur ?] et (nam?) per parte[m?] ipsius Regis in eius Regno domus ipsa consistit nobis fuit *huius* (?) *supplicatum* (?) ut domum ipsam in capite et membris reformatur et ad regularem dicti ordinis obseruantiam reducere dignaremus. Nos \_\_\_\_\_ *supplicationis* (ou -onibus ?) inclinati fraternitatis tue qui dictum ordinem expresse professus existis et de que in premissis et aliis *speate* [spiritua in domino ?] fiduciam obtinemus et domus ipsam ad regularem dicti ordinis obseruantiam reducere et reformarem ac recusantes *inde appellarem* (?) et alios fr[at]res (?) sub regularis obseruantia *degentes* in dicta domo introducere *quod* (?) ibidem perpetuo fr[at]res de obseruantia sub cura *tamen* et obedientia ministri et generalis remanere debeant statuere et ordinare *omnia* et singula alia que in premis et circa *ea* (?) necessaria quomodolibet et opportuna fuerint facere et exequis possis (?) licentiam et facultatem concedimus per \_\_\_\_\_ non obstare. *fe. re.*(?) Eugenii iiii et pauli ii ac Sixti etiam iiii Romanem pontificem praedecessoris meorum ac \_\_\_\_\_ quibus *inites* alia *caneri* diritur expresse quod fr[at]res de obseruantia domus et loca fratrum conuentualium sub grauissimis penis ad *habitandem* aut alias recipere non possint quibus etiam si de illis eorumque totis tenoribus de verbo ad verbum facienda esset montis *speatis* illis alias in quo roborem quo ad premissas (?) hac vita duntaxat *speatem* et expresse derogamus *ceterisque* contrariis quibuscumque. Datum Rome \_\_\_\_\_ (?) Iulii millesimo quingentesimo sexto pontificatus nostri Anno Tertio.»

(o dia está riscado, sendo de difícil leitura)

Até então, ou seja até à bula leonina *Ite vos*, assistiu-se a uma implementao paulatina da Observância e à sua crescente prevalência na Ordem, reduzindo cada vez mais, no caso português, a preponderância da Conventualidade. A Observância era já, todavia, o espelho do que seria depois de 1517 e principalmente após 1567-68: um manto de retalhos que mais não era do que fruto de divisões e que-relas dentro de cisões ou ideais que se afastavam da hierarquia. Por um lado, temos assim a Conventualidade a estagnar, com um fraco ou mesmo nulo ritmo de fundações; por outro lado, alguns conventos peri-urbanos da Observância crescem e transformam-se em respeitáveis casas, albergando comunidades que em pouco se distinguiriam dos seus irmãos conventuais, detendo privilégios e apoios régios substantivos, património e bens, ajazezando-se na decoração das suas igrejas e na riqueza das suas bibliotecas, atraindo favores reais e da aristocracia. Os eremitérios e oratórios de 1392 deram lugar a conventos, depois viram surgir recoleções ou recolectas, de onde brotavam grups iu tendências. Mas as autonomias não tinham muitas hipóteses, numa época de centralização e imposição de regulação e tutela a partir de hierarquias definidas e fortes, alavancadas no poder régio, também ele em afirmação de poder, no proto-absolutismo quinhentista. Os capítulos generalíssimos da Ordem de 1506 e 1517 consagrariam essa tendência, impondo às «dissidências» um alinhamento: ou na tradicional Conventualidade, ou Claustro, ou na vigorosa Observância. Ou seja, escolherem entre a sobrevivência ou desaparecimento.<sup>179</sup> Em Portugal, a Observância, como na Espanha e noutras províncias menoritas, era já, também, uma reforma a precisar de reforma, dada a tendência conventualizante que a marcava. Mas não deixou, todavia, de marcar uma época e influenciar o quadro de reformas religiosas em Portugal no século xv e inícios de Quinhentos, no clero regular, mas não apenas...

#### BIBLIOGRAFIA

- ACCROCA, Felice. *Francesco e le sue immagini: momenti della evoluzione della coscienza storica dei Frati Minori (secoli XIII-XVI)*. Pádua: Centro di Studi Antoniani, 1997.
- ANDRIĆ, Stanko. *The Miracles of St. John Capistran*. Budapest: Central European University Press, 2000.
- BARBOSA, João Morais. *A teoria política de Álvaro Pais no Speculum Regum*. Lisboa, 1972.
- BARBOSA, João Morais. *O «De statu et planctu ecclesiae». Estudo crítico*. Lisboa: Universidade Nova, 1982.

