

Capítulo IX

O Seguimento de Cristo solidário no Testamento

Já analisamos a perspectiva da solidariedade de Francisco na intuição inicial do seguimento de Cristo nas diversas fontes contemporâneas, das quais o *Anônimo Perusino* parece ser mais coerente ao desenvolvimento real da história. Já perscrutamos também, nos principais textos da *Regra Não Bulada*, a mesma proposta do seguimento de Cristo solidário. Estivemos assim averiguando a dimensão do seguimento de Cristo solidário no início da caminhada de Francisco e durante o longo período de mais de dez anos em que foi elaborada a RNB. Cremos conveniente, agora, dedicar-nos ao estudo do seguimento do Cristo solidário no *Testamento* de Francisco, que diz respeito aos últimos tempos de sua vida.

Esta opção pelo Testamento não contempla somente a dimensão cronológica da vida de Francisco: a intuição inicial, a trajetória e a avaliação e reproposta no final da vida. Na prática, a *Regra Não Bulada* e o *Testamento* são também os textos, reconhecidamente, mais significativos do franciscanismo. A *Regra Não Bulada*, como se sabe, é o documento mais rico e precioso, pela diversidade de seu conteúdo e pela história de mais de dez anos do movimento e não só de Francisco, uma vez que ele foi elaborado conjuntamente, por ocasião dos capítulos gerais dos frades. E o *Testamento* é significativo porque retrata as preocupações e aspirações de um Francisco às vésperas de sua morte. O próprio

Francisco o queria como sua derradeira “recordação, admoestação e exortação”¹ com a qual todos os frades deveriam sempre se confrontar. Antes de começar a análise, porém, convém situar-nos diante do texto.

Francisco deixou escrito no seu *Testamento*: “E tenham sempre consigo este escrito, junto à Regra. E em todos os capítulos que fizerem, leiam também essas palavras quando lerem a Regra” (Test 36-37). Estes dois pedidos fizeram com que logo adquirisse, entre os membros da Ordem dos Frades Menores, grande importância, quase em paridade com a Regra. E assim se tornou, em pouco tempo, um dos pontos centrais de discussão no seu interno, mormente em tentativas de novas reformas. De fato, o *Testamento* foi o motivo, apenas quatro anos após a morte do santo, do primeiro recurso oficial da Ordem à autoridade do Papa. Não havia modo de obter consenso sobre o grau de obrigatoriedade de sua observância². Os movimentos de reforma da Ordem³, de um modo particular, sempre o viram como um texto essencial para se conhecer as verdadeiras “intenções de Francisco”. Na Ordem dos Capuchinhos, por exemplo, a observância do *Testamento* foi um dos pontos distintivos no início da Reforma, ainda que o sentido de obrigatoriedade tenha, paulatinamente, se deslocado da dimensão literal para a espiritual⁴.

¹ Assim escreve Francisco no *Testamento*: “E não digam os irmãos: Isto é uma outra Regra”, porque isto é uma *recordação*, uma *admoestação*, uma *exortação* e meu testamento que eu, Frei Francisco, o menor de todos, deixo para vós, meus irmãos benditos, a fim de que possamos observar mais catolicamente a Regra que prometemos ao Senhor” (Test 34). (Cursivo nosso)

² No Capítulo Geral de maio de 1230, reunido em Assis por ocasião da transferência do corpo de Francisco para a nova basílica, foi nomeada uma comissão de frades dos mais renomados (João Parenti, min. Geral, Frei Antônio de Lisboa, Min. Prov. da Lombardia, Frei Aymon de Favershan, custódio de Paris, Frei Leão, mais tarde arcebispo de Milão, Frei Geraldo de Modena e dois outros frades menos conhecidos) para elaborar as dúvidas sobre as quais o Papa deveria se pronunciar, já que não houve maneira de chegar a um consenso entre os capitulares. A resposta, do ponto de vista estritamente jurídico, veio aos 30 de setembro de 1230 com a bula *Quo elongati*, na qual declarava que o *Testamento* não obriga sua observância por duas razões: “Francisco não podia obrigar através deste escrito, porquanto, dizendo respeito a todos os frades, ele foi elaborado sem o consenso dos frades, especialmente dos Ministros, e porque não existe poder de um sobre outro entre pessoas com igual autoridade” (Cf. *Fonti Francescane*, p. 2197). Para uma breve síntese histórica dessa situação: GRATIEN DE PARIS. *Histoire de Ordre*, 111-120, especialmente, 117-118).

³ K. ESSER. *Il Testamento*, 193-198. Nestas páginas, o autor faz um breve relato do papel do *Testamento* de Francisco na história da Ordem. À página 196 escreve: “Também no interior do grande movimento da Observância da Ordem existiram, esporadicamente, vozes que insistiam, sobretudo, na estrita observância do *Testamento*”.

⁴ K. ESSER. *Il Testamento*, 199-231, especialmente 206, 208, 213, 219. Ele conclui, na última página indicada: “Em síntese se pode dizer que a referência ao *Testamento* na legislação da Ordem Capuchinha vai sempre se atenuando. Evidentemente, influíram sempre mais os decretos dos papas Gregório IX e Nicolau III. A posição jurídica do *Testamento* hoje não deveria ser mais diferente nas três famílias da Ordem Franciscana”

Desenvolveremos o presente estudo em duas partes: na primeira serão abordadas as questões introdutórias como história de sua elaboração, circunstâncias, estrutura interna etc. Na segunda, prosseguiremos com a análise do conteúdo, propriamente dito.

9.1 Aspectos históricos, estruturais e circunstanciais do Testamento

Abordaremos aqui os problemas relativos à datação deste escrito, à sua estrutura interna e às motivações que o fizeram surgir. Estes são aspectos importantes que sempre influenciam profundamente a interpretação adequada de qualquer texto.

9.1.1 O surgimento do Testamento

Como Francisco escreveu o *Testamento* e em que momento da vida o fez? A resposta a essa e outras questões, basicamente, podem ser encontradas no primeiro grande estudo do *Testamento*, de Frei Kajetan Esser que, em 1949, se constituiu em sua tese de doutorado⁵. Como reconhecimento por esta sua pesquisa, o referido frade menor alemão, alguns anos mais tarde, será designado coordenador de um grupo de estudos com o objetivo de elaborar uma nova edição crítica de todos os escritos de Francisco. A conclusão de sua investigação é de que Francisco teria ditado, “de modo espontâneo e ocasional”, a redação do *Testamento*, por nós hoje conhecida, nas últimas semanas (ou talvez mesmo dias) antes de morrer, na Porciúncula, depois de ter sido transferido para lá, a seu pedido, do palácio do bispo Dom Guido, de Assis⁶. Porém, ao contrário do que afirma esse estudioso alemão, se o *Testamento* parece ser um “texto espontâneo e ocasional”⁷, por outro lado, há informações de que, nos últimos meses de vida,

⁵ Sempre nos referiremos à sua tradução italiana: *Il Testamento di s. Francesco d'Assisi*, editada em 1978. Esta versão, porém, omite a parte dedicada à tradição dos diversos manuscritos.

⁶ K. ESSER. *Il Testamento*, 79: “Motivos de crítica interna e externa querem, com persuasiva certeza, que se coloque a elaboração do Testamento nos últimos dias da vida do santo, quando já se encontrava na Porciúncula. De qualquer modo, a data do nascimento do Testamento está em estreita relação com a morte do santo”.

⁷ K. ESSER. *Il Testamento*, 98: “Em base aos resultados desse capítulo, não se poderá, por isso, refutar que esse texto se caracterize como um *escrito espontâneo e ocasional* (grifo nosso). O alto

provavelmente estimulado por um grupo de companheiros, Francisco começou, de fato, a preocupar-se em deixar para os pósteros um *Testamento*⁸ como recordação, admoestação e exortação do seu “*propositum vitae*”.

As primeiras notícias a respeito de um *Testamento* datam da primavera (abril/maio) de 1226, quando Francisco, em tratamento de saúde, se encontrava na cidade de Sena. Depois de uma noite em que vomitara muito sangue, os companheiros, pensando na iminência de sua possível morte, aproximaram-se de Francisco e lhe pediram que expressasse as últimas vontades, a fim de que os irmãos pudessem retê-las e dizer: “Eis as palavras que nosso Pai deixou a seus filhos e irmãos na hora de sua morte”⁹. E Francisco, tendo chamado a Frei Bento de Piratro, expressou, em três breves pontos, seu *Testamento*: o amor fraterno, o amor e respeito à pobreza e, em terceiro lugar, a submissão e fidelidade à Igreja. Não é conhecida a formulação exata deste *Testamento* de Francisco, mas tão somente essas três idéias (talvez livremente expressas pelo secretário ou conservadas pela tradição oral, depois de perdido o texto escrito). Por isso a edição crítica dos escritos o coloca entre os escritos ditados (e vagos)¹⁰. A *Legenda Perusina* noticia ainda que Francisco: “recomendou em seguida aos frades que temessem e evitassem dar mau exemplo”; “que amaldiçoou os que,

significado do *Testamento* consiste, porém, no fato de ser a última expressão da vontade de um grande homem. Mas, de qualquer forma, não é, como o desejaria Sabatier, a mais solene proclamação dos ideais originais do santo”. Por outro lado, vários estudiosos contestam essa afirmação de que o *Testamento* seria um “escrito ocasional e espontâneo”, entre eles G. MICCOLI (*Seguire Gesù Povero*, 9-22, especialmente 18; também *Francesco d’Assisi*, 48-49) e F. ACCROCCA (*Francesco e lê sue immagini*, 20). Ali Accrocca escreve: “K. Esser insistiu muito no caráter ocasional do *Testamento*. Pessoalmente me situo numa dimensão diametralmente oposta àquela do estudioso alemão. Bastaria, para isso, dar-se conta da polêmica em torno da interpretação do texto e que, em 1230, desafogou na bula *Quo elongati*, para compreender que para esses contemporâneos, o *Testamento* não foi de fato compreendido como um simples escrito de ocasião, mas alguma coisa muito mais comprometedora e profunda”.

⁸ K. ESSER. *Il Testamento*, 84: “Não é, pois, errada a suposição de que a idéia do *Testamento* não seja de Francisco, mas sim dos frades que o acompanhavam. Ele foi discutido muito tempo antes, mas foi ditado por Francisco na iminência da sua morte”.

⁹ Esta frase, de per si, é reveladora da séria polêmica existente na Ordem nos últimos anos antes da morte de Francisco. Pode-se entender que o grupo dos companheiros de Francisco queria uma “arma” para se defender ou para atacar algumas tendências que grassavam na Ordem. Esta frase se encontra quer na LP 17 quanto no EP 87, sendo que nesta última fonte vem precedida de uma grande introdução, reflexo evidente da polêmica existente. Na LP, o fato é mais sucinto e mais isento de aspectos polêmicos, o que leva a crer que seja anterior e fonte para a narração do EP.

¹⁰ K. ESSER: *Gli scritti*, 600. “Escreve que abençoou a todos os meus irmãos, tanto os que estão na Ordem agora como os que nela entrarem até o fim do mundo... E como devido à minha fraqueza e meus sofrimentos já não lhes posso falar muito, quero elucidar brevemente em três frases a todos os meus irmãos atuais e futuros, qual a minha vontade: que em sinal de minha memória, de minha bênção e de meu testamento, sempre se amem; que guardem sempre amor e fidelidade a nossa senhora Santa Pobreza; que sempre se mantenham submissos e prontos a servir aos prelados e clérigos da nossa santa Mãe Igreja”.

com seus maus exemplos, eram motivo de descrédito da Ordem na Igreja e na sociedade e dos bons e santos frades que, com isso, se envergonhavam e sofriam”¹¹; e, por fim, que antes de dizer as três idéias, teria ainda dito a Frei Bento de Piratro: “Escreve que abenço a todos os meus frades, os que estão na Ordem e todos os que nela entrarem, até o fim do mundo”. Isso quer significar que teria havido, então, de uma forma ou outra, uma longa conversa, continuando o testamento, já que Francisco se recuperou, tornando-se impossível estabelecer o limite exato do que devia ser considerado realmente como o *Testamento* propriamente dito, já que tudo era, naquela hora, importante para os que lhe estavam próximos. De qualquer modo, a partir daquela data até a hora da morte nos primeiros dias de outubro, Francisco acalentou a idéia de deixar um testamento, algo ainda inusitado naquele momento da história¹².

Há ainda informações de que, quando se encontrava no palácio episcopal (Assis, julho a setembro de 1226), vindo de Sena, onde já deixara algo em forma de Testamento como acabamos de referir, Francisco tenha começado o debate do conteúdo de um próprio e verdadeiro *Testamento*. Este documento é chamado, por alguns, de *prototestamento*¹³. Fontes da corrente dos espirituais dizem que Francisco prescrevera, naquele Testamento, que as casas deveriam ser todas de barro e madeira. Como alguns frades contra-argumentassem que em muitas províncias a madeira era mais cara do que as pedras, mandou escrever apenas que os “frades procedessem com cautela ao receber igrejas, moradias ou qualquer outra coisa para eles edificada, se não fossem conformes à santa pobreza prometida na Regra”¹⁴.

¹¹ LP 17. Depois de haver ditado o Testamento, Francisco teria dado essa bênção e feito essas severas recomendações.

¹² W. Goetz escreve que “por aqueles tempos era um fato totalmente insólito que Francisco exprimisse, em uma espécie de testamento, as suas idéias – a menos que se considerasse também o testamento do imperador Henrique IV como qualquer coisa que foge do quadro das disposições testamentárias”. Apud K. ESSER *Il Testamento*, 66.

¹³ Para K. ESSER (*Il Testamento*, 48), seguindo a opinião de Boehmer, Goetz, Tilemann, Sabatier e outros, “a existência deste Prototestamento é um fato inegável”. Este teria sido escrito no palácio episcopal de Assis durante sua última doença, com o auxílio dos frades que lhe estavam mais próximos. Seria um forte indício de veracidade, sobretudo, o versículo 24 que trata das residências dos frades, como veremos abaixo. Todavia, dele ainda não foi encontrada nenhuma redação completa. “Que neste prototestamento, porém, não se possa ver aquele definitivo, resulta claro”, como Esser escreve mais adiante à página 72.

¹⁴ EP 11 e LP 77. Este último texto vem introduzido dessa forma: “No seu *Testamento* mandou escrever o bem-aventurado Francisco que todas as casas dos frades se fizessem de barro e de madeira, como sinal da santa pobreza e humildade, e fossem pequenas as igrejas construídas para eles”. A fonte das duas redações pode ser o escrito de Frei Leão, companheiro, secretário e

Além disso, há indícios de que Francisco, nos últimos tempos da vida, teria expressado também sua “última vontade” a respeito de diversas pessoas e situações¹⁵. Santa Clara, por exemplo, inseriu na sua Regra (RCl 6, 7-9) a “última vontade” de Francisco em relação a ela e suas irmãs, admoestando-as para nunca se afastarem da pobreza¹⁶. As fontes do século XIV reportam também um “mandato” a Frei Bernardo de Quintavalle, primeiro companheiro, pedindo para que seja tratado, pelo ministro geral e por todos os frades, com a mesma reverência que ele, Francisco¹⁷. Há, por fim, ainda a hipótese de que tenha escrito um testamento também para a Porciúncula¹⁸. K Esser, que evidentemente “simplifica”¹⁹ as questões para passar uma idéia de uma existência serena e desdramatizada de Francisco no final de sua vida, é de opinião que o testamento da Porciúncula teria nascido a partir dessa afirmação de Boaventura: “Foi este

confessor de Francisco, enviado a Crescêncio de Jesi em 1246, chamado “*Intentio Regulae*” que se encontra em L. LEMMENS. *Documenta Antiqua*. Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1901.

¹⁵ R. MANSELLI (*Francesco e i suoi compagni*, 322) escreve: “Devemos curvar-nos sobre uma outra posição, isto é, que efetivamente, ao lado do ‘grande’ Testamento, existissem outros, nos quais o santo tenha deixado disposições particulares e que constituíam um complexo de suas últimas vontades, o ‘testamento’ na acepção mais genérica da palavra”. E mais adiante, à página 325: “Os testamentários, por isso, querem ser as indicações essenciais, sumárias e decisivas de sua vida”. Por questão de honestidade científica convém dizer aqui que há opiniões de estudiosos, como Leonhard Lehmann, que não aceitam a hipótese de uma diversidade de testamentos de Francisco. Estes seriam ‘criações’ de frades do seu grupo ideológico nas décadas sucessivas à sua morte, quando a tensão com os “progressistas” era muito acentuada, com o objetivo de contestar a linha de desenvolvimento assumida pela direção da Ordem. Esse dado da multiplicidade de testamentos, talvez, deva ainda ser considerada uma questão aberta.

¹⁶ RSC 4, 6-9: “E a fim de que não nos afastássemos da santíssima pobreza que abraçamos, nem aquelas que vierem depois de nós, pouco antes de sua morte, escreveu para nós sua última vontade, com estas palavras: ‘Eu, Frei Francisco, irmão menor, quero seguir a vida e a pobreza do altíssimo Senhor nosso Jesus Cristo e de sua santíssima Mãe, e perseverar nessa até a morte. E vos rogo, minhas senhoras, e vos aconselho que vivais sempre nessa santíssima vida e pobreza. E guardai-vos para nunca vos afastardes dela de maneira alguma, pelo ensinamento ou conselho de quem quer que seja’”.

¹⁷ LP 107: “Então Frei Bernardo aproximou-se um pouco mais. O bem-aventurado Francisco, pondo-lhe a mão sobre a cabeça, abençoou-o. Depois disse a um dos companheiros: ‘Escreve como te digo: O primeiro irmão que o Senhor me deu foi Frei Bernardo, o primeiro que abraçou e cumpriu, à letra, a perfeição do Evangelho, distribuindo entre os pobres os bens e tudo o que tinha. Por isso e por muitos outros motivos, sinto-me obrigado a amá-lo mais que a todos os frades da Ordem. Quero, portanto, e ordeno, quanto posso, que o ministro geral, quem quer que seja, o ame e o considere como a mim mesmo; que os outros ministros provinciais e os frades de toda a Ordem o considerem como se estivesse em meu lugar’. Versão praticamente idêntica é reportada pelo EP 107. As duas fontes dependeriam do *Speculum Minus* 17 (L. LEMMENS, *Documenta Antiqua Franciscana*, II. Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1901).

¹⁸ K. ESSER (*Il Testamento*, 52-53) parece negar completamente essa hipótese. No entanto, essa notícia do testamento da Porciúncula, é aceita por Lucas Wadding no primeiro elenco dos escritos de Francisco, no século XVII.

¹⁹ G. MICCOLI, (*Seguire Gesù povero*, 19) critica duramente a K. Esser por usar uma metodologia esterilizada, no sentido de não querer se deixar contaminar pelos problemas subjacentes. Afirma textualmente: “Atrás da aparentemente asséptica “cientificidade” do discurso de K. Esser, urgem ecos de problemas antigos que vão muito além da referência a P. Sabatier”.

lugar (Porciúncula) que ele recomendou (*commendavit*) aos irmãos ao morrer, como particularmente caro à Santíssima Virgem”²⁰. Muito diversa, no entanto, é a posição de Raoul Manselli. Esse historiador italiano conclui um artigo sobre esse tema com essas palavras: “O testamento relativo à Porciúncula não é, por isso, a invenção de um histórico, mas o resultado de testemunhos de quem viveu os últimos dramáticos tempos da passagem terrena de Francisco de Assis”²¹.

Acolhemos, portanto, a hipótese da existência de vários testamentos de Francisco. Nesse caso, o *Testamento*, atualmente conhecido, já não pode ser visto como um “escrito espontâneo e ocasional”. Felice Accrocca²² analisa os versículos 6 a 13 do texto do *Testamento* propriamente dito e conclui que eles, com certeza, se constituem num acréscimo posterior. Para esse sacerdote diocesano entusiasmado pelo franciscanismo, esses versículos, infelizmente, sempre foram lidos apenas na perspectiva de luta contra a heresia. Não que isso não possa ser também real, mas Francisco tinha em mente, primeiramente, seus frades. Este acréscimo revela, em primeira instância, um empenho em combater algumas tendências constatadas no interior da Ordem, de criticar ou menosprezar o clero de vida ambígua, atitude contrária ao espírito de minoridade. Ao dar-se conta de que nada dissera sobre o risco implícito nesse comportamento de certo grupo de frades (especificamente os mestres de teologia e direito), Francisco acrescentou, posteriormente à redação do *Testamento*, essas importantes advertências, na parte onde fazia referência à dimensão eclesial da opção de vida. Por se referirem a uma situação atual e não do passado, esses versículos são construídos com os verbos no presente e no futuro hipotético, quebrando a lógica da narrativa da primeira parte do *Testamento*, construída com os verbos todos no passado.

