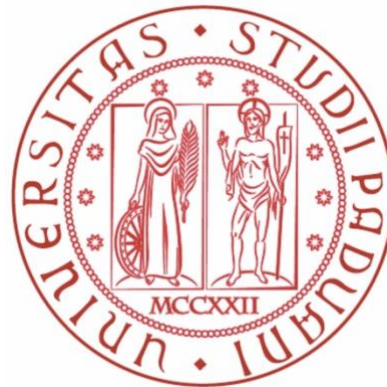


UNTREF

UNIVERSIDAD NACIONAL
DE TRES DE FEBRERO



“sint mites, pacifici et modesti, mansueti et humiles...”
**Conflicto, punición y violencia en la Orden de los
frailes Menores.**
(s. XIII- inicios del XIV)

Doctorado en historia, Universidad Nacional de Tres de Febrero.

**Corso di dottorato di ricerca in: studi storici, geografici e
antropologici,** Università degli studi di Padova.

Director: Dr. Horacio Botalla
Directora: Dra. Anna Maria Rapetti

Doctoranda: Maria Paula Castillo
Legajo: 6287
Febrero de 2019

Agradecimientos

En primera instancia mis especiales agradecimientos al Dr. Samuel Amaral, de la Universidad Nacional de Tres de Febrero y Dra. Cristina La Rocca de la Università degli Studi di Padova por haber hecho posible este trabajo. Debo señalar que esta tesis es el fruto de una beca doctoral otorgada por la UNTREF (2014-2019), quien financió esta investigación.

Al Dr. Horacio Botalla por sus lúcidas recomendaciones, su lectura atenta, el acompañamiento y la inagotable paciencia. A la Dra. Maria Patrizia Mainoni por, en un primer momento, haber seguido atentamente mi trabajo y a la Dra. Anna Maria Rapetti por haber continuado dicho acompañamiento en el trecho final de esta investigación.

Mis infinitas gracias a la Dra. Estefanía Sottocorno, amiga y maestra en todos los órdenes sin cuyas apreciaciones, sugerencias y motivaciones este trabajo no se habría llevado a cabo.

Los caminos de esta investigación me llevaron a fortalecer relaciones trasatlánticas y por esto, también mi agradecimiento al padre Luciano Bertazzo que hizo más amenas mis estadías en la Biblioteca del Istituto Teológico sant'Antonio en Padova. Así como a sus bibliotecarios, los dos Michele quienes mientras estaba allí colaboraron inmensamente con mi trabajo. Ciertamente, muchas de estas páginas no hubiesen sido posibles sin su colaboración.

A la amiga y colega Guillermina Guillamón por su amistad y su inteligencia, quien leyó estas páginas y me hizo significativas recomendaciones. A todos los colegas que debatieron conmigo los temas que se vuelcan en esta tesis.

Por último, pero no menos importante, a mi familia y amigos que bancaron a lo largo de los años innumerables ausencias producto de este trabajo. Y a Amelia Sorovsky.

“Loado seas, mi Señor, por aquellos que perdonan por tu amor,
y soportan enfermedad y tribulación.
Bienaventurados aquellos que las soporten en paz,
porque por ti, Altísimo, coronados serán”

Cántico del hermano sol

Introducción

“...Aquellos perros rabiosos trataron con tanta crueldad e impiedad [a fray Ponzio de Butugato] (...) que la ferocidad practicada sobre él turba las almas de todo el que la escucha narrar...”¹. Fray Angelo Clareno, en el primer cuarto del siglo XIV, escribía esta frase en su obra más célebre: *Liber Chronicarum sive tribulationis Ordinis Minorum*. Estas palabras parecen, en principio, contradictorias al mensaje de paz con el que se asocia a la Orden de los frailes Menores por acción de su iniciador, Francisco de Asís. De hecho, “paz y bien” es el saludo actual de los hermanos franciscanos. Una salutación que proviene de los tiempos medievales y que pronunciaban al llegar o ingresar a un lugar.

En los textos recogemos, frecuentemente, una imagen positiva de los frailes menores: hombres pacíficos, misericordiosos y preocupados por el otro. Ese habría sido el legado de san Francisco de Asís: el santo de los pobres y de los despojados. A lo largo de los siglos, su imagen se transformó en símbolo de cuidado de la naturaleza, de los animales y de los enfermos. El historiador Jacques Paul cierra la voz “violencia” del *Dizionario Francescano* con las siguientes palabras: “...*Che Francesco avesse ripugnanza per qualsiasi specie di violenza, è certo...*”².

Recordamos que los frailes Menores participaron de la Inquisición romana, al igual que los Predicadores, quienes sin embargo fueron sepultados a la inmortalidad con figuras como Bernardo Gui o Tomás de Torquemada. A pesar de esta imagen de tolerancia y pacifismo que recubre a la Orden de los Menores, en el devenir del siglo XIII e inicios del XIV, como demuestra el testimonio citado al inicio, hallamos en las fuentes franciscanas diversas evidencias que nos hablan de una historia turbulenta.

Ahora bien, esto nos plantea ciertos interrogantes: ¿cómo se puede explicar aquella frase pronunciada por fray Angelo Clareno en el primer cuarto del siglo XIV si

¹ “...quem canes illi rabidi tam crudeliter et impie tractaverunt [...] quod crudelitatis saevitiam in eum exercitae audientium animos turbat...”.

² Caroli, Ernesto, ed. *Dizionario Francescano*, Padova, Messaggero, 1995, p. 2214.

tenemos en cuenta la imagen que predomina de los franciscanos? ¿Cuándo y cómo Francisco en sus hagiografías se ve atravesado por las tensiones que signan los contextos de redacción? ¿Cómo se pueden conciliar las denuncias realizadas por fray Ubertino de Casale o el proceder de fray Elías de Cortona o de quienes aparecen como sus adversarios con aquel perfil pacífico? La consolidación del pasaje de la *fraternitas* de Francisco al *ordo* de los Menores o –también llamada– *minoritas* implicó una serie de transformaciones que dieron lugar a la conformación de prácticas y discursos que pueden calificarse como violentos. Partiendo de la propuesta de Giovanni Grado Merlo³ que expresa dicho pasaje como el cambio de una naturaleza de subordinación a una de dominación, el objetivo de esta tesis es repensar las prácticas y los discursos asociados con lo violento en el proceso de institucionalización de la Orden de los Frailes Menores y qué relación tuvo esto con la formación –o no– de un régimen disciplinario punitivo.

Una de las hipótesis de este trabajo es que algunas prácticas en relación a las formas de conflicto se iniciaron de manera embrionaria con Francisco de Asís en vida y, esto, justamente habilitó el surgir de posteriores situaciones de violencia. En segundo lugar, sostenemos que las características propias que Francisco quiso imprimir en la Orden, como la redacción de su propia regla o su modo de vida particular, hicieron de la aparición de una legislación consolidada un fenómeno tardío, hecho que habilitó el surgimiento de conflictos y prácticas violentas en los intersticios de las legislaciones que constantemente se encontraban sometidas a cambios. Por último, a partir de la aparición de dichas legislaciones asistimos a la utilización de la ley con el objetivo de punir, en muchos casos, no las infracciones sino las disidencias internas, es decir como medio para eliminar las críticas interiores. En este sentido, la última hipótesis que sostenemos aquí es que el proceso de evolución de la Orden en el siglo XIII implicó la consolidación, no solo de la orden religiosa, sino de un régimen punitivo y de coerción concreto que respondía también a los intereses eclesiológicos de la Santa Sede. Todos aspectos que fueron siempre abordados tangencialmente por la historiografía franciscana a propósito de algún otro argumento mas nunca en conjunto ni como problemática concreta.

Por la naturaleza de la temática que se trabaja en esta tesis se abarcará un rango temporal extenso: desde la redacción de la *Regla* no bulada en 1221 hasta el primer cuarto del siglo XIV; así como también extenso será su ámbito espacial, si bien nos

³ Merlo, Giovanni Grado, *Intorno a francescanesimo e minoritismo*, Milano, Biblioteca Francescana, 2010.

circunscribiremos a la actual área italiana, también se hará referencia a otras zonas significativas del mundo franciscano del período, como es el caso del sur de Francia.

La tesis se inicia con un apartado teórico: “*Violencia, entre las palabras y los conceptos*” en donde realizamos un recorrido de los aportes de las ciencias sociales que consideramos funcionales para el marco hermenéutico de esta investigación y con los cuales dialoga la tesis. Por otro lado, allí reflexionaremos sobre los instrumentos metodológicos que permitieron, a su vez, la construcción de una red de conceptos relacionados con el fenómeno adversativo que emerge de las fuentes.

Posteriormente, haremos referencia sucintamente a la historia de la Orden de los frailes Menores a través de tres nudos conflictivos o momentos de tensión para abastecer el trabajo de una base de historia franciscana y facilitar la lectura.

El capítulo titulado “*La regulación de los conflictos: del individuo a la institución*” problematiza la conformación de una legislación interna y la estructuración del régimen punitivo desde los escritos de Francisco hasta la constitución de Lyon de 1325. Con la idea de que dichas legislaciones o intervenciones son de carácter performativo, a la vez que ponen en evidencia diferentes situaciones de conflictividad, que derivan en la incorporación o eliminación de artículos o incisos en las constituciones. El análisis de estas se realiza en tres bloques temporales: de las *Praenarbonenses* a Narbona (1260); de ésta a París (1292) y, por último, de París a Lyon (1325). La naturaleza de las fuentes hizo necesario un estudio comparativo para detectar las obliteraciones o las inclusiones que debieron ser consideradas a medida que avanzaban los capítulos generales de la Orden. Por otro lado, en el mencionado apartado también se analizan las intervenciones pontificias en relación a diferentes problemáticas o tensiones que atravesaban la Orden. La historia franciscana se caracterizó por las continuas y contundentes injerencias papales, una tradición que fue iniciada por el propio Francisco⁴ y que continuó como sello de la misma. Así, coincidiendo con el período analizado en las constituciones, se estudian diversas bulas papales emanadas por asuntos de la Orden.

En el siguiente apartado denominado “*Las situaciones adversativas en las primeras generaciones franciscanas*”, se analizan las situaciones en donde Francisco de Asís decide castigar una falta y por qué. Asimismo, nos detenemos en de qué manera y cómo cambia la imagen del santo en las diferentes hagiografías: como es el caso de las

⁴ Recordemos que Francisco luego de su viaje a Oriente y las problemáticas que habría suscitado su ausencia, solicitó al pontífice Honorio III la disposición de un cardenal protector para la congregación en 1220.

dos vidas de Tomás de Celano; la *Legenda Maior* de san Buenaventura y de la *Compilatio Assisiensis*. Allí se reflexiona sobre cuáles son castigos considerados como legítimos y cuáles no en cada contexto, así como el rol punitivo de Francisco. Como veremos, en el horizonte cristiano, el castigo debería implicar la reincorporación de la oveja descarriada, de aquella que se alejó del rebaño; no la eliminación de la misma. En este sentido, creemos haber establecido una diferenciación entre lo legítimo y lo ilegítimo en relación al objetivo del castigo. Las hagiografías no solo construyen santidad, sino que plasman en cada imagen de Francisco un poco del propio contexto del autor. Así podremos reconstruir diversos patrones de comportamiento tendientes a la violencia y relacionarlos con la configuración de un régimen disciplinar.

Luego del análisis de la imagen de Francisco, para repensar los primeros tiempos del movimiento se pasará a estudiar el caso de fray Elías de Cortona que entendemos como una situación ejemplificadora del conflicto exacerbado luego de la muerte del iniciador. Partiendo del testimonio de fray Salimbene de Parma en su *Liber de prelado* analizaremos las disputas en torno a su destacada figura. Nos preguntaremos no solo por la construcción de Elías como personaje negativo dentro de la Orden —elemento reiteradas veces estudiado como fruto de la *damnatio memoriae*— sino también por el proceder de aquellos frailes que conformaban su oposición e impulsaron su deposición frente a Gregorio IX.

Los conflictos y las tensiones que se gestan con Francisco en vida, tienen una aceleración luego de su muerte, ejemplo de ello es la situación vivida durante el generalato de fray Elías. La problemática de la violencia tendrá su cénit de conflictividad a partir de los años 70 del siglo XIII con el surgir de críticas internas en la Orden respecto a ciertos caminos que se estaban tomando. Así, el grupo de los rigoristas, llamados también “espirituales” confrontará a los denominados de la “comunidad” en relación a ciertos excesos que a sus ojos proliferaban (el eje central del conflicto tuvo que ver con el abandono de ciertos ideales de pobreza). El enfrentamiento entre ambos grupos llegó a situaciones extremas de las que fueron protagonistas los dos bandos. Evidencia ineludible y central de estos conflictos es el testimonio de fray Angelo Clareno en sus diferentes escritos, así como también el de Ubertino de Casale. Esto será abordado en el capítulo titulado “*El cénit de la violencia*”. Dichas fuentes se pondrán en diálogo con otras, como las *Epistole*, *Expositio super Regulam* o *Apologia* de Clareno, así como la *Chronica XXIV generalium ordinis Minorum*, la *Cronica* de Salimbene de Parma, entre las principales. Uno de los elementos centrales de este capítulo es el análisis de las

representaciones de la violencia, es decir, la manera que los autores plasman noticias sobre situaciones que se encontraban en el ámbito de lo reprobable. Asimismo, se deconstruirán todas estas noticias adversativas con el objetivo de arribar al núcleo duro de dichos testimonios.

Para finalizar, se incorporará un apéndice con un cuadro en donde se ponen en diálogo los diversos pontificados con los ministros generales de la Orden y una tabla con la datación de las constituciones generales utilizadas. Por otro lado, un segundo apéndice, “*Ilustrar la violencia*”, en donde se analizarán las miniaturas del manuscrito 1167 de la Biblioteca Nazionale de Roma. Dicho manuscrito es una vulgarización de la crónica de fray Angelo Clareno y puede datarse aproximadamente en el siglo XV. Este alberga no sólo la obra completa del fraile espiritual en pergamino –cualidad particular– sino que además posee quince ilustraciones, constituyéndose de esa manera, en el único manuscrito ilustrado de la obra. De la totalidad de las miniaturas, diez representan situaciones violentas vividas por los frailes de la rama espiritual de la Orden o situaciones generales referidas a la persecución de los hermanos de la comunidad. De ahí que analizaremos otra forma de representar la violencia, no ya de manera escrita sino en imágenes. Nos detendremos, entonces, en las composiciones y maneras de representar estas situaciones de violencia. Tanto la iconografía como el análisis de los símbolos serán centrales, a la vez que problematizaremos sobre la elección de dichas noticias para ser ilustradas.

La naturaleza de las fuentes.

El análisis específico de las fuentes se efectuará de forma detallada en cada capítulo de la tesis. Así como, la explicación sobre los factores que conllevaron a la elección de cada una de ellas y la descripción de sus ediciones. Sobre los documentos que son utilizados y citados en diversos apartados se introducirá la edición en su primera aparición. Dichas fuentes abarcan un abanico temporal que inicia en 1221 y culmina en 1325 aproximadamente; la diversidad tipológica de los documentos tiene que ver con la necesidad que se plantea este trabajo de un análisis transversal referido una problemática que se desarrolla en el proceso de transformación de la *religio* originada por Francisco a una orden eclesiástica.

Justamente, la intención de problematizar la cuestión de la conflictividad interna y la violencia en la Orden de los Menores desde el siglo XIII hasta inicios del XIV implicó recurrir a un conjunto de documentos diversos. Las fuentes que seleccionamos comparten una serie de elementos específicos a propósito del tema que nos proponemos abordar. En este sentido, el ordenamiento de las mismas a lo largo de la tesis se realizará según tipología, temática y cronología. Existen dos grandes *corpus* de fuentes asociadas por tipología que se utilizarán en este trabajo: uno que llamaremos “normativo” y, otro, que denominaremos “literario”.

El grupo de documentos normativos está compuesto por las dos reglas: *Regula non Bullata* de 1221 y *Regula Bullata* de 1223 y un testamento de 1226, adjudicados a Francisco de Asís, el iniciador de la *fraternitas*. Estas reglas son la base organizativa de la congregación. A esta estructura se suman posteriormente las llamadas constituciones generales que son las normativas emanadas por el conjunto de frailes reunidos en capítulos generales. Las constituciones generales de la Orden que analizaremos parten desde las *Praenarbonenses* de aproximadamente 1240 hasta las de Lyon de 1325⁵. Hemos decidido detenernos en esta constitución debido a que entre Lyon y la siguiente –Perpiñán de 1331–, se suceden una serie de hechos, como la deposición del ministro general fray Miguel de Cesena por parte del papa Juan XXII, relacionados con el conflicto que protagonizó el pontífice con la dirigencia de la Orden. Juan XXII solicitó al sucesor del ex ministro general – fray Gerardo de Oddone– la reacomodación de la legislación: así nacen las constituciones de Perpiñán con una distribución estructural absolutamente diversa y con novedades en el ámbito litúrgico y ritual que serán revocadas inmediatamente después, en el capítulo general de Asís de 1334.

Dentro del marco de la normatividad disciplinar también es importante detenerse en las intervenciones pontificias en el ámbito de la congregación. Estas injerencias se pueden reconstruir a partir de las llamadas bulas papales, es decir las cartas en donde el pontífice de turno solicita, reclama u ordena algo a las autoridades de la Orden o a las seculares. Haremos referencia a las emanadas por Gregorio IX (1227-1241), Inocencio IV (1243-1254), Gregorio X (1271-1276), Nicolás IV (1288-1292), Bonifacio VIII

⁵ Los capítulos generales de: Narbona de 1260, Asís de 1279, Strasburgo de 1282, Milán de 1285, París de 1292, Padua de 1310, Asís de 1316 y Lyon de 1325. Es dable remarcar que, si bien no se utilizan todas, ni de manera principal, se examinaron también todas las constituciones provinciales disponibles para el arco temporal aquí trabajado. No obstante lo cual, se decidió utilizarlas solo en la medida que esclarecen o complementan ciertas cuestiones que se manifestaban en las constituciones generales de la Orden. Véase tabla apéndice I.

(1294-1303), Clemente V (1305-1314) y Juan XXII (1316-1334), que representan siete momentos diferentes de la historia de la congregación y de la Iglesia de Roma.

Por otro lado, se encuentran las fuentes “literarias”, que son las hagiografías de Francisco, las crónicas históricas, las cartas personales y por fin, los debates del concilio de Vienne. Dentro de las hagiografías utilizaremos las dos vidas compuestas por fray Tomás de Celano (una de 1228/1230 y la otra de 1246/1247), la vida escrita por Buenaventura de Bargnoregio (1260/3) y la *Compilatio Asissiensis* (probablemente posterior al generalato de Buenaventura). Así mismo, las crónicas de fray Salimbene de Adam, fray Tomás de Eccleston y fray Jordán de Giano para analizar los primeros años posteriores a la muerte de Francisco. Para la segunda mitad del siglo XIII, se trabajará con la *Historia septem tribulationum* o también llamado *Liber Chronicarum* de Angelo Clareno, así como otros tratados del autor: *Apologia* y *Exposito super regulam*; como también, las cartas del fraile espiritual (dentro de ellas, la principal es la dirigida a Juan XXII: *Epistola excusatoria*). Por otro lado, y para analizar el mismo período y complementar el testimonio de Clareno, nos remitiremos a los debates del concilio de Vienne, principalmente las denuncias promulgadas por fray Ubertino de Casale en ese contexto: *Sanctitas Vestra*, *Rotulus Iste*, *Sanctitati Apostolicae* y *Declaratio fratris Ubertini*.

*“Non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum, ne
habeas super illo peccatum.
Non quæras ultionem, nec memor eris injuriæ
civium tuorum. Diliges amicum tuum sicut teipsum. Ego Dominus”*⁶

Levítico, 19, 17-18

I. Violencia, entre las palabras y los conceptos.

La violencia como objeto de estudio ha tenido una trayectoria extensa no sólo en los estudios historiográficos, sino también en el campo de la filosofía, la antropología y las ciencias políticas, entre otros. Los acontecimientos del siglo XX, como la Segunda Guerra Mundial y los crímenes del nazismo, han despertado un profuso interés por la temática. En la Modernidad se ha construido una imagen del Medioevo como una etapa de la historia regida por la violencia y la anarquía. En este sentido, han proliferado gran cantidad de trabajos que se abocan al estudio de esta problemática, al igual que a las Cruzadas, hechos centrales del período al que se hace referencia. Es por esto que, muchas veces en la actualidad, cuando estamos frente a una realidad cruel, injusta, plagada de excesos, irracional o cargada de “creencias religiosas” se la califica de “medieval”⁷. El historiador francés, Marc Bloch, a lo largo de toda su obra *La sociedad feudal*, sostuvo que la violencia era parte estructural de la sociedad medieval y de la mentalidad de la época⁸. Sin embargo, en la realidad socio-cultural de los hombres de Iglesia, existe una tradición específica en relación a la paz que nace desde los diez mandamientos: *non occides*⁹. De esta manera, la no violencia se constituye como uno de los principales mandatos divinos. De ahí que la labor de estos actores como sujetos de pacificación en determinados espacios fue significativa, pero también es dable señalar que aquellos hombres que ingresaban a las órdenes religiosas medievales provenían de un contexto social turbulento. Dichos sujetos podrían proceder de un ambiente caballeresco o de cualquier otro sector social, como es en el caso de la primera *fraternitas* de Francisco.

⁶ No odies en tu corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo, para que no te cargues con pecado por su causa. No te vengarás ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, Señor.

⁷ Sin embargo, varios historiadores sostienen que dicha violencia es incomparable respecto a la que asistimos en el siglo XX. Como es el caso de Given, James, *Society and homicide in thirteenth century England*, Stanford, Stanford University Press, 1977, p. 38.

⁸ Bloch, Marc, *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 2011.

⁹ Gauvard, Claude, “Violence licite et violence illicite dans le royaume de France à la fin du Moyen Age”, en *Memoria y Civilización*, Universidad de Navarra, 2, 1999, pp. 87-115.

Este apartado intentará reponer sucintamente los diferentes trabajos que permitieron delimitar el objeto de estudio de la presente investigación. Si bien sabemos lo extenso de la bibliografía en relación a la temática, nos centraremos en aquellos aportes que nos permitieron plantarnos frente a esta particular investigación y es por esto, también, que muchos autores han sido dejado de lado a pesar de haber abordado el tema.