---

179 José GARCÍA ORO, *Cisneros y la Reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971), 231-239. Cf. TEIXEIRA, O movimento..., 443-467.

- BARBOSA, João Morais. *Álvaro Pais*. Lisboa: Editorial Verbo, 1992.
- BARTOLI LANGELI, Attilio. «Il Manifesto Francescano di Perugia del 1322». *Picenum Sera- phicum* 11 (1974): 204-261.
- BONDATTI, Guido. *Gioachinismo e Francescanesimo nel Dugento*. Assis: Tip. Porziuncola, 1924.
- BOUGEROL, Guy. «Saint Bonaventure et la défense de la vie évangélique de 1252 au concilie de Lyon (1274)». Em *S. Bonaventura francescano: atti del XIV Convegno storico inter- nazionale, Todi, 14- 17 ottobre 1973*, 109-126. 1974. Reimpressão Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 2017.
- BRANDÃO, Francisco. *Monarchia Lusitana*. Lisboa, 1672.
- Bullarium Franciscanum... Nova series*. 4 vols. Grottaferrata (Roma), 1929-1990.
- BURR, David. *Olivi and Franciscan Poverty: The Origins of the Usus Pauper Controversy*. Milão: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1992.
- BURR, David. *L'histoire de Pierre Olivi. Franciscain persecuté*. Paris/Fribourg: Cerf/ Édi- tions Universitaires de Fribourg, 1997.
- CALAFATE, Pedro, dir. *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. 1, *Idade Média*. Lisboa: Caminho, 1999.
- CAMPAGNOLA, Stanislao da. *L'Angelo del sesto sigillo e l'alter Christus. Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*. Roma, 1971.
- CARVALHO, Mário A. Santiago de. *Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos (séculos XIII-XV)*. Lisboa: INMC, 2002.
- CASALE, Ubertino da. *Arbor vitae crucifixae Jesu*. Lanciano: Rocco Carabba, 1937.
- Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*. Documentos coligidos e publicados por A. Moreira de Sá. Lisboa, 1966 – 1995.
- CHIAPPINI, Aniceto. «De vita et scriptis Fr. Alexandri de Riciis». *Archivum Franciscanum His- toricum* 20 (1927): 314-35, 563-74; 21 (1928): 86-103, 285-303, 552-79.
- COSTA, Ricardo da. «O Espelho de Reis (1341-1344), do galego Álvaro Pais». Em *Estudos galegos*. 4, editado por Maria do Amparo Tavares Maleval, 185-198. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2004.
- COSTA, António Domingues de Sousa. *Estudos Sobre Álvaro Pais*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1966.
- COSTA, António Domingues de Sousa. «Aproximação da espiritualidade de Santa Beatriz da Silva e seu irmão Beato Amadeu com os frades do Santo Evangelho e Capuchos, evange- lizadores de África, América e Índia». Em *Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua Época*. Vol. 5, *Espiritualidade e Evangelização*, 179-341. Porto, 1989.
- COSTA, António Domingues de Sousa. «D. Fr. Telo, Arcebispo-Primaz, e as concordatas de D. Dinis». Em *Actas do Congresso Internacional do IX Centenário da Dedicção da Sé*