Para concluir, podemos dizer que a edição do *Testamento* de Francisco foi construída nos últimos cinco ou seis meses de sua vida. Talvez a idéia inicial nem tenha sido dele, mas dos companheiros (aqueles de Sena). A partir daquela data,

²⁰ A frase se encontra na LM 2, 8 de S. Boaventura, escrita em 1263.

²¹ R. MANSELLI. *Francesco e i suoi compagni*, 326. A nosso aviso, deve ter existido uma última vontade de Francisco também a respeito da Porciúncula. Porém, dificilmente Francisco teria se expressado dessa forma como estamos hoje informados e que se poderá ver na LP 9,10 e 11.

²² F. ACCROCCA. *Francesco e le sue immagini*, 15-35, especialmente 21-28. A posição do autor é de que Francisco de modo algum escreve o testamento de forma “espontânea e ocasional” como disse Esser. Ao contrário, é um texto longamente pensado, confrontado com um grupo de companheiros e retocado, como é o caso destes versículos aqui mencionados.

foram sendo discutidas várias redações e vários temas e dirigidas a várias pessoas e circunstâncias. Por isso, Manselli pode assegurar que se trata de refazer o percurso “do Testamento aos testamentos de Francisco”, chamando a atenção para sua multiplicidade. Quanto ao *Testamento* que será objeto de nosso estudo, importa lê-lo como um escrito ditado e, depois, retocado, ao menos com o acréscimo dos vv 6-13²³.

9.1.2 Estrutura do Testamento

Segundo K. Esser, este escrito de Francisco, em sua habitual maneira de se expressar, não apresenta uma clara estruturação de conceitos. Como pessoa de pouca cultura acadêmica, ele se movimenta, aqui e em todos os demais escritos, não em base a uma lógica interna de pensamentos como geralmente estamos acostumados a proceder nos ambientes intelectualizados, mas sim por associação de palavras ou de imagens. Por isso nem sempre é fácil captar a estrutura interna de um texto de sua autoria. O mencionado estudioso alemão analisou várias tentativas já feitas e conclui pela não existência de uma “própria e verdadeira estrutura de conceitos no *Testamento*”²⁴. Mas, a seguir, Esser apresenta uma possível estrutura do *Testamento* constando de três séries de conceitos: a primeira série (vv 1 a 13) narrando sua saída do mundo para o viver a partir da fé, no seio da Igreja; a segunda série (vv 14 a 26) descreveria o nascimento da fraternidade dos irmãos que optam por viver “subordinados a todos”; e, por fim, a terceira série de conceitos (vv 27 a 41) oferece várias admoestações e exortações, como a de não pedir privilégios a Roma, de não alterar ou glosar a Regra ou o *Testamento*, de viver na verdadeira obediência à fraternidade e à Igreja, etc. A bênção final pode ser vista como conclusão do escrito ou seu apêndice.

²³ Expressamos aqui nossa inconformidade com o pensamento de K. ESSER (*Il Testamento*, 86) de que “neste período Francisco estava sob a influência de um grupo de *frades idealistas, fora da realidade*; neles, como também nele mesmo, existia, além dos riscos reais que ameaçavam a vida da Ordem, uma íntima incompreensão pelos problemas e necessidades advindos de sua evolução”. Essa idéia, por sua vez, é parcialmente adotada por G. MICCOLI (*Seguire Gesù povero*, 18). A nosso ver, o desafio eram as diversas visões de vida religiosa, de Igreja, de apostolado etc. Mas não entendemos porque caracterizar algumas visões de “idealistas e fora da realidade”, simplesmente porque diferem dos esquemas hegemônicos da Igreja e da sociedade?

²⁴ K. ESSER. *Il Testamento*, 89-99: Ele examina as divisões de vários estudiosos como Cuthbert e Stroick e as retém como insuficientes. À página 92 escreve: “Diante destas e semelhantes tentativas sou do parecer que na base do *Testamento* não existe uma própria e verdadeira estruturação de conceitos, mas que nisso também não se pode ver um casual ajuntamento de idéias”.

Raoul Manselli, prematuramente falecido em 1982, entende que os três títulos que o santo dá ao seu escrito expressam ao mesmo tempo sua possível estrutura: “E não digam os irmãos: ‘Isto é uma outra Regra’, porque isto é uma *recordação*, uma *admoestação*, uma *exortação* e meu Testamento” (Test 34). Ao significado de recordação corresponde sobretudo a parte narrativa onde “recorda” sua *conversio* (conversão 1-13) e depois a sua *conversatio* (modo de viver da sua fraternidade 14-23)²⁵. Nesta parte Francisco relê sua história desde o nível da fé. Revelam-no a série de seis refrões onde a palavra “o Senhor” é o sujeito direto da ação²⁶. A segunda parte, de cunho parenético (24-41), começaria com uma série de admoestações (nada de privilégios, pobreza nas moradias, obediência total à Fraternidade e à Igreja, trabalhar manualmente) para desembocar em exortações sobre o modo de entender o *Testamento* em relação à Regra: acolhê-lo como leitura espiritual (interpretação do espírito) da Regra; e lê-lo em todas as oportunidades em que se ler a Regra, sem nunca modificar nem um nem outro, etc²⁷.

²⁵ R. MANSELLI. *São Francisco*, 316-317: “É antes de tudo uma recordação: isto corresponde totalmente à primeira parte, onde voltam (...) a *conversio*, a conversão de Francisco, e depois a sua *conversatio*, o seu modo de viver, como fora no início e nos primeiros tempos da Ordem. É como o modelo, a pedra de comparação com a qual deviam, em contínuo confronto, comparar-se os frades, para poderem medir-se o quanto estavam próximos ou distantes do ideal de seu fundador. (...) Se outros deixam aos próprios herdeiros riquezas e bens, também ele, que nada mais tem, que deixou tudo para passar para o lado daqueles que a sociedade marginaliza, como foi marginalizado Cristo, que nasceu num estábulo, que foi colocado numa manjedoura, viveu como pobre trabalhador, morreu numa cruz, ele tem de deixar alguma coisa que construiu com mil renúncias, sacrifícios e sofrimentos, o próprio exemplo, exemplo de frade para os outros frades, não de experiência humana; note-se que não há sequer um mínimo aceno aos seus sofrimentos físicos, porque eles estão ligados à vontade de Deus que pode mandá-los ou não como provas, enquanto o frade menor escolhe esta vida que Francisco tinha escolhido com a sua conversão e que devia seguir, se de fato queria ser da *fraternitas* que se formara ao redor do santo”. Como dissemos acima, esta recordação é interrompida – por acréscimo posterior, no dizer de F. Accrocca – dos versículos 6-13 (reverência aos sacerdotes e eucaristia, aos teólogos e à Palavra). Estes, na verdade, se introduzem nas admoestações no decorrer da grande *recordatio* (vv. 1-23).

²⁶ “Foi assim que o Senhor me concedeu a mim...”(Test 1); “E o Senhor me conduziu entre eles” (Test 2); “E o Senhor me deu tanta fé” (Test 4); “E o Senhor me deu e ainda me dá tanta fé” (Test. 6); “E depois que o Senhor me deu irmãos”(Test 14); “Revelou-me o Senhor que disséssemos...” (Test 23).

²⁷ R. MANSELLI. *São Francisco*, 317: “Mais complexo – não se diria mais difícil – é descobrir a admoestação que corre paralelamente e se gera e desenvolve a partir da recordação. Apresenta-se já no início, quando Francisco, entre passado e presente, chama a atenção para o respeito e a devoção para com os sacerdotes; afirma-se pouco a pouco mais nítida, quando da recordação da vida dos primeiros frades passa ao presente da Ordem, quando fala do trabalho, da pobreza das moradias e do estado de ânimo com que se deve permanecer nelas, da proibição de pedir privilégios à Cúria de Romana, qualquer que seja a razão. A admoestação lentamente se transforma e convive com a exortação – (...) – até que se precisa e culmina na exortação última e, diríamos, definitiva, aquela que vem como que sustentada e corroborada por tudo quanto precede como admoestação e recordação, isto é, a exortação à imutabilidade da Regra e do Testamento”.

Miccoli, um dos mais renomados historiadores do franciscanismo no momento presente, segue seu mestre (R. Manselli), reconhecendo a existência de, apenas, duas partes. A primeira, com predominância da narrativa histórica, se estende até o versículo 23. Ela é uma verdadeira recapitulação da vida de Francisco e da primeira fraternidade²⁸. Miccoli também destaca que esta parte histórico-narrativa é sempre introduzida por uma dessas fórmulas: “O Senhor me revelou”, “o Senhor me deu”, “o Senhor me concedeu” etc. Todos os eventos aí mencionados são postos sob o sinal da graça divina e se constituem numa autêntica “história sagrada”²⁹. “Fruto da graça, continua afirmando Miccoli, os eventos rememorados configuram-se como diversas etapas, diversos e diversamente articulados momentos da única e compacta proposta de opção religiosa”. E porque seu conteúdo resulta confirmado e sustentado por essa “preciosa fórmula de expressão” (a revelação de Deus), essas opções passam a se apresentar intangíveis³⁰, isto é, que não podem ser modificadas. E a segunda parte, iniciando no versículo 24, diz respeito às sérias admoestações de não pedir rescritos a Roma, de obedecer aos ministros da Ordem e à Igreja, de não modificar ou glosar a Regra e o *Testamento*, de conservá-lo ao seu lado e lê-lo toda a vez que se ler a Regra. Essa última parte é portadora das aspirações ou convicções profundas que Francisco deseja salvar no movimento do qual ele, por pura graça divina, foi o instrumento de comunicação/revelação na Igreja e na sociedade.

Finalizando este item podemos dizer que, sendo o Testamento um escrito de Francisco que tem o costume de sempre coordenar as idéias por associação de

²⁸ MICCOLI (*Seguire Gesù Povero*, 9-32; *Francesco d'Assisi*, 41-56) com razão define o Testamento em si como “síntese da vida de Francisco” e não apenas essa primeira parte. Nisso procede corretamente, pois, embora a segunda parte seja constituída de admoestações e exortações sobre o presente, ela na prática estabelece o termo de comparação para se perceber a relação com o tempo inicial de sua “experiência religiosa”. Tem-se assim todo o arco da sua vida “religiosa” para observar o itinerário percorrido.

²⁹ MICCOLI (*Seguire Gesù Povero*, 21) escreve: “O Testamento é, em toda sua primeira parte, antes de tudo, uma história, a ‘história sagrada’, - expressa e claramente professada com o freqüente retorno do refrão ‘O Senhor me deu...’, ‘o Senhor me revelou’ – de uma conversão e de uma opção de vida”.

³⁰ G. MICCOLI. *Francesco d'Assisi*, 51. O autor também reconhece a existência da inserção estranha à lógica narrativa do texto constituída pelos versículos 6-13. Já K Esser reconhecia a quebra da seqüência lógica e F. Accrocca, mais recentemente, afirma serem, com muita probabilidade, um acréscimo posterior, como já apontamos acima.

palavras e imagens mais que pela lógica interna do raciocínio³¹, podemos dizer que ele não apresenta uma clara estrutura em partes e que, além disso, acolheu, com certeza, a contribuição posterior de outros. O próprio K. Esser afirma que “várias tentativas de estruturação levadas a efeito por estudiosos não resistem a uma crítica maior”. Porém, assim mesmo, mantemos a opinião mais comum de que há *duas grandes partes*: uma histórico-narrativa e outra, parenética e prospectiva. A parte narrativa – *recordatio* (1-23) pode ser desmembrada em história pessoal (sempre ressalvada a inserção dos versos 6-13) e história da fraternidade, enquanto a segunda parte, *admoestatio/exortatio*, (24-41), comportaria, inicialmente, uma série de admoestações e, depois, se direcionando para a conclusão, de exortações a respeito da relação do *Testamento* com a Regra.

9.1.3

Razões e motivações do Testamento

O fato de que a palavra “Testamento” tenha demorado cerca de um século³² para se firmar na história da Ordem como designação desse último escrito do Poverello é revelador da dificuldade de compreensão do sentido deste escrito no interior do próprio movimento franciscano. Até o século XIV empregavam-se, geralmente, as palavras “mandato” ou “última vontade”. E quando aparecia a palavra “Testamento” era, geralmente, seguida de outras expressões para identificar que se tratava daquele escrito de Francisco³³. O termo “Testamento” foi se firmando à medida que se compreendeu que através dele Francisco queria deixar aos irmãos a “verdadeira riqueza que o Senhor lhe havia revelado”, comprometendo, mediante um certo “pacto”, os confrades na vivência desses mesmos valores fundamentais por ele tenazmente defendidos, quando em vida. O *Testamento* se apresenta, desse modo, como a primeira interpretação espiritual da

³¹ K. ESSER. *Il Testamento*, 98: “Na sua composição esse se revela um escrito próprio conforme o pensar de Francisco, no qual porém estão presentes alguns excertos nos quais certamente outros contribuíram”.

³² K. ESSER *Il Testamento*, 66-67: “Por isso, quase cem anos depois da morte do santo, o termo *Testamento*, com toda a certeza, ainda não era usado unanimemente para designar o último opúsculo, assim que, ao usar essa palavra se precisava referi-la expressamente a Francisco para esclarecer a estranha expressão”.

³³ Entre as expressões que K. ESSER (*Il testamento*, 66-67) cita estão: “Francisco deixou no final de sua vida um mandato chamado Testamento”; “Carta do santo pai que por alguns é chamada de Testamento”; “No seu Testamento como ele mesmo chamou aquela carta”, etc.

Regra³⁴, que por sua vez é a tradução prática da “vida segundo a forma do santo Evangelho” (Test 14).

Francisco nutria igualmente a convicção de que as leis são insuficientes para dinamizar a vida de uma pessoa e, mais ainda, de um grupo de irmãos. Para R. Manselli o *Sitz im Leben* do *Testamento* é o desejo de Francisco de “salvar a Fraternidade do fechamento em normas”. Na Ordem, parecia-lhe que se apostasse demasiado na lei, na norma e na organização, esquecendo os valores evangélicos e cristológicos, bem como o valor da exemplaridade da pessoa carismática, como também o valor pedagógico da exemplaridade do período áureo da Fraternidade. Esses valores, acreditava ele, poderiam atuar como verdadeiro fermento de vida. Este é o “clima psicológico” em que estavam imersos Francisco e seus mais achegados amigos ao elaborar o *Testamento*.

Por isso, ao lado da Regra, texto de valor jurídico-normativo, Francisco redigiu o *Testamento* (ou os testamentos) para fazer valer a exemplaridade da revelação inicial e do testemunho, bem como o valor dos altos ideais originários³⁵. Pode-se até dizer que, provavelmente, a “grande tentação” (crise) de Francisco nos últimos anos de sua vida residia na angústia de ver a sua Fraternidade, sob a liderança dos ministros instituídos, dos frades doutos e, ao menos, de parte da hierarquia da Igreja, enveredar por trilhos que a afastavam daquilo que ele

³⁴ A resposta de Gregório IX na *Quo elongati* (parágrafo 3), como era de se esperar, baseou-se em pontos de vista estritamente jurídicos. Declarou a não obrigatoriedade do *Testamento* por não ter sido elaborado com o consenso dos frades, especialmente dos ministros e porque, uma pessoa, sem uma autorização expressa, não tem poder entre iguais para obrigar (Veja-se a Bula nas *Fonti Francescane*, páginas 2196-2202). GRATIEN DE PARIS (*Histoire de la Fondation*, 117-119) sintetiza os nove pontos sobre os quais o papa se pronunciou. Sabe-se que essa decisão do Papa insatisfez grande número de frades, porque acabou desvalorizando o sentido deste escrito que o fundador, num grande afã de preservar sua Fraternidade de opções diversas daquelas que ele entendia terem sido as inspiradas no início da caminhada, redigira e pedira expressamente para ser conservado sempre junto à Regra, talvez, para ser-lhe como sua primeira “interpretação do espírito”.

³⁵ R. MANSELLI. *Francesco e i suoi compagni*, 320. Mais adiante, à página 325 ele acrescenta: “Francisco está consciente da iminência de sua morte, da evolução da Ordem, da fragilidade humana que pode favorecer o desvio ou a modificação de seu ideal. Nesta complexa postura psicológica, ele tem uma ânsia de condensar a experiência de sua vida para que não seja perdida, para que seja sinteticamente recolhida, para que venha transmitida a quantos vierem no futuro. Há ainda, - e não é de pouca importância - a consciência precisa de que sua experiência vai além de sua frágil humanidade e que pode servir de exemplo a outros. É o drama mais profundo de Francisco, do qual era perfeitamente sabedor, do sentido de seu valor, entre humildade e vanglória. Os testamentos, por isso, querem ser a indicação essencial, sumária e decisiva de sua vida”. G. MICCOLI (*Seguire Gesù povero*, 13) caracteriza o *Testamento* como um “ensinamento exemplar no sentido que propõe a si próprio, suas próprias escolhas e seus próprios atos como um vivo ponto de referência e modelo para todos aqueles que decidiram viver como ele”.

entendia ter-lhe sido revelado como uma verdadeira novidade em termos de um modo de ser de religiosos inseridos entre os excluídos³⁶.

Francisco tinha consciência de que, juridicamente, pouco podia fazer para reverter o quadro. Já não era ministro geral, a Cúria de Roma havia aprovado a Regra, e ele mesmo escolhera ter um cardeal protetor que agora revelava perspectivas discrepantes de orientação do movimento. Tudo parecia conspirar contra sua proposta. Lançou mão, então, de escritos onde propõe, com toda a insistência de que ainda era capaz, - mediante sua própria história de conversão, mediante a reafirmação das opções assumidas no início da caminhada da Fraternidade e mediante duras admoestações - permanecer fiéis à vocação, sempre na condição de “iletrados e submissos a todos”, na Igreja e na sociedade. Essa circunstância lhe parecia por demais decisiva naquele momento histórico, para permanecer indiferente ou somente preocupado com seu estado de saúde. Nasce, assim, ao lado da Regra, tradução jurídica de sua proposta de vida evangélica, o *Testamento* (ou os Testamentos), onde a memória do momento fundante rerepresentaria o alto valor da exemplaridade como motivação de vida.

G. G. Merlo observa que “no *Testamento* há um Francisco que se sente pacificado com tudo, há um Francisco que se sente como vinte anos antes”³⁷. Todavia, se no *Testamento* transparece um Francisco pacificado com tudo, “e aquele forte dissenso, se não era mais ocasião de tentação, era, todavia, fonte de contínuo drama e sofrimento interior”³⁸. A motivação para escrever o Testamento seria um “atestado de que Francisco achava possível uma plena fidelidade à vocação originária também no contexto institucional de uma ordem: uma ordem que ele queria toda especial, privada de garantias e estatutos particulares, privada

³⁶ Para G.G. MERLO (*Intorno a Frate Francesco*, 141) não há dúvida que Francisco vive um grande dissenso a respeito de algumas compreensões e orientações de sua Ordem, ou melhor, em relação às opções do grupo dirigente. Igualmente, o emblemático fato narrado pela LP 114, ocorrido provavelmente em 1221 ou 1222, quando Francisco tomou pela mão o Cardeal Hugolino, o conduziu diante da assembléia reunida e disse publicamente que não lhe falassem mais nas Regras de Santo Agostinho, São Bento ou São Bernardo porque o Senhor quis fazer dele um “novo louco” no mundo, se inscreve neste ambiente psicológico do movimento e de Francisco.

³⁷ G.G. MERLO. *Intorno a Frate Francesco*, 141. A temporada e a experiência de Deus, mediante a estigmatização ocorrida no Alverne, certamente lhe abriu a possibilidade de dar esse passo.

³⁸ F. ACCROCCA. *Francesco e lê sue immagini*, 17. Em nota de pé de página, duas páginas adiante, este estudioso esclarece que assumir esta ótica de leitura não significa endossar a linha proposta por Sabatier, que considera o desenvolvimento dos eventos como uma progressiva captura nas malhas rígidas da estrutura eclesiástica, premeditada e levada adiante pela Cúria Romana, mas sim reconhecer a tensão dialética que se instaurara no interno da família franciscana entre os diversos modos de entender o seguimento de Cristo, o que não significa, como vários ressaltam, necessariamente, um fenômeno de “decadência da Ordem”.

de vontades e projetos que não fossem o seguimento de Cristo, pobre e crucificado”, argumenta G. Miccoli³⁹.

Na perspectiva de alguém que se empenha em levar adiante e garantir a sobrevivência de seu ideal deve ser buscada a origem do *Testamento* (ou dos diversos testamentos)⁴⁰. A análise do conteúdo evidenciará com clareza essa argumentação⁴¹. Pode-se dizer que há, atualmente, entre os estudiosos, certo consenso de que, nos últimos meses da vida, Francisco se empenhou para que, depois de sua morte, a Fraternidade se mantivesse fiel à sua vocação na Igreja e no mundo.