1. Un recorrido por las líneas de lectura de la violencia.

1.1. De la teoría política a la historia. Perspectivas interdisciplinarias.

Thomas Hobbes en su obra cumbre, el *Leviatán* (1651), plantea que el ser humano es violento por naturaleza, el hombre al unirse a otros se transforma en el “lobo del hombre” porque desea las mismas cosas que sus contemporáneos y de la desconfianza, la envidia y los comportamientos mezquinos, surgen los conflictos y la guerra entre ellos.

La violencia ha sido objeto de estudio de los intelectuales marxistas en tanto que se la entiende como un elemento significativo en las revoluciones y/o revueltas de los siglos pasados. Karl Marx reflexionó sobre la violencia al repensar la llamada “acumulación originaria”, pues tanto para él como para Engels la propiedad privada es un tipo de violencia ejercida. Asimismo, la violencia, para los autores, es el instrumento en el cual descansan y se legitiman las formas de producción; a su vez, se constituye como motor de la historia ya que se encuentra intrínsecamente asociada con la llamada lucha de clases. La posibilidad de la revolución, eliminación del Estado y establecimiento de una sociedad sin clases es impensable, en términos teóricos, sin violencia política¹⁰. Así, a la violencia organizada de la clase dominante, el proletariado debería oponer una violencia revolucionaria. Para Marx entonces la misma es consciente y pensada. En cambio, para otros pensadores que dialogaron con el marxismo, como es el caso de Georges Sorel, la violencia proletaria es imparable. En *Reflexiones sobre la violencia* (1908)¹¹, el autor sostiene que las huelgas, en muchas ocasiones, se caracterizan por la irracionalidad, cada una de ellas constituye, para el sindicalista revolucionario, un episodio de una guerra social contra el Estado burgués.

¹⁰ Aquí se realiza una síntesis por demás extrema, existen muchos trabajos sobre el tópico. Véase: Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, 1971; Engels, Friedrich, *La revolución de la ciencia de Eugenio Duhring*, Instituto del Marxismo-Leninismo & Editorial Progreso, Moscú, 2003, pp. 151-179. Así también: Bekerman, Gérard, *Vocabulario básico del marxismo: terminología de las obras completas de Karl Marx y Friedrich Engels*. Barcelona: Crítica, 1983, p. 232.

¹¹ Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La Pleyade, 1978.

Por su parte, Walter Benjamin haciendo uso de la distinción planteada por Sorel sobre la huelga general política y la proletaria, en *Para una crítica de la violencia* (1921)¹², sostiene que hay dos tipos de violencia: la primera, es la fundadora de derecho, es la que se necesita para establecer una ley; y la segunda, la conservadora del mismo, la que se hace imperiosa para hacer cumplir las normas. Asimismo, se detiene en la distinción entre violencia divina y violencia mítica, esta última funda derecho, establece límites, inculpa y expía al mismo tiempo; mientras que la primera aniquila el derecho: “...una de las manifestaciones fuera del derecho, es lo que se tiene por violencia educadora en su forma más consumada...”¹³. La violencia divina golpea directamente, pero además redime. En este sentido, en este trabajo veremos cómo se utiliza la intervención violenta divina como una forma de resolución de conflictos y de castigo por accionares injustos ya que, como sostiene Benjamin, el brazo de Dios pasa a ser el que castiga las injusticias del mundo terrenal.

Sobre el carácter violento, aparentemente natural, del hombre también escribió Sigmund Freud, quien en *El malestar de la cultura* (1930)¹⁴, se plantea la tensión o antagonismo entre las pulsiones del hombre y la cultura, la cual impone con ciertas restricciones. Para Freud, cuando desaparecen las fuerzas que lo inhiben, el ser humano se transforma en una bestia. En ese momento, la cultura tiene un rol central en la limitación consciente de esa barbarie. Así, las personas poseen, según el autor, una “pulsión de muerte” que lleva a la auto-destrucción, una innata inclinación hacia lo malo y la crueldad. Muchos pensadores, posteriormente, interpretaron las situaciones de violencia extrema generadas por una supuesta búsqueda de placer¹⁵. Esa búsqueda de satisfacción se materializaría también en situaciones de guerra o en importantes conflictos¹⁶.

La puesta en diálogo entre los patrones de comportamiento violento y determinados contextos históricos, fue problematizado también por Norbert Elías en *El proceso de la civilización* (1939) en donde sostiene que en los hombres y mujeres de la Edad Media existía un sistema emocional diferente que hacía su comportamiento más violento y desmesurado: “...con excepción de una élite reducida, el robo, el expolio y el

¹² Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”, *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998.

¹³ *Ibidem*, p. 42.

¹⁴ Freud, Sigmund, “El malestar en la cultura” en, Id., *Obras completas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

¹⁵ Sofsky, Wolfgang, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976.

¹⁶ Lo que algunos autores llaman violencia extrema: Semelin, Jacques, “Violencias extremas. ¿Es posible comprender?”, *Revista internacional de ciencias sociales*, 174, 2002, pp. 2-40; Wieviorka, Michel, “Violencia y crueldad”, *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 37, 2003, pp. 155-171.

asesinato eran pautas normales de comportamiento de la sociedad guerrera de la época...”¹⁷. Así, todos los actores sociales –clases altas, burgueses de las ciudades o pobres– se hallaban atravesados por estas prácticas no pacíficas. Para Elías, el elemento significativo que permite el nacimiento de este tipo de comportamientos es la ausencia de un aparato de control específico que surgirá posteriormente al Medioevo. Dicha estructura condicionará las acciones individuales y determinará el comportamiento humano bajo la forma de la coacción. Ahora bien, esto no significa que siempre falte autodomínio u autocontrol en las sociedades guerreras (como la medieval), sino que justamente en estas sociedades el autocontrol depende de la violencia física y “su configuración es coherente con este tipo de vida”¹⁸.

Pasando la mitad del siglo XX, la cuestión de la violencia en relación al poder es trabajada por la filósofa Hanna Arendt en su ensayo *Sobre la violencia* (1970). En este pequeño trabajo, repone los conceptos y diferencias entre potencia, poder, fuerza, autoridad y violencia. Para la pensadora alemana, la violencia se distingue por su carácter instrumental, “...necesita una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue...”. Para Arendt, el poder y la violencia son opuestos, si existe uno, falta el otro por definición. La violencia surge y se establece allí donde el poder se encuentra en peligro, se halla amenazado. Incluso, sin límites, esta puede hacer desaparecer el poder pero no lo puede crear¹⁹. Para la autora, la violencia es entendida como un instrumento que permite restablecer el poder o la balanza de la justicia cuando se halla desequilibrada. La violencia como instrumento puede ser racional, en tanto mantenga efectividad con un objetivo a la vista, a corto plazo; si lo pierde pasará a la irracionalidad.

René Girard en su libro *La violencia y lo sagrado* (1972)²⁰ plantea también que la violencia no se caracteriza por ser irracional, sino que justamente es un fenómeno que se desencadena cuando encuentra las razones. Sin embargo, en su devenir la violencia se olvidará de las causas. Para Girard, no es válida la explicación que da Freud sobre la “pulsión de muerte” sino que, para él, los hombres se enfrentan por sus semejanzas: si sujetos rivales desean lo mismo, pelearán por eso. De esta manera, para el autor, el planteo es esencialmente ontológico. La violencia originaria tiene que ver con la paridad entre los

¹⁷ Elías, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 232.

¹⁸ *Ibidem*, p. 457.

¹⁹ Arendt, Hanna, *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2012, p. 76.

²⁰ Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2005.

sujetos, es decir en cierto punto deben ser homologables, de ahí que el autor se detenga en casos de hermanos, gemelos o integrantes de la misma comunidad.

El antropólogo francés sostiene que la violencia que se anida en todos los seres debe buscar múltiples maneras de salir y una de ellas es, en principio, la violencia ritual, la del sacrificio. Este tiene una función real que es polarizar sobre la víctima "...unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier..."²¹. Así, el sacrificio correcto impide que la violencia pase a ser inmanente en la sociedad²². En este sentido la violencia tendría un carácter positivo ya que funciona como armonizadora de la sociedad.

Ineludible respecto a la temática que se trata en este trabajo es la obra de Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (1975)²³ que aborda la cuestión del surgimiento y afianzamiento del sistema penal moderno. La obra se encuentra estructurada en cuatro apartados denominados: suplicio, castigo, disciplina y prisión. El suplicio, como práctica punitiva, habría tomado relevancia en la Edad Media como espectáculo público y habría sido paulatinamente reemplazado por otros dispositivos. A partir del siglo XVIII, según el autor, empezó a considerarse que el delito embestía contra la sociedad en su conjunto y por esto los individuos debían ser castigados. Esas puniciones tendrán, para Foucault, ciertas características específicas de los estados modernos²⁴.

A pesar de que el filósofo francés está mirando y repensando los estados modernos occidentales y salvando las obvias distancias, podemos retomar aquí el concepto de "tecnología de la representación" que implica que el castigo debe apoyarse en una legitimación. Esta tecnología tiene como objetivo demostrar y convencer sobre la desventaja del delito. Una infracción que en el caso de la Orden de los Menores se asocia fuertemente a la idea de pecado pero que a medida que la misma se normativiza se constituyen como faltas-delito. Por otro lado, es importante destacar aquí, que para Foucault el sistema disciplinar tiene como función principal "la de enderezar conductas"²⁵, es decir, fabricar individuos. En cada ámbito o institución que posee un régimen disciplinar, existe un mecanismo penal/punitivo. En el caso de la modernidad, dicho sistema llegará a elevados niveles de precisión a la hora de taxonomizar delitos y castigos. En el caso que aquí nos ocupa este mecanismo penal se encuentra a lo largo del siglo XIII e inicios del XIV en plena conformación, por lo tanto la delimitación de las

²¹ *Ibíd.*, p. 15.

²² *Ibíd.*, p. 276.

²³ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1985.

²⁴ Esto es lo que él llama "la benignidad de las penas", pp. 108-136.

²⁵ *Ibíd.*, p. 175.

faltas se hace más difusa, pero la intencionalidad de corregir, es en primera instancia, el fin último.

1.2. Los historiadores y la violencia.

Los avances y retrocesos de la violencia en Occidente desde fines del Medioevo hasta los tiempos contemporáneos son abordados por el historiador Robert Muchembled en *Una historia de la violencia*²⁶ (2008). Allí el autor sostiene que cada sociedad controla los peligros y establece los niveles de tolerancia posibles para la violencia, a través de los valores, de la ley y de la justicia penal. En la Edad Media, según Muchembled, el mundo es violento en su totalidad: ni el Estado ni la Iglesia tenían los medios ni la voluntad para poner fin a la violencia²⁷. En este sentido, ésta es vista como elemento estructurante y constructor de poder, ya que como señala el historiador, cumplía en el Occidente medieval un rol preponderante estableciendo jerarquías y contribuyendo en los intercambios entre los sujetos²⁸. El autor mencionado analiza, por ejemplo, ciertos hábitos que se repiten en la población masculina y que tienen que ver con la socialización del varón, como es el caso de las fiestas juveniles. La agresividad en Occidente se habría construido en relación a la virilidad, al hecho de “ser hombre” y esto, a su vez, se volcó a los índices de homicidios en donde tenían una clara preponderancia los varones. La limitación de su planteo es que la violencia es analizada linealmente para llegar a los Estados modernos, además de centrarse casi exclusivamente en la violencia secular y física, basándose en los índices de peleas u homicidios.

Uno de los referentes más importantes de la historia cultural es el antropólogo y egiptólogo Jan Assmann que ha trabajado en diferentes instancias la problemática de la violencia religiosa en el monoteísmo, la memoria y la identidad cultural. Para Assmann la aparición del monoteísmo marca una ruptura tan grande y revolucionaria que necesita de un lenguaje de la violencia para ser exitoso²⁹. Partiendo de los textos bíblicos, en particular el Antiguo Testamento, el autor plantea que el monoteísmo implica una dicotomía entre la verdadera fe y la falsa, que para Assmann es una dualidad violenta por definición³⁰. Si bien el monoteísmo no es inherentemente violento bajo ciertas

²⁶ Muchembled, Robert, *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*, Madrid, Paidós, 2010.

²⁷ *Ibidem*, p. 35.

²⁸ Esto también aparece en Muchembled, Robert, *La violence au village, (XV-XVII S.). Sociabilité et comportements populaires en Artois*, Turnhout, Brepols, 1989.

²⁹ Assmann, Jan, *Violencia y monoteísmo*, Barcelona, Fragmenta, 2014.

³⁰ *Ibidem*, p. 24.

condiciones históricas tiene propensión a conducir hacia la violencia y la intolerancia³¹. Así, a diferencia de Girard para Assmann la religión no armoniza, sino que impone un paradigma proclive a la violencia.

Assmann diferencia dos tipos de violencia: en primer lugar, existe la *violencia pura*, es la violencia afectiva que descansa en las pasiones de la ira, los celos o el miedo; su expresión es la rivalidad: por ej. Caín y Abel. Esta primera tipología está intrínsecamente relacionada con la venganza. El segundo tipo es la *violencia cultural* que a su vez, según Assmann, tiene cinco formas y es contraria a la violencia pura: la primera forma es la “violencia social” que se expresa al interior de las relaciones sociales, la cual se forma culturalmente a través de representaciones tales como el honor, la educación y la disciplina. La segunda forma, es la “violencia jurídica” que es una contra-violencia cuyo objetivo es la eliminación de la violencia pura, es la que establece aquello que se debe hacer y aquello que no, así como sus castigos. Sin violencia el derecho no tendría ningún efecto; la fuerza se sustenta, siempre, en la amenaza creíble de castigos. El tercer tipo es la “violencia de Estado”, la cual distingue entre amigo y enemigo fomentando el amor al mismo y el odio a los enemigos. La cuarta, es la “violencia ritual” que aparece en dos contextos: en el sacrificio y en la iniciación –aunque el monoteísmo eliminó el sacrificio como ritual religioso–. En último lugar, aparece la “violencia religiosa”, aquella que es la ejercida en nombre de la voluntad de Dios y solo existe desde que surgió el monoteísmo. Es una violencia que distingue entre amigo y enemigo basándose en la idea de lo verdadero y lo falso.

En la presente investigación se observará una superposición en el entramado histórico de la Orden minorítica de dos tipos de violencias culturales que a su vez se enlazan con la violencia pura: en este sentido el establecimiento de lo verdadero y lo falso en términos religiosos implica la eliminación y negación de la otredad y de ahí que la violencia religiosa se hace presente en este estudio solapándose con la violencia jurídica que intenta establecer lo legal y lo ilegal en el horizonte franciscano. A su vez, estas dos habilitan el surgimiento de violencias puras que involucran la ira y los celos en casos particulares.

³¹ Bernstein, Richard, *Violencia. Pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 220.

1.3. Los medievalistas y la lectura de la violencia.

Sin duda otro vector importante para repensar la violencia y las situaciones adversativas extremas tiene que ver con la estructura macro socio-cultural de determinados contextos históricos. En el siglo XIII aún no se hallaba generalizada la utilización de la palabra violencia, menos aún con la semántica de la cual hoy se compone en el castellano o en los idiomas contemporáneos. Existen contextos históricos que proveen un ambiente cultural específico para el ejercicio de diversos tipos de violencia, en este caso nos interesamos por los siglos XIII y XIV en el ámbito religioso cristiano.

En el caso de la Italia del centro-norte y la Francia del sur en el período indicado es clara la legitimación de ciertos procederes sociales en el mundo secular. Sin intención de caer en un determinismo, uno de los aspectos más importantes a destacar es que los individuos que ingresaban a la Orden de los Menores, no solo provenían de ambientes socio-culturales diversos y muchas veces antagónicos, sino que también todos, en cada una de esas esferas, vivieron una socialización ambientada en la violencia.

La violencia como objeto de estudio en el marco del Medioevo fue abordado por numerosos investigadores. Temáticas como homicidios, peleas callejeras, dominación feudal, conflictos entre seculares y religiosos, guerras santas como las Cruzadas³², entre las tópicos principales. Haremos referencia a continuación, y con consciencia de dejar de lado muchos, a los trabajos de medievalistas que al estudiar diversos aspectos nos aportaron reflexiones como conceptos teóricos pertinentes para adentrarnos en nuestro objeto de estudio, que si bien tiene puntos de contacto con muchas de estas investigaciones también posee unas marcadas diferencias.

Ian Moore, en su célebre libro *La formación de una sociedad represora* (1989), analiza cómo se conformó en los siglos XI y XII una sociedad tendiente a la represión que transformó de manera permanente a la comunidad y que hizo de la persecución una de sus características centrales. En dicho período, para el autor, se habría canalizado la “violencia deliberada” –que circulaba en la sociedad– a través de las instituciones gubernamentales, judiciales y sociales contra ciertos grupos de actores sociales –entre ellos, analiza el caso de los leprosos, judíos y herejes–³³. Todos estos conjuntos serán segregados y apartados de la comunidad; en este sentido, Moore destaca la importancia

³² La bibliografía sobre las Cruzadas es profusamente extensa y será dejada de lado de este trabajo. Para la temática véase: Flori, Jean, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Granada, Trotta, 2003; Id. *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2001; y toda la obra del autor francés.

³³ Moore, Ian, *La formación de una sociedad represora*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 13.

del IV concilio de Letrán de 1215 para la fijación de los límites entre aquellos que eran parte de dicha comunidad y aquellos que no. Para el historiador a medida que se consolidan los estados como institución, el derecho se hace propiamente coercitivo “...imponiendo desde arriba un modelo de culpabilidad o inocencia establecido de acuerdo con códigos promulgados por la autoridad central...”³⁴.

Uno de los aspectos más significativos que aporta el trabajo de Ian Moore para la construcción de esta investigación tiene que ver con las acusaciones de herejía, que en el caso de la historia de la Orden de los Menores florecen frecuentemente. El autor señala que desde el siglo XII la sospecha y la acusación de herejía fueron paulatinamente cada vez más utilizadas como medio para eliminar la “resistencia al ejercicio del poder y legitimar un nuevo régimen de la Iglesia y el Estado”³⁵. Moore plantea que este modelo se reacomodará después de 1180 con el establecimiento de una “maquinaria” regular de descubrimiento y persecución de la herejía. En el caso de los menores apreciaremos que uno de los instrumentos de coerción y persecución de la disidencia fue el recurso a acusación de herejía o cisma entre los mismos frailes.

Una dialéctica conceptual para pensar la experiencia franciscana es la diferenciación entre violencia lícita e ilícita que nos aporta la historiadora Claude Gauvard en uno de sus artículos titulado “Violence licite et violence illicite dans le royaume de France à la fin du Moyen Age” (1999)³⁶. La autora se centra en la Francia de la baja Edad Media y pone en diálogo la violencia con el poder político para establecer que existen dos tipos de violencia: la buena, es decir la lícita y la mala, es decir la ilícita. Esta última condenable porque se excede de las normas tácitas aceptables. Además, es necesario diferenciar, según la autora, entre los casos de violencia individual y violencia colectiva: los primeros son esencialmente aquellos que dañan los cuerpos, también las palabras que implican una injuria o una ofensa o gestos que pueden conducir a heridas. La máxima expresión de este tipo de violencia es el homicidio. El segundo tipo es aquel que involucra a los poderes, como los enfrentamientos entre ciudades, señores o reyes; así como las revueltas o los crímenes que implican *lessa maiestatis*³⁷.

Para la citada historiadora francesa, a diferencia de otros autores ya mencionados, la violencia no se encuentra descontrolada particularmente en el Medioevo, sino que es

³⁴ Ibidem, p. 132.

³⁵ Ibidem, p. 171.

³⁶ Gauvard, Claude, “Violence licite et violence illicite dans le royaume de France à la fin du Moyen Age”, en *Memoria y Civilización*, Universidad de Navarra, 2, 1999, pp. 87-115.

³⁷ Ibidem, p. 90.

inherente a estas sociedades. La idea de Elías sobre las personas violentas “por naturaleza” o accidente es discutida por la autora, ya que, según ella, explica poco y diluye situaciones como los crímenes relacionados con el honor y con las venganzas. La violencia en estas culturas, sostiene Gauvard, funciona como herramienta conglomerante del cuerpo social; y existen dos tipos de violencia, la que se adapta a las reglas más o menos tácitas (por ejemplo, la venganza) y la que se desliza hacia lo ilícito y es, por lo tanto, condenable³⁸. Es decir, que no existe un desmadre en términos de prácticas violentas, sino que las mismas son pilares en el orden social. Si bien a primera vista uno podría asociar la violencia con la ausencia de un orden estructurante, en términos microscópicos esa violencia genera una estabilidad.

Por otro lado, debido a que este trabajo intenta evitar limitar el análisis de la violencia a la cuestión física el aporte de Chris Wickham es significativo. Pensando en la problemática de las palabras que dañan, las injurias y las ofensas, en un artículo de 1998³⁹, el historiador inglés indaga sobre la relación existente entre el chisme y la resistencia. Para el autor, el chisme puede cristalizar la resistencia mientras no se lo extinga, ya que la resistencia es siempre hablada antes de ser ejecutada. Analizando diferentes casos señala que si se daña la reputación de algún sujeto, a esa persona le resultará muy complicado dominar o erguirse en una posición de poder respetable.

Este fenómeno es necesario conectarlo con las acusaciones falsas que se hacían en los conflictos entre hermanos, porque el chisme no solo deslegitima y ofende el honor del otro, sino que construye lazos sociales y grupales que tienen que ver con lo identitario. Así como el chisme puede implicar resistencia y devenir en situación subversiva, la ofensa a través de este implica un hecho de violencia. La infamia poseía, como también sostiene Moore, mucha importancia en los tiempos medievales, esta destruía la credibilidad de una persona y la privaba de la protección de tribunales⁴⁰.

También aquí cabe señalar el trabajo de Laure Verdon, *Violence, norme et régulation sociale au Moyen Age* (2011)⁴¹, que introduce elementos significativos para repensar la violencia en el Medioevo y que son aplicables a nuestra investigación. En su obra la autora repone algunos de los trabajos más elocuentes del campo historiográfico

³⁸ *Ibíd.*, p. 88.