- de Braga*. Vol. 2/1, 283-316. Braga: UCP-Fac. Teologia - Cabido Metropolitana e Primacial de Braga, 1991.
- DAMIATA, Marino. *Aspettando l'Apocalisse in fervore e furore con Ubertino da Casale*. Roma: Tielle Media, 2000.
- DANIEL, E. Randolph. «A Re-examination of the Origins of Franciscan Joachimism». *Speculum* 43 (1968): 671-676.
- D'ELIA, Francesco. *Gioachino da Fiore. Un maestro della civiltà europea. Antologia de testi Gioachimiti, tradotti e commentati*. 2ª ed. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 1999.
- DELARUELLE, Etienne, E.-R. LABANDE y Paul OURLIAC. *La Crisis Conciliar*. Vol. 16 de *Historia de la Iglesia*. Dirigida por Agustín Fliche y Víctor Martín. Valencia: Edicep, 1976.
- DI FONZO, Lorenzo. «Gli Studi Generali dei Frati Minori Conventuali nelle due “Tabulae studiorum” dei Generali Della Rovere (1467) e Sansone (1488)», *Miscellanea Franciscana* 86 (1986): 503-578.
- DOLCINI, Carlo. *Introduzione a Marsilio da Padova*. Bari: Laterza, 1995.
- DOUCET, Victorin. «Angelus Clarinus ad Alvarum Pelagium. Apologia pro vita sua», *Archivum Franciscanum Historicum* 39 (1946): 63-200.
- ESPERANÇA, Manuel da. *Historia Serafica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Lisboa, 1666.
- IORE, Joaquim de. *Expositio in Apocalipsim*. Veneza, 1517.
- GARCÍA ORO, José. *Cisneros y la Reforma del clero español en tiempo de los Reyes Católicos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.
- GARCÍA ORO, José. «Los Frades da Povre Vida. Un nuevo francicanismo en Galicia y Portugal». Em *Los Franciscanos Conventuales en España. II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica*, editado por Gonzalo Fernández-Gallardo Jiménez, 245-273. Madrid: AHEF/Franciscanos Conventuales, 2006.
- GARCÍA ROS, Vicente. *Los Franciscanos y la Arquitectura. De San Francisco a la Exclaustración* (Valência: Editorial Asís, 2000).
- GIEBEN, Servus. «Bibliographia Oliviana (1885-1967)», *Collectanea Franciscana* 38 (1968): 167-195.
- GRATIEN, P. «Les débuts de la réforme des Cordeliers en France et Guillaume Jossaume (1390-1436)». *Études Franciscains* 31 (1914): 415-439.
- IRIARTE, Lázaro. *Historia Franciscana*. Valencia: Editorial Asís, 1979.

- JOSÉ, Fr. Pedro de Jesus Maria. *Chronica da santa e real província da Imaculada Conceição de Portugal, da mais estreita, e regular observância do serafim chagado S. Francisco*. Lisboa: Off. Miguel Manescal da Costa, 1760.
- LAMBERT, Malcolm David. *Povertà Francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli nell'Ordine Francescano (1210-1323)*. Milão: Ed. Biblioteca Francescana, 1995.
- LAMBERTINI, Roberto. *Apologia e crescita dell'identità franciscana nel contesto della disputa con i secolari (1255-1279)*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1990.
- LEA, Henri-Charles. *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*. Vol. 3, *Domaines Particuliers de l'Activité Inquisitorial. Index General*. 1887, edição francesa moderna Grenoble: Jérôme Millon, 1990.
- LEE, Harold, Marjorie REEVES e Giulio SILANO. *Western Mediterranean Prophecy. The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century Breviloquium*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989.
- LINEHAN, Peter. *La Iglesia Española y el Papado en el siglo XIII*. Salamanca, 1975.
- LINEHAN, Peter. *At the Edge of Reformation. Iberia Before the Black Death*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- LISBOA, Marcos de. *Chronicas da ordem dos frades Menores...* Lisboa: Ioannes Blauio, 1557-1562.
- LOMBARDI, Teodosio. *Storia del Francescanesimo*. Pádua: Edizioni Mesagero, 1980.
- LOPES, Fernando Félix. «Das actividades políticas e religiosas de D. Fr. Estêvão, bispo que foi do Porto e de Lisboa». *Lusitânia Sacra* 6 (1962-63): 25-90.
- LUBAC, Henri de. *La Posterité Spirituelle de Joachim de Flore*. Paris: Edit. Le Thieulleux, 1978.
- MACHADO, Diogo Barbosa. *Bibliotheca lusitana historica, critica e cronologica...* Lisboa: Off. Ignacio Rodrigues, 1747.
- MANSELLI, Raoul. «Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale». *Studi Medievali* 6 (1965): 95-122.
- MANSELLI, Raoul. «L'idéal du Spirituel selon Pierre Jean Olivi». Em *Franciscains d'Oc, Les Spirituels ca. 1280-1324*. Cahiers de Fanjeaux 10. Toulouse, 1975.
- MANSELLI, Raoul. «Pietro di Giovanni Olivi spirituale». Em *Chi erano gli Spirituali: Atti del IV Convegno Internazionale, Assisi, 16 - 18 ottobre 1975*, 181-204. Assisi: Società Internazionale di Studi Francescani, 1976.
- MANSELLI, Raoul. «Nos qui cum eo fuimus». *Contributo alla questione francescana*. Roma, 1980.