Neste sentido, G. Miccoli pode caracterizar o *Testamento* como um “ensinamento exemplar”, enquanto “propõe a si mesmo, as próprias opções e os próprios atos como um ponto vivo de referência e modelo para todos aqueles que livremente decidiram viver com ele”⁴². Toda a linguagem é reveladora dessa “metodologia”. E além de narrar sua história para servir de ponto de referência obrigatória aos seus seguidores, encontram-se expressões que enfatizam semelhante impressão, tais como: “Eu trabalhava com minhas mãos e quero trabalhar. E quero firmemente que todos os irmãos trabalhem” (Test 20). “Eu quero firmemente obedecer ao ministro geral... E quero de tal modo estar como prisioneiro em suas mãos... E todos os outros irmãos estejam obrigados a obedecer de igual modo...(Test 27.28.30). Quer dizer, convicto de ter sido alvo da ação da graça de Deus não para si mesmo, mas para a Igreja e para o mundo, apresenta a si e os tempos áureos dos inícios qual “pedra de toque”, de perene confrontação. Em vista disso tudo, “o *Testamento* continua sendo o texto base,

³⁹ G. MICCOLI. *Francesco d'Assisi*, 108. O autor continua que Francisco renunciara ao governo da ordem porque já queria, naquele tempo, reafirmar a especificidade de sua vocação. A experiência do Alverne (estigmas) foi decisiva para ele reconciliar-se com o contexto, mas não o fez calar nem abandonar a luta pela fidelidade ao seu carisma que entendia ter-lhe sido revelado por Deus.

⁴⁰ Segundo G. MICCOLI (*Francesco d'Assisi e l'Ordine*, 56) “as lutas e os esforços de todos os seus (de Francisco) últimos anos foram uma tentativa de defesa desta sua intuição, nos confrontos de uma práxis e de diversas e fortes concepções de uma experimentada tradição e sutilmente cooptadores, no momento em que estas pareciam propor e manter a máxima fidelidade à inspiração originária”.

⁴¹ Com esta perspectiva de leitura do “evento Testamento” estão, ao menos, R. MANSELLI (*Francesco e i suoi compgni*, 315-326; *São Francisco*, 316-322), G. MICCOLI (*Francesco d'Assisi*, 41-56; *Seguire Gesù povero*, 9-32), F. ACCROCCA. (*Francesco e le sue immagini*, 15-35), G. LAURIOLA (*Introduzione a Francesco d'Assisi* 181-200), G.G.MERLO (*Intorno a Frate Francesco*, 95-156).

⁴² G. MICCOLI. *Seguire Gesù povero*, 13. Para R. MANSELLI (*Francesco e i suoi compagni*, 203) isso corresponde plenamente à visão de Francisco, para quem “a verdadeira pregação era a vida, isto é, o modo de viver cotidianamente o Evangelho”.

jamais suficientemente valorizado, do qual se deve partir para estudar e compreender as características e as motivações com as quais Francisco subjetivamente pensou e viveu sua própria experiência religiosa de conversão e de vida⁴³.

9.2

O Seguimento de Cristo solidário no Testamento

Precederemos agora a uma análise seletiva do conteúdo do *Testamento*. O objetivo é averiguar tão somente aquilo que tange ao nosso tema. Interessa-nos perceber se e em que medida o Testamento pode corroborar uma leitura da proposta de vida franciscana desde a perspectiva da cristologia da solidariedade. Outros aspectos, ainda que interessantes, serão preteridos no momento. Para facilitar procedemos por parágrafos, dentro de cada uma das duas grandes partes do *Testamento*.

9.2.1

Memória de um seguimento de Cristo na solidariedade vivido no passado.

A idéia geral da primeira parte do *Testamento* deixou claro tratar-se de um seguimento de Cristo solidário com os excluídos, desde a exclusão. Por isso, aquela parte é uma *recordatio*, isto é, a memória de um itinerário já percorrido, seu e de sua pequena Fraternidade, que Francisco quis deixar como “ensinamento exemplar”, onde os pósteros pudessem se espelhar. Esta memória da própria história e dos momentos iniciais da existência de sua Fraternidade, na qual se encontram reunidas as intuições originais reveladas pelo Senhor, tem um grande valor para Francisco. Talvez até um valor superior ao valor normativo da Regra, de força jurídica. O Testamento quer ser uma “e-vocação” e uma “pro-vocação”. Desse ponto de vista, ele pode ser considerado como o maior aprofundamento da Regra⁴⁴, mesmo se, em alguns pequenos aspectos literais, pareça, aparentemente, contradizê-la⁴⁵. Passemos, de imediato, à leitura e análise do texto.

⁴³ G. MICCOLI. *Francesco d'Assisi*, 49. Porém, D. FLOOD (*Regulam melius observare*, 329-362), no último Congresso Internacional de Assis, celebrando os 25 anos da edição crítica de K. Esser, discordava dessa postura, dizendo que o ponto de partida para qualquer análise de Francisco não deve ser o Testamento, nem a Regra Bulada, mas sim a Regra Não Bulada, pois nela reside originalmente o projeto de vida franciscano.

⁴⁴ Test. 34: “Isto não é outra Regra, porque isto é uma recordação, uma admoestação, uma exortação e meu Testamento que eu, Frei Francisco, o menor de todos, deixo para vós, meus

a) A opção pelos excluídos (vv 1 a 3).

(1) “Foi assim que o Senhor me concedeu a mim, Frei Francisco, iniciar uma vida de penitência: como estivesse em pecado, parecia-me deveras insuportável olhar para leprosos. (2) E o Senhor mesmo me conduziu entre eles e eu tive misericórdia com eles. (3) E enquanto me retirava deles, justamente o que antes me parecia amargo se me converteu em doçura da alma e do corpo. E depois disso demorei só bem pouco e abandonei o mundo.

Esse primeiro parágrafo do *Testamento* é de grande importância, pois nele, Francisco, evoca o processo de sua conversão que ele deseja que sirva de modelo para todos, no futuro. Em dissonância à visão de Celano⁴⁶, para quem a cronologia da vida de Francisco se desenvolve, tendo por fato marcante e referencial de sua conversão o despojamento diante de D. Guido II, bispo de Assis, em 1206,

irmãos benditos, a fim de que possamos mais catolicamente observar a Regra que prometemos ao Senhor”. A nosso aviso, aqui está também uma chave de leitura para uma correta compreensão do *Testamento* quando aponta para aspectos em que assume uma postura diversa daquela da Regra, como é o caso em relação às casas (RB 6,1 e Test 24), ao trabalho (RB 5,1 e Test 20), à obediência (RB 10,3 e Test 30-33) etc. É o espírito do texto que deve ser considerado, isto é, o valor evangélico livremente assumido e não a letra, quer dizer enquanto norma jurídica. O próprio Jesus adotou o mesmo princípio quando afirmou querer cumprir toda a lei (Mt 5, 17-18) e no entanto desobedeceu abertamente à algumas observâncias que, depois, foram motivo de acusação no processo de sua condenação. No caso de Francisco ele quer que seja observada “mais catolicamente” a Regra. Talvez essa expressão aqui poderia significar “vivê-la mais segundo o Espírito que age na Igreja católica”.

⁴⁵ Entre os aparentes conflitos da Regra com o *Testamento* estão: a questão do trabalho braçal (a RB 5,1 dizendo “aos quais o Senhor deu a graça de trabalhar” e o Test 20, afirmando que “quem não sabe que aprenda”); na RB 9,1 a devida licença para a pregação depende da autorização do bispo, enquanto no Test. 7, inclui a necessidade de anuência dos párocos, “ainda que sejam míseros sacerdotes deste mundo”, etc. Por isso a interpretação oferecida pela *Quo elongati* unicamente em perspectiva jurídica (porque, na prática, nestes termos foi também encaminhada pela pequena comissão de frades indicada pelo Capítulo de Assis) gerou imediatamente, no seio do movimento franciscano, segundo nosso modo de ver, um erro de perspectiva de leitura, cujas conseqüências se alastraram pelo tempo afora. Para aprofundar a relação Regra-Testamento ver K. ESSER. *Il Testamento*, 100-105.

⁴⁶ Os estudiosos costumam datar o processo de despojamento (na verdade, mesmo se ele se adiantou e se despojou, o processo era de deserdação ou banimento, pois o pai estava determinado a expulsar Francisco da família) no verão (julho) de 1206. Por isso, quando Tomás de Celano situa no sexto ano de sua conversão a tentativa de Francisco ir para a Síria, significa que o fato ocorreu em 1212 (1Cel 55). Quando diz que foi no 18º ano que recebeu as chagas (1Cel, 88), refere-se a 1224. E quando menciona o 20º como o ano de sua entrega da alma a Deus (1Cel, 88), ele está falando de 1226. É sempre a deserdação (o despojamento) para ele que serve de divisor de águas. Isto o levará também a fazer uma leitura pauperística de sua vida. Já P. BRUNETTE (*François d'Assise et ses conversions*) identifica sete etapas do processo de conversão: A doença, a desistência de buscar a honra social, a oração nas grutas, o serviço aos leprosos, a restauração das igrejas, a busca de um caminho (o despojamento) e, por fim, o encontro do Evangelho. Também ele retém como momento determinante a solidarização com os leprosos (71-79), pois eles transformaram sua visão da vida, e relativiza a importância do despojamento, incluído no sexto passo. Do ponto de vista psicológico, porém, Jean-Marc CHARRON (*de Narcise à Jesus*) mostra que o auge do processo de conversão somente sucederá plenamente no monte Alverne, ao superar a grande crise, mediante seu abandono total em Deus, assim como Cristo na cruz se entregara incondicionalmente ao Pai. De fato, ao abraçar o leproso, em 1204-1205, já começara a viver esse abandono em Deus. Como se vê, também esta perspectiva psicológica desloca o centro do processo de conversão da renúncia aos bens materiais.

Francisco, aqui neste texto autobiográfico, entende que sua conversão consistiu fundamentalmente em “ haver passado para o lado dos leprosos” (1205). Não se trata apenas de uma mudança de data, antecipando de um ano o momento forte da conversão. É, sobretudo, uma mudança de ótica dos fatos. Celano, devedor da mentalidade e da teologia de seu tempo, vê a conversão em chave pauperística, ao passo que Francisco a entende em chave de fraternização, de opção pelos excluídos (tornar-se, de fato, seu irmão). O historiador Manselli, neste particular seguido de grande número de outros estudiosos, é incansável em repetir que “a conversão de Francisco não consistiu em passar de rico a pobre, mas em mudar de status social”⁴⁷. É evidente que a pobreza é parte inerente no processo, mas “não é o aspecto humanamente mais profundo e válido”, a verdadeira pedra de toque. O referido autor denomina esse momento como a “compreensão do comum sofrimento humano da alma e do corpo”, quer dizer, a capacidade e a experiência prática de se sintonizar profundamente com o sofrimento das pessoas e de se solidarizar com elas⁴⁸.

⁴⁷ R. MANSELLI (*São Francisco*, 44; e também *Francesco e i suoi compagni*, 205) escreve: “Devemos, neste ponto, reconhecer que o momento determinante no encontro – fato indicado como tal pelo próprio santo – foi a caridade em vez do horror que sentia pelos leprosos. Isso quer dizer que o momento central da conversão não foi o momento pauperístico, mas outro, humanamente bem mais profundo e válido, o da compreensão do comum sofrimento humano da alma – a lepra da alma e do corpo. Aí está, portanto, como momento decisivo da conversão de Francisco de Assis a passagem de uma condição humana a outra, a aceitação da própria inserção na marginalidade, o ingresso entre os excluídos, cuja característica era justamente ser recusado por todos pela sua condição de horror. Que uma característica desses fosse também a pobreza é uma dado concomitante e inevitável; mas não é esta – a pobreza – o fator decisivo da conversão”. E mais adiante, à página 63, de novo esclarece: “A renúncia à paternidade de Pedro Bernardone e o reconhecimento pleno e absoluto de Deus como seu Pai e de todos os homens é colhido e aprofundado em todo o seu intenso significado espiritual, além do indubitável e específico valor jurídico. Com esta renúncia, de fato, a escolha suprema, lentamente amadurecida e depois esclarecida para Francisco com o beijo ao leproso de passar de uma parte a outra da sociedade – daquela que tem uma ordenada sistematização familiar e social à outra dos pobres, dos abandonados, dos marginalizados -, tinha a sua última e definitiva consumação”. O mesmo ponto de vista é defendido por G. MICCOLI. *San Francesco*, 54-55; F. ACCROCCA, *Francesco e la sua Fraternitas*, 21; C. PAOLAZZI. *Lettura degli “Scritti”*, 390; G. LAURIOLA. *Introduzione a Francesco d’Assisi*, 185. Contudo, K ESSER (*Il Testamento*, 112-118), em sua análise, se, por um lado, retém fundamental a experiência com os leprosos, de outro, não a lê, no entanto, em chave de mudança de campo social, mas apenas como um grande gesto de caridade.

⁴⁸ Para aprofundar esse ponto leia-se em R. MANSELLI, *Francesco e i suoi compagni*, o capítulo intitulado “*São Francisco: do sofrimento dos homens ao Cristo crucificado*” (p.183-200). Ali o autor consegue mostrar o percurso de aproximação afetiva de Francisco aos pobres mediante sua crescente compreensão e participação no seu sofrimento.

Observando com atenção os versículos 1-3 do *Testamento* – síntese genial de seu processo de conversão – podem ser indicados como elementos importantes⁴⁹:

- Os *leprosos*. Eles desempenham papel fundamental no processo de conversão de Francisco. Estão localizados, no texto, entre “iniciar uma vida de penitência” e “abandonar o mundo”⁵⁰. E são mencionados nas três frases que formam o parágrafo (embora duas vezes a palavra seja substituída por pronomes – eles, deles). Constituindo o que há de mais horrível, irrecuperável e repugnante na sociedade, Francisco os toma como referência emblemática de todos os excluídos⁵¹. Eram, de fato, “quais mortos-vivos”⁵², um verdadeiro peso e perigo para a sociedade. Passar para o seu lado resultava um autêntico ato de loucura, tornando-se igualmente indesejável, alguém tão rejeitado quanto eles⁵³. Por isso, tornar-se solidário a eles pode ser visto como o sinal evidente de que “alguém aceitou perder a vida” (um absurdo para a mentalidade egocêntrica da sociedade), quer do ponto de vista físico-corporal, quer enquanto cidadão de uma sociedade, à qual não poderia mais pertencer.

⁴⁹ Para uma análise mais exaustiva deste parágrafo veja-se F. M. ROMERO GARCÍA. *Videre leprosos*, 25-61. A obra é sua tese de doutorado, defendida em Roma, em 1989. Apesar de ser extremamente interessante, sua análise carece de um pouco mais do lado existencial e humano-antropológico da experiência de Francisco.

⁵⁰ A análise estrutural destes versículos feita por ROMERO GARCÍA (*Videre Leprosos*, 32-34) revela que os leprosos desempenham o núcleo central no processo de conversão de Francisco, pois o “ter misericórdia com eles” faz acontecer sua grande transformação interna, da amargura à doçura da alma e do corpo.

⁵¹ Tenha-se presente que em outras passagens são nomeadas explicitamente outras categorias de excluídos, como em RNB 9,2 (gente comum e desprezada, pobres e fracos, enfermos, leprosos e mendigos junto aos caminhos), em RB 7,14 (adversários, ladrões e bandidos), em RNB 16,3 (sarracenos e outros infieis), etc.

⁵² F. M. ROMERO GARCÍA relata em sua tese (*Videre leprosos* – 104-106) que os leprosos nos séculos XII-XIII eram pessoas que perdiam todos os seus direitos civis, inclusive o da propriedade e deviam ser considerados *tanquam mortus*, quer dizer como “mortos”. No ato da retirada da casa havia um rito religioso semelhante ao das exéquias. Vito da CLUSONE (*San Francesco e i lebbrosi* 8) descreve esse “rito fúnebre” para o leproso que devia ser separado da convivência social: a) oração ou canto dos salmos dos mortos; b) proclamação do Evangelho dos dez leprosos (Lc 17,12); c) a seguir o sacerdote jogava um punhado de terra do cemitério sobre a cabeça do contaminado dizendo: “Morre para o mundo, e renasce para Deus”; d) depois o leproso era conduzido ao leprosário ou a algum lugar afastado donde não podia mais regressar para o convívio social.

⁵³ Convém lembrar aqui que o gesto de Francisco conviver com os leprosos deve ter sido uma das grandes razões, ao lado da econômica, para seu pai, Pedro Bernardone, querer expulsá-lo da família. Da mesma forma, também Santa Clara causou escândalo, não somente porque abandonou a casa paterna, mas porque ingressou no mosteiro na condição de “serva”, depois de haver vendido seus bens e dado o resultado aos pobres “para que estes não fossem defraudados” (Processo de Canonização 13,11, em *Fontes Clarianas*, 120; M. BARTOLI. *Clara de Assis*, 61; D. BRUNELLI. *Ele se fez caminho e espelho*, 98-99.

- *Uma mudança de ótica.* Ocorreu uma completa mudança de leitura de si, dos outros, de tudo, como consequência do encontro com esses últimos da sociedade. Para G. Miccoli⁵⁴, os leprosos, mediadores da graça de Deus, ofereceram a Francisco uma nova filosofia de vida, uma completa mudança de ótica que inverteu⁵⁵, diametralmente, os seus valores antes tranqüilamente seguidos e cultivados na convivência social. Essa experiência causou transformação geral da vida de Francisco, plasticamente, descrita como a transformação da “amargura em doçura”. Desse “*rovesciamento*” (inversão total) nasce também uma clara mudança de lugar social⁵⁶.

- *A misericórdia.* A trilogia “vida de penitência-misericórdia-abandonar o mundo” reproduz exatamente o caminho percorrido: sua vida de penitência teve, de fato, seu salto de qualidade ao solidarizar-se (ter misericórdia) com os excluídos, participando destarte “no sofrimento comum das pessoas e no sofrimento do Cristo crucificado”, como diria Manselli⁵⁷. Evidentemente que Francisco reconhece estar sob o impulso da graça de Deus (“Foi assim que o Senhor me concedeu a mim...”; “E o Senhor mesmo me conduziu⁵⁸ entre os

⁵⁴ G. MICCOLI. *Seguire Gesù povero*, 26-27: “A conversão é caracterizada como uma inversão dos critérios de valor e de juízo, evidenciada pela dupla antitética amargo/doce. O início da conversão se manifesta, a propósito, com o fato de que aquilo que antes parecia amargo se transmuda em doçura da alma e do corpo. Esta total inversão constitui a premissa para a saída do mundo. Ela tem seus pressupostos e, ao mesmo tempo a sua materialização, no “ter misericórdia” com os leprosos: o encontro misericordioso com aquilo que representava, naquele contexto de cultura e de sociedade, a presença mais estranha, irrecuperável e repugnante, não constitui apenas a ocasião concreta e tangível para determinar a tal inversão, mas evidencia também, mesmo porque se trata de leprosos, a radicalidade dessa inversão, a total mudança de ótica – e consequentemente dos sentimentos e comportamentos – ligada à conversão. Trata-se de uma experiência existencial global, sem resíduos, por assim dizer, que invade o campo intelectual e emotivo e que, realizando-se concretamente, exprime e fixa os novos valores, os novos critérios de juízo e de comportamento antitéticos aos correntes”.

⁵⁵ Os tradutores usam a palavra “reviravolta” como sinônimo do italiano *rovesciamento* (virar pelo avesso) geralmente empregado ao falar da conversão de Francisco. No entanto, tal termo não chega a ser exato, pois o *rovesciamento* é uma inversão completa de um movimento ou de uma realidade, enquanto a reviravolta pode significar apenas uma mudança repentina e brusca de direção. A inversão é um processo muito mais radical do que uma desordem ou mudança brusca para o diferente. Trata-se de inverter: pôr em cima o que estava embaixo, considerar precioso o desprezível etc.

⁵⁶ G. MICCOLI. *Seguire Gesù povero*, 31: “A escolha evangélica se configura nitidamente como uma opção de campo, que é também de campo social, à base ínfima de uma sociedade fortemente hierarquizada, uma escolha de campo que corresponde à inversão dos critérios de valor e de comportamento da conversão.” (A mesma idéia a repete em *San Francesco*, 55).

⁵⁷ R. MANSELLI. *San Francesco e i suoi compagni*, 192. Na página 192 deste capítulo que tem por título “*San Francesco: dal dolore degli uomini al Cristo crocifisso*” escreve que a participação nos sofrimentos humanos o fez compreender o sofrimento de Cristo que, por sua vez, se havia solidarizado ao sofrimento humano, fazendo-se homem.