³⁹ Wickham, Chris, “Gossip and Resistance among the Medieval Peasantry”, *Past and present*, 160, 1998, pp. 3-24.

⁴⁰ Moore, Ian, *Op. Cit.*, p. 157.

⁴¹ Verdon, Laure, “Violence, norme et régulation sociale au Moyen Age”, *Rives méditerranéennes*, 40, 2011, pp. 11-25.

francés en relación a la violencia y propone que ésta se puede entender como un acto/s o palabra/s que rompe el tejido social y atenta contra el orden público. Dedicó especial atención a la compleja relación entre la violencia, el orden jurídico y el orden político. Las normas o lo jurídico, para la autora, definen las entidades y los tipos de relaciones entre ellas, es decir, las objetivan, particularmente a partir del siglo XIII.

Existirían en el Medioevo ciertos tipos de violencia simbólica que gozaban de una especie de tolerancia social, por ejemplo, la de los señores usando la fuerza de manera ostentadora para reivindicar sus derechos. La autora se detiene, también, en el concepto de *calumpniae* que son las disputas, contestaciones y reivindicaciones de derechos; cuando éstas son injustas se habla de violencia. Asimismo, Verdon plantea la centralidad de la *vendetta* en las sociedades medievales y sostiene que la *faide* tenía como objetivo la armonía general y que servía como método de resolución de conflictos⁴².

Verdon adopta el planteo de que la violencia puede ser reguladora social ya que produce sentido, orden y representa un medio de aculturación jurídica. Sería asimismo una herramienta de dominación que establece o fija el orden de manera jerárquica y al interior de los grupos. Por eso la violencia puede ser horizontal – entre iguales, consiste en afirmar un derecho considerado legítimo y que es reivindicado por otra persona– y vertical – que es la violencia física directa, considerada la marca de la coerción de un superior a un inferior, o una presión fiscal muy fuerte considerada una humillación–.

La violencia en el Medioevo y la Modernidad y en particular lo que Guy Geltner llama *antifraternalism* fue estudiado en diversos trabajos por el historiador. En *The Making of medieval antifraternalism* (2012) su objetivo es analizar la oposición impuesta por las comunidades occidentales a los frailes de las órdenes mendicantes hasta el siglo XV. El autor holandés plantea una distinción de cuatro categorías para pensar la violencia en la baja Edad Media: la violencia personal (el ataque), grupal (la revuelta), ilegítima organizada (el bandolerismo) y legítima organizada (la guerra)⁴³. Geltner analiza las diferentes maneras de rechazo a los frailes –en particular dominicos y franciscanos–, tanto a su presencia como a su conducta y se detiene también en los grados y objetivos de los

⁴² Ibidem., p. 20. La problemática de la *faide* fue trabajada también por autores como Marc Bloch en Bloch, Marc, *La sociedad feudal*, Op. Cit.

⁴³ Geltner, Guy, *The making of medieval antifraternalism. Polemic, violence, deviance and remembrance*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 47. Otros artículos en donde se centra en la misma temática: Geltner, Guy, “Mendicants as victims: scale, scope and the idiom of violence”, en *El sevier. Journal of Medieval history*, 36, 210, pp. 126-141; Id., “Antifraternal polemics: from literature to social realities”, en *Frate Francesco e i Minori nello specchio dell’Europa. Atti del XLII Convegno internazionale, Assisi, ottobre 2014*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2015, pp. 315-331.

asaltos a los frailes tanto individualmente como en los conventos. Uno de los elementos interesantes que aporta es la problemática del *scandalum* que posteriormente analizaremos⁴⁴.

David Nirenberg, en sintonía con Ian Moore, en *Communities of violence* (2015)⁴⁵ estudia la violencia y la tolerancia en relación a las minorías –leprosos, judíos, musulmanes, etc.– centrándose en la corona de Aragón y en la región de los Pirineos en Francia a lo largo del siglo XIV. El autor analiza los lenguajes del odio para la construcción de la “otredad” así como también la relación de la persecución sobre determinadas minorías sociales y el orden económico y político que se consolida en dicho contexto⁴⁶.

Para el autor, tanto los discursos de odio o persecución como las prácticas en sí mismas toman sentido cuando se ponen en relación entre sí. La violencia cumple un rol social que permite la coexistencia de las mayorías y de las minorías en la España medieval. Al igual que otros autores, Nirenberg apunta que además de las formas físicas de violencia, las acusaciones ante la ley con el objetivo de obtener una respuesta o acción contra de determinado/s individuo/s fue una actitud habitual en el período en cuestión. De esta manera, el análisis del lenguaje (*persecutory discourse*) se hace necesario para el historiador. En este trabajo nos centraremos en diversas ocasiones en el estudio de la construcción discursiva de las situaciones de conflictividad.

El interrogante sobre cuán violento fue el Medioevo es también abordado por Warren Brown en *Violence in medieval Europe* (2017)⁴⁷, donde sostiene que las sociedades medievales eran violentas de una manera diversa y que la violencia jugaba diferentes roles en las sociedades occidentales⁴⁸. Un elemento que retoma Brown es la distinción de tres perspectivas sobre la violencia que debemos tener en cuenta a la hora del análisis y que veremos plasmada a lo largo de los capítulos: la perspectiva de la víctima, del victimario y del observador, o la tercera persona que interpreta la situación. La víctima puede transformarse en observador y reportar el acontecimiento vivido según su punto de vista y su concepción del mundo y su posición respecto al damnificado y al victimario. Todas las personas que están envueltas en un acto de violencia lo interpretan

⁴⁴ Véase el capítulo titulado “La regulación de los conflictos”.

⁴⁵ Nirenberg, David, *Communities of violence. Persecution of minorities in the Middle Ages*, New Jersey, Princeton University Press, 2015.

⁴⁶ En este sentido el autor plantea una vía intermedia entre lo propuesto por Ian Moore y, por otro lado, algunos historiadores culturales –como es el caso de Carlo Ginzburg–.

⁴⁷ Brown, Warren, *Violence in medieval Europe*, San Bernardino, Routledge, 2017.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 5.

según las normas de esa sociedad (cuando se haya justificado y cuando no). El autor remarca que las normas de la violencia dependen del contexto, del horizonte de poder y de los límites culturales construidos que separan los diferentes grupos sociales: v.g. no es lo mismo el accionar en un contexto de guerra que en el ámbito civil. Asimismo, Brown señala que la violencia muchas veces funciona como una herramienta para avanzar en los intereses que tiene un individuo o un grupo⁴⁹.

La disquisición realizada hasta aquí, como mencionáramos, no se pretende exhaustiva, sino que se constituye como el resultado concreto de un relevamiento más amplio. Los trabajos fueron citados porque de alguna u otra manera dotaron de herramientas hermenéuticas el abordaje de una problemática escasamente estudiada en el marco de la historia del franciscanismo. En este sentido, cabe señalar aquí que si bien diversos autores han rozado los temas de conflictividad y violencia en la Orden de los Menores, ninguno ha dedicado un estudio exhaustivo, y dichas consideraciones siempre se han realizado de manera fragmentaria y limitada en pos de otro objetivo. Por lo tanto, no se podrá realizar aquí un despliegue de obras con una temática similar en la historia de la Orden, sino que a medida que vayamos avanzando en el desarrollo de la tesis mencionaremos los específicos aportes realizados por la historiografía franciscana.

A continuación, efectuaremos un sucinto comentario en relación a la metodología que aplicaremos en el trabajo, para proseguir con la confección de ciertos conceptos centrales que atraviesan la totalidad de la investigación.

2. Reflexiones sobre método.

A la problemática de enfrentarse a un objeto de estudio tan complejo como la violencia y a un movimiento u orden religiosa extensamente estudiada, se suma la dificultad de detectar y analizar situaciones o prácticas –discursivas o no– que fueron, muchas veces, intencionalmente ocultadas o marcadamente destacadas. Esto nos obligó a recurrir a diversos instrumentos metodológicos: aportes de la historia cultural, de la sociología, del análisis del discurso y de la lingüística, así como de la historia comparada.

Para poder indagar sobre las representaciones y las prácticas discursivas y no discursivas de los actores históricos del siglo XIII e inicios del XIV debemos, inexorablemente, recurrir a los textos escritos en el seno de la congregación franciscana.

⁴⁹ Ibidem, p. 23.

Todos los documentos que se utilizarán en este trabajo son entendidos como enunciados discursivos y en tanto tales, productores de sentido.

Todo discurso se relaciona, además, con otros, es una estructura de encastrés, un engranaje; en cada uno de los discursos (ya sean textuales o de imágenes) existen referencias previas, diálogos con otros textos o figuras y relaciones entre enunciados⁵⁰. Esas referencias pueden ser explícitas o no, pero son apreciables en el enunciado: es lo llamado intertextualidad o interdiscursividad⁵¹. Mijaíl Bajtín llamará a este fenómeno “polifonía”: “...en todo enunciado (...) podemos descubrir toda una serie de discursos ajenos, semi-ocultos o implícitos y con diferente grado de otredad...”⁵².

Las fuentes que llamamos “literarias”, en tanto relatos históricos, poseen un núcleo verídico, pero al mismo tiempo ostentan, por su propia tipología, una serie de características que podrían sembrar dudas sobre ciertas noticias que profieren. Muchas de las fuentes utilizadas en esta tesis tienen como protagonistas a los sujetos que las compusieron, este es un elemento significativo ya que se deberá proceder con excesiva precaución al momento de su análisis. En muchas ocasiones, estos sujetos intentarán “rellenar” con detalles el relato con el objetivo de generar lo que Roland Barthes llamó “efecto de realidad”, el intento de darle verosimilitud al hecho enunciado⁵³.

Otro elemento a destacar y que retomaremos en este trabajo, es la propuesta de Foucault respecto la concepción de autor. Éste, en términos de análisis del discurso, será siempre pensado como un sujeto que no tiene pleno dominio de su palabra, que no controla la enunciación en su totalidad, es decir que a veces profiere cosas que no se propone⁵⁴. En términos radicales, el filósofo francés va a proponer la desaparición, es decir la muerte del autor⁵⁵.

En el discurso o “conjunto discursivo”⁵⁶ se materializan las representaciones de la realidad y la forma de comprender el mundo de los actores; por esto, es importante siempre el diálogo con el contexto. Michel Foucault plantea que en toda sociedad la producción de los discursos está controlada y seleccionada. Por lo tanto, lo que importa

⁵⁰ Rankema, Jan, *Introducción a los estudios sobre el discurso*, Barcelona, Gedisa, 1993.

⁵¹ Fairclough, Norman. *Discourse and social changes*, New York, PolityPress, 1992, pp. 101-105.

⁵² Bajtín, Mijaíl, *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, p. 280.

⁵³ Barthes, Roland, *El susurro del lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 2013, pp.191-221.

⁵⁴ Arnoux, Elvira, *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2006, pp.13-29.

⁵⁵ Foucault, Michel, “¿Qué es un autor?”, título original: “Qu'est-ce qu'un auteur?”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 63, n° 3, julio-setiembre de 1969, pp. 73- 104.

⁵⁶ Verón, Eliseo, *La semiosis social. Fragmento de una teoría de la discursividad*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 127.

es el análisis de la condición de posibilidad que enmarca ese discurso, que permite que éste emerja⁵⁷. El acto de enunciación es un espacio en donde se replican las luchas y los sistemas de dominación, pero también es un arma de disputa y de lucha por el poder. En este caso, se trabajará con fuentes que tienen como protagonistas o refieren a las máximas autoridades de la Iglesia (las bulas papales) y de la Orden (reglas, testamento de Francisco, constituciones, así como los textos producidos por frailes de la Orden aliados a aquellos que ejercían el poder) pero también documentos que reflejan las resistencias (como los testimonios individuales de Angelo Clareno o Ubertino de Casale, incluidas las crónicas que se refieren a Elías).

Una de las historiadoras pioneras que trabajó con el discurso como objeto de la historia es Régine Robin, quien plantea que el análisis del discurso requiere de un estudio global "...que articule a la vez la base lingüística (la lengua), los procesos discursivos, el sujeto y la perspectiva histórica..."⁵⁸. Para la autora, la lengua interesa al historiador porque es la base a partir de la cual se forma y establece el discurso/objeto. Entre sus métodos utilizados para el análisis del discurso se encuentran los estadísticos (lexicometría), los estudios sobre el campo semántico y de enunciados.

Este trabajo parte de la premisa de que las palabras tienen un carácter performativo. Los enunciados perlocutivos, según el filósofo británico John Austin, son aquellos que producen una acción cuando son proferidos, como convencer, disuadir, persuadir, etc⁵⁹. Enunciar es una manera más de hacer, de realizar una acción; y en este sentido entendemos las normativas o legislaciones internas de la Orden, al igual que las hagiografías que buscan inducir un tipo de comportamiento en los frailes de la congregación⁶⁰.

Pensar en las prácticas y discursos relacionados con el conflicto o la violencia implica también ocuparse sobre las maneras o las formas que adoptan los actores históricos para representar dichos fenómenos. Los textos en tanto producto de subjetividades utilizarán determinados dispositivos, ciertas figuras literarias o recursos que darán cuenta de las intenciones o finalidades de los autores; e incluso, como dijimos anteriormente, dándonos más información que la que el compositor se propuso. En este

⁵⁷ Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 2012.

⁵⁸ Goldman, Noemí, *El discurso como objeto de la historia*, Buenos Aires, Hachette, 1989.

⁵⁹ Austin, John, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990.

⁶⁰ Como sostiene Giovanni Grado Merlo, el florecimiento de la literatura hagiográfica en el XIII-XIV envuelve la disputa por la apropiación del santo con el objetivo de otorgar legitimidad a los caminos que emprendía la Orden. Merlo, Giovanni Grado, *Frate Francesco*, Bologna, Il Mulino, 2013, p. 9.

sentido el trabajo de Roger Chartier, *El mundo como representación* (1996) realiza ciertos aportes heurísticos centrales para nuestro trabajo. El historiador francés –al igual que sus pares dedicados a la historia cultural– considera al individuo en su inscripción y determinado por su contexto, es decir en “el seno de dependencias recíprocas que constituyen configuraciones sociales”⁶¹. En este sentido, es clara la asociación con el planteo de Foucault sobre la muerte del autor.

Por otro lado, Chartier pone en el centro de la cuestión la articulación entre prácticas, obras y representaciones con el mundo social⁶². Retomando la noción de “representaciones colectivas” de Durkheim y Mauss, Chartier involucra en el concepto de “representación” tres modalidades: en primer lugar, las configuraciones intelectuales por las cuales está construida la realidad; en segundo término, las prácticas que se relacionan con una identidad social, que refiere a lo simbólico en lo social; y por último, las formas que se hallan institucionalizadas y objetivadas en las que se marca o signa un grupo⁶³.

En un sentido general, según Louis Marin, la representación es un conjunto de prácticas culturales que se apropian, dan sentido a un entorno y nos hacen presentes ausencias⁶⁴. Las prácticas discursivas y las prácticas no discursivas son ambas reales. Las primeras, asimismo, son parte de la realidad, es decir fragmentos de ella⁶⁵.

La violencia, el conflicto y la represión a partir de situaciones relacionadas con la brujería, las creencias populares y la Inquisición⁶⁶ fueron temas abordados por Carlo Ginzburg en *El queso y los gusanos* (1976) y *Storia notturna* (1989). Si bien en el trabajo que aquí encaramos no tienen protagonismo estas temáticas, el autor nos provee de diversas herramientas teóricas para pensar las situaciones coercitivas y de conflicto en la congregación franciscana. Focalizándose en las micro historias, ya sean de personajes, acontecimientos u fenómenos, el historiador debería actuar, según Ginzburg, a través de

⁶¹ Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre la historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. X.

⁶² Chartier, Roger, *El mundo como representación...*, *Op. Cit.*, 2005, p. X.

⁶³ *Ibidem*, pp. 56-7.

⁶⁴ Marin, Louis, “Poder, representación, imagen”, *Prismas*, 13, 2009, pp. 136-7.

⁶⁵ Chartier, Roger, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996; Chartier, Roger, *El mundo como representación, Op. Cit.*

⁶⁶ Ginzburg, Carlo, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 2017; *Id.*, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península, 2008, pp. 9-28. Véase también en un artículo más temprano de 1961: *Id.*, “Brujería y piedad popular” en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, pp. 19-51.

un “paradigma indiciario”⁶⁷. Este paradigma implica seguir las huellas, los indicios que dejan translucir las fuentes para entrelazarlas y, de esta manera, acceder a la cultura de las que son producto. Así, para Ginzburg, el historiador debe contar con la premisa de que el conocimiento siempre es indirecto, indiciario y conjetural⁶⁸. De ahí que sea necesario detectar las distintas voces que emergen de los documentos.

Siguiendo este planteo, un solo testigo nos daría una vía de acceso al dominio de determinada realidad histórica. Aquí trabajaremos con los testimonios de algunos actores históricos específicos que vivieron y describieron situaciones conflictivas o violentas. Justamente, debido a la naturaleza de lo acaecido y lo denunciado no debemos dejar de aclarar que las fuentes que documentan situaciones de violencia en primera persona son escasas. De ahí que más allá de las posibles –o no– exageraciones de los actores sus testimonios se transforman en centrales a la hora de repensar las prácticas violentas en la congregación. Ginzburg sostiene que los historiadores debemos “...*ricordare che ogni punto di vista sulla realtà, oltre ad essere intrinsecamente selettivo e parziale, dipende dai rapporti di forza che condizionano (...) l’immagine complessiva che una società lascia di sé...*”⁶⁹. Estas relaciones de fuerza se materializan y se expresan en las construcciones que despliegan los actores históricos cuando confeccionan un texto o una imagen y cuando consumen esos productos culturales. Por esto, el análisis de las distorsiones es de por sí un elemento constructivo y esa construcción no es incompatible con la prueba.

En una línea similar y repensado los modos de adentrarse en un texto como fuente histórica, el trabajo de Robert Darnton, en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (1984), plantea una modalidad de trabajo específica que adquirió el título de “antropología histórica”: ir del texto al contexto y viceversa, es decir, relacionar cada símbolo con todo aquello que le da sentido. Dicho método sería la fórmula mágica para poder comprender un mundo que se constituye como ajeno. En este sentido, el autor plantea la necesidad de recibir “electrochoques” culturales a partir de las fuentes que nos hablan del pasado y no familiarizarnos con él. Al analizar los lugares oscuros de

⁶⁷ Ginzburg, Carlo, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

⁶⁸ Ginzburg, Carlo, “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario”, en Id., *Tentativas*, Rosario, Prohistoria, 2004, pp. 69-114. Previamente publicado en *Rivista di storia contemporanea*, 7, 1978, pp. 1-14.

⁶⁹ Ginzburg, Carlo, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2014, p. 47.

cada una de las fuentes accederíamos al mundo de significados de aquellos actores históricos⁷⁰.

3. En pos de definiciones: La violencia como campo de representaciones en clave histórica.

En la actualidad, el término *violencia* involucra toda una serie de realidades y juicios de tanto peso en nuestras sociedades que estimula la reflexión sobre su aplicación y condición a las sociedades del pasado. Si comenzamos por recurrir a la Real Academia Española, la voz “violencia” es la cualidad de violento. Este a su vez tiene entre sus principales significados, aquello que implica una fuerza o una intensidad extraordinarias, el uso de la fuerza física o moral, lo que está por fuera del estado natural o del sentido o la interpretación que se da a lo dicho o escrito: falso, torcido, fuera de lo natural. La entrada de *violentia* en el *Glossarium mediae et infimae latinitatis* indica que el significado que se le adjudicaba, para mediados del siglo XIV, era la violación y profanación⁷¹. La palabra *violencia* deviene de la voz latina *vis* que significa “vigor”, “fuerza” y se vinculaba con lo impetuoso, la vehemencia y se asociaba con la masculinidad y con lo varonil⁷². La *vis* también puede implicar una situación de dominación, una relación de fuerza destinada a someter. En algunas fuentes, *violanter* se relaciona con la violencia sexual⁷³.

Dado que la utilización de la palabra latina *violentia* es más bien tardía y se habría comenzado a generalizar su uso a partir del siglo XIII, este trabajo se enfrenta al desafío de reconstruir el campo conceptual de aquellas situaciones que actualmente se encuentran comprendidas en dicho término. La reposición de los diferentes y variopintos vocablos que se asocian y que tienen una semántica aproximada a aquella voz, es condición necesaria para adentrarse en la temática. Probablemente, en las fuentes del orden laico el

⁷⁰ Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 11-14; Hourcade, Eduardo, Cristina Godoy y Horacio Botalla, *Luz y contraluz de una historia antropológica*, Buenos Aires, Biblos, 1995, pp. 81-88.

⁷¹ <http://ducange.enc.sorbonne.fr/VIOLENTIA>

⁷² Muchembled, Robert, *Una historia de la violencia...*, *Op. Cit.*, p. 17. Véase: *Oxford Latin Dictionary*, p. 2074; <http://ducange.enc.sorbonne.fr/vis>

⁷³ Gauvard, Claude, “Violence licite et violence illicite dans le royaume de France à la fin du Moyen Age”, en *Memoria y Civilización*, Universidad de Navarra, 2, 1999, p. 89. Véase: *Oxford Latin dictionary*, Oxford Press, 1968.

vocabulario utilizado para representar este tipo de situaciones sea diferente al del orden eclesiástico y, en particular, al del mundo franciscano. De ahí que la delimitación del arco conceptual sea el resultado del análisis de las fuentes que se utilizarán en este trabajo. Esta red de significados y significantes nos permitirá determinar qué situaciones y maneras de representar existían de lo que nosotros actualmente consideraríamos violento.

3.1. Los términos en el dossier de fuentes.

Ahora bien, si en las fuentes utilizadas la voz violencia es excepcional, ¿cuáles son las palabras que podríamos delimitar y asociar con “lo violento”? La respuesta a este interrogante mutará según actores y fuentes históricas. Frecuentemente en la documentación florece la denuncia de excesos en punitivos establecidos en el ámbito de la Orden de los Menores, otras tienen que ver directamente con el quiebre de las normas establecidas, no solo eclesiásticas sino también seculares –como es el caso de los asesinatos–. Existen a lo largo del período y del *corpus* documental que abarca esta tesis permanencias de significado, sutiles deslizamientos o abiertas mutaciones en las semánticas de determinados vocablos que vemos repetirse diacrónicamente.