- MANSELLI, Raoul. «L'osservanza francescana: dinamica della sua formazione e fenomenologia». Em *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, editado por Kaspar Elm, 173-187. Berlin: Duncker & Humblot, 1989.
- MANSELLI, Raoul. «L'Anticristo mistico: Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo». Em *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, 469-490. Roma: Istituto storico italiano per il medio evo, 1997.
- MARQUES, Maria Alegria Fernandes. «O papado e Portugal no tempo de Afonso III (1245-1279)». Dissertação de Doutoramento. Universidade de Coimbra, 1990.
- MATOS, Luis de. *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*. Coimbra, 1950.
- MCVICAR, Thadeus. *The Doctrine of the Franciscan Spirituals*. Roma, 1963.
- MEIRINHOS, J. F. «Alvarus Pelagius». Em *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi*. Vol. 1.2, 194-196. Firenze: Ed. del Galluzzo, 2000.
- MENEGHIN, Vittorino. *Scritti inediti di Fra Alvaro Pais*. Lisboa: Ed. Inst. De Alta Cultura da Fac. de Letras, 1969.
- MERINHOS, José Francisco Preto. «Pedro Hispano (século XIII)». Tese de Doutoramento. Universidade do Porto, 2002.
- MERLO, Grado Giovanni. «I Movimenti religiosi, le chiese ereticali e gli ordini mendicanti». Em *La Storia. I grandi Problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, vol. 1, *Il Medioevo I°, I Quadri*, coordinado por Nicola Tranfaglia y Massimo Firpo, 391-423. Torino: UTET, 1988.
- MERLO, Grado Giovanni. *Tra Eremo e Città. Studi su Francesco d'assisi e sul Francescanesimo Medievale*. Assis: Edizioni Porziuncola, 1991.
- MERLO, Grado Giovanni. *Nel Nome di San Francesco, Storia dei Frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*. Pádua: Editrice Francescane [EF], 2003.
- MERLO, Maurizio. *Marsilio da Padova: il pensiero della politica come grammatica del mutamento*. Milán: F. Angeli, 2003.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan. «La bula "Ite vos" (29 de mayo de 1517) y la reforma cisneriana». *Archivo Ibero-Americano* 18 (1958): 257-361.
- MOLINER, José María. *Espiritualidad Medieval: los Mendicantes*. Burgos: Monte Carmelo, 1974.
- Monumenta Ordinis Minorum*. Salamanca, 1511.
- MOORMAN, John Richard Humpidge. *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- MOORMAN, John Richard Humpidge. *Medieval Franciscan Houses*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute/St. Bonaventure University, 1983.
- NANTES, René de. *Histoire des Spirituels dans l'Ordre de Saint François*. Paris, 1909.
- NIMMO, Duncan. *Reform and Division in the Franciscan Order*. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1995.



- ODOARDI, Giovanni. «Conventuale. Conventualesimo». Em *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. 2, 1703-1726. Roma, 1975.
- OLIGER, Livario. «Alvaro Pelayo ed un Curioso Racconto Su la Verna». *Studi Francescani* 33 (1936): 133-143.
- PAIS, Álvaro. *Colírio da Fé contra as Heresias*. Edição bilingue, Latim e Português com tradução de Miguel Pinto de Menezes. 2 vols. Lisboa, 1954-1956.
- PAIS, Álvaro. *Espelho dos Reis*. Edição bilingue Latim e Português com tradução de Miguel Pinto de Menezes. 2 vols. Lisboa, 1955-1963.
- PAIS, Álvaro. *Estado e Pranto da Igreja*. Edição bilingue Latim e Português, com tradução de Miguel Pinto de Menezes. 8 vols. Lisboa: INIC, 1988-1998.
- PARISCIANI, Gustavo. *Regesta Ordinis Fratrum Minorum Conventualium*, vol. 2, (1504-1506). Fonti e Studi Francescani 7. Pádua: Centro Studi Antoniani, 1998.
- PIANA, Celestino. «Scritti polemici fra Conventuali ed Osservanti a metà del '400 con la partecipazione dei giuristi secolari (cont.)». *Archivum Franciscanum Historicum* 71 (1978): 339-405; 72 (1979): 37-105.
- PORRO, Clive. «Reassessing the Dissolution of Templars: King Dinis and their Suppression in Portugal» Em *The Debate on the Trial of the Templars (1307–1314)*, editado por Jochen Burgtorf, Paul Crawford e Helen J. Nicholson, 171-182. London/New York: Routledge, 2010.
- POTESTÀ, Gian Luca. «Un secolo di studi sul *Arbor Vitae*, Chiesa ed escatologia in Ubertino da Casale». *Collectanea Franciscana* 47 (1977): 117-167.
- POTESTÀ, Gian Luca. *Angelo Clareno: dai poveri eremiti ai fraticelli*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990.
- PRATESI, Riccardo. «Francesco Micheli del Padovano, di Firenze, teologo e umanista francescano del secolo XV». *Archivum Franciscanum Historicum* 47 (1954): 293-366.
- PRATESI, Riccardo. «L'introduzione della Regolare Osservanza nella Francia meridionale». *Archivum Franciscanum Historicum* 50 (1957): 178-194.
- PUTALLAZ, François-Xavier. *Figure francescane alla fine del XIII secolo*. Milão: Ist. Per la Storia della Teologia Medievale./Jaca Book, 1996.
- REEVES, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*. Oxford: The Clarendon Press, 1959.
- REEVES, Marjorie. «The *Liber Figurarum* of Joachim of Fiore». *Medieval and Renaissance Studies* 2 (1950): 57-91.
- REEVES, Marjorie. «Some Popular Prophecies from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries». Em *Popular Belief and Practice*. editado por G. J. Cuming e Derek Baker, 107-134. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- REEVES, Marjorie. «The Originality and the Influence of Joachim of Fiore». *Traditio* 36 (1980): 269-316.