⁵⁸ Dois detalhes interessantes podem ser percebidos nesta expressão de Francisco. Em primeiro lugar, ele sente que Deus teve uma predileção especial por ele porque o conduziu (*conduxit*),

leprosos”), mas a compaixão concreta com os que estão num “estado”⁵⁹ de forte sofrimento (doença incurável, preconceito moral, exclusão social por medidas de sanidade pública, etc.) foi o aval que a graça de Deus precisava para atuar nele com toda a liberdade. E Francisco sentiu como uma grande graça esse gesto de levá-lo à solidariedade com esses excluídos: o “Senhor mesmo me conduziu”. Sob este impulso da força divina, Francisco, pouco depois, abandona o mundo (*exivi de saeculo*), isto é, deixa para trás a vida “em pecados”⁶⁰ e assume uma existência informada pelos valores evangélicos recém descobertos.

Destes breves aspectos queremos concluir destacando que a concisa narrativa de seu processo de conversão aponta a passagem para o lado dos excluídos⁶¹ como o momento central de seu processo de “abandonar o mundo”, a fim de iniciar uma “vida de penitência”. Todos os demais aspectos ou etapas da

palavra que evoca imediatamente o gesto de dar a mão. Não se trata de uma ação comum ou generalizada de Deus, mas sim de um acontecimento que, à distância, foi interpretado como um gesto de grande carinho de Deus que o tratou como um pedagogo, como um Pai. O outro detalhe é que, se Deus conduziu para lá, é porque Ele conhecia aquela realidade. “Deus ouviu seu clamor”, mostra-se solidário. E porque não afirmar que o lugar próprio de Deus é a margem? Ou que nosso Deus é “marginal”, periférico? Por acaso Deus não está identificado com o faminto, o doente e o sofredor de um modo geral (Mt 25,31)? Não é seu lugar original a margem? Ao menos essa é a intuição da teóloga Marcela ALTHAUS-REID (várias vezes neste estudo) que nos parece, igualmente, profundamente bíblica.

⁵⁹ R. MANSELLI (*San Francesco e i suoi compagni*, 221) afirma que Francisco conservou e aprofundou esta sensibilidade para com os sofredores de todo o tipo. No final da vida (1223), ao celebrar o Natal em Greccio e desejar que o imperador decretasse que todos os habitantes deveriam jogar trigo às aves, dar o dobro de ração aos animais, saciar os pobres, Francisco está dizendo com outras palavras que “há um mundo inteiro que sofre, da rolinha que tem fome e frio no inverno, aos outros passarinhos, aos animais e, enfim, aos pobres”.

⁶⁰ Muito se tem falado sobre esta expressão de Francisco “*cum essem in peccatis*” (Test 1). Celano na sua primeira biografia (1-2) a descreve como uma vida de total perversão (“abandonados cegamente aos vícios, escravos do pecado, apenas usando o nome de cristãos”, etc.). Ameniza muito essa visão na segunda biografia, provavelmente por pressão dos parentes (2Cel 3-5). Explicação muito procedente, a nosso aviso, é a que oferece MANSELLI (*São Francisco*, 48): “Começemos a explicar que com a expressão *cum essem in peccatis* ele não quis indicar culpas mais específicas do que outras, mas, ao contrário, uma vida ligada aos prazeres e divertimento do século e esquecida de Cristo (...). Trata-se de uma condição de existência que os moralistas daqueles anos deploram como normal para as massas e contra a qual voltam mais vezes a protestar, invocando a possibilidade da iminência da morte, o juízo final e o juízo particular”. Todavia, a recente obra do norte americano Donald SPOTO “*São Francisco de Assis, o santo relutante*”, ao que parece bastante bem fundamentada, (p. 59-63) refere que Francisco liderava uma juventude lasciva em Assis, com festas e orgias tão licenciosas que o Papa, em 1207, se viu obrigado a intervir diretamente. Mais abaixo, à página 181, o mesmo autor voltará a dizer: “Francisco evitava a companhia das mulheres, sempre que possível, pois tinha consciência de sua vida anterior como grande libertino de Assis”. Em vista disso, cremos, a questão da “vida em pecados” de Francisco ainda deve permanecer como questão aberta, tema ainda a ser melhor esclarecido.

⁶¹ Para F. ACCROCCA (*Francesco e le sue immagini*, 17-18) a opção pelos excluídos é o “dado qualificativo” da conversão de Francisco, enquanto que “o dado pauperístico está totalmente ausente na recapitulação do momento inicial de sua conversão”.

mudança nem são citados por Francisco por serem, talvez, vistos como preparação ou decorrência natural dessa nuclear passagem. Assim, a mudança de campo social ultrapassa em profundidade a opção pela pobreza, apresentada pelos biógrafos contemporâneos e largamente difundida ao longo da história do movimento franciscano. Na verdade, quem opta pelos marginalizados, automaticamente, é levado também a uma prática de pobreza⁶². Com esta sua colocação, é possível que Francisco já esteja corrigindo, ainda que de modo velado, a visão da pobreza que se tornará na história da Ordem, o verdadeiro cavalo de batalha das reformas e que já estava se impondo entre seus confrades, por coincidir com a mentalidade hegemônica na sociedade e na Igreja.

b) A fé nos pequenos sinais da presença de Deus (vv. 4-13: igrejas, sacerdotes, teólogos)

(4) “E o Senhor me deu tanta fé nas igrejas que com simplicidade orava e dizia: (5) ‘Nós vos adoramos, Senhor Jesus Cristo, aqui e em todas as vossas igrejas que estão no mundo inteiro, e vos bendizemos porque por vossa santa cruz remistes o mundo’.

(6) “E o Senhor me deu e ainda dá tanta fé nos sacerdotes que vivem segundo a santa forma da Igreja Romana, por causa de suas ordens, que mesmo que me perseguissem, quero recorrer a eles. (7) E se tivesse tanta sabedoria quanta teve Salomão e encontrasse míseros sacerdotes deste mundo – na paróquia em que eles moram não quero pregar contra a vontade deles. (8) E hei de respeitar, amar e honrar a eles e a todos os outros como meus senhores. (9) Nem quero olhar para o pecado deles, porque neles reconheço o Filho de Deus e eles são os meus senhores. (10) E procedo assim porque do mesmo altíssimo Filho de Deus nada enxergo corporalmente neste mundo senão o seu santíssimo corpo e sangue, que eles consagram e somente eles administram aos outros. (11) E quero que esses santíssimos mistérios sejam honrados e venerados acima de tudo, em lugares preciosos. (12) E onde quer que encontre em lugares inconvenientes os seus santíssimos nomes e palavras escritos, quero recolhê-los e peço que sejam recolhidos e guardados em lugar decente. (13) E devemos honrar e respeitar todos os teólogos e os que nos ministram as santíssimas palavras divinas como a quem nos ministra espírito e vida.

Depois de narrar sucintamente sua conversão, Francisco começa a expor seu ambiente de fé. Descreve a existência na fé de alguém que encontra e vê Deus na simplicidade de pequenos e precários sinais de sua presença. Menciona como lugar de sua presença, as igrejas pequenas e abandonadas⁶³, os sacerdotes,

⁶² R. MANSELLI. *Francesco e i suoi compagni*, 212: Para São Francisco, a pobreza não é só um fato de renúncia, não é nem meio ascético para se aproximar da perfeição e, inclusive, nem sequer um meio para estar mais próximo de Cristo, mas *é a única possibilidade que ele vê para descer ao nível dos verdadeiros pobres, daqueles que vivem cotidianamente a humilhação, o sofrimento da necessidade, o risco da fome*”. (grifo nosso). Esta maneira de entender ajuda a compreender como a leitura da conversão em chave pauperística, já presente em praticamente todas as fontes contemporâneas a Francisco, tenham deslocado a visão do seu processo de conversão e, conseqüentemente, de todo o carisma franciscano, conferindo-lhe outro sentido.

⁶³ A nosso aviso, Francisco, provavelmente, estivesse pensando nelas quando, mais adiante, no versículo 13, vai dizer que “gostávamos muito de estar nas igrejas”. Pelo que se pode deduzir da

(mesmo os “miseros sacerdotes deste mundo”), a hóstia e o vinho (o corpo e sangue do Senhor), os teólogos que administram as santíssimas palavras divinas e as simples palavras escritas. Manifesta assim clara consciência de que seu projeto de vida só encontra razão de ser desde uma vida de fé, no espaço da eclesialidade.

Como foi notado acima, os vv. 6-13 deste exceto são um acréscimo posterior⁶⁴, facilmente perceptível, pela inserção de uma exortação, quer pela quebra da lógica narrativa, quer pelo emprego do tempo dos verbos, que do passado saltam ao presente e ao futuro hipotético.

K. Esser, e outros, leu estes versículos como uma admoestação de Francisco contra a postura dos cátaros e valdenses que negavam “a materialidade do divino na história”. Para eles, os sinais sensíveis dos sacramentos e o próprio sacerdócio, mormente naqueles sacerdotes⁶⁵ em que não houvesse uma coerência de vida moral, não podiam conter a presença de Deus, já que a matéria é criação do deus mau. O próprio Jesus Cristo foi apenas homem aparentemente. A contribuição de Felice Accrocca⁶⁶, a propósito destes versículos, nos parece muito pertinente, pois, mesmo reconhecendo o alerta de manter distância da posição dos cátaros e dos valdenses, reconhece, de modo prioritário, a existência

Regra (RNB 7,12) essas igrejas (velhas e abandonadas) estavam entre os possíveis “eremitérios” onde os frades se abrigavam ordinariamente, como aliás aconteceu no início com Francisco e os primeiros companheiros em Rivortorto e na Porciúncula (LTC 44; 55-57; 1Cel 21; 42-44).

⁶⁴ F. ACCROCCA (*Francesco e le sue immagini*, 20-28, especialmente 27), escreve: “Tudo isso me leva a desenvolver uma intuição que R. Manselli apenas afirmou em uma observação de passagem e a formular uma hipótese de trabalho: esta seção constitui, a meu aviso, um acréscimo posterior, a propósito, como uma cunha colocada naquela que é considerada a parte biográfica do *Testamento*; um acréscimo posterior sim, mas não sabemos de quando”.

⁶⁵ A expressão latina “*pauperculi sacerdotes huius saeculi*” do Test 7, traduzida em nossa versão por “miseros sacerdotes deste mundo” não é de todo fácil ser traduzida. São muitas as possibilidades: “pobres sacerdotes seculares”, “sacerdotes seculares muito pobres”, “miseros sacerdotes seculares”, “sacerdotes mais mesquinhos do mundo”, “sacerdotes seculares mais pobres”, etc. Porém, segundo K. ESSER (*II Testamento*, 120-121) se trata mesmo do aspecto moral, pelo que se pode deduzir do contexto sócio-eclesial daquele tempo.

⁶⁶ F. ACCROCCA (*Francesco e le sue immagini*, 34-35). Desse modo, vê-se uma consonância total também com os versículos 25-26 onde Francisco “manda firmemente, sob obediência” que os frades não peçam privilégios à Cúria de Roma nem para suas igrejas, nem em vista da pregação, nem para fugir à perseguição. Exatamente porque quem opta pela exclusão social, está optando por não ter poder algum, nem mesmo o de fazer valer seus direitos. O crescimento elevado da Fraternidade e a importância crescente que esta vinha tendo na Igreja estava levando muitos frades a “cair nessa tentação”. Nesta perspectiva percebe-se grande coerência também com o conteúdo do escrito de Francisco que leva o título de “*Verdadeira e perfeita alegria*” na qual ele contesta a busca de poder que, talvez inconscientemente, muitos frades estavam manifestando: o poder da ciência, com o ingresso dos mestres da Sorbonne; o poder político, com o ingresso dos reis da Inglaterra e da França; o poder eclesiástico com o ingresso dos prelados, bispos e arcebispos; o poder religioso-sagrado, com os milagres... Quando prevalece esta busca do poder, a pessoa cega e não vê mais o valor dos pobres, e por isso acabam não acolhidos nem sequer por uma noite. (Veja-se o excelente estudo de J. DALARUN: *Francesco d’Assisi: il potere in questione e la questione del potere.*)

de um veemente apelo de Francisco no sentido de não abandonar a intuição original ou a especificidade da vocação da Fraternidade franciscana de estar à margem também da Igreja institucional. Os principais destinatários deste parágrafo seriam, em primeiro lugar, os frades “mestres de teologia e de direito”⁶⁷ que, devido à sua cultura e colocação eclesiásticas, estavam muito distantes do clero dos vilarejos do interior, e, depois, os frades cujo exagerado rigor ético-religioso acabava sendo uma crítica ao comportamento dos sacerdotes de uma vida, talvez, pouco evangélica.

Assim compreendida, esta inserção dos versículos 6-13 se harmoniza quer com o momento psicológico vivido por Francisco nos últimos tempos antes da morte, quer com o conteúdo geral do texto que aponta para o compromisso de “estar à margem da sociedade e da própria estrutura eclesiástica”, tanto na primeira parte, a histórico-narrativa, quanto na segunda, a admoestativo-exortativa⁶⁸. Frei Francisco fala desse modo, porque isso lhe está bem ao coração⁶⁹. Não é simples teimosia de alguém que deseja ver sua proposta vitoriosa, mas sim um apaixonado pelo testemunho de Jesus Cristo que, desde o início do movimento, sempre foi identificado com os mais excluídos da sociedade. De fato, Jesus “nasceu à beira do caminho” (OfP 15,7) e morreu na cruz, como o mais excluído dos homens. “Viver submetido a todos” (Test 19) é um dado que acompanhou toda a vida daquele que, na última ceia, se apresentou como “Mestre e Senhor” (Jo 13,13; OfP, Ant).

⁶⁷ F. ACCROCCA (*Francesco e le sue immagini*, 30): “Mas creio que não esgota os objetivos que Francisco tinha em mente naquele momento. Parece-me aqui de poder subscrever algumas equilibradas considerações de G. G. Merlo: ‘Os destinatários da mensagem eram somente os heréticos? Essa insistência sugere outra hipótese, envia a um duplo grupo de destinatários: em primeiro lugar os mestres de teologia e de direito, entrados na Ordem, por cultura e colocação eclesiástica assim distantes do clero com o cuidado pastoral disperso pelas regiões do interior e vilarejos; e, da outra parte, os frades, para os quais o extremo rigor ético-religioso podia exprimir-se em atitudes de crítica ao comportamento dos sacerdotes de vida dita não evangélica”.

⁶⁸ O próprio K. ESSER (*Il Testamento*, 126) deduz que Francisco via a Ordem como “auxiliar” do clero no trabalho de evangelização e, portanto, sem “direito prévio” de pregar ao povo ou de exercer o sacerdócio onde não fosse convocado ou autorizado. Isso é plenamente consonante com a postura de minoridade de quem é subalterno e vive em posição inferior (“Éramos iletrados e nos sujeitávamos a todos”(Test 19). Pelo que Francisco dirá mais adiante (Test 25-26), ele estava pressentindo que esta posição estava sendo esquecida, em favor de uma posição de “plenos direitos” no apostolado, pelos quais podia se impor, descaracterizando completamente a especificidade de sua Fraternidade na Igreja.

⁶⁹ K. Esser. *Il Testamento*, 129. Segundo esse autor, Francisco não apenas fala da Eucaristia e do que está a ela relacionado diretamente (sacerdotes, teólogos, palavras religiosas, lugares da conservação do santíssimo) por “devoção” pessoal. Ele o faz porque esta fragilidade da presença de Deus foi assumida como seu modo de ser. Francisco quer sempre seguir as pegadas de quem, ao se encarnar, “assumiu nossa carne de humanidade e fragilidade no seio da Santa Virgem Maria” (2CtFi 4).

Para G. Miccoli, o testemunho da encarnação de Cristo ilumina a compreensão de vida de Francisco. “O Verbo foi enviado do céu, pelo arcanjo São Gabriel, para o seio da Virgem Maria, de cujo seio recebeu a verdadeira carne de nossa humanidade e fragilidade. E, sendo rico, acima de toda a medida preferiu escolher, com sua bem-aventura Mãe, a (vida de) pobreza” (2CtFi 4-5). Essa lógica da “transdescendência” encontrará o ponto de culminância no alto da cruz. Foi este exemplo que ele deixou “para que seguíssemos suas pegadas” (RNB 1,2; 22,2; 2CtFi 13; CtOr 51 e CtLe 3). Esse testemunho fascinava a Francisco. Para ele, essa descoberta, vivida na passagem para o lado dos excluídos, teve o valor de uma autêntica revelação. “Nesse realce do significado profundo e do valor exemplar dos momentos salientes da vida terrena de Cristo, está o núcleo central sobre o qual se funda e se articula a opção e a proposta de vida de Francisco. Mas, acrescenta ele, atentamente confrontada com as condições, os modos de ser e de agir, e os valores da sociedade de seu tempo, numa linha da concreção histórica superada e solicitada pela própria lógica da encarnação”⁷⁰.

Concluindo o comentário deste parágrafo, podemos dizer que também aqui encontramos, em consonância com aquela dimensão que parece sobressair em todo o documento, a reafirmação de que o seguimento de Cristo, que Francisco havia proposto desde o início e que agora repropõe aos seus irmãos, encontra sua expressão mais fiel “desde a periferia” da sociedade e da Igreja, tanto por apontar que o lugar da presença de Deus é, sobretudo, o sem-valor para o mundo (pequenas igrejas, sacerdotes pobres, fragilidade do pão e do vinho, a palavra escrita etc), quanto por colocar o mistério da encarnação (a sua aniquilação em fazer-se homem e, enquanto homem, assumir a “forma de escravo”) como fundamento de todo o viver cristão⁷¹.

c) O modo de viver na periferia da sociedade e da Igreja (vv. 14-23)

(14) “E depois que o Senhor me deu irmãos ninguém me mostrou o que eu devia fazer, mas o Altíssimo mesmo me revelou que eu devia viver segundo a forma do santo Evangelho. (15) E eu o fiz escrever com poucas palavras e de modo simples e o senhor

⁷⁰ G. MICCOLI. *Seguire Gesù povero*, 35. Na prática, repete literalmente o pensamento em *Francesco d'Assisi*, 58.

⁷¹ Ainda que não mencionado explicitamente, o conteúdo de 1Cor 1,18-31 está presente, mormente os vv. 27-28: “O que é loucura, Deus escolheu para confundir os sábios; o que é fraco no mundo Deus escolheu para confundir o que é forte; aquilo que no mundo é vil e desprezado, aquilo que não é, Deus o escolheu para reduzir a nada o que é...”

Papa mo confirmou. (16) E os que vinham para abraçar este gênero de vida distribuíam aos pobres o que acaso possuíam. E eles se contentavam com uma só túnica, remendada por dentro e por fora, com um cingulo e as calças. (17) E mais não queríamos ter. (18) Nós, os clérigos, recitávamos o ofício divino como os demais clérigos; os leigos diziam os pai-nossos. E gostávamos muito de estar nas igrejas. (19) Éramos iletrados e nos sujeitávamos a todos.

(20) “E eu trabalhava com minhas mãos e quero trabalhar. (21) E quero firmemente que todos os outros irmãos se ocupem num trabalho honesto. (21) E os que não souberem trabalhar o aprendam, não por interesse de receber o salário do trabalho, mas por causa do bom exemplo e para afastar a ociosidade. (22) E, se acaso não nos pagarem pelo trabalho, vamos recorrer à mesa do Senhor e pedir esmola de porta em porta.

(23) “Como saudação, revelou-me o Senhor que disséssemos: ‘O Senhor te dê a paz’”.

Depois de narrar a experiência pessoal de sua passagem para o lado dos excluídos da sociedade (vv. 1-3), vivida à luz da fé, na lógica da encarnação (vv. 4-13), Francisco passa aqui, neste parágrafo, a descrever o modo de viver “segundo a forma do santo Evangelho” (Test 14) assumida por sua pequena Fraternidade, que se configura, simultaneamente, também como “clara opção de campo social”⁷². Ele “lê”, é importante dar-se conta, os dois aspectos como verdadeira revelação do Senhor Altíssimo, para a qual confessa que ninguém dentre os homens contribuiu para construir⁷³. Esta “vida” depois foi

⁷² G. MICCOLI. *Francesco d'Assisi*, 55. Convém recordar aqui a afirmação desse historiador de Trieste: “Nesta reevocação, que também é reproposição de um modelo e de uma linha de presença, a escolha do Evangelho se configura nitidamente como uma escolha de campo, que é também uma escolha de campo social, na base ínfima de uma sociedade fortemente hierarquizada, uma escolha de campo que corresponde à inversão dos critérios de valor e de comportamento da conversão”. E R. MANSELLI (*Francesco e i suoi compagni*, 66) comentando que o despojamento de Francisco diante do bispo não significou simplesmente o ingresso entre os penitentes e sim uma passagem para o lado dos leprosos, escreve: “Mas, quando Francisco encontrou o seu caminho e do evangelismo extraiu a necessidade de sair de todo o *status* previsto para passar entre aqueles que não gozam nenhum status, então houve uma reação da qual não conseguimos compreender quanto tenha sido violenta e agressiva, porque não mais acessível à compreensão dos contemporâneos”.