Detallaremos las siglas de las fuentes que se utilizarán en este análisis de vocabulario, para los detalles de edición y contexto de la fuente véase en el correspondiente capítulo de la tesis: Rnb, Rb y Test (*Regula non bullata*, *Regula bullata* y *Testamento*), 1C y 2C (*Vita prima* y *Vita secunda* de Tomás de Celano, respectivamente), LM (*Legenda maior* de Buenaventura). Por otro lado, utilizaremos la referencia “*Cronica*” para aludir al *Liber de prelato* de fray Salimbene de Parma; “*Liber chronicarum*” para la crónica de Angelo Clareno⁷⁴ y “*Rotulus iste*” “*Sanctitas vestra*” “*Sanctitati apostolicae*” y “*Declaratio*” para mencionar los opúsculos de Ubertino de Casale.

Las palabras que podemos advertir que en la documentación trabajada están asociadas a situaciones que contemporáneamente consideraríamos violentas y que están relacionadas indisolublemente con el aspecto punitivo dentro de la Orden son vocablos como *castigare*, *expulsare*, *ligare*, *supplicio*, *tormentum*, *carcerare/carcere* o *disciplina*. Las primeras permanecen en el aspecto semántico si partimos de los textos de Francisco

⁷⁴ Como veremos más adelante la obra del fraile posee dos ediciones actuales, en este pequeño análisis citaremos solamente la realizada por Accrocca ya que es más sencillo referir al parágrafo específico donde se encuentra el vocablo analizado. Posteriormente, se citarán ambas ediciones.

y llegamos a las fuentes más tardías; mientras que los últimos dos se desplazan significativamente.

- **Castigare** que significa enmendar u corregir⁷⁵, y **expulsare**, que implica echar, son vocablos que están asociados en las fuentes utilizadas a las puciones establecidas por san Francisco, los ministros o hermanos que estuvieran en la gestión de la Orden. Dichos castigos podrían ser justos o injustos, en ambos casos las denuncias de los actores históricos son las que van a establecer la axiología de las noticias. De ahí que no importen solamente las palabras de manera aislada, sino también el conjunto de vocablos que adjetivan dichas acciones. Por ejemplo, fray Ubertino de Casale denuncia que muchos hermanos fueron castigados (*iniuste*) o expulsados de la Orden, según los frailes, de manera injusta (*expellentur*).
- Es el caso de **ligare**, es decir atar, palabra que hallamos en la primera vida escrita por Celano solo al referirse a un cordero “atado” y destinado a morir que salva Francisco (1C, 79); mientras que en la *Legenda Maior* de san Buenaventura la encontramos en la noticia en donde Francisco se autoimpone un castigo. En ese contexto funciona como algo aceptable y que denota santidad, aunque, sin dudas, incluso para el autor resulta un proceder severo (LM 6, 2). En el caso de Clareno el mismo vocablo tiene una referencialidad negativa, en particular cuando habría sido aplicado en castigos injustos y excesivamente severos a frailes inocentes, es decir cuando describe las condiciones de encarcelamiento a las que se sometieron (*Liber Chronicarum* 2, 89; 5, 239, 431; 5, 618, 627, 629, 668, 677). Por otro lado, es dable destacar que, en la bula del 5 de agosto de 1244, Inocencio IV establece que se pueden capturar y atar a los apóstatas de la Orden (*Devotionis vestrae...*). En este vocablo pasamos de un auto-castigo estricto pero aceptado que no expresa una situación repudiable en sí misma a la denuncia abierta de injusticia en el proceder de ciertos sujetos.
- **Supplicio** y **tormentum** se asocian a penas padecidas por diversos sujetos, el primero tiene entre sus principales acepciones torturar, el segundo estrujar y extraer. En el caso de la *Vita Prima* de Tomás de Celano, se utiliza *supplicio* a

⁷⁵ Todos los significados que serán incluidos a partir de aquí provienen de Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, L Favre, 1883-1887 en: <http://ducange.enc.sorbonne.fr/>. Si allí no se hallara, para reconstruir su posible significado, se recurrirá al *Oxford Latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

propósito de las penas sufridas por Francisco en su camino hacia el sultán que de alguna manera tiene una finalidad positiva y se asocia a la idea de prueba divina (1C, 57). En la *Vita secunda* se emplea el término con un sentido puramente punitivo –aunque con finalidad positiva– pero sin el carácter de prueba: cuando Celano sostiene que los hermanos ociosos debían sufrir suplicio (2C, 162).

Con un carácter marcadamente negativo, suplicio lo encontramos en la *Cronica* de fray Salimbene cuando refiere a cómo Antíoco hizo padecer suplicios a siete hombres santos que luego sufrieron la muerte (*Cronica I*, p. 194). El suplicio como prueba divina podemos hallarlo en la crónica de Clareno (P, 284). Así, también, cuando cronista detalla el accionar del inquisidor de los predicadores, explica como éste habría amenazado a los frailes inocentes con “suplicios y tormentos” (*Liber Chronicarum* 5, 613, 690). Es decir, suplicio comienza como una voz que implica prueba divina y si bien en algunos casos mantiene este significado incorpora otro: una punición neta que en algunos casos puede ser profundamente repudiable v.g. Salimbene o Clareno.

La voz *tormentum* aparece en las vidas de Celano asociado a la justicia divina (2C, 111) o a los padecimientos de las enfermedades (2C, 212). En Buenaventura es puesto en boca del sultán quien sostiene que ninguno de sus sacerdotes se sometería a tormentos para atestiguar su fe (LM, 9, 8). Aparece de esta forma expresado en relación a una prueba divina. En el *Liber chronicarum* refiere a un hecho de tortura que, en los términos de la inquisición y de esos actores históricos no era *per se* un procedimiento ilegal, sino habitual y legal (*Liber chronicarum* 5, 613, 623, 631, 642; 6, 474). La cuestión aquí radica en que, para Clareno, el tormento se aplicaba con injusticia sobre un inocente y esto delimita el hecho en el campo de lo reprobable.

- **Carcerare/carcer.** Es decir, encarcelar o cárcel, merecen una disquisición más profunda en relación a los usos y semánticas en la documentación⁷⁶. En las hagiografías la situación de encarcelamiento tiene que ver con la santidad, con estar preso en el siglo, en la mundanidad y sólo es utilizado negativamente cuando Celano describe las persecuciones sufridas por los primeros compañeros de Francisco, quienes habrían sido aprisionados por sus adversarios (1C, 40). En

⁷⁶ Respecto a la cárcel como lugar figurado y el encarcelamiento como *topos* narrativo véase el capítulo que analiza la crónica de Angelo Clareno. Respecto al encarcelamiento como hecho punitivo véase apartado sobre regulación de los conflictos.

la biografía escrita por Buenaventura no hay situaciones de reclusión, algo que de por sí ya es sugestivo, porque como se verá más adelante, la operación desplegada por el famoso ministro general es cristalina en estos términos, la conflictividad y los vocablos que a ésta hacen referencia son sutilmente eliminados.

La utilización del encarcelamiento como instrumento o medio para eliminar o contener a la disidencia y, por ende, criticado como abusivo y negativo por los actores históricos aparece ya cuando fray Elías de Cortona conversa con Gerardo de Módena sobre su posible reconciliación con la Orden, según fray Salimbene de Parma, aquel habría expresado su preocupación respecto a un posible encierro que, a pesar de las disposiciones del general, impulsarían los ministros que no lo estimaban (*Cronica I*, p. 250). Posteriormente, a inicios del XIV, la situación de encierro y encarcelamiento es denunciada reiteradas veces por Clareno y Ubertino. Un rasgo característico de ambos es que sus críticas no tienen que ver con el encarcelamiento como punición en sí misma, sino con la injusticia con la que se aplica la pena y con las condiciones de la misma, tanto uno como otro señalan en carácter poco humanitario de los encierros y la injusticia de los mismos (*Liber Chronicarum*, 2, 93, 97, 98, 110, 129; 4, 233, 280, 281, 287, 306; 5, 62, 239, 259, 309, 312, 320, 342, 346, 364, 675; 6, 429, 474, 475; *Sanctitas vestrae*, p. 68, 82; *Sanctitati apostolicae*, p. 378, 381, 384, 386)⁷⁷. En la hagiografía el encarcelamiento demuestra santidad, en el resto de la documentación su uso es otro, aunque para Clareno tiene una doble intencionalidad: por un lado, es repudiable como hecho, y por otro, construye legitimidad para su grupo y aquellos que él considera sus antecesores.

Respecto a las fuentes normativas, la cárcel como punición aparece en el testamento de Francisco aunque no de manera directa (Tes. 32-33). En las constituciones *praenarbonenses* sí es contemplada como una punición, aunque lo que se establece es que nadie debe ser encarcelado si no cometiese un *enorme et manifesto excessu*⁷⁸. Sin embargo, en cuanto a apóstatas, como mencionamos, en 1244 el papa Inocencio IV autorizó la captura y encarcelamiento de los frailes apóstatas en la bula *Devotionis vestrae*.

⁷⁷ Véase más adelante las denuncias sobre fray Ponzio de Botugato de Clareno, o sobre fray Berengarius de Campria de Ubertino (entre otros).

⁷⁸ Véase capítulo sobre Regulación de los conflictos.

- Respecto a la *disciplina*, que según Du Cange en el mundo monacal significa flagelarse o latigarse, así como castigar y corregir, nos encontramos en una situación similar en relación a la semántica: en las primeras biografías de Francisco se presenta como la disciplina, una rigurosa forma de vida y el buen comportamiento que llevaban adelante el santo de Asís y sus primeros compañeros (1C, 37, 41, 42; 2C, 2, 19; LM, 11, 11). Sin embargo, también tenía una acepción de castigo, de punición bien vista (1C, 30; LM 6, 11 entre otros). En algunos casos se deja entrever que esos castigos implicaban una punición física, como se muestra en la continuación de la noticia del “hermano asno” (2C, 117). Cuando Salimbene describe como Elías castigaba, es decir azotaba, sin misericordia a los hermanos (*Cronica I*, p. 244) utiliza este vocablo. Clareno lo hace funcionar en el mismo sentido: sostiene que el polémico ministro general capturaba y azotaba a los primeros compañeros de Francisco (*Liber Chronicarum* 2, 82, 129, 140). Ahora bien, ese significado que de alguna manera es positivo – porque tiene que ver con la forma de vida correcta y obediente y que se desplaza sutilmente hacia un tipo de castigo⁷⁹, que en última instancia sigue siendo bien valorado–, se mantiene en las fuentes posteriores mas, en estas se agrega una connotación negativa del concepto.

Los vocablos que surgen de las fuentes que representaban allende unos modos, prácticas y discursos que determinados sujetos históricos consideraran incorrectos, injustos y excesivos y que actualmente podríamos agrupar bajo el vocablo *violencia* son: *affligere*, *combure*, *contumelia*, *cruciare*, *crudelitas*, *diffamare/diffamatio*, *exterminare/exterminium*, *extorquere*, *flagellare/flagelatio*, *furore*, *gravamen*, *impetuose*, *infamare*, *infringere*, *iniuria*, *iniustitia*, *insultus*, *irruere*, *lacerare*, *mactare*, *occidere*, *odire/odium*, *opprimere*, *percutere*, *persequor*, *pressura*, *tribulare/tribulatio*, *venenare*, *verberare*, *vexare/vexatio*, *violentia/er* y *vulnerare*.

Dentro de este grupo que podría ser significativamente más amplio hicimos una selección de las palabras más utilizadas y, por ende, importantes y realizamos una taxonomía como resultado del análisis de las fuentes. En principio, podemos diferenciar aquellas que son acciones en sí mismas y los vocablos que en realidad apuntan a dar

⁷⁹ En el caso de algunas cartas papales aparece también el concepto: Bonifacio VIII, en abril de 1304, sostiene que Francisco de Lutra escapaba la disciplina (*fugiens disciplinam*) y Juan XXII, en marzo de 1317, manda a capturar frailes que huían de los castigos (*effugere disciplinae*).

intensidad negativa a algo o alguien. Se seguirá, para ordenar el despliegue, el orden alfabético de las palabras.

De las acciones	De la magnitud
<i>affligere, combure, contumelia, cruciare, diffamare/diffamatio, exterminare/exterminium, extorquere, flagellare/flagelatio, gravamen, infamare, infringere, iniuria, insultus irruere, lacerare, mactare, occidere, opprimere, percutere, perseguor, pressura, tribulare/tribulatio, venenare, verberare, vexare/vexatio, vulnerare</i>	<i>crudelitas, furore, impetuose, iniustitia, odire/odium, violentia/er</i>

- **Affligere.** El verbo *affligere* que significa hacer peligrar la integridad de una persona, golpear o azotar, expulsar o aplastar, aparece reiteradas veces en las fuentes haciendo referencia a situaciones que hoy caratularíamos de violentas. En el caso de Celano la palabra no emerge, sólo en la vida de Buenaventura y se introduce en el contexto de los padecimientos que sufrió Francisco antes de presentarse ante el sultán (LM, 13,3). Por otro lado, una de las acusaciones más fuertes que realiza Salimbene contra fray Elías es que “afligía” a sus súbditos en carácter de ministro general (*Cronica I*, p. 152, 176). Clareno lo utiliza para describir situaciones de tortura (*Liber Chronicarum* 5, 240, 818) que lejos están de funcionar en la matriz de prueba divina, al igual que en el caso de Ubertino que denuncia que a los frailes les fueron aplicadas penas excesivas (*penis affligere*) por crímenes falsos (*crimina falsa*) en *Sanctitati apostolicae*, p. 381.
- **Combure.** Aunque en las hagiografías esta voz no la hallamos, este verbo aparece en situaciones altamente reprobadas por Ubertino y Clareno. El primero denuncia ante la comunidad como a un fraile que quería observar fielmente en *Testamento* de Francisco, los hermanos se lo habrían prendido fuego sobre su cabeza (*Declaratio*, p. 168, véase análisis más adelante). Por otro lado, Clareno hace referencia a la quema de los escritos de fray Pedro Olivi señalando que era una persecución injusta sobre su persona y un hecho reprehensible (*Liber Chronicarum*

5, 236) y, luego, cuando introduce la noticia de los frailes quemados por la Inquisición (*Liber Chronicarum* 6, 433-456).

- **Contumelia.** La *contumelia* es una afrenta, una injuria o proceder de una manera maleducada o desentonada. En el caso de la primera vida de Tomás de Celano aparece cuando describe las primeras persecuciones sufridas por Francisco y sus compañeros y luego en su paso por Oriente (1C, 40, 57). Fueron oprobios que si bien martirizan son negativos. En dicha obra del celanense, también aparece en un sentido positivo: el desprecio al propio cuerpo que tenía el santo de Asís (1C, 53). Clareno lo utiliza diversas veces para hacer referencia a las ofensas e injurias que sufrieron los primeros compañeros (*Liber Chronicarum* 2, 138, 145), los frailes que él consideraba inocentes (*Liber Chronicarum* 3, 54) y Olivi (*Liber Chronicarum* 4, 82; 5, 100). Es dable señalar que la violación al sepulcro de Olivi —que para aquel contexto histórico era un acto de violencia extremo— es caracterizada como *contumeliose*. Por otro lado, significativa es la ausencia del vocablo tanto en la segunda vida de Celano como en la de Buenaventura.
- **Cruciare.** Este vocablo se asocia a situaciones que algunos actores calificaban de negativas o excesivas y que en términos generales significa torturar o inducir al suplicio. Esta palabra no la hallamos en las vidas ni en los textos de Francisco, sí en cambio, en las fuentes más tardías como la de Clareno cuando da noticia de las torturas perpetradas por el inquisidor a los hermanos (*Liber Chronicarum*, 5, 613, 635, 639, 669, 690) y las que padecieron los frailes *reformatores* (*Liber Chronicarum*, 7, 4).
- **Diffamare/diffamatio.** Que significan divulgar en mal sentido algo o a alguien, tienen una tradición diversa y que demanda un especial despliegue. Celano en su segunda vida pone en palabras de Francisco una profecía: iba a llegar un día en que su religión iba a ser difamada por los malos ejemplos de sus integrantes (2C, 157); una noticia que, esperablemente, no encontramos en la vida de Buenaventura. La palabra reaparece asiduamente en el marco de los debates entre los llamados espirituales y frailes de la comunidad. Ubertino lo emplea en su forma verbal cuando denuncia que aquellos quienes querían observar a Francisco eran difamados (*Rotulus iste*, p. 102) y asimismo al referirse a las cartas difamatorias contra los observantes de la *Regla* (*Sanctitas vestra*, p. 88). Clareno la utiliza para denunciar que muchos frailes “santos” fueron difamados: los compañeros de Francisco por Elías y su propio grupo por

parte de la comunidad (*Liber Chronicarum* P, 221, 223; 1, 188; 2, 37; 3, 83; 5, 48, 62, 96, 480, 685; 6, 91, 112, 414). También el sustantivo *diffamatio* es utilizado en la crónica clareneana, aunque en menor medida (*Liber Chronicarum*, 3, 58; 5, 362, 468). Una tónica que Clareno reitera varias veces es que a los inocentes los difamaban como “herejes” a través de cartas (*litteris diffamatoriis*). En relación a las fuentes normativas, el verbo *difamar* aparece en una carta papal de las analizadas: la *Dudum ad apostolatus* de abril de 1310, en donde Clemente V inhiere a la comunidad de “difamar” a los espirituales. La difamación en este contexto siempre es negativa y es altamente reprochable. Asimismo, se relaciona fuertemente con el término *infamare* en el que nos detendremos más adelante.

- ***Exterminare/exterminatio***, tienen como principales acepciones poner fin, arrancar y desenterrar. No encontramos estos vocablos en las fuentes más primitivas, pero en las crónicas de Salimbene y Clareno afloran de diversas maneras. En el *Liber de prelato*, Salimbene cataloga a fray Elías de Cortona como “exterminador de la Orden” (*Cronica I*, p. 246), por otro lado, se utiliza asimismo la forma verbal citando el Salmo 79 para representar aquello que habría producido Elías en la Orden (*idem*). En esa misma dirección, Clareno utiliza estas palabras para referirse no solo a Elías, sino a todos aquellos que buscaban la eliminación de la disidencia y de los hermanos que para él estaban en el camino de Francisco (*Liber Chronicarum* 2, 86; 5, 100 en su forma verbal; *Liber Chronicarum* 6, 140, 263 en su forma sustantiva). Por otro lado, en dicho texto, el vocablo sustantivado presenta, en algunos casos, un costado positivo asociado al fin de los tiempos y la justicia divina (*Liber Chronicarum* 1, 502, 523; 2, 172, 180; 5, 253, 258, etc.). En fin, es un término que tiene una tónica negativa y permanece en el tiempo, aunque adquiere complejidad con la utilización apocalíptica.
- ***Extorquere***. Sus significados principales son torcer, retorcer y atormentar. Tiene diversos usos en la documentación utilizada en este trabajo y se emplea para representar, en sentido negativo, la “extracción” de dinero v.g. en la primera vida de Celano (1C, 14) o de lágrimas (1C, 73). Clareno suma otra acepción: la extracción de confesiones –falsas a sus ojos– a los frailes por parte del inquisidor (*Liber Chronicarum* 5, 625, 636, 643) o por otros hermanos a fray Bernardo Deliciosi (*Liber Chronicarum* 6, 446).

- **Flagelar o flagelo.** (*flagellare/atio/um*), que implican molestar, afligir, azotarse, entre los principales, tiene en las fuentes hagiográficas usos que implican positividad y usos que involucran un juicio nocivo. En los textos de Celano y de Buenaventura, siempre se utiliza el sustantivo, nunca el verbo. En la primera vida de Celano se emplea en sentido negativo para referir a los flagelos que el padre de Francisco impuso a su hijo (1C, 12); mientras que en la segunda y en la de Buenaventura esa utilización desaparece para solo tener una connotación positiva: Francisco se flagelaba ante las tentaciones (2C, 116, 129; LM 5, 4, 6; 9, 4). Sugestiva transformación protagoniza la palabra cuando es utilizada por Clareno en su crónica, ya que pasa a tener nuevamente un sentido fuertemente reprochable: aparece cuando Francisco renuncia a la dirección de la Orden ya que no quiere ser el malo que flagele (*nolo carnifex fieri percutiendum et flagelandum*), al igual que cuando Elías persigue a los primeros hermanos (*Liber Chronicarum* 2, 89, 140, 144, 145) o, más tarde, el inquisidor a los frailes espirituales (*Liber Chronicarum* 5, 643, 646, 677). En el caso de Clareno prima la utilización del verbo a diferencia de los textos hagiográficos. Es un vocablo que tiene una raíz maligna, que desaparece en el segundo texto de Celano y en la vida de Buenaventura, para ser retomado en aquel sentido por Clareno.
- **Gravamen.** El sustantivo *gravamen* que puede significar una incomodidad o una presión es utilizada en algunas fuentes para describir situaciones adversativas entre los frailes. Es interesante destacar que en la *Vita prima* de Celano aparece haciendo referencia a los sufrimientos que padecían las personas enfermas (1C, 121). Pero, posteriormente, la encontramos en Ubertino asociada al uso de la fuerza al denunciar que muchos hermanos sufrieron injustas presiones (*Sanctitas vestra* p. 88). La misma palabra utiliza Clareno para acusar que Ubertino padecía muchas inconveniencias instigadas por los frailes de la comunidad (*Liber Chronicarum*, 6, 302). A dicho vocablo lo encontramos también en las cercanías de los debates del concilio de Vienne –anterior al testimonio de Clareno y contemporáneo al del casalense– en la carta *Dudum apostolatus* de abril de 1310 en donde el pontífice, Clemente V, prohíbe a la comunidad *gravare* a los frailes que eran llamados espirituales, poniéndolos bajo su jurisdicción (“*gravare vel offendere*”, véase más adelante). En este caso la utilización ya no es la del sustantivo sino directamente la del verbo, porque la premisa es inhabilitar una acción concreta que es vista por los actores históricos como desdeñable.