- RIBEIRO, Bartolomeu. *Guia de Portugal Franciscano*. 1946. Reedição e Introdução de Vitor G. Teixeira. Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2018.
- RUCQUOI, Adeline. «Los franciscanos en el reino de Castilla». Em *Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, 65-86. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996.
- SENSI, Mario. *Dal Movimento eremitico alla regolare ossservanza francescana: l'opera di fra Paoluccio Trinci*. Assis: Edizioni Porziuncula, 1992.
- SOUSA, Ivo Carneiro de. *A Rainha D. Leonor (1458-1525). Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/FCT-MCT, 2003.
- SOLEDADE, Fernando da. *Historia Serafica Cronológica da Ordem de S. Francisco na Provincia de Portugal*. Vol. 4. Lisboa: Manuel e Joseph Lopes Ferreira, 1709.
- SOUZA, Armênia Maria de. «A Sociedade Medieval no Estado e Pranto a Igreja de Álvaro Pais, Bispo de Silves (1270-1349)». Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Goiás, 1999, [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/SOUZA\\_\\_Arm\\_nia\\_Maria\\_de.\\_1999.pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/SOUZA__Arm_nia_Maria_de._1999.pdf).
- SOUZA, José Antônio Camargo Rodrigues de. *As relações de poder na Idade Média tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EST Edições, 2009.
- TABARRONI, Andrea. «*Paupertas Christi et Apostolorum*»: *l'ideale francescano in discussione, 1322-1354*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990.
- TEIXEIRA, Vitor. «D. Fr. Estêvão, OFM: de Portugal a Avinhão, entre a fidelidade e a ingratição». Em *Portogallo Mediterraneo*, dirigido por Luís Adão da Fonseca e Maria Eugenia Cadeddù, 39-74. Cagliari: Consiglio Nazionale delle Ricerche/Istituto sui Rapporti Italo-Iberici, 2001.
- TEIXEIRA, Vitor. *O movimento da Observância Franciscana em Portugal (1392-1517). História, Património e Cultura de uma Experiência de Reforma Religiosa*. Porto: Centro de Estudos Franciscanos, 2010.
- TEIXEIRA, Vitor. «Os Frades Menores em Portugal desde 1217». *Archivo Ibero-Americano* 77, nº 284 (2017): 161-220.
- TODESCHINI, Giacomo. *Un trattato di economia politica francescana, il «De emptioibus et venditionibus, de usuries, de restitutionibus» di Pietro di Giovanni Olivi*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1980.
- TODESCHINI, Giacomo. *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*. Bolonia, Il mulino, 2004.
- VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac. «Aportaciones Histórico-Literarias a la Historia del Pensamiento Medieval en España». *Antonianum* 47 (1972): 640-683.

VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac. «Un plan inédito para la evangelización de América: la creación de una Comisaría general indiana, en 1505». *Antonianum* 54 (1979): 487-526.

WADDING, Lucas. *Annales Minorum*. 19 vols. Roma, 1731 e ss.

WILLIAMS, Ann, ed. *Prophecy and Millenarism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*. Harlow: Longman, 1980.