⁷³ K. ESSER (*Il Testamento*, 137-149, especialmente 140-141), com sua sempre asséptica cientificidade, afirma que seria “forçar o pensamento de Francisco, das palavras “ninguém me mostrou” querer deduzir “nem a Igreja”, a exemplo do que uma grande corrente na história do franciscanismo fez. Como tanto na Regra como no Testamento Francisco apela para a Igreja como verdadeiro árbitro para a Ordem, seria impossível que Francisco vivesse conflito com a hierarquia. Segundo ele, o conflito acontecia entre o “objetivo senso realístico dos ministros” e o “idealismo radical do santo”. A nosso aviso, parece-nos mais madura a posição de R. MANSELLI (*São Francisco*, 81-82) que vê nesta frase uma reafirmação de autonomia e originalidade da própria iniciativa, e a não submissão ao conselho ou à sugestão de alguém. “Significa também que mesmo o bispo Guido não aconselhou nem dirigiu de modo algum a *fraternitas* nascente. (...) Não causa estranheza, então, que a afirmação da originalidade, a explícita declaração de toda a não-ajuda por parte dos homens e, implicitamente da própria hierarquia eclesiástica, se configurem na sua globalidade como uma delicada, serena e também inequívoca crítica a uma hierarquia que não soubera responder, tutelar e encaminhar um grupo de fiéis, embora minúsculo. Mesmo faltando qualquer ressentimento e acrimônia – e isso não surpreende em Francisco – nem por isso a enunciação dos fatos fica menos nítida, precisa e, pelo menos parece, dura”.

“confirmada”⁷⁴ pelo senhor Papa(14-15). Nesta perspectiva recorda o momento heróico inicial para que sirva de referência permanente⁷⁵ no presente e no futuro: estar desapropriados de todos os bens (16), vestidos do jeito dos pobres (16-17), vivendo em plena igualdade (sem diferenças entre clérigos e leigos – (18), não dispondo de moradias fixas (18), como pessoas que não têm o *status* do saber e submissos a todos (19), trabalhando manualmente para a sobrevivência como todos os pobres (20-21) e recorrendo à esmola, quando o trabalho não rendesse o suficiente (22), e, por fim, atuando socialmente como construtores de paz social (23). Vistos no seu conjunto, estes dados coincidem perfeitamente com a descrição da real situação dos pobres da sociedade, daqueles que estão submetidos a todos⁷⁶. Faz-se necessário olhar mais atentamente alguns desses elementos.

Francisco reafirma aqui, com clareza, que sua proposta de vida foi uma revelação de Deus⁷⁷. Pouco importa se a Igreja, através de sua hierarquia, a confirmou, talvez, sem compreendê-la profundamente⁷⁸. Por estar ciente de se

⁷⁴ As conhecidas vicissitudes (1Cel 32; AP 36; 2Cel 17; LM 3,8-10 e sobretudo de LTC 48-53 e também de Burgardo de Wendover e Mateus de Paris) ocorridas por ocasião da aprovação da Regra em 1209, denunciam uma não plena compreensão da Cúria de Roma da proposta de Francisco. Sua aprovação apenas oral, também se deveu ao fato de que a hierarquia da Igreja “precisava de uma comprovação com frutos” da proposta vivida, antes de confirmá-la por escrito. Isso levou G. MICCOLI (*Francesco d’Assisi e l’Ordine*, 31-75) a afirmar que Francisco representa um “unicum” na Igreja e, enquanto tal, não plenamente assimilável. Segundo a análise desse historiador, o processo crescente e contínuo de reabsorção nas estruturas eclesiais levado à frente pela Igreja, desde a época do Concílio de Latrão IV até culminar durante o generalato de Boaventura, é consequência desta incompreensão plena do carisma franciscano. Por ocasião da morte de Francisco a tensão resultante dessa diferença de ótica já era muito grande. Querer negar esse conflito é adotar a tática da avestruz que esconde apenas a cabeça, imaginando ocultar-se por inteiro.

⁷⁵ G. MICCOLI (*Seguire Gesù Povero*, 13) escreve: “(O Testamento) é um esquema de ensinamento exemplar, no sentido que propõe a si mesmo, as próprias idéias e os próprios atos, *como vivo ponto de referência* e modelo para todos aqueles que livremente decidiram viver com ele...” (grifo nosso).

⁷⁶ Resumindo a opinião de vários estudiosos, G. MICCOLI (*Francesco d’Assisi*, 69) apresenta de modo maravilhoso as reais condições dos pobres: “Na exemplaridade da experiência de vida de Francisco e segundo seu ensinamento, ser pobre comporta uma pluralidade de modos de ser lentamente descobertos e assumidos como características historicamente reais de tal condição. Ser pobre significa, por isso, ser trabalhador manual, privado de posses e de dinheiro, sem dispor de uma casa que não seja provisória e precária, sem garantias e privilégios, sem a possibilidade de recorrer à força, ou a instrumentos de pressão e constrição, sem peso e sem prestígio social, sem projetos para o amanhã, sem reconhecimentos ou meios tais de poder impor a própria presença, a própria perspectiva e as próprias orientações na vida da sociedade”. Esse conjunto de condições fornece uma imagem de pobre muito diversa daquela propalada na teologia.

⁷⁷ Nunca é demais recordar que para Francisco o termo “revelação” tem a acepção de “expressão da vontade de Deus” que podia manifestar-se ou mediante uma iluminação interior (AP 6: LTC 6), ou por intermédio de pessoas (LM 12,2), ou pela escuta da Palavra das Escrituras (2Cel 15; LTC 29;) etc. Ele não lida, portanto, com o conceito técnico de revelação.

⁷⁸ Para o professor de História da Igreja de Trieste, Itália, G. MICCOLI (*Un’esperienza cristiana*, 9) a proposta de vida cristã que deseja submeter à confirmação de Roma é única. O próprio Boaventura parece confirmá-lo, quando fala que ao papa parecia “estranha e por demais penosa às

tratar uma revelação divina, age com determinação qual “delegado de Deus e seu instrumento”, ciente de sua missão especial⁷⁹, que muitos não compreendem, mas que ele deveria buscar fazer acontecer, sempre sem impor, com todas as forças de que dispõe: adequar a vida sempre mais à forma do santo Evangelho⁸⁰. Esta sua “forma de vida do Evangelho” é certamente um jeito de viver “fundamentalmente diverso de todas as formas existentes de vida monacal ou claustral”⁸¹.

Uma vez definida sua proposta de vida como uma maneira de viver o Evangelho, revelada por Deus, Francisco passa a caracterizar alguns elementos de sua expressão: a expropriação de tudo, o vestir pobremente, o estar em condição inferior aos demais, o não ter casas fixas, o trabalhar manualmente para obter o sustento e ser construtor da verdadeira paz (versos 16-23). Nesses elementos temos a descrição do modo de ser dos últimos da sociedade:

forças humanas” (LM 4,9). Nestas frases que transcrevemos está mais desenvolvido o pensamento que ele repete em outros momentos: “É muito provável que os termos usados por Boaventura (a respeito da confirmação da Regra pelo Papa) tenham relação com as recentes e não solucionadas polêmicas com os mestres seculares de Paris, mas isso não impede que o fato expresse a consciência de poucos de que a opção de vida (de Francisco) não era aquela habitual na instituição. Para opção de vida habitual, a reflexão e a cultura eclesiástica haviam elaborado, há muito tempo, modelos, institutos particulares e regras específicas. É supérfluo ressaltar que não foram essas as que Francisco quis adotar. A ‘vida evangélica’ que propôs se apresenta com características profundamente novas e diferentes daquelas da tradição monástica e canonical, e apenas genericamente é referente àquela experiência de evangelismo largamente praticada e vivida pelos movimentos e figuras daquele período. Por mais analogias, por mais elementos comuns de nossa irresistível tendência à historicização de fatos, personagens e eventos possa justamente encontrar, continuo a pensar que a experiência do Evangelho proposta por Francisco, a sua reflexão e a sua práxis conseqüente, permanecem um “unicum” no panorama da história religiosa do Ocidente cristão: e não tanto pelo que disso falam os biógrafos que, de fato, oferecem uma percepção significativa a respeito, (...) mas por aquilo que ele mesmo falou e escreveu, pela densidade, coerência, concretude com a qual sua proposta se articula e se unifica nos escritos que dele dispomos”..

⁷⁹ K. ESSER. *Il Testamento*, 143: “O apelo a uma revelação de Deus no parágrafo 4 do *Testamento* mostra claramente a consciência da missão de Francisco: no seu empenho ele não se vê mais como alguém que age arbitrariamente, mas sabe e é profundamente convicto de que ele foi chamado por Deus a uma missão especial. Vive e age como delegado de Deus, como seu instrumento”. Quando repropõe sua proposta, não faz outra coisa que assumir a atitude de profeta que não pode calar, pois é como se houvesse dentro de si “um fogo ardente, fechado em seus ossos” (Jr 20,9).

⁸⁰ Para R. MANSELLI (*São Francisco*, 68) deve-se ter cautela para não identificar imediatamente esta frase como sinônima de ingressar na Vida Religiosa propriamente dita. “Francisco não queria de nenhum modo tornar-se clérigo ou sacerdote: isso teria implicado em uma inserção em uma classe social bem regulada, bem normalizada, bem protegida, recuperando, então, ao menos em parte, exatamente o que quis renunciar”. Sobre esse ponto veja-se sua análise do artigo “*Tradizione orale e tradizione scritta*”, em *Francesco e i suoi compagni*, 63-75) na qual mostra como Tomás de Celano utilizou as informações que possuía dentro de objetivos específicos, entre os quais o de mostrar a Ordem franciscana como continuidade e, ao mesmo tempo, renovação (ruptura) da Vida Religiosa daquele tempo. A nosso aviso, essas observações de Manselli parecem sintonizar perfeitamente com a visão que Francisco oferece de seu projeto de vida no Testamento.

⁸¹ Não apenas Manselli e Miccoli o reconhecem, mas inclusive K. ESSER (*Il Testamento*, 139). Escreve ele: “O que Francisco deseja é algo de inacreditavelmente novo: uma vida religiosa fundamentalmente diferente de todas as formas de natureza monacal”.

a) a pessoa sem nenhum tipo de propriedade já naquela sociedade mercantilista não gozava valor algum e nem tinha condições para exigir que fossem respeitados aqueles que hoje chamamos de direitos inalienáveis da pessoa humana. Essa era também a situação dos leprosos⁸² e dos deserdados socialmente;

b) Vestir-se à maneira dos pobres e dos servos dos campos era a maneira de tornar visível sua condição social, de identidade a esta categoria social⁸³. Interessante que ele recorde exatamente este detalhe de que a túnica era “*intus et foris repetiata*”, remendada por dentro e por fora (Test 17), algo que tão somente os pobres fazem. Se não houvesse, da parte de Francisco, o desejo expresso de reforçar uma identificação com os pobres, mais do que com um grupo característico de religiosos, certamente não teria frisado este detalhe na memória do itinerário de sua fraternidade;

c) “Portar-se como iletrados e sujeitar-se a todos”⁸⁴ era a atitude interna que deveria transparecer no relacionamento com todas as pessoas naquele ambiente de

⁸² F. M. ROMERO GARCÍA. (*Videre leprosos*) levantou algumas condições de vida dos leprosos. Por exemplo, à página 103: “Assim, pois, humanamente falando, o leproso não gozava do reconhecimento da dignidade de sua pessoa. Era um lixo humano devido à sua enfermidade, um pobre e um miserável. Perdia todo o direito de propriedade e seus bens materiais”. E nas páginas seguintes: eram considerados como “mortos vivos” (104), nem podendo no futuro receber benefício (105).

⁸³ Com relação a esse dado, K. ESSER (*Il Testamento* 146), que faz uma leitura oficial da vida de Francisco à semelhança de Tomás de Celano e Boaventura, entende que Francisco assumiu o hábito como divisa distintiva de um determinado grupo religioso. A nosso aviso, é mais coerente com a realidade histórica e o conjunto da proposta de Francisco entender, como o faz G. MICCOLI (*Francesco d’Assisi*, 103), que este modo de trajar tivesse o objetivo de aproximação aos camponeses e outros pobres da sociedade, uma vez que haviam optado também pelo trabalho manual.

⁸⁴ O texto reza “éramos iletrados e nos sujeitávamos a todos”. A nosso aviso, não estamos modificando o sentido ao substituir o verbo ser pelo verbo portar-se. Estamos apenas enfocando a visibilidade do ser que sempre se expressa no agir. Nossa leitura se confirma também porque no versículo anterior Francisco diz que “recitavam o Ofício como os outros clérigos”, o que, de per si, desmentiria ser ele um “iletrado”, um analfabeto. Nem o eram Bernardo e Pedro Cattani, seus primeiros companheiros: Bernardo, uma pessoa bem abastada, que, a exemplo de seus semelhantes, sempre recebia instrução acadêmica ao menos mínima como a de Francisco, e o segundo, as fontes contemporâneas confirmam, ter formação jurídica. Portanto, nem Francisco deveria estar pensando que eram analfabetos ao escrever que eram “iletrados”. Porém, nos parece que novamente K. ESSER (*Il Testamento*, 149) simplifica demasiado ao dizer que Francisco com essa expressão “nada queria dizer a respeito da posição social dos frades. Queria apenas significar: éramos pessoas simples e como tais queríamos ser”. Ao contrário, se Francisco nada queria dizer a respeito da origem social dos primeiros frades, queria, isso sim, frisar que haviam “descido à condição dos últimos da sociedade”. A frase parece expressar o resultado da soma das características acima elencadas: são pessoas de pouco ou nenhum valor social, sem poder e força social. O estudo aprofundado de K. BOSL (*Potens e pauper, studi di storia dei concetti*, 95-151) vem a nosso favor, enquanto sua análise revelou que durante a alta Idade Média o sentido de “*pauper*” estava mais relacionado à pessoa privada de direitos, necessitada de proteção, que vivia na humilhação, do que propriamente ao aspecto econômico de posses (confira páginas 101, 102, 105, 107, 110-111, 122, 128-129, 133, etc.). Igualmente R. MANSELLI (*Spiritualità Francescana e società*, 389-406) insiste que Francisco trouxe uma nova contribuição à compreensão de pobreza

extrema competição pelo domínio de uns sobre outros e de forte hierarquização estrutural;

d) Assumir, por sua vez, a condição de trabalhador braçal⁸⁵ era, também, estar entre aqueles sobre os quais pesava um preconceito cultural de serem pessoas de segunda categoria⁸⁶;

e) Trabalhar em favor da paz⁸⁷. Estas características determinam o modo de ser de um excluído da sociedade ou, como diz, G. Miccoli, uma escolha de “campo social”⁸⁸, o campo dos excluídos.

enfocando-a como conseqüência da passagem para a liminaridade social, onde o serviço aos últimos da sociedade se torna o núcleo do próprio apostolado. Como decorrência disso, a própria espiritualidade franciscana se caracteriza pela solidariedade com os sofredores.

⁸⁵ K. BOSL (*Potens e pauper*, 133) observa que a condição de ser trabalhador braçal está conectada à situação do “*pauper*”. Endossa essa posição também R. MANSELLI (*Francesco e i suoi compagni*, 214) acrescentando que é uma maneira de estar na “humilhação”. Parece-nos que aqui, convicto dessa relação entre trabalho e *status* social, Francisco, quer pelo destaque de tratamento do tema no Testamento, quer pela severidade de linguagem empregada, deseja resgatar um valor não mais compreendido, ao menos, pelo grupo dos frades dirigentes e doutos. De fato, na Regra Não Bulada 7,3 o trabalho é proposto a todos quantos “sabem” (são capazes), o que é possível entender como algo proposto a todos como parte do gênero de vida. Já o texto da Regra Bulada 5,1 subentende que certo número de frades, os intelectuais, não tenha a graça de trabalhar. Provavelmente o trabalho pastoral (ministerial) tinha clara preferência para eles. Por isso Francisco muda o tom da simples evocação do passado para mesclá-lo com uma veemente admoestação: a urgência de aprender de trabalhar. Ademais, observa T. DESBONNETS (*Da intuição à instituição*, 37) a expressão “*laborent de laboritio*” denota a tradução imediata e direta de um italianismo (*lavoraccio*) que pode significar “trabalho penoso” ou “trabalho ajustado e penoso”, mais comumente do tipo agrícola. Por meio do trabalho, os frades deveriam buscar seu sustento ordinário. A esmola, que acompanhou Francisco desde a conversão, se torna um recurso legítimo dos frades (justamente porque também o é dos pobres) como exceção a um meio ordinário de manutenção. Aliás, aqui no Testamento, a esmola não é vista, como observa K. ESSER (*Il Testamento*, 151), “como um exercício virtuoso, estreitamente vinculado à humildade minorítica, mas enquanto apresenta no frade esmolar a insegurança de sua vida”. Recorde-se que a esmola, no entanto, estava se tornando um substituto do trabalho braçal desde a aprovação da Regra Bulada, revelando uma forte mudança de compreensão da proposta de vida original. Por isso se justifica a ênfase dada por Francisco ao trabalho braçal.

⁸⁶ Interessante a observação de M. BLOCH (*A Sociedade feudal*, 344) de que entre as obrigações dos nobres estava a proibição do trabalho braçal. O castigo para essa infração era a perda do título de nobreza. Convém ter presente que até o tempo de Francisco o platonismo dominava a compreensão filosófica do mundo, e para este toda a realidade material é sombra. Todo o cidadão grego devia se ocupar do “mundo das idéias” (depois, com o advento do cristianismo, identificadas com as realidades espirituais). O trabalho era próprio dos escravos, não das pessoas dignas.

⁸⁷ Entre as condições essenciais para tal objetivo estão o não dispor de propriedades, pois “estas exigem armas para defendê-las” (LTC 35; AP 17) e o não agir com poder ou qualquer forma de imposição, exatamente as condições resultantes da proposta do Testamento. Para D. FLOOD (*Frei Francisco*, 79-82) a construção da paz não se baseia em “acordo de vontades”, mas sim em manter “distância crítica” com relação aos vários interesses, além de ocupar-se dos “restos humanos” que a violência institucionalizada gera. Também K. ESSER (*Il Testamento*, 152) reconhece que “nessa saudação da paz se exprime um dos grandes empenhos missionários de Francisco e de seus frades. Esses deveriam ser mensageiros de paz em um mundo cheio de hostilidades entre Maiores e Menores, entre rico e pobres, em um mundo no qual combatiam cidade contra cidade, país contra país, especialmente na Itália daquele tempo (...). Neste contexto, os frades menores deviam desempenhar sua grande missão: desfazer inimizades, mediar a paz, como Francisco sempre fez durante sua vida. A saudação que Deus revelara a Francisco como elemento determinante, devia constantemente recordar-lhes tudo isso”.

Em resumo, parece-nos, com muita probabilidade, ter aqui, neste parágrafo, a descrição de um modo de ser próprio dos que estão à margem da sociedade. Francisco descreve esse *modus vivendi* para não deixar dúvidas a respeito do lugar dos frades na sociedade. Não fosse com esse objetivo, teria frisado outros aspectos, como, por exemplo, os princípios do relacionamento fraterno, a organização ou estrutura da fraternidade etc. E não faz isso por outra razão senão por causa da fé ou, melhor dito, como maneira de viabilizar ou configurar o seguimento de Jesus Cristo que também é visto e compreendido em solidariedade aos excluídos da história, e, ele próprio, como o grande excluído⁸⁹. A passagem para a exclusão operada por Francisco no processo de conversão não foi esquecida, mas sim instituída na Regra como vimos no capítulo anterior, e, porque não dizer agora, também resgatada, defendida e reproposta com toda a energia aqui no Testamento. É igualmente evidente que esta perspectiva engloba e ultrapassa a opção pela pobreza que, infelizmente, tantas vezes tem sido deslocada e posta como fundamento da proposta franciscana, em lugar da solidariedade e da fraternidade, desde os últimos. É, como diz R. Manselli, já acima citado: “a pobreza (o modo pobre de viver) é a única possibilidade de descer ao nível dos verdadeiros pobres, daqueles que vivem cotidianamente a humilhação, o sofrimento da necessidade, o risco da fome”⁹⁰. No entanto, historicamente, a

⁸⁸ G. MICCOLI. *Francesco d'Assisi*, 55. Para o autor, nesta reevocação do Testamento, que é ao mesmo tempo a reproposta de um modelo de vida e uma linha de presença na sociedade, há uma opção evangélica que se configura, nitidamente, como uma opção de campo social, pelos mais excluídos de uma sociedade extremamente hierarquizada, escolha que, por sua vez, também corresponde à total inversão dos critérios de valores e de comportamento expressos na conversão. Por seu lado, Hervé CHAIGNE (*Le Christ mendiant e sens abri*, 53-62) sustenta que as condições da vida determinam a compreensão do Evangelho, a ponto de afirmar: “Dize-me o que aceitas viver que eu te direi o teu evangelho”.