- **Infamare.** Esta voz se halla estrechamente asociada semánticamente al verbo *diffamare* y denota acusar, incriminar, ofender o incluso una opresión. Fray Salimbene introduce el verbo en situaciones reprobables, el parmense sostiene que los hombres malos suelen infamar a los buenos (*Cronica I*, p. 221) y en el caso particular de Elías, afirma que fue infamado de ser alquimista o que infamó a su propia persona dañando a la congregación (*Cronica I*, p. 248). En relación a la legislación, Ubertino como hábil jugador recurre constantemente en el marco de los debates de Vienne a acusar a los frailes de la comunidad de infamar mendazmente a su grupo (*Rotulus iste*, p. 119, 123; *Sanctitati apostolicae*, p. 381). También es utilizado en este sentido por Clareno en su crónica (*Liber Chronicarum* 6, 136). Tanto difamar como infamar mantienen, en términos cronológicos y de manera transversal a las fuentes, su carga negativa.

La utilización de este vocablo tiene un asidero en la documentación legal interna de la Orden: en las constituciones generales de París de 1292, se introduce un nuevo inciso en donde se prohíbe que un hermano infame a otro con un crimen falso (véase más adelante).

- **Infringere/irruere.** El verbo *infringere* que significa principalmente chocar, irrumpir es utilizado solamente una vez en la crónica de Clareno, para referir a las persecuciones que habría sufrido Ubertino (*Liber Chronicarum* 6, 303). Por otra parte, el verbo *irruere* que semánticamente es precipitarse fuertemente, aparece en las fuentes hagiográficas con un sentido expresamente negativo: Francisco es atacado por los ladrones y por los demonios (1C, 16; 2C, 32; LM 2, 5; 6,10). Salimbene también lo hace funcionar en este sentido de ataques del demonio (*Cronica I*, p. 251) aunque también lo usa citando Proverbios como una precipitación abrupta (*Cronica I*, p. 173). Asimismo, Clareno lo retoma cuando introduce la visión del árbol minorítico y Buenaventura se arroja sobre fray Juan de Parma para atacarlo (*Liber Chronicarum* 4, 186, 201 y 207, véase más adelante). En este último caso, no solo implica el hecho abrupto sino también la acepción de ataque físico.
- **Iniuria.** El sustantivo injuria es uno de los que más asiduamente aparece en las fuentes de manera transversal cuando se refieren a situaciones que hoy catalogaríamos de violentas y negativas. En las fuentes hagiográficas emerge también en este sentido de prueba – a la vez que junto a la obligación de sostener–, aunque principalmente en las vidas de Celano (siete veces: 1C, 13, 29, 53; 2C,

3, 21, 155, 187) ya que en la *Legenda maior* la encontramos solo una vez (LM, 2,2 con ese mismo uso). Igualmente, surge en la crónica de Salimbene: el sabio debe esconder las injurias (*Cronica I*, p. 187)⁸⁰. Así, tanto en los escritos de Clarena como en las denuncias de Ubertino (*Rotulus iste*, p. 111, 137) son frecuentes las denuncias de padecimiento de injurias por parte de sus grupos (*Liber Chronicarum*, P, 329; 1, 267; 2, 91, 138; 3, 10, 70; 5, 3, 12, 13, 17, 19, 21, 411, 616; 6, 24, 131, 308). Cabe destacar un uso en particular que es cuando Clarena menciona la exhumación de los huesos de Olivi, allí el autor habla de injuria (*Liber Chronicarum* 6, 24).

Respecto a la legislación, en la *Regula non bullata* aparece en el capítulo XXII en donde se contrapone a *verecundias* y establece que los integrantes de la congregación deberán ser amigos de aquellos que les propicien injurias. El vocablo reaparece en las constituciones de París de 1292 en donde se introduce un inciso nuevo que establece el castigo a aquellos que injurien a otros hermanos⁸¹.

- ***Insultus/atío***. El insulto es una forma de ofensa⁸² que no encontramos en Celano pero sí en Buenaventura: Francisco era insultado como loco y demente por sus conciudadanos (LM 2,2). En el *Liber de prelato*, Salimbene citando a Agustín pone en boca de Cristo que sus adversarios lo insultaban (*Chronica*, p. 211). Aquí aparece en su forma verbal y de alguna manera se transforma en algo bueno porque construye legitimidad referenciando a Jesús. Clarena retoma el sustantivo en su crónica: los malos insultaban a los buenos (*Liber Chronicarum* 1, 2, 275; 5, 563), Ubertino debía padecerlos (*Liber Chronicarum* 6, 103; 7, 49), incluso la Iglesia debía soportar los insultos del demonio (*Liber Chronicarum* 6, 221). En general es acompañado por verbos como: *ostendere*, *essere concusso*, *sustinere*.
- ***Lacerare***. El verbo significa en sentido físico desgarrar o lacerar y en sentido figurado denigrar. Dentro de las fuentes más primitivas, lo encontramos solo en la *Vita Prima* de Tomás de Celano donde el autor sostiene que la Iglesia es desgarrada (*laceratur*) por diversas luchas (1C, 122). Reaparece usado por Clarena para referir a los sufrimientos que habría vivido san Antonio de Padua,

⁸⁰ También aparece en un pasaje en donde, citando Eclesiastés 10, señala que el reino de Dios va cambiando de dueños según las injurias, injusticias, etc. (*Cronica*, p. 187)

⁸¹ Véase en capítulo sobre la Regulación de los conflictos.

⁸² También puede significar un asalto militar.

Pedro Olivi o Bernardo Deliciosi, es decir todos aquellos que él consideraba los verdaderos seguidores del mensaje de Francisco (*Liber Chronicarum* 2, 149; 5, 442; 6, 179, 472). Para concluir, *lacerare* tiene un uso limitado pero conserva su perfil reprochable.

- ***Mactare/occidere***. Estos verbos se pueden agrupar porque el significado es el mismo: asesinar, matar. Al primero no lo hallamos en las vidas ni escritos de Francisco, aparece recién en la crónica de Clareno cuando se mencionan los asesinatos de Cesario de Spira y otros frailes que también murieron en manos de los hermanos de la comunidad (*Liber Chronicarum* 7, 4) o sus antecesores como fray Elías (*Liber Chronicarum* 2, 103).

El verbo *occidere* aparece en varias de las fuentes; en las biografías de Francisco cuando los caballeros de Perusa asesinaban personas y no permitían predicar (1C, 37) o cuando se hace referencia al “cordero degollado” (LM, 9, 9). En el escrito de Salimbene se introduce siempre para representar asesinatos injustos, v.g. al explicar que tres militares fueron asesinados (*Chronica*, p. 164, 186, 213, 225). Ubertino lo utiliza para denunciar que muchos frailes habían sido ultimados por los hermanos de la comunidad (*Declaratio*, p. 192; *Sanctitati apostolicae*, p. 409). Finalmente, Clareno lo usa en esa misma lógica, potenciada por la estructura dicotómica de su obra perseguidores-perseguidos: los judíos a Cristo, Elías a los compañeros de Francisco, la comunidad a los frailes santos (*Liber Chronicarum*, P, 348; 1, 498, 499, 536, 545; 2, 66, 110; 5, 62, 574, 613, 650, 652, 658, 660; 6, 14, 137; 7, 7).

- ***Opprimere***. Este verbo que según el vocabulario significa reprimir, apretar, comprimir, se utiliza en las fuentes para hacer referencia a situaciones que implican el uso de la fuerza, ya en sentido figurado como en sentido práctico. En los casos de las primeras biografías y en los escritos de Francisco este término no se emplea. En la crónica de Salimbene de Parma lo hallamos reiteradas veces al referirse a los deberes del buen prelado en oposición a lo efectuado por Elías de Cortona, en general a partir de citas bíblicas pero siempre alimentando esa idea principal (*Chronica*, p. 147, 151, 153, 162, 176, 221, 225). También lo encontramos cuando Ubertino pone de manifiesto los sufrimientos de los frailes de su grupo (*Sanctitati apostolicae*, p. 381; *Declaratio*, p. 162) y en los escritos de Clareno al representar las presiones que sostuvieron los inocentes (*Liber Chronicarum* P, 200, 211; 2, 37; 3, 54, 60; 5, 508, 685; 6, 140, 304).

- ***Percutere***. La palabra *percutere* significa golpear o herir, en las vidas confeccionadas por Celano aparece de dos maneras: figurada, cuando se relata el golpe de justicia (*percusserat eum in virga iustitiae*) que recibió Francisco por parte de Cristo (1C, 5), así como para representar ciertas dolencias relacionadas con enfermedades, por ejemplo, la ceguera (1C, 67; 2C, 20). En Buenaventura lo encontramos en forma de participio cuando Francisco fue herido por seculares (LM, 2, 5), en este caso es un golpe físico y negativo; sin embargo, también aparece en relación a las enfermedades (LM, 2, 8; 12, 10), al representar la muerte de una cerda (LM, 8, 6) y la aflicción de los hermanos de Francisco frente a su próxima muerte (LM, 14, 4). En el *Liber de prelado*, Salimbene lo utiliza casi en su totalidad a partir de citas de la Biblia y aparece como la acción de golpear de manera literal (*Chronica*, p. 160, 179, 183) y figurada (*Chronica*, p. 157). Igualmente, Clareno hace trabajar al término en estos sentidos: en muchos casos es empleado para manifestar la acción de manera específica, v.g. los seguidores de Elías golpean a fray Césareo o el Inquisidor a fray Vincenzo (*Liber Chronicarum* 2, 99; 5, 142, 632) y otras de forma figurada, por ejemplo, cuando Francisco renuncia a la dirección de la orden porque no quiere ser quien golpee o cuando Clareno sostiene que los prudentes serán golpeados (*Liber Chronicarum* 1, 335; 2, 66; 6, 42, 172, 199). Respecto al sustantivo *percussio, onis* lo encontramos tres veces en la obra de Clareno y posee las dos mismas aplicaciones que el verbo: utilizado en la noticia sobre Cesario de Spira o fray Vincenzo (*Liber Chronicarum* 2, 100; 5, 633) y en un sentido más poético cuando Clareno describe lo sufrido en la Orden (*Liber Chronicarum* 5, 103).

A propósito de las fuentes normativas, en la *Regula non bullata* aparece el vocablo al establecerse que los hermanos deben poner la otra mejilla frente a los golpes (*qui eos percusserit in una maxilla...*, Rnb., cap. XIV). Los embates entre hermanos están prohibidos desde la legislación más antigua que poseemos a nuestra disposición: en las *praenarbonenses* se establece puniciones a aquellos que transgredan dicha norma (véase más adelante).

En las fuentes literarias el verbo relacionado directamente con lo físico aparece en Buenaventura y se mantiene hasta las últimas fuentes que se trabajan; por otro lado, el sentido figurado es permanente y lo encontramos en toda la documentación. En ambos empleos el vocablo es profundamente negativo. En relación a la legislación, se demuestra un desplazamiento significativo: hay un

pasaje del deber de aceptación a la prohibición de ese tipo de proceder entre los hermanos.

- ***Persequere/persecutio***. Tanto en su forma verbal como en sustantivo se halla sistemáticamente presente en la documentación. Significa seguir persistentemente, presionar, cazar, entre las principales. Dicho vocablo tiene una tradición extensa en los textos cristianos y justamente por esto tiene un carácter pendular: a veces funciona como algo negativo, a veces esa negatividad se transforma en algo positivo que equipara a quien padece la persecución a los primeros cristianos. En las vidas de Francisco aparece con esta dicotomía positiva-negativa, por ejemplo, Celano relata que el padre persiguió a Francisco –es algo negativo– pero Buenaventura, al incorporar esta noticia, introduce la idea de que quienes sufren persecución son dichosos (1C, 10/11; 2C, 13; LM, 2,2). Así como en ambas se destaca que los primeros hermanos querían concurrir allí donde pudieran sufrir martirio (1C, 40; LM 4, 7) en una lectura positiva de la situación, o que Francisco sostenía que había que bendecir a los que los perseguían (1C, 29). Salimbene lo introduce en varias situaciones, algunas a partir de citas de otros textos, otras son de su propia pluma. Una de ellas es el accionar de Elías como perseguidor de ministros (*Chronica*, p. 149) o cuando sostiene que el mal prelado, es decir el que persigue debe avergonzarse (*Chronica*, p. 170). Salimbene también construye una legitimación respecto a antecesores que habían sido perseguidos: David, Gregorio y Amonio de Alejandría (*Chronica*, p. 186, 196, 205). Tanto Clareno como Ubertino lo utilizan en reiteradas situaciones en sus dos formas. El casalense denuncia constantemente las persecuciones sufridas por él y sus compañeros (*Sanctitas vestra*, p. 55, 57, 66; *Rotulus iste*, p. 100, 102, 115, 119, 123, 127; *Sanctitati apostolicae*, p. 387, 388, 414; *Declaratio*, p. 192). En este caso siempre su semántica es negativa: molestar o hacer que alguien sufra. En el caso de Clareno tanto la forma verbal como la sustantiva es una de las más utilizadas: 27 veces el sustantivo y 52 el verbo. Para el fraile puede significar un hecho particular, negativo, que sufren los frailes inocentes (*Liber Chronicarum* P, 95, 96, 326, 365; 1,241, 295; 2, 65; 4, 105; 5, 696; 6, 25; 7, 23-8, entre otras), al mismo tiempo que tener un carácter positivo porque conlleva el sello crístico y de los primeros cristianos –de hecho, incorpora la expresión “persecución neroneana” en *Liber Chronicarum* 2, 65). Por otro lado, el sustantivo es cargado con otro significado:

el de período de tiempo, la persecución como unidad (*Liber Chronicarum* 2, 1, 225; 3, 1, 2, 223), equiparable al concepto que se verá posteriormente: *tribulatio*. En relación a las fuentes normativas, en la *Regula Bullata* la persecución aparece en el capítulo X: los integrantes de la congregación deben padecerla con paciencia (*patientiam in persecutione et infirmitate*) y amar a sus perseguidores. Lo mismo encontramos en el capítulo XVI de la *Regula non Bullata* que lo incorpora también en su forma verbal (*persecuti sunt*); mientras que en el *Testamento*, Francisco prohíbe a sus hermanos recurrir a la curia romana si padecen persecuciones (Test., 25).

- **Pressura.** La *pressura* es una aflicción, presión o dolor y también se encuentra asociado al cultivo y la apropiación de tierras. Dentro de las biografías de Francisco solo se usa en la primera vida de Celano en donde tiene un sentido negativo (1C, 12 las presiones del padre de Francisco) y una en sentido positivo (1C, 119 la aflicción de las estigmas en Francisco). Clareno es el único que lo emplea dentro del cuerpo de fuentes siempre con una implicancia de desaprobación: las presiones que tuvieron que soportar los frailes, para él, santos (*Liber Chronicarum* 2, 38; 5, 689; 6, 26, 166, 302, 312).
- **Tribulare/tribulatio.** Continuando con los vocablos que aparecen en situaciones que los actores repudian o denuncian aparece en un lugar preponderante el verbo *tribulare* y el sustantivo *tribulatio*⁸³. Dicho vocablo por lo demás, tiene una fuerte centralidad en la obra de Angelo Clareno que se analizará en esta tesis. En las vidas de Francisco es algo malo, negativo, pero en algunos casos tiene una marcada finalidad positiva. El uso preponderante, salvo dos excepciones en la vida segunda de Tomás de Celano, es la forma sustantiva y no la verbal –ya que se estructura en siete tribulaciones–. La carga de prueba divina se aprecia tanto en Celano como en Buenaventura: los frailes deben alegrarse de las tribulaciones, ser pacientes y soportarlas para permanecer en la religión y llegar al cielo (1C, 12, 20, 29, 35; LM, 3, 7; 4, 1; 14, 3). Asimismo, ambos introducen la noticia de que Francisco en su lecho de muerte anunció futuras tribulaciones para su religión

⁸³ Para entender los usos de la documentación debemos primero repensar la utilización del vocablo *tribulatio* en la tradición literaria cristiana. La palabra castellana “tribulación”, proviene del termino latino *tribulatio*. El verbo *tribulare* es heredero de un vocablo griego que significa apretar, estrujar, estrechar, irritar, entre los principales. De ahí que, la herramienta con la cual se ponía en ejecución dicha acción era el *tribulum*, es decir, un trillo que se utilizaba para triturar los granos. Si nos remontamos al griego, la palabra que encontramos en *Antiguo y Nuevo Testamento* es “thlipsis”, palabra que materialmente implica “demolición”, “castración” y metafóricamente opresión y aflicción.

(1C, 108; 2C, 216; LM, 14,5). En Celano aparecen algunos usos que implican puramente reprobación: las tribulaciones que sufría Gregorio IX o Francisco por causa de algunos hermanos (1C, 123; 2C, 137). En el caso de Salimbene encontramos el concepto siempre citado a partir de la Biblia, nunca en palabras del propio pamesano; sin embargo, cabe destacar un uso en particular: el autor plantea que seis veces, diversos pueblos a lo largo de la historia alzaron su voz hacia Dios para que los libere de los sufrimientos, los sextos habrían sido los frailes de la Orden de los Menores para librarse de Elías, y allí introduce una cita de los Salmos que refiere a la liberación de las tribulaciones (*Chronica*, p. 157. Además, el vocablo es utilizado en p. 148, 152, 153, 156, 157, 168 y 173). En el *Liber Chronicarum* el sustantivo *tribulatio* es una de las palabras más repetidas con 58 menciones, mientras que el verbo *tribulare* es utilizado marginalmente solo 6 veces. En la voz *tribulatio* podemos distinguir dos ideas primordiales: la primera de ellas, la *tribulatio* entendida como un hecho específico o conjunto de hechos, sufrimiento/s, persecución/es, aflicción/es, entre otras (*Liber Chronicarum* P, 177, 227, 261; 3, 97; 4, 131; 5 50, 429, 454; 6, 27, 28, entre otros); el segundo significado que le atribuye Clareno es la de un período de tiempo o unidad temporal y se utiliza principalmente para periodizar la historia de la Orden de los Frailes Menores.

Respecto a la documentación normativa, en la *Regula non Bullata* el sustantivo lo hallamos tres veces: según lo establecido, los frailes deben gozar de sus tribulaciones y ser amigos de quienes los tribulan (*Rnb*, XVII, XXII). Esto plantea una perspectiva de prueba divina que debe ser soportada, si bien es negativa, es aceptable en algunas situaciones porque al igual que *persecutio* o los diversos vocablos asociados con la santidad de los primeros cristianos, igualan al sujeto que la padece con los verdaderos seguidores de Cristo.

- **Venenare/venenum.** Envenenar o dar veneno es claramente una acción reprobable en todas las fuentes de la época. En las hagiografías el veneno como sustantivo aparece asociado a lo malo y lo diabólico: palabras venenosas (2C, 12, 155, 182) o directamente con el diablo corporizado en una culebra venenosa (2C, 125; LM, 7, 5). Ubertino lo usa también en sentido figurado, por ejemplo, en la *Declaratio* sostiene que los privilegios otorgados a la Orden: “*venenum regule sunt*” (*Declaratio*, p. 182; otras utilizaciones similares las encontramos en *Sanctitas vestra*, p. 66, 68; *Declaratio*, p. 171, 182; *Sanctitati apostolicae*, p.

415). El envenenamiento como asesinato –y en su forma verbal– sí aparece en la crónica clareneana (*Liber Chronicarum* 6, 122, 137), algo que se desarrollará más adelante. Cabe aquí destacar que la legislación otorga plausibilidad a las noticias introducidas por Clareno ya que en la constitución de Padua de 1310 se modifica el inciso 6.a estableciendo la cárcel perpetua al fraile que *venenum dederit* a otro hermano (véase capítulo sobre la Regulación de los conflictos).

- **Verbero.** Palabra que significa azotar, golpear, fustigar, etc. semánticamente se encuentra asociada a la voz *flagello* ya mencionada. *Verbero* tiene un significado negativo que por momentos se transforma en algo punitivo, es decir se convierte lo sufrido en algo pedagógico. Algunas de las noticias en la cual la voz se usa de manera negativa son: cuando el Padre azota a Francisco (1C, 12-3; LM, 2, 2-3), cuando los primeros compañeros de Francisco fueron azotados (1C, 40) y cuando se presenta ante el sultán (1C, 57; LM, 9, 8). El carácter punitivo llega en la segunda vida de Celano y en la mayoría de las noticias en donde utiliza la palabra Buenaventura: al azotarse Francisco por las tentaciones o cuando lo fustigan los demonios (2C, 116, 119; LM, 5, 4; 6, 10). Asimismo, cuando el hermano que había tocado dinero se postra ante Francisco, espera recibir los azotes (2C, 65). Ubertino utiliza el verbo para comentar la situación vivida por aquellos frailes que repudiaron la condena a Olivi (*Sanctitati apostolicae*, p. 400). Por otro lado, Clareno también usa la voz cuando introduce la noticia de Francisco ante el sultán (*Liber Chronicarum* P, 395 probablemente tomado de Celano) y cuando los seguidores de Elías habrían golpeado a san Antonio de Padua (*Liber Chronicarum* 2, 145).
- **Vexare/vexatio.** Vocablos que significan tormento, persecución, vejación, entre las acepciones más importantes las encontramos en las hagiografías haciendo referencia –en la forma verbal– a la acción negativa del demonio sobre diferentes sujetos: una mujer, el pueblo de Greccio, un fraile, etc. (1C, 69-79; 2C, 32, 35, 42, 49, 110; LM, 8, 11; 11, 9; 12, 10-11). En las hagiografías es utilizado preponderantemente el verbo y siempre en un sentido negativo y repudiable. Asimismo, aparece en el *Liber de prelado* de fray Salimbene, quien sostiene que el sexto defecto de Elías era que causaba tormentos (*redimerent vexationes*) a los ministros provinciales (*Chronica*, p. 148), igualmente para referir a la misma situación es empleado en su forma verbal (*Chronica*, p. 157). Clareno utiliza este vocablo muchas veces en su versión sustantiva (12 veces) y algunas en verbo (4

veces). El sustantivo *vexatio* en la crónica clareneana tiene dos acepciones: una, sinónimo de *tribulatio* como período de tiempo (*Liber Chronicarum* P, 177; 2, 156; 5, 50); otra, como hecho negativo impuesto sobre hombres inocentes (*Liber Chronicarum* 4, 314; 5, 136, 231, 452, 705; 6, 195, 238, 321). Por otro lado, también utiliza el verbo para representar las presiones que sufrieron los frailes rigoristas (*Liber Chronicarum* 5, 632, 673; 6, 65, 310). En el caso de estas palabras hay una interesante mutación en su utilización ya que si bien en las obras hagiográficas predomina el empleo de su forma verbal, en la obra de Clareno hay un uso mayoritario de su forma sustantiva –e incluso con una nueva acepción–; a pesar de esto, la esencia negativa persiste.

- ***Vulnere***. La utilización de *vulnero* es singular porque en las hagiografías, en general, funciona en las noticias referidas a las heridas/estigmas de Francisco (1C, 71, 112, 118, 119; 2C, 11, 136, 138; LM, 13, 8; 15, 2-4). Se mantiene el mismo significado en los escritos de Ubertino y Clareno, aunque este último lo usa en el relato del encarcelamiento de Cesario de Spira (*Liber Chronicarum* 2, 100).

Las palabras que expresan magnitud.

A continuación, haremos alusión a las voces que magnifican, en general negativamente, las acciones que son consideradas reprobables. A pesar de ser notablemente inferiores en relación a la cantidad del conjunto anterior, estimamos hacer necesaria la división.

- ***Crudelitas/er***. Aparece en las vidas de Francisco caracterizando de impiadosos a determinados sujetos: un hombre que era cruel con su mujer (2C, 53; LM, 11,6) o el edicto del sultán (LM, 9, 7). En la crónica de Salimbene surge siempre en citas de otros actores aunque mantiene esa carga de total negatividad, v.g. al criticar a Elías cita a Bernardo quien sostiene que los preladados que toman más cosas de las que necesitan las roban con “crueldad” (*Chronica*, p. 202). Clareno y Ubertino lo utilizan asiduamente para caracterizar las prácticas del grupo opositor al suyo. Ubertino denuncia reiteradas veces los “cruelles asesinatos” que los frailes de la comunidad habrían llevado a cabo (*Sanctitas vestra*, p. 82; *Sanctitati apostolicae*, p. 386-7; *Declaratio*, p. 182, 184); por otro lado, Clareno también lo utiliza para describir las persecuciones sufridas por él, su grupo y por aquellos que considera sus legítimos antecesores en la historia de la Orden (1, 14; 2, 77, 84, 92,

147, 149; 3, 2; 5, 48, 64, 235, 237, 248, 594, 679, 685, 705; 6, 241, 245, 312). *Crudelitas* va acompañada generalmente de verbos como *interficio*, *tracto*, *turbo*, *caedo*, etc.

- **Furor.** En el caso del vocablo *furor*, que puede significar delirio, furor o un entusiasmo exagerado, notamos que en las vidas se utiliza principalmente para referir al accionar del padre de Francisco (1C, 14; LM, 2, 3) y de los demonios (LM, 6,9; 12, 10). Clareno lo utiliza en su crónica para aludir al proceder de los frailes que atacaban a los que para él eran verdaderos seguidores del santo de Asís (*Liber Chronicarum* 1, 16; 2, 147; 4, 294, 301, 316; 5, 360, 369, 371, 402, 478, 371, 402, 478, 586, 604, 626, 632, 652; 6, 241; 7, 4).
- **Impetus/osus.** Esta voz tiene dos usos en las fuentes hagiográficas: uno, es positivo, el ímpetu del alma, de la verdadera religión (1C, 57); y otro negativo, que se asocia a un conflicto (1C, 57) o ataque con el uso de la fuerza. En el caso del texto confeccionado por Clareno se utiliza trece veces pero su idea es siempre negativa en relación a la acción de los frailes de la comunidad (*Liber Chronicarum*, 5, 515, 652; 6, 265; 6, 103, entre otras).
- **Odium/odire.** En el sustantivo *odium* o el verbo *odire* también encontramos ambivalencia de significados porque que puede funcionar como algo bueno: odio a la ostentación de Francisco en 1C, 60⁸⁴; y como algo malo: el odio hacia el patrón (2C, 89) o el odio –inexistente– entre Francisco y Domingo (2C, 149). En esta línea, Ubertino y Clareno adjudican esos sentimientos de aversión a aquellos que consideran sus opositores (*Sanctitati apostolicae*, p. 415; *Liber Chronicarum*, 2, 151, 200; 4, 5, 63, 340; 5, 86, 110, entre muchas ya que Clareno lo usa 41 veces entre sus dos formas). En las fuentes normativas también se caracterizan por una ambigüedad de significados: positivo, en la *Rnb*, I el odio a la familia para sumarse a la religión; tener odio al cuerpo en *Rnb*, XXII; o negativo, en la *Rnb* XI en donde incorporando un versículo de la Carta a los romanos, se sostiene que los murmuradores y difamadores son odiosos para Dios.
- **Iniustitia/iniuste/iniustus.** La injusticia aparece en las fuentes como una afrenta contra aquellos que son considerados los buenos e inocentes. En las hagiografías

⁸⁴ Es interesante señalar aquí que en la vida de Buenaventura no se retoman los usos de Celano de esta palabra.

no hallamos estos vocablos, pero sí en los escritos de Francisco. En el caso del *Liber de prelado*, Salimbene lo utiliza con una acepción negativa: al narrar que Elías intenta denunciar que había sido depuesto del cargo injustamente (*Cronica*, p. 248) o introduce la noticia de que tres militares habían sido asesinados injustamente (*Cronica*, p. 168). Ubertino y Clareno denuncian constantemente los tratos o castigos que para ellos eran injustos como en el caso de Ubertino (*Sanctitas vestra*, p. 88; *Rotulus iste*, p. 123) o en el de Clareno (*Liber Chronicarum*, 5, 91, 98, 314, 318, 412, 457, 498, 682, 685; 6, 27, 28, 138, 140, 142, 302, 304, 395, entre los principales).

En la *Regula non Bullata*, el santo de Asís establece que hay que considerar amigos a aquellos que causan injustas tribulaciones (*Rnb*, XXII), la injusticia en este sentido tiene un carácter de prueba sobre la persona que está sujeta a ella. A pesar de la manera en que son introducidos los términos en el escrito de Francisco, en las fuentes más tardías no tienen este carácter que podría devenir en positivo sino que implica algo abiertamente repudiable.

- ***Violentia/er***. La voz *violentia/er* es siempre negativa, aparece en la biografía de Buenaventura para referir a una virulenta situación: asaltos violentos a Arezzo (LM, 6, 9) o una tempestad violenta (LM, 13, 7). En el caso de Salimbene la palabra es utilizada varias veces para referir al tipo de gobierno de Elías, quien como tirano habría querido gobernar con la fuerza (*Cronica*, p. 154, 244). Ubertino la utiliza para referir a la acción de los frailes que injuriaban a él y a su grupo (*Rotulus iste*, p.111). Por su parte, Clareno sostiene que Juan de Parma “odiaba violentamente” a los que querían comentar la regla de Francisco (*Liber Chronicarum* 4, 103). En esta última noticia, la palabra *violenter* referencia a su carácter de fuerza. En las constituciones de 1260 de Narbona el art. 1 del capítulo VII regula los conflictos físicos entre los hermanos (*pro iniiectione manuum violentam*) y establece un castigo específico. No registramos estas voces en el resto de la documentación consultada y considerando que su utilización se está propagando en el momento en que estos actores históricos particulares estaban escribiendo, es muy probable que su uso sea más maleable de lo habitual. En el caso de Salimbene, sí podemos delimitar que el vocablo está fuertemente asociado a un tipo de gobierno tiránico, es decir, con la violencia en la política.

Cierre del vocabulario y conceptos centrales.

Cabe destacar aquí que muchas de las palabras que se utilizan en las fuentes hagiográficas con una semántica positiva devienen en muchos casos en vocablos que se emplean para representar situaciones altamente reprobables por los sujetos históricos. En el caso de *castigare*, *expulsare* y *ligare* las hallamos en noticias condenatorias no por el proceder en sí mismo sino por la axiología otorgada al hecho por parte del autor de la fuente. En el caso de *supplicio* y *tormentum* pasamos de un sentido de prueba divina en las hagiografías a un carácter fuertemente reprobatorio. Esto también lo muestran las palabras *carcerare* o *carcer* que si bien tienen un antecedente de santidad a fines al XIII en las crónicas de Salimbene o de Clareno, e incluso en las denuncias de Ubertino surgen como situaciones de abusos por parte de los detentadores del poder. Por otro lado, con la palabra *disciplina* esto es más claro porque en las fuentes tardías se transforma en algo profundamente negativo.

Respecto a las palabras relacionadas a situaciones que hoy catalogaríamos de violentas –y asociando las fuentes a partir de su tipología– detectamos que las biografías de Francisco tienen una marcada mutación entre las compuestas por Celano, que muchas veces permiten entrever los conflictos, y situaciones disruptivas a los que hacía cara la orden y la de Buenaventura. Es por esto que muchos significados negativos de esas palabras aparecen en Celano pero desaparecen en Buenaventura, quien realiza una operación casi quirúrgica de eliminación de ambigüedades semánticas y de noticias conflictivas.

En el caso de las crónicas de Salimbene y Clareno apreciamos diferencias en términos narrativos sobre la forma de representar situaciones asociadas a lo violento. El primero recurre constantemente a las citas de otros autores y a las bíblicas, en este sentido su intertextualidad no solo es abundante sino compleja; mientras que Clareno tiene una manera de narrar y representar el conflicto diversa y de ahí que muchas de esas palabras son empleadas en cantidades elevadísimas si comparamos los números con otras fuentes.

El vocabulario de la violencia de la obra de Clareno tiene asidero en las declaraciones de Ubertino, en el marco de los debates con la comunidad y las presentaciones ante el pontífice. Esto, como se verá más adelante, no solo otorga veracidad al testimonio de Clareno por más exagerado y literario que sea, sino que aporta significativamente al análisis de las formas que tenían los actores de pensar y representar la violencia. Ubertino, sin embargo, tiene una característica particular que tiene que ver con la naturaleza tipológica de los textos que se analizaron aquí; este signo distintivo es

su tecnicidad más notoria en el vocabulario que utiliza a la hora de denunciar los conflictos y problemas enfrentados. Así por ejemplo, es sugestiva la utilización asidua del vocablo *infamo* que tiene claro sustento en las fuentes legislativas, así como la denuncia sobre la naturaleza inhumana de los encarcelamientos, o la utilización del vocablo *persecutio* que no está cargada de una tónica de santidad, entre otras situaciones que se analizarán pormenorizadamente más adelante.

Aunque el uso de la voz *violentia* no es generalizado nosotros utilizaremos este concepto para referirnos a un conjunto de prácticas fácticas y discursivas que pudimos limitar, descomponer y analizar que no son por definición contrarias al concepto propuesto por la Real Academia Española. Aquellas situaciones a las que nosotros, en el marco de esta investigación, calificamos de violentas refieren un conjunto de prácticas tanto discursivas como de acción en donde se aplica fuerza física o moral sobre un sujeto o grupo de sujetos. La violencia física que veremos aparecer en las fuentes y que en parte ya mencionamos en el despliegue de la red de vocabulario, es aquella que involucra los golpes, los asesinatos, las persecuciones, los encarcelamientos injustos, los malos tratos, la falta de sepultura eclesiástica a hombres y mujeres considerados “inocentes”, entre las principales.

Por otro lado, la difamación de una persona, que se constituye como un ataque simbólico, también representaría un acto de violencia que implica una injuria, algo por demás valuado en el contexto medieval⁸⁵. La difamación/infamación, como se vio, está asociada a algo fuertemente negativo y, en aquel contexto, se materializa en acusaciones consideradas –por el denunciante– falsas: pertenecer a un grupo herético o denuncias que impacten directamente en la identidad de los sujetos, como ser cismático o apóstata.

La violencia no existe sino para aquel que la denuncia, es decir, para un/os sujeto/s⁸⁶. En concreto como se dijo anteriormente, los discursos y las acciones son reales y con ambos debemos trabajar para reconstruir la problemática que nos proponemos desandar.

Además de la utilización del concepto referido, haremos referencia a la génesis y consolidación de un patrón de comportamiento tendiente a la violencia que, como

⁸⁵ Véase Muchembled, Robert, *Una historia de la violencia...*, *Op. Cit.*

⁸⁶ Ogilvie, Bertrand, “Violencia y representación. La producción del hombre desechable”, *El hombre desechable. Ensayo sobre las formas del exterminio y la violencia extrema*, Buenos Aires, Nueva visión, 2012, p. 78.

veremos más adelante, busca aludir al establecimiento de ciertas secuencias actitudinales, tanto colectivas como individuales, inclinadas a la utilización de la violencia para la resolución de ciertas situaciones.

En otros casos haremos alusión al concepto de *coerción*, el cual definimos como una práctica que implica que un agente haga o pueda hacer que otro realice o no determinada cosa. La coerción conlleva a la pérdida de la libertad y la responsabilidad del individuo que la padece, por esto ésta tiene una marca negativa⁸⁷. En la medida es que se obliga a alguien a actuar de una manera o decir determinadas cosas caemos en la coerción que envuelve, a su vez, un acto de violencia. La ley, de por sí, tiene carácter coercitivo porque impone sanciones a quienes actúen en contraposición a lo establecido.

Por otro lado, *represión* es una categoría estrechamente relacionada con la anterior y que proviene del vocablo *repressio*. La represión implica el uso de la fuerza o de la violencia por parte de aquellos que se encuentran en el ejercicio del poder, para contener, detener o castigar a una persona o grupo. En términos políticos o sociales la represión emerge en la medida en que diversos sujetos o conjuntos de sujetos se enfrentan o disienten contra el poder establecido o lo cuestionan. Desde el punto de vista del poder, estos actores sociales son vistos como amenazas para la estabilidad del orden establecido. Entenderemos la represión como un conjunto de mecanismos que se dirigen al control y estabilización de la “disidencia” o de los “desviados” de un orden político, moral, religioso, ideológico, etc⁸⁸. Evidentemente el foco estará puesto aquí en el poder enmarcado en lo religioso.

Para referirnos a la serie de instrumentos y mecanismos de coerción y castigo que tienen por objetivo mantener el control interno de la Orden de los Menores y garantizar, mediante diferentes engranajes, la penalización de aquellas faltas u errores de conducta de los hermanos (leves o graves) que comenzaron a ser tipificadas como tales, acuñamos el término “régimen punitivo”, que se irá consolidando en el interior de la *minoritas* franciscana a medida que esta se convierte en una orden religiosa institucionalizada. La conformación de dicho régimen es un proceso de largo plazo que se realiza de manera paulatina, en respuesta también a aquello que demandaba la cotidianidad.

Esta idea que se presenta como central a lo largo de este trabajo se halla en sintonía con la propuesta de Giovanni Grado Merlo sobre la metamorfosis de la *fraternitas* en

⁸⁷ Anderson, Scott, “Coercion” en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

⁸⁸ González Calleja, Eduardo, “Sobre el concepto de represión”, en *Hispania Nova. Revista de historia contemporánea*, 6, 2016.

ordine como una transmutación de una naturaleza de subordinación a una de dominación. Para el autor, la experiencia religiosa de Francisco y sus compañeros fue un estadio de naturaleza *subordinativa*, es decir, el intento inicial de colocarse por debajo de toda la sociedad, el ser menores a todos. El *minoritismo*, en cambio, es concebido como la práctica religiosa que se derivó de la primera, con características muchas veces contradictorias a aquélla, y que presenta una naturaleza *dominativa*, que se acentuó en la medida en que la Orden fue insertándose definitivamente en la estructura eclesiástica⁸⁹. Esta última característica que ostentará la orden institucionalizada se relacionó con su conversión en una congregación sacerdotal y, por ende, con el cumplimiento de funciones dentro de la Iglesia de Roma⁹⁰; rasgos que en la expresión embrionaria del movimiento de Francisco eran prácticamente inexistentes.

Para la cristiandad en términos generales, la punición tendría como finalidad primera la reincorporación de la oveja (fraile) al seno de la comunidad, esta es la idea de “pastor cristiano” que desarrolla Foucault⁹¹ y que, como veremos, en algunas fuentes tiene asidero y en otras no. Como plantea el pensador francés, si el descarriado no se corrigiese entonces se podría esperar una marginación u exclusión de dicho sujeto con el objetivo de salvar al conjunto⁹². La dirección de las almas implica la intervención permanente en la conducta y la vida de la comunidad. La punición se relaciona con el pastoreo porque este supone el seguimiento de una ley que se considera verdadera.

La problemática se evidencia cuando la aplicación de la ley no responde al objetivo de reincorporar al desviado sino de eliminarlo o excluirlo por completo, esto podría ser denominado a los ojos de los denunciantes como un “castigo ilegítimo” y que podríamos entender como una forma de violencia, que se materializa en la historia de la Orden, bajo la máscara de las tan polémicas acusaciones falsas y que implican un abuso de la fuerza por parte de aquellos que se encontraban en el ejercicio del poder. Por otro lado, el castigo legítimo será aquel que busca la reinserción del disidente o del “equivocado” cuando la falta, según los actores, efectivamente merecía una sanción.

Hasta aquí el despliegue teórico que habilitó el abordaje de las fuentes utilizadas en este trabajo. Antes de proseguir con los análisis pormenorizados realizaremos una

⁸⁹ Merlo, Giovanni Grado, *Intorno a francescanesimo e minoritismo*, *Op. Cit.*

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 165.

⁹¹ Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006. Especialmente conferencias del 15 y 22 de febrero de 1978.

⁹² Clarísima en este sentido es la Regla de san Benito que lo dice con las mismas palabras: “...`Se l'infedele vuole andarsene se ne vada', perchè un'unica pecora infetta non contagi tutto il gregge...”. Artículo 28. Bianchi, Enzo, *Regole monastiche d'Occidente*, Torino, Einaudi, 2001, p. 228.

breve introducción a la historia de la Orden de los Frailes Menores con el objetivo de dotar de un esqueleto básico a la investigación.

II. Contexto de la cuestión: nudos de conflicto

El siglo XIII en el Occidente medieval presenció la proliferación de diversos grupos religiosos que respondían a las diferentes demandas de la sociedad laica. Algunos de ellos fueron considerados heréticos por parte de la Iglesia de Roma y otros lograron incorporarse a su seno. En un contexto en el cual a causa de la simonía, del nepotismo o lisa y llanamente por el exceso de riquezas y privilegios, la Iglesia ganaba críticos y perdía paulatinamente fieles, surgieron en la sociedad las llamadas órdenes mendicantes. El pontífice Inocencio III habría realizado una acertada lectura de la situación vivida por el cristianismo y acogió a estos nuevos movimientos con la esperanza de que lleven consigo aires de frescura a la vetusta institución⁹³. Así, los mendicantes ofrecieron una solución ortodoxa a la problemática y lograron una presencia capilar en la Cristiandad.

Los primeros grupos en surgir fueron los liderados por Francisco de Asís (1181-1226) y Domingo de Caleruega (1175-1221). Ambas congregaciones tuvieron sus características peculiares: las dos eligieron la pobreza comunitaria, rechazaron todo tipo de propiedad, unieron la vida regular a la función sacerdotal y tuvieron una organización centralizada⁹⁴. Un elemento distintivo también fue su intención de insertarse en el mundo, de vivir entre los laicos fieles y entre los laicos infieles o paganos. Su actividad pastoral fue central en un período en donde la Iglesia perdía adeptos; así también, tuvo particular importancia su rol para la erradicación de las herejías a través de la predicación y de su participación en los tribunales de la Inquisición⁹⁵. Como sostiene Merlo: “...*la povertà dei mendicanti si trasformò in ricchezza e potenza...*”⁹⁶.

La experiencia religiosa de Francisco se inició individualmente para, poco a poco, convertirse en un grupo conformado por diversos individuos que querían compartir la propuesta del futuro santo de Asís: llevar adelante una vida en la pobreza y en la humildad, haciendo del Evangelio la norma y siempre ostentando fidelidad a la Iglesia de Roma. El pasaje que se produjo de la llamada *fraternitas* a la Orden comenzó con Francisco en vida y se pasó de una organización de corte horizontal a una de naturaleza

⁹³ Merlo, Giovanni Grado, *Il cristianesimo medievale in Occidente*, Roma, Laterza, 2012, pp. 107-121

⁹⁴ Vauchez, André, “La papauté du XIII siècle et les Ordres mendiants”, en Id., *Francesco d’Assisi e gli Ordini mendicanti*, Assisi, Porziuncola, 2005, pp.181-188. Azzara, Claudio y Anna Maria, Rapetti, *La chiesa nel medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 173-204.

⁹⁵ Vauchez, André, “Gli Ordini Mendicanti” en Corbin, Alain, *Storia del cristianesimo*, Milano, Mondadori, 2007, pp. 203-207.

⁹⁶ Merlo, Giovanni Grado, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d’Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assisi, Porziuncola, 1991, p. 200.

vertical⁹⁷. Uno de los elementos centrales en esta transformación es la explosión numérica del movimiento que para 1219 habría tenido miles de integrantes; y para 1217, ya contaba con presencia en 17 provincias.

La predicación y el intento de promover las conversiones religiosas entre los infieles hizo que Francisco decida desplazarse a Oriente en búsqueda del martirio. Cuando se hallaba allí, fue notificado por un fraile de la situación de tensión que atravesaba la congregación debido a su ausencia. Es por ello que retornó a Italia y solicitó al pontífice un cardenal protector para que regule y ordene su grupo. El designado en el puesto fue Hugolino de Ostia, quien será posteriormente Gregorio IX. Esta no fue la única situación conflictiva que vivenció Francisco, posteriormente en el capítulo de San Miguel de 1220, decidió renunciar a la dirección de la Orden y nombró a fray Pedro Cattani como vicario general⁹⁸.

El escenario que atravesaba el movimiento obligó a los frailes –y a Francisco en particular– a montar ciertos andamios con el objetivo de estructurar, al menos incipientemente, la congregación y, en 1223, el futuro santo con la ayuda del cardenal Hugolino de Ostia redactó la llamada *Regula Bullata*. Los diversos episodios (como la tentación o los estigmas) que atravesó posteriormente Francisco exceden a este trabajo. La noticia de la renuncia en 1220 es el primer elemento disruptivo que pone en evidencia que el movimiento estaba tomando un camino que Francisco en primera instancia no anhelaba.