⁸⁹ D. FLOOD. *Frei Francisco*, 50. Do mesmo modo pensa R. MANSELLI (*Spiritualità francescana e povertà*, 394): “Disso o resgate concreto (obviamente não de uma cristologia, mas apenas de um modo mais íntimo e profundo de entender Cristo) da humanidade de Cristo como pessoa que viveu cotidianamente do modo mais humilde e desprezado a experiência da vida terrena. Aos olhos de Francisco, a propósito, o Cristo nasceu no presépio depois que à mãe, mesmo entrando em trabalho de parto, lhe fora recusado qualquer refúgio, passou através de uma longa experiência de trabalho e de silêncio, foi ofendido pelos sábios e refutado pelos grandes, mas acolhido quase unicamente, e sobretudo, por aqueles aos quais Francisco queria dedicar-se: os pobres, os humildes, os rejeitados, os perseguidos, os oprimidos pelos poderosos da terra, seja pelo grande sacerdote ou pelo tetrarca Herodes. Esta é a intuição fundamental da espiritualidade de São Francisco”.

⁹⁰ Com MANSELLI (*Francesco e i suoi compagni*, 212) convém sempre recordar que “para São Francisco, a pobreza não é só um fato de renúncia, não é só um meio ascético para acercar-se da perfeição, e nem mesmo sequer um meio de estar mais próximo de Cristo, mas é a única

pobreza sempre foi vista como o fundamento da proposta de vida franciscana, ao invés de entendê-la como consequência da opção pelos excluídos e como caminho de solidarização prática com os últimos da sociedade.

Conclusão da primeira parte do Testamento

Em conclusão à análise da primeira parte do *Testamento*, deste ensino exemplar, podemos, em síntese, reunir estes resultados:

a) Esta parte narrativa começa descrevendo a passagem para a liminaridade de Francisco (vv. 1-3) qual “ensinamento exemplar” para todos os frades presentes e futuros. Quer dizer, a primeira parte mostra que a forma de vida franciscana se desenvolverá desde a liminaridade social, desde a opção pelos excluídos;

b) Uma vez proposta a passagem para a periferia da história nos primeiros versículos, segue descrevendo a “forma de vida do Evangelho que se deu entre os excluídos e como excluído (vv. 14-23). A maneira de pôr em prática a vivência do Evangelho foi solidarizar-se com os pobres, passando a tê-los como referência prática para o viver cotidiano no vestir, no habitar, no modo de se sustentar etc, enfim, nas suas condições de vida.

c) O mesmo jeito de “estar submisso a todos”, sem qualquer forma de poder, dentro do complexo de relações da sociedade civil, é igualmente proposto para a convivência no interno das relações eclesiais (vv. 6-13), aspecto, aliás, que será reforçado na segunda parte do Testamento (vv. 25-26).

d) Tudo isso é lido à luz da fé. O espaço da fé, na lógica da encarnação e da cruz, é o “*habitat* natural” deste gênero de vida, que não foi invenção de pessoa humana alguma, mas sim revelação do próprio Deus. Daí as sete repetições de “o Senhor me concedeu”(Test 1), “o Senhor me conduziu”(Test 2), “o Senhor me deu”(Test 4.6.14.), “o Senhor me revelou”(Test 14.23).

e) A esta maneira de viver descrito no Testamento, Francisco mostra que se sentiu “conduzido” por Deus como que por um gesto de exclusividade e de carinho da parte do Senhor. O fato de “conduzir” (e não simplesmente enviar)

possibilidade que ele vê para descer ao nível dos verdadeiros pobres, daqueles que vivem cotidianamente a humilhação, o sofrimento da necessidade, o risco da fome”.

mostra que Deus conhece a margem, quem lá vive, bem como conhece suas reais necessidades, que com eles se identifica e por eles se interessa profundamente.

f) A razão de ser desta parte do Testamento, conseqüentemente, é tornar-se a pedra de toque, o espelho de confrontação com o qual todos os seguidores de Francisco deveriam se medir para averiguar seu grau de fidelidade à vocação específica suscitada por Deus no seio da Igreja e da sociedade.

9.2.2

Garantir a opção pelo seguimento de Cristo desde a liminaridade

À primeira parte do *Testamento*, onde Francisco fez uma evocação da história pessoal de sua passagem para a liminaridade social e da história dos primórdios da Fraternidade, vivida desde os relegados da sociedade, à luz da fé, como ensinamento exemplar, segue esta segunda parte, onde reúne uma série de admoestações e exortações com o objetivo de garantir a permanência na condição de “iletrados e submissos a todos”, quer a nível de indivíduos, quer de grupo institucional, na Igreja e na sociedade. As frases são agora construídas no presente e no futuro hipotético, num claro convite a olhar para o amanhã, como encontramos no pequeno exceto, inserido posteriormente, nos vv 6-13. Também aqui podem ser percebidas, ao menos do ponto de vista didático, três séries de admoestações/exortações: a primeira em relação à *dimensão sócio-ecclesial*, falando das moradias (semelhantes às dos) pobres e reafirmando a condição jurídico-civil dos pobres: sem privilégios de espécie alguma (vv. 24-26); a segunda série de admoestações, tratando da *relação fraterno-ecclesial*, sustenta a necessidade da submissão à Igreja e à Fraternidade (vv.27-33); e a terceira, em relação ao próprio *Testamento*, colocando-o como a primeira interpretação espiritual da Regra (vv. 34-39). A conclusão, se assim é que pode ser chamada, consta de uma invocação de bênção (vv. 40-41). Passemos a uma observação mais acurada, ainda que rápida, de cada uma das três séries de admoestações.

a) Manter-se na liminaridade sócio-ecclesial (vv. 24-26)

(24)“Evitem os irmãos aceitar, sob qualquer pretexto, igrejas, modestas habitações e tudo o que for construído para eles, se não estiver conforme a santa pobreza que prometemos pela Regra, demorando nelas sempre como forasteiros e peregrinos.

(25)“Mando firmemente sob obediência a todos os irmãos, onde quer que estejam, que não se atrevam a pedir à Cúria Romana algum rescrito, nem por si nem por pessoas intermediária, em favor de uma igreja ou de um outro lugar qualquer, nem sob pretexto de

pregação, nem por causa de perseguição corporal. (26) Ao contrário, sempre que não forem aceitos em alguma parte, fujam para outra terra para ali fazer penitência com a bênção de Deus”.

A primeira das admoestações desta série diz respeito às moradias e igrejas dos frades: “podem ser aceitas somente se conformes com a santa pobreza que prometemos na Regra, residindo nelas sempre como forasteiros e peregrinos”. Conforme notícias das fontes de origem leonina, sabe-se que precisamente este parágrafo foi motivo de debate, ao menos, com o grupo de frades que lhe estava mais próximo, pois Francisco teria desejado afirmar que as casas deveriam ser apenas de madeira e barro. Teria cedido sob o argumento de que em várias regiões a madeira é mais cara que a pedra⁹¹, não porque estivesse disso convencido, mas porque, muito doente, não queria causar escândalo⁹².

O tipo de moradia que Francisco, como se vê, prospecta para sua Fraternidade é a moradia dos pobres. Aliás, pode-se dizer que ele vai mais além. Sua utopia de um seguimento radical de Cristo “pobre e peregrino”(RNB 9,5) pareceria simplesmente apontar para a não existência de casas para uso exclusivo dos frades. Caminhariam pelo mundo, hospedando-se nos eremitérios, isto é, casas abandonadas, grutas, igrejas velhas e, mesmo nestas condições sem disputá-los com ninguém, pois toda a apropriação é sempre uma cerca que distancia dos outros. Esta é também a leitura que faz Pedro Maranesi, para quem, se Francisco

⁹¹ No prototestamento “elaborado” nos meses finais de sua vida quando estava acamado no palácio de D. Guido II em Assis, segundo a LP 77 e o EP 11, Francisco teria mandado escrever “que todas as casas dos frades se fizessem de barro e madeira, como sinal da santa pobreza e humildade, e fossem pequenas as igrejas construídas para eles”. O franciscano alemão K. ESSER (*II Testamento*, 153-155) reconhece que, com esse versículo 24, Francisco consente com o desenvolvimento havido na sua Fraternidade. Todavia, sua leitura do texto é feita apenas em chave pauperística, como indicam essas frases: “Esta forma exterior das casas deve corresponder em tudo à pobreza prometida: só nessas condições Francisco aprova o desenvolvimento. Em caso algum a pobreza pode ser ofendida. Uma vez garantida essa condição, podem-se retomar as construções necessárias para a vida comunitária dos frades”. E na página seguinte: “Conforme o sentido da Regra, se deverá supor que tais doações (de casas) ou “esmolas” não possam criar nenhum direito de propriedade para os frades. Por isso ressalta que os frades devem aí residir como hóspedes (não habitantes). Ele ilustra esse conceito com a citação bíblica “Como peregrinos e estrangeiros” (1 Pd 2,11). O horizonte de compreensão, parece-nos, no entanto, se ampliaria e aprofundaria, se o texto fosse lido em chave de solidariedade com os excluídos que vivem nessas condições e com Jesus Cristo que também passou por este mundo como “pobre e peregrino”, “não tendo onde repousar a cabeça”.

⁹² A LP 77, ao narrar este fato, conclui: “Repetia muitas vezes aos seus companheiros: ‘Este é o meu desgosto e a minha aflição: aquilo que de Deus obtenho, por sua bondade, à custa de longa oração e meditação, para o bem presente e futuro de toda a Ordem, e sei que é do seu agrado, é contradito depois por alguns frades que, dominados pelo seu parecer e ciência, dizem: ‘Tais prescrições são de aceitar e observar, tais outras, não’. Todavia, temia de tal maneira o escândalo, como dissemos, que se acomodava e condescendia em muitos desejos deles que não tinham a sua aprovação”.

não pode mais voltar atrás a respeito das decisões da RB, desejava, porém, com toda a força, recuperar o “espírito” que deve animar o modo de habitar⁹³. Ao menos é o que indica um dos “*logia*” provenientes diretamente da boca de Francisco e por ninguém contestado, segundo R. Manselli⁹⁴: Os seus companheiros da primeira hora afirmam que “muitas vezes ouviram Francisco recordar a passagem do Evangelho: ‘as raposas têm suas tocas e os passarinhos o seu ninho, mas o Filho do Homem não tem onde apoiar a cabeça’ (Mt 8,20; Lc 9,58)”. São os traços característicos dessa imagem de um Jesus Cristo “sem paradeiro” que Francisco visualiza⁹⁵ e deseja tornar realidade para seus irmãos no futuro e que ele mesmo já havia comprovado longamente. Aliás, nada de novo, pois as duas Regras⁹⁶ prescreviam que os frades não deveriam ter casa própria, ainda que na prática eles já possuíssem algumas.

Ainda que por motivação evangélica, a proposta de Francisco acaba por aproximar a figura do frade à imagem dos sem-teto que moram “de favor”, cá ou lá, conforme o momento e a bondade das pessoas. De fato, quanto mais pobre uma pessoa ou família, mais muda de endereço, isto é, sua casa é precária e provisória. Não ter casa própria ou tê-la muito precária, significa sentir-se “peregrino e forasteiro neste mundo”⁹⁷, qual pessoa quase inexistente, se reside em ambientes

⁹³P. MARANESI, “*Pellegrini e forastieri*”, 374: “Embora o santo não condene nem recuse de modo absoluto a evolução em direção aos “conventos” assumida pela sua Ordem, sente, todavia, com urgência, a necessidade de recordar a essencialidade para a vocação minorítica de permanecer em um estado e um espírito itinerante, exatamente aquele contido e reassumido nas duas figuras bíblicas do ‘peregrino e forasteiro’”.

⁹⁴R. MANSELLI. *La povertà nella vida di Francesco*, 273-277. Para este autor, assim como nos evangelhos sinóticos encontramos pensamentos (*logia*) que os três inserem em seus textos, assim também nas fontes franciscanas há idéias, certamente de Francisco, que os vários hagiógrafos, independente de sua mentalidade, acabam por referir. Entre esses está esse pensamento a respeito de Jesus sem residência fixa.

⁹⁵I. RODRIGUEZ HERRERA e A. ORTEGA CARMONA. *Los escritos*, 522: “Esta vida peregrina se coaduna perfeitamente como ideal de seguir Cristo peregrino, segundo a característica peculiar de Francisco que nunca fala de imitação, mas do seguimento de Cristo”.

⁹⁶A RNB 7,13 diz: “Cuidem os irmãos, onde quer que estejam, nos eremitérios ou em outros lugares, de não se apropriar de qualquer lugar nem disputá-lo a outrem”. E a RB 6,1: “Os irmãos não tenham propriedade sobre coisa alguma, nem sobre casa, nem lugar, nem outra coisa qualquer, mas como peregrinos e viandantes, que neste mundo servem ao Senhor em pobreza e humildade...”. Note-se aqui que no Testamento Francisco, provavelmente, porque a prática já havia consagrado, está propondo algo que ultrapassa a Regra aprovada pelo Papa. Entende-se então que Francisco, segundo a Legenda Perusina e o Espelho da Perfeição, tenha querido prescrever casas apenas de madeira e barro. Na prática, as casas dos pobres eram construídas com esses materiais. Jamais os pobres poderiam construir casas com pedras talhadas ou com madeira de qualidade.

⁹⁷A expressão é da Regra Bulada 6,2. Se tomada ao pé da letra, Francisco estaria propondo que os frades vivam “sem direitos”, pois fora da própria pátria não poderiam fazer valer os seus direitos de cidadãos. O estrangeiro, já para o AT, ao lado do escravo, do órfão e da viúva, é uma das categorias sociais mais à deriva das circunstâncias, de quem Deus toma a defesa. L. Boff (*Direitos*

onde é impossível fornecer seu endereço preciso, porque nem sequer há rua identificada nem numeração pública das casas. É o espelho de uma liminaridade social profunda. De fato, não ter residência e, portanto, endereço é a condição dos mais excluídos da sociedade.

O resultado dessa leitura é confirmado pelo parágrafo seguinte que trata dos “privilégios” que poderiam ser concedidos por Roma aos frades: “Mando severamente sob obediência aos irmãos, onde quer que estejam, que não se atrevam a pedir à Cúria romana algum rescrito, nem por si nem por pessoa intermediária, nem em favor duma igreja ou de outro lugar qualquer, nem sob o pretexto de pregação, nem por causa de perseguição corporal”. Duas observações a respeito são pertinentes aqui: a veemência da linguagem é evidente (“Mando firmemente, sob obediência...”) é sinal claro de que algo muito grave se esconde por detrás dessa insistência. Em segundo lugar, o cuidado de Francisco em enumerar as mais diversas circunstâncias que poderiam se prestar como pretexto para solicitar estes rescritos, parece apontar para sua aguda consciência, até os últimos dias de vida, das artimanhas de alguns de sempre “driblar” e “justificar” uma determinação, quando se trata de acomodar os ideais à mediocridade do viver. É, pois, um ponto nevrálgico esse de não pedir privilégios⁹⁸.

dos pobres como direitos de Deus, 33-34) diz que “a Bíblia não conhece a formulação dos ‘direitos humanos’, mas conhece o direito do órfão, da viúva, do pobre, do emigrante e do forasteiro que está de passagem. (...) A afirmação básica e impressionante é esta: o direito dos pobres é o direito de Deus. ‘Oprimir o pobre é ultrajar seu Criador, honrá-lo é ter piedade do indigente’ (Pr 14,31)”⁹⁸ Segundo K. ESSER (*Il Testamento*, 156-165) esses “rescritos” são cartas de recomendação do papa, quais “salvo-condutos que asseguram os frades ou seus interesses”. Já Ângelo Clareno, no século XIV, os chama de “*privilegia*” (privilégios), porque seu efeito jurídico é fazer respeitar ou preservar os frades, em nome da autoridade máxima da cristandade. Entende-se então que tenham sido um dos pontos fortes de conflito dos Espirituais em relação à discussão sobre observância do Testamento. Esser lembra que, por ocasião da redação do Testamento, a Ordem já usufruía vários desses privilégios papais, tais como: 1) A bula *Cum dilecti filii*, de 11.06.1219, e a bula *Pro dilectis filiis*, de 29.05.1220, declarando aos bispos da França que os frades são ortodoxos e deviam ser tratados como tais, na prática, concede aos frades o privilégio de serem sempre bem tratados pelas autoridades eclesiásticas, evitando o vexame de serem confundidos com os hereges; 2) Já a Carta apostólica *Devotionis vestrae precibus inclinati*, de 15.04.1222, permitia (suspendendo uma grave proibição) aos frades celebrar missa em igrejas fechadas (por interditos oficiais) a portas fechadas e em voz baixa; 3) A *Solet Annuere*, de 29.11.1223, reconhecia oficialmente a Regra e tornava a Fraternidade franciscana uma Ordem Instituída canonicamente, com todos os direitos próprios deste estado; 4) A *Quia populares tumultus*, de 03.12.1224, permitia que em todos os oratórios e pequenas igrejas dos frades se conservasse o santíssimo e se celebrasse a Eucaristia; 5) A *Vineae Domini custodes*, de 07.10.1225, e a *Ex parte vestra*, de 17.03.1226, asseguravam aos frades que desejam ser missionários entre os sarracenos a proteção de todas as forças cristãs e amplos poderes religiosos. Havia ainda uma outra série de outros pequenos “privilégios” mais restritos. Esser escreve, à página 163, que “Francisco aceitou aqueles privilégios que promoviam ou eram úteis aos seus ideais. Mas opôs-se fortemente àqueles que eram contra o espírito originário da pobreza e humildade, devido ao qual os frades deviam estar submetidos a todos”. P. GRATIEN DE PARIS (*Histoire de l’Ordre*, 125) informa que com a *Nimis*

Por que Francisco é tão incisivo nesta exortação? A nosso aviso, os privilégios, na prática, são a mais refinada maneira de ter posses e poder⁹⁹. Nesse caso, a nova situação se opõe diametralmente à opção sócio-eclesial de minoridade assumida pela Fraternidade, como um dos elementos determinantes de sua identidade. Um “irmão menor” com privilégios é, *ipso facto*, em si mesmo, contraditório: como, ao mesmo tempo, ser um insignificante e um inatacável? O próprio Esser¹⁰⁰ ressalta que o privilégio é uma forma de enriquecimento, de proteção e de defesa, situações essas totalmente estranhas à condição de um marginalizado social.

Também desse parágrafo se pode concluir, então, que Francisco continua na forte defesa de sua proposta de uma vida cujo *habitat* natural é a liminaridade na Igreja e na sociedade. Reivindica, com vigor, a preservação das condições existenciais inerentes ao pobre e ao marginalizado¹⁰¹, porque também Jesus Cristo foi um “sem-teto e um estrangeiro”, por ninguém defendido, a não ser pelo Pai.

iniqua de 21.08.1231 os Frades Menores já tinham alcançado uma isenção completa da jurisdição episcopal, exceto para duas circunstâncias: fundação de novos conventos e para a pregação. Por sua vez, G. MICCOLI (*Francesco d’Assisi e l’Ordine*, 74) acrescenta que, depois da morte de Francisco, os Frades Menores foram objeto de uma “chuva de bulas e de privilégios”, superando em muito neste ponto a situação dos Frades Pregadores. O autor entende que todos esses privilégios acabaram enquadrando os Frades Menores nos esquemas das demais ordens religiosas. O mesmo autor, em outra obra, (*Seguire Gesù povero*, 60-64), entende que Francisco também pudesse ler, naquela busca de privilégios junto a Roma, a vontade de traduzir a experiência franciscana em termos de tradição monástica ou canonical cuja perspectiva ele sempre contestara como parece evidenciar o fato acontecido, provavelmente em 1222, quando Francisco, tomando o Cardeal pela mão, diante de toda a assembléia dos frades declarou que Deus lhe tinha revelado que queria fazer dele um novo louco neste mundo, enquanto está assumindo todos os critérios de presença de seu grupo, de intervenção, de ação e de situação na história no sentido inverso e em desarmonia com os critérios correntes”. E na página 65 acrescenta: “Francisco repropõe a loucura de Cristo e dos apóstolos que é a loucura da cruz”, enquanto a cristandade buscava impor-se pelo poder.