1. Últimos años de Francisco.

En 1228, Francisco se trasladó desde Siena al eremitorio de Cortona donde redactó su testamento. En dicho documento se expresan diversas preocupaciones que tenía el santo a la hora de su composición: declara abiertamente que teme que los frailes se sirvan de las iglesias y edificios que se contradecían con la “santa pobreza” y que abandonen el “ser menores” a todos, entre otras cosas. Todas preocupaciones generadas por la concreta situación de la Orden y que dio lugar a la denominada “dureza” de Francisco⁹⁹. Allí podemos detectar al *poverello* en una posición más rigurosa en algunos de sus castigos a

⁹⁷ Desbonnets, Théophile, *Dalla intuizione alla istituzione*, Milano, Biblioteca Franciscana, 1986, p. 101.

⁹⁸ Gratien de París, *Historia de la fundación y evolución de la Orden de los frailes menores en el siglo XIII*, Buenos Aires, Dedebe, 1947; Merlo, Giovanni Grado, *Frate Francesco, Op. Cit.*, p. 87; Id., *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, Editrici Franciscane, 2012.

⁹⁹ Merlo, Giovanni Grado, *Frate Francesco, Op. Cit.*, pp. 131-133.

los hermanos, sobre todo si comparamos dicho documento con los escritos anteriores del mismo. Por el miedo que el santo de Asís tenía a que las normas enunciadas por él en el testamento no sean respetadas, dispuso que el texto sea siempre tenido y leído en conjunto con la regla por el mismo redactada. La descripción del escrito como “...*quia est recordatio, admonitio, exhortatio et meum testamentum...*” deja traslucir las rispideces y los conflictos que podrían estar haciéndose presentes en aquel contexto. Luego de su muerte, en octubre de 1226, fue tempranamente canonizado por Gregorio IX dos años después, el 16 de julio de 1228. En los últimos años de Francisco ya se hacía evidente que los frailes dirigentes e “intelectuales” de la Orden, que poseían cultura y formación, estaban “*apportando modificazioni al codice genetico del francescanesimo*”¹⁰⁰. Esta tensión se profundizará luego de su fallecimiento.

2. La herencia I: conflicto laicos-clérigos.

La muerte del iniciador dejó un vacío significativo que fue difícil de suplir: su figura era unificadora, *ergo* la diferencia entre aquellos que habían estado más cercanos a Francisco, por un lado, y por otra aquellos más asociados a la jerarquía eclesiástica empezó a hacerse más notoria¹⁰¹. Como sostiene Grado Merlo la diferencia entre la primera década de la *fraternitas* franciscana y la segunda no es solo cuantitativa, sino cualitativa, ya que la estrecha relación mantenida con la Iglesia de Roma habría propiciado el ingreso a la Orden de aquellos frailes sacerdotes y clérigos provenientes del ámbito universitario –y de las afueras del territorio italiano–. Esta situación habría sido para el autor uno de los hechos más significativos del pasaje de la experiencia originaria de Francisco a la Orden institucionalizada¹⁰².

Todos los ministros generales posteriores a Francisco fueron, de una forma u otra, favorables al ingreso de clérigos formados en la congregación, como es el caso de fray Juan Parenti, fray Elías de Cortona, llegando a fray Haimón de Faversham. En su expresión prístina la *fraternitas* franciscana había funcionado como núcleo receptor de sujetos provenientes de diversos contextos y realidades socioculturales. La transversalidad del movimiento implicó la posibilidad de coexistencia de hombres con y sin formación religiosa.

¹⁰⁰ Merlo, Giovanni Grado, “Storia di frate Francesco e dell’Ordine dei Minori”, en AA. VV., *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997, p. 15.

¹⁰¹ Manselli, Raoul, *I primi centi anni di storia francescana*, Milano, San Paolo, 2004, p. 44.

¹⁰² Merlo, Giovanni Grado, *Frate Francesco, Op. Cit.*, p. 137.

Ahora bien, el testamento de Francisco fue objeto de disputas acaloradas sobre todo a partir de las sentencias que allí pronunciaba el fundador respecto a las propiedades. Luego de que un grupo de frailes –todos representantes de la rama intelectual de la Orden– acudan al pontífice en búsqueda de clarificaciones respecto de la *Regla* y el *Testamento*, Gregorio IX emanó la bula *Quo elongati* el 28 de septiembre de 1230 en donde estableció que el testamento del santo no tenía fuerza obligatoria.

El ingreso masivo de hermanos con formación sacerdotal a la congregación será causa y consecuencia de la expansión territorial de la Orden¹⁰³. La deposición de fray Elías de Cortona del puesto de ministro general –como veremos– estará atravesada por estas tensiones protagonizadas por los sacerdotes y los frailes legos que convivían en la *minoritas franciscana* internacional. Dicho minoritismo habría estado en relación y estrechado fuertes lazos con la curia de Roma, con los frailes predicadores, con los ambientes de estudio y con las iglesias locales.

Con la llegada de Haimón de Faversham en noviembre de 1240 al cargo de ministro general se consolidaba la hegemonía del grupo de los sacerdotes. El mismo durante su mandato decidió que los legos no podrían desempeñar funciones de ministro, custodio o guardián, es decir, que aquella idea originaria de Francisco a partir de la cual todos los sujetos que ingresaban a la Orden se encontraban en igualdad de condiciones dejó de ser posible. La *Chronica XXIV Generalium ordinis minorum* lo manifiesta dejando entrever las tensiones: “...*Hic Generalis frater Haymo laicos ad officia Ordinis inhabilitavit, quae usque tunc, ut clerici, exercebant...*”¹⁰⁴. La utilización del vocablo *exerceo* que posee entre sus significados *perseguir, inquietar, atormentar*, entre otros, evidencia la situación de conflicto. El primer obispo franciscano en asumir funciones fue fray León de Perego que dirigió la diócesis de Milán desde 1241¹⁰⁵. Finalmente, la composición sacerdotal de la Orden se completa con Buenaventura (1257-1274) quien en las constituciones de Narbona (1260) va a prohibir el ingreso a los legos a la congregación¹⁰⁶. Con esta prohibición se cerraba un capítulo de la historia de la disputa por el poder dentro de la Orden de los frailes Menores.

¹⁰³ Merlo, Giovanni Grado, “Storia di frate Francesco e dell’Ordine dei Minori”, *Op. Cit.*, p. 19.

¹⁰⁴ “Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum”, *Analecta Franciscana*, Florentia, Quaracchi, 1897, p. 251. A partir de aquí: “Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum”. Sobre las diversas “filtraciones” que evidencian este conflicto en las fuentes véase: Merlo, Giovanni Grado, *Nel nome di san Francesco*, *Op. Cit.*, pp. 156-159.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 151-152.

¹⁰⁶ Merlo, Giovanni Grado, “Storia di frate Francesco e dell’Ordine dei Minori”, *Op. Cit.*, p. 24; Gratien de París, *Historia de la fundación y evolución...*, *Op.Cit.*, p. 152. Algunos historiadores basándose en el relato

3. La herencia II: conflicto rigoristas-comunidad.

El conflicto que se generó desde fines del siglo XIII entre dos grupos que los historiadores denominaron “comunidad” y “espirituales”¹⁰⁷ podría tener sus antecedentes en la rispidez vivida entre los clérigos y laicos. La proyección de la *fraternitas* y su transformación en orden eclesiástico hizo necesaria la modificación de aquella con el objetivo de insertarla en el horizonte eclesiológico. La idea de Francisco, en términos concretos, no podría haber continuado intacta luego de la explosión numérica de los integrantes del movimiento. Con la llegada de fray Juan de Parma al generalato de la Orden comienzan a evidenciarse diferencias –con orígenes previos– ahora dentro del mismo conjunto de frailes sacerdotes y cultos, ya que algunos de ellos van a ver en determinadas prácticas de la comunidad excesos innecesarios a la *Regla* y también al *Testamento* de Francisco¹⁰⁸. Cierta grupo de frailes, principalmente pertenecientes a la tercera y cuarta generación¹⁰⁹, comenzaron a ser críticos de estos privilegios. Éste conjunto denominado “espirituales” se caracterizaba por la defensa de la pobreza de la Orden y la cuestión del *usus pauper*¹¹⁰, el valor y exaltación de la *Regla* y la plena

de Gratien de París sostienen que dicha reglamentación habría existido desde los tiempos del ministro general inglés.

¹⁰⁷ Es importante aclarar que los términos “espirituales” y “comunidad” son aplicados por los historiadores, pero no por los actores históricos de forma sistemática. Entre 1310 y 1311 en el Concilio de Vienne, fray Ubertino de Casale se refiere a los *virii spirituales*, no obstante lo cual, el término fue acuñado demasiado esporádicamente para que podamos utilizarlo sin advertencias. Tanto Ubertino, como Angelo Clareno, se refieren a su propio grupo como el de los frailes que querían seguir la *Regla* de san Francisco. El concepto *virii spirituales* ya era utilizado en la literatura franciscana del siglo XIII, en particular si tenemos en cuenta las obras de fray Juan Pedro Olivi; el problema se presenta cuando buscamos pasar de la producción literaria y aplicarlo a un grupo concreto de personas que no tienen un accionar ni un pensamiento sistematizado. El término “comunidad” presenta las mismas problemáticas: no hace referencia a todos aquellos que estaban contra los “espirituales” sino que hace alusión a quienes dirigían la Orden en aquel momento. En este trabajo se utilizarán los dos términos, pero la condición necesaria para esto es aclarar que ninguno de ellos hace referencia a un grupo específico de personas con ideas claramente establecidas, sino que cada uno representa un grupo integrado por variopintas biografías individuales aunque con ciertas características compartidas. Burr, David, *The spiritual franciscans: from protest to persecution in the century after saint Francis*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001.

¹⁰⁸ Miccoli, Giovanni, *Francesco d'Assisi e l'Ordine dei Minori*, Milano, Biblioteca Francescana, 2009, p. 109.

¹⁰⁹ Generación remite a un conjunto de personas que nacen en una etapa específica. En este caso se trata del ingreso de frailes a la Orden de los Menores en diferentes ciclos. Estos ciclos se constituyen por un período de tiempo de alrededor de 25 años cada uno. Es decir, desde el momento de conversión de Francisco hasta 1225 sería la primera generación, y así en adelante.

¹¹⁰ El *usus pauper* fue un concepto acuñado por fray Juan Pedro Olivi. Este sostenía que la *Regla* insertaba a la Orden en la perfección de la pobreza evangélica a través del establecimiento la renuncia a toda forma de dominio y propiedad. Esto, a su vez, implicaba realizar un “uso pobre” de los bienes, o incluso, utilizar sólo lo mínimamente necesario para la vida de los frailes. Burr, David, *Olivi e la povertà francescana*, Milano, Biblioteca Francescana, 1992.

observancia del *Testamento*¹¹¹. Muchos de estos se vieron influidos por las ideas de Joaquín de Fiore: en el último cuarto del siglo XIII, la interpretación de que la Orden de san Francisco ocupaba un espacio providencial en la historia de la Iglesia, era un horizonte de pensamiento generalizado. Por otro lado, los frailes llamados de la “comunidad”¹¹² eran aquellos que se encontraban en el ejercicio de funciones dentro de la Orden y que planteaban la necesidad de continuar con el camino que ya se había adoptado en términos de desarrollo de la misma.

Frente a la situación conflictiva que vivía la Orden el pontífice Clemente V convocó a un debate con el objetivo de zanjar las diferencias dentro de la Orden. Felipe el Hermoso movido por los ciudadanos de Narbonne y Carlos II por pedido de Arnaldo de Villanueva influyeron sobre Clemente para que intervenga¹¹³. A este debate asistieron representantes de los dos grupos con el objetivo de presentar sus posturas ante una comisión cardenalicia y el pontífice en Aviñón en 1309.

A la famosa comisión asistieron representantes de cada uno de los grupos que se enfrentaban; así, por parte de la comunidad se presentaron el ministro general Gonzalo Balboa, que fue asistido por cuatro maestros en teología: Vital du Four, provincial de Aquitania; Alejandro de Alejandría, ministro provincial que luego llegará a general; fray Gil, de la provincia de Francia; y fray Martín, provincial de Inglaterra. En nombre del grupo que posteriormente fue apodado “espiritual” se apersonaron: fray Raiumundo Gaufridi, ex ministro general; Raimundo de Cignac, ex provincial de Aragón, Ubertino de Casale; Guillermo de Cornillon, custodio de Arlés; Guido de Lévis-Mirepoix; Bartolomé Sicart; Guillermo de Granges, lector del convento de Béziers; Pedro Raimundo de Corneilhan y Pedro Malodii¹¹⁴. La segunda etapa del concilio –posterior a la bula *Dudum apostolatus* de abril de 1310– estuvo marcada por el desmembramiento del grupo defensor de los rigoristas ya que muchos se retiraron o fueron retirados (véase capítulo sobre Clareno y Ubertino). De esta manera, el último fraile que perseverará en

¹¹¹ Gratien de París, *Historia de la fundación y evolución...*, *Op. Cit.*, pp. 355-376; Merlo, Giovanni Grado, *Nel nome di san Francesco*, *Op. Cit.*; Lambertini, Roberto y Andrea Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, Grupo Abele, 1989, p. 141.

¹¹² Cusato, Michael, “Whence «The Community?»”, *Franciscan Studies*, 2002, 60, pp. 39-92. Para la utilización de la palabra “comunidad” véase: Ruiz, Damien, “La Communauté de l’Ordre et la papauté d’Avignon”, *Cultura, arte e committenza nella Basilica di S. Antonio di Padova nel Trecento. Atti el Convegno internazionale di studi. Padova 24-26 maggio 2001*, Padova, Centro di Studi Antoniani, 2003, pp. 117-136.

¹¹³ Martínez Ruiz, Carlos, *De la dramatización de los acontecimientos de la Pascua a la cristología. El cuarto libro del Arbor vitae crucifixae iesu de Ubertino de Casale*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 2000, p. 249.

¹¹⁴ Gratien de París, *Historia de la fundación y evolución...*, *Op. Cit.*, p. 393, 403.

los debates en defensa de los llamados espirituales será fray Ubertino de Casale. Por otro lado, esta segunda instancia de la controversia será liderada por parte de la comunidad por Raimundo de Fronsac y Bonagracia de Bérghamo quienes pasarán a la ofensiva velozmente, logrando que Clemente V extienda los debates hasta el concilio de Vienne convocado para octubre de 1311. La reunión finalmente se extendió hasta la finalización del concilio de Vienne¹¹⁵ que inició su actividad en octubre de 1311 y finalizó en mayo de 1312. En dicho concilio se resolvió, entre otras cuestiones, la supresión de la Orden de los Templarios, la reconquista de Tierra Santa y la reforma de la Iglesia.

Durante el primer cuarto del siglo XIV, el enfrentamiento entre el bando rigorista y los frailes de la comunidad se aceleró y comenzaron las rebeliones –principalmente los frailes de la Provenza y el Mediodía italiano– y con ellas las excomuniones y persecuciones por parte de la cúpula de la Orden y de la Iglesia. Sin embargo, con el arribo de Celestino V al pontificado, en 1294, comenzó una nueva etapa en la disputa ya que el mismo decidió crear una nueva congregación con el objetivo de apaciguar las aguas de la Orden y, por otro lado, garantizar a los “espirituales” la posibilidad de seguir la *Regla* y el *Testamento* de Francisco. Medida que no conquistó a los frailes de la comunidad pero sí a los rigoristas que hallaron en el pontífice la protección y la oportunidad anhelada. Situación que finalizó rápidamente tras la dimisión del pontífice que abdicó del cargo tras cinco meses de gestión; su sucesor, Bonifacio VIII, echará por tierra todas las medidas adoptadas por su predecesor. Finalmente, en 1317, Juan XXII llevará a cabo una cruzada contra ellos: con la bula *Quorundam exigit* se los sometió a la misma vida de los demás frailes y rechazó todos sus pedidos de mantener la autonomía; con la *Sancta Romana* se suprimieron sus conventos y en diciembre de ese mismo año, con la carta *Gloriossam Ecclesiam* se condenó sus dogmas y se los excluyó de la Orden de los frailes Menores.

El conflicto entre estos dos grupos se construyó discursivamente con la antinomia fidelidad/traición al ideario franciscano. Ambos ejes de conflicto albergaban la disputa por la identidad religiosa de los sujetos. Este elemento fue central a la hora de determinar ciertas prácticas y discursos extremos porque, en última instancia, lo que estaba en juego era ser o no un “verdadero” seguidor de Francisco. Para Michael Cusato esta disputa fue el choque de dos culturas, dos modos de ver y concebir el mundo de maneras profundamente diferentes¹¹⁶. Según algunos de los actores históricos la única solución

¹¹⁵ Merlo, Giovanni Grado, *Nel nome di san Francesco, Op. Cit.*, pp. 252-259.

¹¹⁶ Cusato, Michael, “Whence «The Community?»”, *Franciscan Studies*, 2002, 60, p. 80.

posible era la división, el fraccionamiento de la Orden; sin embargo, el papa llamó a la reconciliación y la coexistencia esto habilitó la profundización de prácticas preexistentes de carácter coercitivo y muchas veces violento con el objetivo de lograr la unidad. Unidad que nunca se logró ya que en 1517 la Orden presenció su partición entre Observantes (de la *Regla*) y Conventuales.

En las siguientes páginas nos adentraremos en los capítulos específicos de la tesis. Comenzaremos, como dijimos anteriormente, con el análisis de los diversos documentos normativos de la Orden, particularmente dedicados a las acciones punitivas.

*Qui autem potestatem iudicandi alios receperunt,
iudicium cum misericordia exerçant,
sicut ipsi volunt a Domino misericordiam obtinere*¹¹⁷.
Carta de Francisco a los fieles

III. La regulación de los conflictos: del individuo a la institución.

Durante el siglo XIII, Europa fue un horizonte en donde convivieron diferentes maneras de comprender la norma y de aplicarla. A partir de la reforma del papa Gregorio VII hasta el siglo XIII se reorganizó y profundizó el desarrollo del derecho canónico; ya en la mencionada reforma eclesiástica se debatieron asuntos de los más variados, como es el caso de la simonía, las investiduras, el celibato, la autoridad papal, el poder de coerción de la Iglesia, entre otros¹¹⁸. Paralelamente, en este periodo la Iglesia va a comenzar a ser liderada por papas juristas; es el momento en el cual se organizó o intentó organizar un régimen punitivo que procurase instituir aquello que podía hacerse y aquello que no. En este contexto de pluralidad de formas de concepción de las reglas nace la *fraternitas* franciscana, que posteriormente, devendrá en Orden de los Frailes Menores. En la medida en que dicha Orden comenzó a desarrollarse y se produjo el crecimiento explosivo del movimiento, se tornó necesario el establecimiento de ciertas normas internas. Las normas, en este caso podríamos definir las como los modelos, estándares o patrones de comportamiento social que son o se espera que sean aceptados por los miembros de un grupo. El orden normativo, como plantea Warren Brown, puede ser explícito o consuetudinario¹¹⁹. En este apartado nos detendremos principalmente en el caso de la normativa manifiesta, aunque también en algunas normas que pudieron funcionar como consuetudinarias, como es el caso del *Testamento* de Francisco.

1. Los antecedentes: Las regulaciones de Francisco de Asís.

Si pasamos al contexto de la Orden de los frailes Menores, según el relato del primer biógrafo oficial de Francisco, Tomás de Celano, cuando el futuro santo se encontraba aún perdido en las banalidades del siglo, sin saber qué sucedería con su vida,

¹¹⁷ "...Y los que han recibido la potestad de juzgar a otros, juzguen con misericordia..."

¹¹⁸ Fournier, Pierre, "Un tournant de l'histoire du droit, 1060-1140", in *Nouvelle Revue historique du droit français et étranger*, XLI (1917), p. 8.

¹¹⁹ Brown, Warren, *Violence in medieval Europe, Op. Cit.*, pp. 9-10.

escuchó en la iglesia de su ciudad la misión de los apóstoles, allí decidió que ese debería ser su modo de vida y en aquel momento comenzó la experiencia franciscana¹²⁰. La *intentio* de Francisco era aquella que le había revelado el propio Dios: vivir según el Evangelio.

El contexto en el cual la conversión de Francisco se produjo, coincidió con un momento de cambio de la vida religiosa occidental. Desde el siglo XII la vida cenobítica entró en crisis debido al aumento del número de grupos eremíticos que decidían colocarse por fuera de las organizaciones tradicionales. El surgimiento de las ciudades, el crecimiento de las actividades mercantiles, el aumento demográfico, entre otros, hizo que nuevas formas de concebir la religión empiecen a nacer y expandirse por el territorio italiano de los siglos XII-XIII. Los aires de cambio de la *vita religiosa* eran fuertes, se hacía cada vez más necesaria para las sociedades una relación directa con Dios¹²¹.

En este contexto, la orden del Císter lo había transformado todo, ellos aplicaron una original forma de organizarse en donde la abadía madre poseía todo el control, establecieron una férrea unidad en las normas jurídicas, en las costumbres y en la liturgia. El funcionamiento de la orden estaba altamente regulado: se realizaban visitas a todas las fundaciones con periodicidad y se concertaba una reunión al año de carácter general. De esta forma, con el Císter se consolidó una nueva forma organizativa religiosa: la orden¹²².

Inocencio III, como señalan diversos autores, entendió las necesidades del contexto, sobre todo las pertenecientes a los estratos sociales relacionados con las nuevas actividades comerciales y con el crecimiento de las ciudades, que estaban encontrando en los movimientos heréticos una respuesta que no hallaban en la Iglesia de Roma¹²³. Así, los nuevos movimientos de fieles se fueron encolumnando detrás de figuras religiosas carismáticas como el caso de Domingo de Calaruega y también de Francisco de Asís. Pero el nacimiento de estos nuevos grupos, implicaba una ruptura con las órdenes

¹²⁰ Sobre la vida de Francisco la bibliografía es vastísima, véase entre otros: Sabatier, Paul, *Vie de saint François*, Paris, Fischbacher, 1893; Merlo, Giovanni Grado, *Frate Francesco, Op. Cit.*; Miccoli, Giovanni, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Einaudi, Torino, 1991; Prinziavalli, Emanuela, "Francesco d' Assisi nel percorso delle fonti agiografiche" en AA. VV, *Francesco d' Assisi e il primo...*, *Op. Cit.*, pp. 71-116; Vauchez, André, *Francesco d' Assisi*, Torino, Einaudi, 2010.