⁹⁹ A LP 115 deixa mesmo perceber com clareza esta percepção de Francisco, quando afirma que os privilégios podem ser motivo de orgulho e de cobiça. Transcrevendo literalmente: “É muito mais fácil chegar ao povo por este meio (vida santa e, sobretudo, profundo respeito pelos outros) do que com os desejados privilégios que vos levariam à soberba. Se andardes libertos de toda a cobiça e levardes o povo a cumprir seus deveres para com as igrejas, os bispos pedir-vos-ão para confessardes o seu povo”. A mesma idéia está presente em EP 50.

¹⁰⁰ K. ESSER. *Il Testamento*, 164: “Quem, de fato, como frade menor, não deseja possuir nada, não deseja nem mesmo algum direito que o enriqueça diante dos outros. Quem quer ser totalmente pobre, não quer ter, antes de mais nada, proteção alguma, mas apenas a defesa conferida aos homens pela confiança em Deus”. Neste sentido, o pensamento do santo fundador, presente nas fontes leoninas, poderia mostrar com mais exatidão o sentido de privilégios segundo Francisco: “Quanto a mim, este privilégio eu quero ter do Senhor: não ter privilégio algum vindo dos homens, a não ser o de para com todos ser reverente e, pela obediência à Santa Regra, mais pelo exemplo do que pela palavra, a todos converter” (LP 115; também EP 50).

¹⁰¹ G. MICCOLI (*Francesco d’Assisi e l’Ordine*, 56) diz: “Era uma proibição que não tinha em mente apenas evitar conflitos e contrastes com a hierarquia local e o clero secular primeiro

b): Viver uma existência submissa aos confrades e à Igreja (vv. 27-33)

(27) “E quero firmemente obedecer ao ministro geral desta fraternidade e ao guardião que lhe aprovar dar-me. (28) E de tal modo quero estar como prisioneiro em suas mãos que fora da obediência a ele ou contra sua vontade, eu não possa ir a parte alguma nem empreender nada, porque ele é meu senhor. (29) E, embora eu seja simples e enfermo, quero contudo ter sempre junto de mim um clérigo que reze comigo o ofício, segundo manda a Regra.

(30) “E todos os outros irmãos estejam obrigados a obedecer de igual modo aos seus guardiães e a rezar o ofício segundo manda a Regra. (31) E se acaso houver quem não reze o ofício segundo o preceito da Regra e introduzir um de modo diferente ou não seja católico, todos os irmãos, onde quer que estiverem e acharem um deles, são obrigados sob obediência a levá-lo ao custódio mais próximo do lugar onde o tiverem encontrado. (32) E o custódio esteja gravemente obrigado sob obediência a mantê-lo sob guarda severa como prisioneiro, dia e noite, de modo que não possa escapar de suas mãos, até que o entregue pessoalmente às mãos de seu ministro. (33) Também o ministro esteja gravemente obrigado a enviá-lo por tais irmãos que o guardem dia e noite como um preso, até que o apresentem ao senhor de Óstia, que é senhor, protetor e corretor de toda a fraternidade”.

A obediência parece ser a temática central desse parágrafo. Ela é uma das palavras muito freqüentes nos escritos do santo¹⁰² e um dos pontos nos quais Francisco, já em outras oportunidades, tem-se revelado duro e exigente¹⁰³, não, todavia, tanto quanto aqui no *Testamento*¹⁰⁴. Esse estudioso levanta a hipótese de que Francisco estaria reagindo com vigor a fatos concretos¹⁰⁵, o que, a nosso

responsável na cura das almas, mas que correspondia à total renúncia dos critérios, dos valores, dos instrumentos correntes no mundo, das instituições, do direito e da força para poder realizar um novo tipo de presença cristã na sociedade: fruto da escolha do Evangelho como escolha de campo social: estar entre os oprimidos, os rejeitados, os deserdados”

¹⁰² Segundo G. BOCCALI (*Concordantiae verbales*) o substantivo obediência aparece 45 vezes (9 vezes no Test.) e o verbo obedecer, mais 13 vezes, das quais 2 vezes no Testamento.

¹⁰³ É no que tange à obediência que Francisco usa as palavras mais ásperas para seus irmãos. Nas Admoestações (Adm 3,11) classifica o desobediente de “homicida”, pois, devido ao seu mau exemplo, faz muitas almas se perderem; na Regra (RNB 5,16) declara “malditos” os irmãos que andam fora da obediência; na Carta a Toda a Ordem (CtOr 44) escreve que não considera “nem católicos nem irmãos” os que andam fora da obediência”. Ao tratar de outras faltas graves, como o do adultério, parece até ser mais brando: “devem ser privados do hábito da Ordem” (RNB 13,1). A linguagem, ainda que forte, não o é quanto em relação à desobediência.

¹⁰⁴ K. ESSER (*Il Testamento*, 166) escreve: “O versículo 27 do *Testamento*, na formulação externa do conceito de obediência, é muito mais severo que nas Regras”. Aparece aqui um Francisco quase irreconhecível de tão severo, se prestarmos atenção à força expressiva de sua linguagem: “os desobedientes sejam mantidos sob guarda constantemente, dia e noite, como prisioneiros, de modo que não possam escapar de suas mãos, até que sejam entregues nas mãos do seu ministro” (Test 32). Por isso, ESSER classifica de “bizarra” ou de “quase inquisitória” essa severidade de Francisco (Respectivamente à página 171 e 172).

¹⁰⁵ K. ESSER (*Il Testamento*, 169): “Também aqui quero supor o caso de que Francisco tenha reagido muito fortemente a fatos precisos, muito concretos, a nós porém desconhecidos, e que por isso tenha chegado a formulações que talvez normalmente não teria usado”. Um parágrafo mais adiante (176), o autor volta a repetir que “Francisco tinha presente um ou mais casos concretos particularmente dolorosos para ele”. Todavia, convém lembrar que Francisco, em outros momentos, se torna até cordial e liberal ao falar de obediência. Por exemplo, na Carta a Frei Leão (CtLe 3) escreve que “tudo o que te parecer conveniente para melhor agradares ao Senhor Deus, imitares seus passos e sua pobreza, faze-o com a bênção do Senhor Deus e minha aprovação”. Na RNB 5,1-5 alerta para os súditos observar o comportamento dos ministros e servos para ver se

aviso, não oferece razão suficiente para ele se expressar com tamanha emoção, pois Francisco certamente já tinha experiência de lidar com irmãos faltosos, em circunstâncias graves. A razão de sua severidade deve provir de outras instâncias.

Percebe-se aqui, pela grande carga emocional da linguagem e pela severidade desta posição a respeito da obediência, que provavelmente seja um alerta para o fato de que a obediência, talvez, represente uma das questões que lhe eram mais caras e que ele considerava entre os elementos mais fundamentais para caracterizar a *forma vitae* do frade menor. Geralmente a obediência é enfocada apenas como “virtude”. E já neste ponto, ao contrário do pensar geral da sociedade, Francisco lhe dá uma conotação interessante: irmana-a com a caridade e não com a humildade¹⁰⁶.

Contudo, a obediência pode ser observada também em termos sociológicos. Neste caso, sem deixar de ser uma virtude, ela aponta, geralmente, para a existência de uma relação de poder, já que supõe a relação entre alguém que manda (tem poder/autoridade) e alguém que obedece. Evidentemente que Francisco não poderia fazer uma análise sociológica, de um modo explícito, dessa relação, mas sua experiência existencial naquela sociedade extremamente hierarquizada, em relação de poder, era mais que suficiente para entender que mandava quem era detentor de poder (não necessariamente autoridade). Os pobres e fracos de seu tempo nem sequer podiam se autodeterminar no que dizia respeito a seus interesses pessoais, como: fazer pequenos negócios, casar, decidir sobre o que, quando e onde fazer suas lavouras, assinar qualquer documento¹⁰⁷ etc. Por

vivem conforme o nosso gênero de vida. Vive clara consciência, muito rara naquele contexto medieval, de que quem é ministro e servo dos irmãos não tem poder algum “sobre” os demais irmãos. Caso um ministro e servo agisse contrariamente a esse gênero de vida, deveria ser denunciado no Capítulo de Pentecostes. E mais, na RNB 5, 14-15 oferece, se assim se pode dizer, o princípio básico de obediência: “Os irmãos devem obedecer-se reciprocamente uns aos outros, na caridade do Espírito, porquanto esta é a verdadeira e santa obediência de nosso Senhor Jesus Cristo”. Quer dizer, a horizontalidade, a escuta profunda do outro, por razão de fé, parece ser a base a partir da qual se constrói a relação de obediência/ autoridade.

¹⁰⁶ SVi 3.14-18: “Senhora santa caridade, o Senhor te guarde por tua santa irmã, a obediência. A santa obediência confunde todos os desejos sensuais, e mantém o corpo mortificado para obedecer ao espírito e obedecer ao seu irmão, e torna o homem submisso a todos os homens, senão também a todas as feras e animais irracionais, para que dele possam dispor a seu talante, até o ponto que lho for permitido do alto pelo Senhor”. Observe-se aqui que, deslocando sua relação da humildade para a caridade, retira dessa relação a questão de poder, para inseri-la na relação de escuta amorosa do outro.

¹⁰⁷ H. FRANCO Jr (*A Idade Média*, 192) insiste que o pobre em geral e os servos tinham “incapacidade jurídica” como os menores hoje em dia. Além disso, na gleba de terra em que se encontravam, precisavam da autorização de seu senhor para semear, começar a colheita, vender seus produtos etc.

isso, para uma correta compreensão de toda a problemática, faz-se necessário ter presente, ao mesmo tempo, a noção de obediência em Francisco e neste contexto social. Começamos pela noção de obediência para Francisco, olhando para sua prática, já que o exemplo para ele era a melhor maneira de ensinar.

Francisco, de fato, foi um modelo de obediência. Tal atitude, porém, não significa que ele sempre tenha dito “amém” para tudo e para todos. Dois exemplos podem ilustrar nossa reflexão. O primeiro diz respeito à defesa de sua proposta de vida, mesmo se incompreendida: já em 1209, em Roma, quando pleiteava a sua aprovação, o Cardeal João de São Paulo, representando a Igreja institucional, queria que o grupo de Francisco ingressasse em uma Ordem existente e assumisse uma das três grandes regras já aprovadas (São Bento, Santo Agostinho e São Bernardo), Francisco resistiu com “humildade, o quanto lhe foi possível”¹⁰⁸. Dez anos mais tarde, essa mesma luta aflorou novamente e Francisco retomou sua defesa com o mesmo destemor e intrepidez. Chegou a causar um certo vexame ao Cardeal Hugolino durante a assembléia dos frades¹⁰⁹. E assim, contra todas as expectativas, Francisco conseguiu que seu projeto de vida, embora “único”, pudesse ser seguido por sua Fraternidade, ainda que, depois, tenha se visto na contingência de aceitar, a contragosto¹¹⁰, muitas adaptações. Talvez, não pensasse uma aprovação com bula como acabou acontecendo¹¹¹.

¹⁰⁸ O primeiro biógrafo, que escreve por solicitação do papa, afirma que o cardeal tentou persuadi-lo a passar para a vida monástica ou eremítica. “Mas Francisco resistiu com humildade e quanto lhe foi possível esse conselho, sem desprezar os argumentos, mas por estar piedosamente convencido de que era conduzido por um desejo mais elevado” (1Cel 33). O relato é um pouco suavizado em LTC 48, AP 33-36 e 2 Cel 16. E Boaventura, que reelabora a Legenda Oficial para a Ordem, deixa entrever a dificuldade do consistório na intervenção do Cardeal João de São Paulo (LM 3, 9-10). Por sua vez, Rogério de Wendover e Mateus de Paris, 6 (*Fonti Francescane*, 1949-1950) descrevem com maior dramaticidade aquele encontro no qual o Papa literalmente teria desprezado a Francisco e sua proposta de vida. Porém, Francisco, com humildade e constância, acabou demovendo o Papa de seu modo de ver.

¹⁰⁹ Este fato é encontrado na LP 114 e no EP 68. Reportamos aqui a versão da LP por ser mais sucinta: “O bem-aventurado Francisco, ouvida a recomendação do senhor Cardeal (de aceitar as sugestões dos frades doutos e redigir uma Regra à semelhança daquela de S. Bento, Santo Agostinho ou de S. Bernardo), tomou-o pela mão e o levou perante a assembléia dos frades, aos quais disse: ‘Irmãos meus, irmãos meus, o Senhor convidou-me a seguir a via da humildade e mostrou-me o caminho da simplicidade. Não quero que me faleis noutra Regra, nem de Santo Agostinho, nem de São Bento, nem de S. Bernardo. O Senhor me disse que queria fazer de mim um novo louco no mundo, e não quer conduzir-nos por outro caminho senão por esta sabedoria. (...) O Cardeal ficou estupefato; e os frades, todos cheios de medo’.

¹¹⁰ Ainda que sejam apenas as Fontes chamadas “Leoninas” (LP 77; EP 11) a oferecer essa notícia, não há razões para duvidar da sua autenticidade.

¹¹¹ Ainda que esta questão seja extremamente delicada, basicamente somos favoráveis à posição de T. DESBONNETS (*Da intuição à instituição*, 106-115) a respeito da problemática da aprovação da Regra com a bula *Solet Annuere* de 29.11.1223. Com muita probabilidade Francisco tinha consciência de que entre as conseqüências de uma aprovação escrita também estariam “as

O outro exemplo de obediência em Francisco, igualmente marcante, se passa em relação a um mandato da Igreja. Por meio dos 412 bispos e 800 priores, reunidos no Concílio de Latrão IV, em novembro de 1215, a Igreja fez uma convocação geral para uma nova cruzada, a fim de libertar os lugares santos e centenas de cristãos prisioneiros de guerra, bem como combater os muçulmanos, inimigos de Cristo. Em força da decisão conciliar, todos os chefes religiosos aí presentes deviam empenhar-se em angariar fundos e arregimentar combatentes. Mas Francisco, que não atendeu minimamente tal pedido, acabou embarcando nos navios cruzados. Não para ir guerrear, mas para barrar a guerra. Contra a vontade expressa do Cardeal Pelágio, comandante supremo da cruzada, cruzou a linha intermediária entre os dois exércitos e foi levar a Boa Nova ao Sultão e seus concidadãos. O resultado foi módico, mas ao menos mostrou que é possível conviver com esses “inimigos” e angariou simpatia dos sarracenos. De lá importou para a Europa o costume de tocar o sino para o povo lembrar de rezar¹¹², que dará origem ao toque do *Angelus*. Além disso, numa atitude profética, elaborou com a colaboração dos irmãos, depois de seu regresso, em 1220, uma revolucionária metodologia de evangelização daqueles “irmãos”¹¹³.

Como se vê, a obediência plena para Francisco é uma obediência ao Senhor e ao seu Espírito que age sempre através da comunidade eclesial, mas às vezes, para além das determinações práticas da mesma¹¹⁴. Por isso, obedecer é “fazer tudo o que parecer conveniente para melhor agradar ao Senhor Deus, seguir os seus passos e a sua pobreza” (CtLe 3). “É perseverar nos mandamentos do Senhor

garantias e a proteção jurídica dos frades”, aspecto que contraria a condição de “menor” na sociedade.

¹¹² Na *Carta aos Governantes dos Povos* Francisco lhes pede: “Todas as tardes mandai proclamar por um pregoeiro, ou anunciai por algum sinal, que todo o povo deverá render graças e louvores ao Senhor Deus todo poderoso” (CtGo 7). É daqui que se origina o costume do *Angelus* no mundo cristão que, segundo N. NGUYEN-VAN-KHANH (*Gesù Cristo*, 69), vinte e cinco anos após a morte de Francisco já era uma realidade em toda a cristandade.

¹¹³ Trata-se do atual capítulo 16 da RNB no qual, antes de discorrer longamente sobre a possibilidade inerente do martírio naquelas circunstâncias, estabelece os dois modos de procedimento para sua evangelização: em primeiro lugar abster-se de rixas e disputas, submetendo-se a todos os homens por causa do Senhor e confessando serem cristãos; e, depois, apenas quando julgarem haver condição favorável, anunciar a Palavra de Deus (RNB 16, 7-8).

¹¹⁴T. DESBONNETS. *Da intuição à instituição*, 61-62: “Claro, para um cristão, uma obediência que não é antes escuta da Palavra de Deus não passaria de uma submissão que não merece o nome de obediência; todo o mundo concorda nesse ponto. Igualmente, todo o mundo concorda que essa escuta é, no mais alto grau, um ato da pessoa humana e que, por conseqüência, ela deve ser totalmente livre. O ponto em que as escolas espirituais parecem divergir é o de saber se esta escuta da palavra pode ser imediata ou se ela reclama a ação de um mediador e, neste caso, quem é este mediador”.

que prometemos segundo o santo Evangelho e o nosso gênero de vida” (RNB 5,17). “É servir de bom grado uns aos outros na caridade do Espírito, porque esta é a obediência de nosso Senhor Jesus Cristo”¹¹⁵ (RNB 5, 14-15). Esta postura ultrapassa o simples cumprimento de ordens, pois se trata de ir ao encontro das profundas exigências dos outros, que, não raro, nem eles mesmos têm consciência de quais sejam, para que possam ser aquilo que deveriam ser.

Estes três aspectos de “fazer tudo para melhor agradar a Deus” (CtLe 3), “perseverar nos mandamentos” (RNB 5,17) e “servir-se uns aos outros na caridade do Espírito” (RNB 5, 14) formam o conteúdo do núcleo da obediência. Trata-se de uma relação de poder e, ao mesmo tempo, de algo que ultrapassa o relacionamento social ou fraterno, atingindo o núcleo de motivação do existir humano na fé. Obediência é, assim, luta para ser o que todos devem ser, segundo sua vocação própria. É postura existencial: obedece realmente quem renuncia à própria vida, porque superou a busca de realização egocêntrica e vive, com exclusividade, no amor oblativo, para o “único todo-poderoso” (CtOr 9), cujo projeto é a vida abundante para todos (Ex 3, 7-8; Jo 10,10). A atitude de auto-suficiência, de orgulho, de “prudência da carne” é obedecer ao “espírito da carne” (RNB 17, 9-11)¹¹⁶ que se deveria ter abandonado ao assumir a “forma de vida do Evangelho” (Test. 14), cuja meta é a realização do Reino do Pai. Torna-se, desse modo, compreensível a severidade “quase inquisitória” de Francisco em relação aos irmãos que, levados pela auto-suficiência, fazem, em última instância, caminhos próprios de auto-afirmação pessoal, mesmo, às vezes sob a aparência de

¹¹⁵ Esse serviço recíproco de irmãos deve ser entendido não apenas no interno da Fraternidade, mas em relação a todos os homens. Por isso, na esfera interna da Fraternidade na obediência está a mediação (do “gênero de vida” e do ministro) (RNB 2,2.3; 5,2.4.5.; 6,1, etc.) e na esfera externa estão todas as pessoas até os irmãos mais afastados (sarracenos, bandidos, leprosos...) que falam mediante suas necessidades e urgências, e estão inclusive os animais e a natureza. O clamor (grito) dos seres humanos e da própria natureza torna-se verdadeira ordem a ser obedecida, quando se trata da defesa de sua vida e de sua vocação específica. A ecologia do ponto de vista franciscano encontra, neste princípio, sua grandeza e fundamento. Compreende-se, destarte, o pensamento de Francisco que apela para a necessidade de “submeter-se a todos os homens e até aos animais irracionais” (SVi 16-17).

¹¹⁶ Para D. FLOOD (*Frei Francisco*, 86-107) o “espírito da carne” é o nome religioso que o movimento franciscano deu ao espírito do sistema sócio-político de então, cujo objetivo é o engrandecimento econômico e político (de poder) das classes dirigentes, no qual a solidariedade proposta e vivida por Jesus Cristo não encontra espaço. Seguir esse *modus vivendi* é viver na vanglória, no orgulho, na exterioridade e aparência. Poder-se-ia dizer que se trata do “viver em pecado” na visão do testamento de Francisco.

vida virtuosa. Esse tipo de “rebeldia” é inaceitável na compreensão evangélica de Francisco, porque põe em cheque toda a sua proposta¹¹⁷.

André Vauchez, esclarece, por um lado, que para Francisco o “não sejam católicos” (Test 31) não deve ser entendido segundo nossa compreensão doutrinária atual, isto é, como sinônimo de pertença confessional à Igreja. A perspectiva do *Testamento* permitiria entendê-lo no sentido de uma “adesão sem reservas” à ortodoxia doutrinária da Igreja romana, muito ligada à postura de fidelidade e coerência profundas¹¹⁸. Francisco é notoriamente “inimigo de toda e qualquer forma de hipocrisia”. Consentir num modo de vida ou em práticas com distorções dos valores evangélicos, e, portanto, com algum grau de hipocrisia, é deixar de viver como católico. A catolicidade está, para o nosso *Poverello*, em relação com a coerência profunda e não com a universalidade da fé¹¹⁹.

Porém, parece-nos que Frei Clodovis Boff¹²⁰, frade servo de Maria, nos pode ajudar a entender melhor ainda este posicionamento de Francisco, através de um breve artigo em que analisa a Vida Religiosa e a comunhão (no sentido de obediência) com os Pastores da Igreja, o que parece ser também este caso de Francisco no *Testamento*. A verdadeira comunhão-obediência, à qual todos estamos sempre sujeitos, é a obediência teologal, devida diretamente ao Espírito

¹¹⁷ Para G. MICCOLI (*Francesco d'Assisi*, 78-79) a “afirmação e a defesa da originalidade da própria vocação e obediência e submissão a Roma são duas atitudes que reivindicam ambas, além de toda outra motivação particular, aquela única escolha que tem o fundamento em Cristo e na decisão de segui-lo com plena fidelidade”. (...) “Está aqui, creio, um dos nós interpretativos de fundo da história de Francisco”. Rebelar-se contra Roma, para o autor, implica um reapropriar-se de instrumentos, de vontade própria, de projetos, presunções e direitos – de lógicas e de programas de intervenção e de poder, - que resultam radicalmente contraditórios àquela escolha evangélica, expressão da lógica da encarnação e da cruz.

¹¹⁸ A. VAUCHEZ. *Les écrits de Saint François*, 434: “Mas não existe nenhuma ambigüidade em relação ao magistério eclesial. Desde a Regra Não Bulada Francisco afirma com força a obrigação que têm os Irmãos Menores de ser católicos, vocábulo pouco corrente na Idade Média, que não se refere aqui a uma pertença confessional, como o seria hoje, mas implica uma adesão sem reservas à ortodoxia doutrinária como a Igreja romana haveria de definir alguns anos mais tarde no Concílio de Latrão IV”.

¹¹⁹ Esta é a leitura de G.G. MERLO (*Storia de Frate Francesco*, 16) a respeito deste “observar mais catolicamente a Regra”: “A Ordem deve permanecer numa fraternidade que vive ‘segundo a forma do santo Evangelho’, porque ‘ser católico’ significa ser coerente com a tradição que provém imediatamente de Cristo”.

¹²⁰ Clodovis BOFF, (*A Vida Religiosa e a comunhão*, 27-30) reflete a relação, por vezes conflitiva, entre a Vida Religiosa e os bispos e descreve três tipos de obediência comunhão entre ambos. Em primeiro lugar estaria a “comunhão teologal”, com a Uni-trindade, não com os pastores, nem mesmo com a comunidade dos irmãos. Toda a vocação cristã depende desta obediência. Em segundo lugar viria a comunhão com a comunidade de fé e não simplesmente com a hierarquia. O Espírito Santo privilegia a dimensão comunitária. Estas duas foram, por exemplo, as formas obedienciais de Jesus Cristo. E apenas em terceiro lugar viria a obediência-comunhão com a hierarquia, às suas determinações. As atitudes de Francisco, mesmo sem que o tenha explicitado conceitualmente, parecem apontar nesta mesma perspectiva aqui aclarada por Clodovis Boff.

de Deus. Uma vez discernida, longa e profundamente, a vontade de Deus, importa, numa metodologia sempre evangélica, obedecer-lhe prontamente, mesmo que advenham daí incompreensões. Não seria essa a razão de tão radical posição de Francisco, incapaz de consentir com qualquer desvio do espírito evangélico?

Sintetizando a análise deste parágrafo, podemos dizer que a obediência para Francisco é escutar¹²¹ o irmão (todas as pessoas) e o Espírito do Senhor¹²², aliás, como nestes últimos tempos assevera a teologia: escuta da Palavra de Deus (revelação) e escuta da realidade do povo¹²³. Só é possível obedecer verdadeiramente quando há um compromisso de buscar sempre a melhor resposta possível aos apelos do Espírito de Jesus Cristo, que conduz seus seguidores numa crescente configuração com a lógica da encarnação e da cruz. Compreende-se, destarte, que esta obediência seja um valor tão essencial para Francisco e que, por isso, a defenda com tanto vigor no *Testamento*. Ela vai além dos possíveis casuísmos sugeridos por K. Esser, porque atinge o coração do viver evangélico. O desobediente, isto é, aquele que faz um caminho próprio e responde aos seus interesses egocêntricos (mesmo se o faz por ingenuidade ou por falta de maior consciência), situa-se no extremo oposto da lógica da cruz¹²⁴. Vive, na prática, assentado em seu próprio poder. Nega a existência de “um único onipotente”

¹²¹ Recorde-se que etimologicamente o termo obediência provém de “*ob+audire*”, ouvir através de alguém (que por isso pode ser ou tornar-se obstáculo).

¹²² José de GOITIA, num seu artigo sobre cristologia (*Un trozo de cristología viviente*, 446) afirma que Francisco estruturou sua fraternidade em base à “obediência caritativa”. Daí se compreende sua resistência passiva a certas iniciativas da Cúria Romana de estruturar em tons jurídicos sua fraternidade. Ele temia que isso levasse à perda da fidelidade ao Evangelho. E na página seguinte diz textualmente: “É o Espírito quem deve guiar os seguidores de Francisco e não tanto as estruturas e ordenações jurídicas”.

¹²³ Karl Barth, um dos grandes teólogos do século XX, dizia que o cristão sempre deve ter numa mão a Bíblia e na outra o jornal. Semelhantemente, Mons Henrique Angelelli, bispo de Larioja, Argentina, martirizado no tempo da ditadura, afirmava que todo o cristão deve ter, de forma permanente, um ouvido colado à Bíblia e outro colado aos jornais que apresentam a realidade.

¹²⁴ Celano (2 Cel 152) e o *Espelho de Perfeição* (EP 48) atribuem a Francisco um pensamento que parece vir ao encontro dessa posição: Francisco achava que a melhor de todas as obediências “em que nem havia nada de carne e sangue, era a obediência de ir entre os infiéis por inspiração divina, tanto para proveito dos outros como pelo desejo do martírio. Achava que pedir essa obediência era coisa muito aceita por Deus”. Observe-se aqui como a formulação é clara no sentido não de cumprir ordens, mas de solicitar, avantajar-se na busca da “melhor forma de agradar a Deus”. Na mesma perspectiva está o pensamento de G. MICCOLI (*Seguire Gesù povero*, 68-69) onde escreve: “Por mais paradoxal que possa parecer, não há leitura mais sutilmente enganada da experiência religiosa de Francisco do que aquela que pretende nela uma vontade e um propósito de reforma da Igreja, e, conseqüentemente, de renovação da atividade pastoral e da vida cristã da sociedade, mesmo se foi exatamente esta linha que algumas das melhores forças da cúria romana e do franciscanismo se empenharam no fim da primeira expansão da Ordem e depois nos decênios sucessivos à sua morte”.

(CtOr 9) enquanto se torna o deus de si próprio e contradiz diametralmente o viver segundo o Evangelho. Esta parece ser a verdadeira razão da “bizarra” severidade de Francisco no Testamento, em relação à obediência. Está aí em jogo nada mais que a possibilidade de viver segundo o Evangelho na Igreja. Por isso o “verdadeiro obediente é aquele que “pede para ir entre os infiéis, tanto para ajudar os outros como pelo desejo de martírio”.

c) Perseverar na obediência ao Espírito que fala pelas pessoas (excluídas)

(vv. 34-41)

(34) “E não digam os irmãos: ‘Isto é uma outra Regra’, porque isto é uma recordação, uma admoestação, uma exortação e meu Testamento, que eu, Frei Francisco, o menor de todos, deixo para vós, meus irmãos benditos, a fim de que possamos observar mais catolicamente a Regra que prometemos ao Senhor.

(35) “E o ministro geral e todos os demais ministros e custódios estejam obrigados sob obediência a nada acrescentar a essas palavras nem tirar coisa alguma. (36) E tenham sempre consigo este escrito, junto à Regra. (37) Em todos os capítulos que fizerem, leiam também estas palavras quando lerem a Regra. (38) E ordeno severamente sob obediência a todos os irmãos, clérigos e leigos, que não façam glosas à Regra nem a estas palavras dizendo: ‘Assim é que devem ser entendidas’. (39) Mas como o Senhor me concedeu dizer e escrever de modo simples e claro a Regra e estas palavras, assim as entendais, com simplicidade e sem comentário, e observai-as com santo fervor até o fim.

(40) “E todo aquele que as observar seja no céu cumulado com a bênção do altíssimo Pai, e seja cumulado na terra com a bênção do seu dileto Filho em unidade com o Espírito Santo Paráclito, com todas as virtudes do céu e todos os santos. (41) E eu, Frei Francisco, o menor de vossos servos, vos confirmo, quanto posso, interior e exteriormente, esta santíssima bênção. Amém”.

Nestes versículos, segundo Esser, Francisco, tomando consciência do limite de suas competências jurídicas, passa a esclarecer o sentido do *Testamento* em relação à Regra. Fornece, por isso, a chave para compreendê-lo: não é outra Regra, mas uma explicação (espiritual) da Regra, isto é, “uma tomada de posição no espírito e no significado da Regra de vida, à luz dos novos problemas”¹²⁵ e da luz que foi se fazendo ao longo da caminhada. Neste sentido, a “última vontade” de Francisco, expressa neste texto, não é propriamente o conteúdo do *Testamento*, mas da “Regra”¹²⁶.

¹²⁵ K. ESSER. *Il Testamento*, 179: “Francisco faz das prescrições do Testamento, como também de todo o restante, uma explicação da Regra, não no sentido de uma ‘retificação’, mas de uma ‘clarificação’ que se tornava necessária. Trata-se de uma tomada de posição no espírito e no significado da Regra em relação aos novos problemas”.

¹²⁶ K. ESSER. *Il Testamento*, 179 - 180. Porém não percebemos o porquê da insistência desse autor em dizer que se trata da Regra Bulada e não das formulações anteriores, uma vez que Francisco não está fazendo referência a textos literais da Regra, mas sim ao espírito que certamente tinha animado todas as versões. A propósito, nos parece pertinente a observação de D. FLOOD (*Regulam melius observare*, 351), pronunciada por ocasião do Congresso que celebrava os 25 da edição crítica de Esser, no sentido de que o “método de interpretação de Francisco na Regra consiste em consultar sua história no esforço para continuá-la em fidelidade ao que o Espírito havia operado

A nosso aviso, Francisco, sobretudo mediante o v. 34, insiste que não está oferecendo novidades em sua proposta de vida evangélica, mas que está aprofundando a vivência genuína da Regra: “a fim de que se possa observar mais catolicamente a Regra que prometemos ao Senhor” e que ele havia escrito “de modo simples e claro”. Francisco desejava ardentemente que se pudesse viver no “espírito” que fermentou o desenvolvimento da Regra desde a sua primeira formulação até sua aprovação com bula¹²⁷. Neste sentido, todos os textos escritos se tornam relativos, pois sempre serão limitados enquanto expressão da vida evangélica. Importava-lhe, acima de tudo, entrar na dinâmica do espírito de Jesus Cristo e seguir suas pegadas nas estradas da história humana.

Assim sendo, a fidelidade à Regra, razão de ser do *Testamento*, permite que Francisco vá além das determinações explícitas da mesma, como por exemplo no que diz respeito à obediência (Test 27-33; RB 10, 1-6; RNB 4,4-6,3) e às moradias (Test. 24; RNB 7, 13; RB 6,1-2). Nesta perspectiva, Francisco procede como Jesus Cristo que afirmou não ter vindo para abolir a lei e os profetas mas para cumpri-los e que poderão passar o céu e a terra mas não passará sequer um ponto do “i” da lei (Mt 5, 17-18). No entanto, Jesus relativizou a lei do sábado (Mc 2,27; Jo 5,18), das purificações (Mt 15,2; 23,25) e reduziu todas as mais de 500 leis judaicas ao mandamento do amor a Deus e ao próximo (Mt 24, 34-40). O ingresso progressivo na vivência da dinâmica do Espírito do Senhor, simultaneamente, acarreta a relativização de todas as leis escritas, não porque as descumpra e sim porque as ultrapassa naquilo que elas se propõem fazer conseguir.

Viver essa dinâmica é entrar no *habitat* da graça divina que suscitou na história o carisma franciscano e o deseja produzindo frutos em fidelidade sempre crescente e criativa. Observar as palavras do *Testamento* é entrar no âmbito da bênção que Francisco, “o menor dos vossos servos”, no último versículo, “confirma, o quanto pode, interior e exteriormente” (Test 41). Esta perspectiva de

neles. Qualquer outro método era, na perspectiva de Francisco, glosa” (comentário, justificativa que distorce o conteúdo genuíno). Por isso, ele sustenta que o ponto de partida para a elaboração do *Testamento* para Francisco era a *Regra Não Bulada* que havia originado, por sua vez, a *Bulada*. É uma mudança de perspectiva muito profunda.

¹²⁷ É pertinente a observação de K. ESSER (*Il Testamento*, 184) de que Francisco, depois de superada a grande crise dos últimos anos de vida com a experiência do Alverne, tenha entendido a colaboração dos outros (frades e da Cúria de Roma) na elaboração (e aprovação) da Regra como ajuda de Deus, o que, porém, não significa necessariamente que todas as intervenções tenham sido vistas como “revelação” de Deus, em continuidade ao que fora revelado ao longo da caminhada.

leitura legítima ver a bênção final como a coroação ou conclusão do *Testamento*, porque ela não é mais um outro pensamento para concluir o escrito como se fosse um apêndice, mas o ponto de chegada de quem é fiel à sua opção fundamental de vida.

Todas essas razões levaram Francisco, já moribundo, destituído de toda a autoridade jurídica em relação aos frades, a escrever um *Testamento* com tanto vigor e paixão. Ele, de fato, não podia simplesmente calar-se. Sua solidariedade com Cristo e com sua causa ardia, qual fogo, em seu coração e por isso não podia calar, pouco lhe importando se criasse alguns impasses jurídicos¹²⁸.

Resumindo, podemos dizer que, também nestes parágrafos que tratam da relação do Testamento com a Regra, Francisco está enfatizando aquela postura de “menor” que caracteriza toda a sua espiritualidade e toda a sua inserção na sociedade. Faz forte apelo para agarrar-se ao Espírito que animou as várias expressões da Regra e que é o mesmo que leudou a formulação do presente Testamento. Esse Espírito é a autoridade máxima entre os irmãos¹²⁹.

Conclusão da segunda parte do Testamento

Resumindo os principais resultados da análise desta segunda parte do Testamento, podemos esboçar estes pontos:

¹²⁸ Não queremos concluir essa leitura sem expressar nossa discordância do parecer de K. ESSER (*Il Testamento*, 85-86) de que “Francisco neste período da vida não compreendia mais o movimento originado de seu idealismo, não conheceu ou descuidou de aspectos que são uma necessidade vital para todo o organismo, e sua fraternidade era certamente um organismo carregado de vitalidade. Francisco era um poeta da natureza. Teve maior sensibilidade e compreensão para a primavera em flor com sua vitalidade vigorosa do que com o peso de um verão e de um outono”. A nosso aviso, trata-se, na verdade, de duas diferentes visões da “forma de vida do Evangelho” quase inconciliáveis. A visão de Francisco era comandada pela utopia de uma vida configurada, desde dentro, pelo Espírito do Senhor, no radical seguimento das pegadas de Cristo, solidário com os últimos da sociedade. Enquanto que a visão dos “ministros e de certos setores influentes da hierarquia eclesiástica” prefere pautar a vida em normas e determinações que dispensam a paixão pela causa. Optar pela maneira de orientar a vida, como Francisco, não quer dizer “ser poeta da natureza”, mas sim assumir uma postura existencial mais radical, aberta, evangélica. Por isso, talvez, sua utopia permaneça presente na humanidade até hoje com o mesmo frescor, ou maior ainda, do que no século XIII.

¹²⁹ Tomás de Celano narra assim esta importante intuição de Francisco que pode revolucionar a compreensão de obediência: “Diante de Deus não há acepção de pessoas, e o *Ministro Geral da Ordem, o Espírito Santo*, pousa do mesmo modo sobre o pobre e o simples” (Grifo nosso). E acrescenta que ele teria desejado inserir tal pensamento na Regra, o que não pôde fazê-lo, pois “já estava aprovada com bula” (2Cel 193).

a) Francisco começou insistindo para viver, em relação às moradias, conforme as condições dos que estão socialmente excluídos, aqueles que não podem fornecer seu endereço, pois são “peregrinos e forasteiros” (v. 24). Viver nessa situação de exclusão, evidentemente, implica não poder fazer valer seus direitos civis inerentes a qualquer cidadão de algum país (ou cidade, na Idade Média). Para nós esta visibilização da situação de exclusão social através do “sistema de residências” é também expressão de um passar à margem, reafirmado ao longo de toda a primeira parte.

b) Segue, depois, proibindo todo o privilégio que poderia ser concedido pelo Papa, chefe da cristandade, como garantia de proteção e defesa. Estar desprotegido, sem outra garantia que a confiança em Deus, é a condição mais exigente e difícil do ser pobre e excluído. Sentir-se um “João ninguém”, por quem ninguém se interessa, caracteriza, como já observava Karl Bosl, a condição de pobre na Idade Média (e hoje também). Francisco não aceita perder, sob hipótese alguma, essa condição de excluído, por ser uma maneira eficaz de viver solidariedade com sua real situação.

c) Em terceiro lugar, alerta severamente para o risco de “traição à forma de vida do Evangelho”. Encontram-se neste estado aqueles que vivem a arbitrariedade dos seus interesses pessoais ou grupais. Estes vivem a lógica da sabedoria do sistema sócio-político. Esta é a situação mais grave, denunciada pelo *Testamento*. Quem assim procedesse acabaria, do alto de seu *status*, desrespeitando os pequenos sinais da presença de Deus neste mundo, como os “miseros sacerdotes”, a Eucaristia, a Palavra, os leprosos etc, porque vive uma dinâmica contrária à da encarnação e à da cruz.

d) Em quarto lugar, ao tratar da relação do *Testamento* com a Regra e da obediência aos dois, Francisco mostra que a verdadeira obediência precisa transcender a observância literal ou jurídica das formulações escritas para encarnar a dinâmica do Espírito que o próprio Senhor Jesus, o mais excluído da história, viveu radicalmente a ponto de “dar a vida para não romper a obediência ao Pai” (CtOr 46). A dinâmica do Espírito, em Jesus, se revelou particularmente na lógica da encarnação e da cruz.

e) Por fim, Francisco conclui o *Testamento* confirmando com a bênção quem põe em prática este *modus vivendi*. Desse modo, a bênção já não é apêndice ou acréscimo aleatório, mas ponto de chegada de uma maneira de ser, desde a

liminaridade social, em solidariedade com aqueles que para lá foram jogados pelo sistema, que leva à “verdadeira alegria, à verdadeira virtude e à salvação da alma”(VPA 15).

Conclusão

Da análise do “seguimento do Cristo solidário no *Testamento*” é possível apontar para a seguinte conclusão em relação à temática que foi objeto de nossa investigação:

Quer a parte narrativa quanto a exortativa tem, entre seus objetivos precípuos, esclarecer que o seguimento de Cristo encontra seu *habitat* propício desde a solidariedade de vida com os excluídos da história, em sua concreta situação de vida. Nesta perspectiva, a parte narrativa, a primeira, apontaria mais para as condições sócio-econômicas dos “leprosos”: Não ter posse alguma, vestir pobremente, não ter casa, estar sujeito à lei do auto-sustento pelo trabalho manual e esmolar caso este não garanta o suficiente, conviver com esta categoria de pessoas, etc. Ao passo que a parte exortativa se refere mais às condições psíquicas e espirituais do excluído: não dispor de qualquer espécie de poder (portanto não ter valor algum), viver sem garantias e proteção jurídicas, jamais arvorar-se em detentor da verdade tomando-se a si mesmo como critério e referência nas decisões. Ao contrário disso, o frade menor precisa viver profundamente a escuta dos outros e de Deus que se manifesta neste mundo, mediante pequenos e ambíguos sinais.

As duas partes, assim, concorrem mutuamente, complementam e esclarecem a proposta de seguimento do Cristo solidário com os mais marginalizados e desde os mais marginalizados, segundo a lógica da encarnação e da cruz que Francisco conseguiu encarnar em si e propor (propor-se) aos irmãos, ainda que, provavelmente, sem ser plenamente compreendido.