¹²¹ Genicot, Léopold, *Europa en el siglo XIII*, Barcelona, Labor, 1970, p. 63 en adel.; Azzara, Claudio y Rapetti, Anna Maria, *La chiesa...*, *Op. Cit.*

¹²² Mahn, Berthold, *L'ordre cistercien et son gouvernement de origines au milieu du XIII siècle*, Boccard, Paris, 1951; Melville, Gert, "Vita religiosa e regole al tempo di Francesco d'Assisi" en *Atti del XXXVII Convegno internazionale*, Assisi, 8-10 ottobre 2009 (Convegno SISF - Centro interuniversitario di studi francescani, n.s., 20), Spoleto, 2010, pp. 3- 30; Lawrence, Clifford, *El monacato medieval: formas de vida religiosa en europa occident al durante la edad media*, Madrid, Gredos, 1999.

¹²³ Maccarrone, Michele, "Riforma e sviluppo della vita religiosa con Innocenzo III", en *Rivista della storia della Chiesa in Italia*, 18, 1962, pp. 29-72.

convencionales que habían continuado el modelo de la Orden del Císter. Estos nuevos líderes decidieron construir innovadoras formas de gobernar sus ordenes. La Regla de San Benito o la de Agustín, ya no eran suficientes para representar y regular el modo de vida de las nacientes organizaciones. Tal es así que estas redactaron sus normas o adaptaron las antiguas a su propia comunidad y pasaron a ser sus propios Evangelios. Así, Domingo adoptó la Regla de los Agustinos y los capítulos la acomodaron a su modo de vida a través de las *consuetudines strictores*. En cambio, el caso de Francisco fue marcadamente disímil, decidió redactar directamente su propia *Regla* ya que Dios se la revelaría; de esta manera la legislación se erigiría desde cero. La primitiva organización del movimiento de Francisco no demandaba, en principio, ninguna necesidad de regulación; no obstante lo cual, pronto, a medida que el grupo iba creciendo en número de integrantes, se fue haciendo imperioso confeccionar un ordenamiento religioso claro.

Si dirigimos la mirada hacia los escritos atribuidos a Francisco –que arriban a veinte– los más extensos son aquellos que se dedican a la regulación de la *forma vitae* del movimiento: la primera es la llamada *Regula non bullata*, redactada para 1221¹²⁴, y signada por las variopintas citas bíblicas en donde, por primera vez, Francisco intenta sistematizar su ideal de vida religiosa. Según su propio testimonio aquella habría sido dictada por inspiración divina:

“y después que el Señor me dio hermanos, nadie me mostraba qué debía hacer, sino que el mismo Altísimo me reveló que debía vivir según la forma del Santo Evangelio. Y yo lo hice escribir en pocas palabras y sencillamente, y el señor Papa me lo confirmó”¹²⁵.

¹²⁴ Sobre la Regla no bulada existen muchos trabajos, se mencionarán solamente algunos: Pellegrini, Luigi, “Le regole dell’Ordine dei frati minori” en *Scritti*, Milano, Editrice Francescane, 2002; Da Campagnola, Stanislao, “Gli Opuscula di francesco d’Assisi”, en *Fontes franciscani. Introduzioni critiche*, Assisi, Porziuncola, pp.1-22; Paolazzi, Carlo, “Introduzione. Scritti di Francesco d’Assisi”, *Fonti Francescane*, Padova, Editrici Francescane, 2011, pp. 27-46; Quaglia, Armando, *Storiografia e storia della regola francescana nel secolo XIII*, Falconara, Edizioni Francescane, 1980; Mazarrol, Riccardo, *Introduzione alla Regola francescana. Contributi e studi di s. Francesco*, Vari, Editori Vari, 1969; Rusconi, Roberto, “Frate Francesco e i suoi scritti”, en *Scritti*, Milano, Editrice Francescane, 2002, pp. 1-37; id., “La formulazione delle regole minoritiche nel primo quarto del secolo XIII”, *Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Andenna, Cristina y Gert Melville eds., Münster, Abhandlungen, 25, pp. 461-481; Flood, Daniel, en Cacciotti, Alvaro, *Verba Domini mei. Gli Opuscula di Francesco d’ Assisi a 25 anni dalla edizione di Kaietan Esser*, Roma, Antonianum, 2003, pp. 329-361.

¹²⁵ “Et postquam Dominus dedit mhi de fratribus, nemo ostendebat mihi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii. Et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi et dominus Papa confirmavit mihi”. Las citas en latín de los escritos de Francisco son tomadas de *Fontes Franciscani*, cura di Enrico Menestò y Stefano Brufani, Assisi, Porziuncola, 1995. De ahora en más FF.

Aquella confirmación daba la legitimidad necesaria frente al canon XIII del IV concilio de Letrán, que prohibía la introducción de nuevas reglas de vida religiosa. La propuesta de Francisco habría sido debatida en el capítulo general en presencia de los primeros compañeros. La *Regula non bullata* significa –para algunos autores– el pasaje a una normativa interna que deriva de la autoridad del capítulo¹²⁶.

El 29 de noviembre de 1223, Honorio III confirmaba la *Regla* –llamada “*bullata*”– que ya habría aprobado su antecesor, con la carta apostólica *Solet annuere*¹²⁷. Esta habría sido el resultado de una revisión de todo aquello que se había introducido en la primera, como resultado de las presiones de los ministros de la Orden y de la curia romana¹²⁸. La nueva regla será más recortada y sintética, de la cual el autor principal habría sido el propio Francisco¹²⁹ en diálogo constante con el mismísimo cardinal Hugolino de Ostia, el futuro Gregorio IX.

Existen aun debates sobre la autoría de la regla, sin embargo, los especialistas reconocen unánimemente que ésta responde a la espiritualidad franciscana sin lugar a dudas, *ergo* puede ser atribuida a Francisco. Lo más probable es que se haya confeccionado a puertas cerradas y, luego, haya sido sujeta a un debate capitular¹³⁰. Es interesante destacar que son comunes en este escrito las formas expresivas en primera persona del singular, característica de los escritos de Francisco.

Se tratarán a continuación los dos textos normativos por excelencia: la *Regula non bullata* y la *Regula bullata*, además, nos detendremos en el *Testamento* de Francisco que si bien no posee el poder normativo que tienen las primeras, en la historia de la Orden suscitó diversas interpretaciones sobre el comportamiento de los frailes.

1.1. *Regula non bullata*.

La *Regula non bullata*¹³¹ está compuesta por veinte capítulos, mientras que la *Regula bullata* por doce. Analizaremos el capítulo V (*De correctione fratrum in*

¹²⁶ Pellegrini, Luigi, “Le regole dell’Ordine dei frati Minori” en *Op. Cit.*, p. 247.

¹²⁷ *Ibidem*, pp. 367-369.

¹²⁸ Sobre los cambios que fueron introducidos la bibliografía es vasta, revísense principalmente los trabajos de Pietro Maranesi.

¹²⁹ Sobre el rol de Francisco véase: Rusconi, Roberto, “*Moneo atque exhortor... Firmiter praecipio*. Carisma individuale e potere normativo in Francesco d’Assisi”, en Andenna, Cristina; Breitenstein, Mirko y Gert, Melville, Eds., *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster, Abhandlungen, 2005, pp. 261-279.

¹³⁰ Pellegrini, Luigi, “Le regole dell’Ordine dei frati minori” en *Op. Cit.*; Paolazzi, Carlo, “Introduzione. Scritti di Francesco d’Assisi”, *Op. Cit.* Merlo, Giovanni Grado, “Storia di frate Francesco e dell’Ordine dei minori”, *Op. Cit.*

¹³¹ A partir de aquí Rnb.

offensione) de la primera, el cual se constituye como el capítulo de la punición por excelencia, pero también nos detendremos en otros como el XI (*Quod fratres non blasphemant nec detrahant, sed diligant se ad invicem*), XIII (*De vitanda fornicatione*) y XIX (*Quod fratres vivant catholice*), los cuales después formarán parte de los capítulos: VII (*De poenitentia fratribus peccantibus imponenda*) y X (*De admonitione et correctione fratrum*) de la *Regula bullata*¹³².

El capítulo V de la *Regula non Bullata* establece en términos generales las situaciones en donde un fraile de la Orden debe ser amonestado o corregido; y detalla, a su vez, las modalidades de control y de obediencia. Así, un fraile no está obligado a obedecer a un ministro que solicite algo que vaya en contra de su “vida religiosa o de su alma”, en ese caso la obediencia no es vinculante¹³³.

La *Regula non Bullata* establece dos casos de corrección:

¹³² Luego de la Reforma gregoriana, comenzó una relectura de los textos jurídicos de la época romana y el derecho canónico general, ahora entendido como campo disciplinar, que empezó a gozar de cierta autonomía respecto de la teología. Uno de los intentos de compilación y sistematización de las decisiones conciliares y de la ley romana más decisivos fue realizado por el monje jurista Graciano (1275/80- 1145-7) en las llamadas *Concordia discordantium canonum* o también llamado *Decretum*. En esta obra inaugural, el monje intentará –tal y como lo sugiere el título– reagrupar diversos textos y concordar el significado de los mismos. Para esto utiliza alrededor de tres mil novecientas obras disímiles: los cánones apostólicos, cánones del concilio laterano de 1139, los penitenciales, libros litúrgicos, los sínodos, las leyes romanas y francas, entre las más importantes. El *Decretum* de Graciano se encuentra dividido en tres partes: la primera, se compone por 101 *distinctiones* –dentro de ellas, las primeras referidas a cuestiones generales del derecho y las últimas ochenta y uno referidas al gobierno eclesiástico y a la disciplina–; la segunda, por 36 *causae* –ejemplos concretos dedicados a diversos temas–; y la tercera, cinco *distinctiones* relativas a los sacramentos. Podemos detectar veinte faltas cometidas por hombres de Iglesia que el autor analiza a través de legislaciones previas y para las cuales señala una pena que deberá ser impuesta por la autoridad pertinente –que muchas veces especificada y otras no–. Dentro de estas faltas hallamos: el homicidio, los delitos de sangre, el adulterio, la fornicación, el robo, los falsos testimonios, la desobediencia, la acusación o murmuración, la tenencia de una taberna, la inhospitalidad, la envidia, la usura, la bigamia, la apostasía, la autocastración, la invasión a los territorios papales, la herejía y el cisma, la adivinación y los hacedores de sortilegios, el contacto o convivencia con mujeres y el desprecio a la tonsura. Para poder realizar una taxonomía de la gravedad de estas faltas que surgen en la obra de Graciano, partimos de la premisa de que en el universo del pensamiento religioso cristiano el castigo más extremo que puede ser impuesto es la excomunión. De ahí que se establece el siguiente orden de gravedad de penas: 1. la excomunión, 2. el exilio, 3. la deposición, 4. la cárcel, 5. la degradación del cargo, 6. la penitencia, 7. la corrección. De esta misma clasificación, podemos determinar que las faltas asumidas como graves son: los delitos violentos (juicios de sangre, abusos violentos contra los súbditos); la fornicación; la desobediencia; la acusación y murmuración; las herejías y cismas; y los adivinación y los sortilegios. Es dable aclarar que todas estas faltas no necesariamente llegan al punto de la excomunión, sino que existen diferentes etapas por las que debe pasar el acusado y si continúa cometiéndola, se le impondría dicha pena. En un segundo lugar de importancia podemos introducir las siguientes faltas: el homicidio; el adulterio; la falsedad de testimonio o falsificar una carta; la tenencia de una taberna; la usura; la autocastración; la frecuentación de casas de matronas o vivir con hermanas; y el desprecio de la tonsura. En base a estas faltas y penas hemos realizado el análisis de la legislación punitiva interna de la Orden de los frailes Menores. Ver: Fantappiè, Carlo, *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna, Il Mulino, 1999; Fournier, Pierre, “Un tournant de l’histoire du droit, 1060-1140”, in *Nouvelle Revue historique du droit français et étranger*, XLI (1917), pp. 129-180; Kuttner, Stephan, *Gratian and the schools of law, 1140-1234*, London, 1983, n. III.

¹³³ Rnb, V, 1-2: “...si quis autem ministrorum alicui fratrum aliquid contra vitam nostram praeciperet vel contra animam suam, non teneatur ei obedire, quia obedientia non est, in qua delictum vel peccatum committitur...”

- a) El caso en el cual el ministro debe ser corregido: establece que si un ministro tuviese una vida "carnal" y no "espiritual" entonces, luego de tres amonestaciones, si no se corrigiera, los frailes tenían la obligación de denunciarlo ante el capítulo general de Pentecostés¹³⁴.
- b) El resto de los frailes: si un fraile quisiera vivir "carnalmente", entonces sus propios compañeros con quienes esté, deben "amonestarlo, instruirlo y corregirlo humildemente y con amor". Y si luego de tres amonestaciones no se corrigiera, la regla establece que lo entreguen o den aviso al ministro y que este haga lo que sea conveniente¹³⁵.

En este sentido, el control interno de la Orden no era, únicamente, de carácter punitivo descendente, sino que existían instancias de control tanto de la cúspide hacia las capas inferiores, como a la inversa. En el primer caso, el organismo definidor sería el propio capítulo general, mientras que en el segundo, la institución máxima mencionada es la propia figura del ministro. Un elemento significativo a destacar, es que a pesar de la estipulación –reiterada– de la cantidad de amonestaciones; no se establece concretamente qué penas serán impuestas a dichos frailes pecadores.

La conclusión del capítulo V resalta por la dureza que imprime Francisco en la exhortación a ser obedientes en todo momento. Allí, el santo retomando un pasaje de Salmos 118, 21 sostiene una amenaza de maldición a aquellos que "vagueen fuera de la obediencia"¹³⁶. En este caso, Francisco no realiza una maldición en sí misma, sino una advertencia, es decir es indirecta, él se constituye como intermediario de Dios¹³⁷.

El artículo 7, vuelve sobre la relación entre los frailes: ninguno debe *turbentur* o *irascantur* del pecado de los otros; si no que su deber es ayudar espiritualmente, ya que "*no necesitan médico los sanos, sino los enfermos*" (Mateo 9, 12 y Marcos 2, 17)¹³⁸.

¹³⁴ Rnb, V, 3-4: "...et si viderint aliquem illorum **carnaliter et non spiritualiter** ambulare pro rectitudine vitae nostrae, **post tertiam admonitionem**, si non se emendaverit in capítulo Pentecostes renuntient ministro et servo totius fraternitatis nulla contradictione impendente..."

¹³⁵ Rnb V, 5-6: "...Si vero inter fratres ubicumque fuerit aliquis frater volens carnaliter et non spiritualiter ambulare, fratres, cum quibus est, **moneant eum, instruant et corripiant humiliter et diligenter**. Quod si ille **post tertiam admonitionem** noluerit se emendare, quam citus possunt, mittant eum vel significant suo ministro et servo, qui ministro et servus de eo faciat sicut sibi secundum Deum melius videbitur expedire..."

¹³⁶ Rnb, V, 16: "...sciant se esse maledictos extra obedientiam, quousque steterint in tali peccato scienter..."

¹³⁷ Dolso, Maria Teresa, "Le maledizioni di Francesco", en *Miscellanea di studi in memoria di padre Giovanni Luisetto. Il Santo*, XLIII, 2003, pp. 601-620.

¹³⁸ La misma referencia se halla en la Regla de san Benito 27, 1. Véase Bianchi, Enzo, *Regole monastiche d'Occidente*, Op. Cit., p. 227.

Ahora bien, en línea con los primeros cuatro artículos del capítulo, se introducen otros apartados (art. 9, 10 y 11) en donde se remarca la necesidad de que no haya fraile que posea poder o dominio sobre el resto (*potestatem vel dominationem*). Incorporando una cita del evangelio de Marcos (20, 25-26), la regla deja bien explícito que entre los hermanos franciscanos no debe haber ninguno superior a todos, sino que todos deben ser “menores”: “*Et qui maior est inter eos fiat sicut minor*” (Lucas 22, 26).

Los artículos 13 y 14 son dedicados a la desobediencia: ningún fraile debe hacer mal o hablar mal de otro, según la *Regla* deben “obedecerse unos a otros”¹³⁹. Finalmente, Francisco introduce una admonición para los frailes: si se apartan de la obediencia serán malditos (*esse maledictos*). Este último grupo de artículos referido a la obediencia es el más duro del capítulo, si bien no se establece una pena específica, la desobediencia es vista como el peor de los pecados al interior de la Orden.

En el capítulo XI nos encontramos con el problema de la murmuración¹⁴⁰, difamación y conflicto entre hermanos: “...*Et omnes fratres caveant sibi, ut non calumnientur neque contendant verbis, immo studeant retinere silentium. [...] Neque litigent inter se neque cum aliis. [...] Et non irascantur...*”. “*Et neminem blasphement, non murmurent, non detrahant aliis [...] Non iudicent, non condemnent [...]*”.

En este sentido, si bien surge como una advertencia rígida, no se establece ninguna punición ni un modo de accionar frente a la falta; simplemente se encomia a “amarse mutuamente” y a respetarse. Por el contrario, en el caso del apartado XIII, sobre la fornicación, observamos como no sólo se detalla la falta sino también la pena a ser impuesta, y en este sentido, la dureza aquí es extrema: si un hermano fornicase debe ser despojado del hábito y expulsado de la *religio*, a la vez que continuar haciendo penitencia¹⁴¹.

Por último, Francisco dedica un capítulo específico a la importancia del mantenerse en las sendas del catolicismo, si algún fraile se apartase de palabra o de obra de la fe y no se enmendara, debe ser expulsado de “*nostrae fraternitate*”. La sumisión a

¹³⁹ Rnb, V, 13: “...*Nec aliquis frater malum faciat vel malum dicat alteri...*”.

¹⁴⁰ Falta muy común en las reglas monásticas de occidente, véase la Regla de Isidoro, 17; Regla de Macario 4; Regla de Benito 23; entre otras. Bianchi, Enzo, *Regole monastiche d'Occidente, Op. Cit.*

¹⁴¹ Rnb XIII, 1-2: “*Si quis fratrum diabolo instigante fornicaretur, habitu exuatur, quem pro sua turpi iniquitate amisit, et ex toto deponat et a nostra religione penitus repellatur. Et poenitentiam faciat de peccatis*”.

la Iglesia es total: a los clérigos de la Iglesia, establece la *Regla*, se los debe tener como señores¹⁴².

1.2. *Regula bullata*

En el caso del capítulo VII de la *Regula Bullata*¹⁴³ que se corresponde con el capítulo V de la *Regula non Bullata*, hallamos un significativo cambio: el apartado dirigido al control de los ministros es removido para solo establecerse el control de los frailes.

Regula non bullata	Regula Bullata
<p>a) La corrección a los ministros: <i>Si quis autem ministrorum alicui fratrum aliquid contra vitam nostram praeciperet vel contra animam suam, non teneatur ei obedire; quia illa obedientia non est, in qua delictum vel peccatum committitur. Verumtamen omnes fratres, qui sunt sub ministris et servis, facta ministrorum et servorum considerent rationabiliter et diligenter. Et si viderint aliquem illorum carnaliter et non spiritualiter ambulare pro rectitudine vitae nostrae, post tertiam admonitionem, si non se emendaverit, in capítulo Pentecostes renuntient ministro et servo totius fraternitatis nulla contradictione impediante.</i></p>	<p>X</p>
<p>b) La corrección de los ministros a los frailes: <i>Si vero inter fratres ubicumque fuerit aliquis frater volens carnaliter et non spiritualiter ambulare, fratres, cum quibus est, moneant eum, instruant et corripiant humiliter et diligenter. Quodsi ille post tertiam admonitionem noluerit se emendare, quam citius possunt, mittant eum vel significant suo ministro et servo, qui minister et servus de eo faciat, sicut sibi secundum Deum melius videbitur expedire.</i></p>	<p><i>Si qui fratrum, instigante inimico, mortaliter peccaverint, pro illis peccatis, de quibus ordinatum fuerit inter fratres, ut recurratur ad solos ministros provinciales, teneantur praedicti fratres ad eos recurrere quam citius poterint, sine mora. Ipsi vero ministri, si presbyteri sunt, cum misericordia iniungant illis poenitentiam; si vero presbyteri non sunt, iniungi faciant per alios sacerdotes ordinis, sicut eis secundum Deum melius videbitur expedire.</i></p>

¹⁴² Rnb XIX, 1-2: "...Omnes frates sint catholici, vivant et loquantur catholice. Si quis vero erraverit a fide et vita catholica in dicto vel facto et non se emendaverit, a nostra fraternitate penitus expellatur...".

¹⁴³ Desde aquí Rb.

Caben señalar aquí tres elementos principales: Si los hermanos detectaran que un fraile *mortaliter peccaverint*, deben recurrir solo a los ministros provinciales; si estos fueran sacerdotes pueden imponer la penitencia debida, sino se establece que otro sacerdote de la Orden la imponga. No se detalla específicamente cuál es el pecado – aunque se nota una clara delimitación en relación a la *Rnb*–, pero sí el procedimiento a seguir. En segundo lugar, no existe la triple amonestación precedente, es decir, que ya no son los frailes los que deben advertir y corregir a sus compañeros “desviados” antes de entregarlo al ministro. Y esto lleva directamente al tercer punto a destacar: para 1223 el control ascendente desaparece, ahora el control solo es descendente, o en última instancia horizontal (entre frailes) pero la punición es establecida por el ministro provincial solo si fuese sacerdote. El crecimiento de la complejidad de la estructura de la Orden y de su régimen punitivo se hace evidente, especificándose funcionario y capacidades que debe tener para imponer un castigo apropiado porque ya no se habla de *fraternitas*, sino de *ordine*.

En el capítulo X de la *Regula Bullata* vuelven a aparecer los problemas de la difamación, la murmuración (*detractio et murmuratio*) y la desobediencia (*obediant suis ministris*), que respectivamente se hallan tratados en los capítulos XI y V de la *Regula non bullata*. En este caso, Francisco amonesta y exhorta (“*moneo vero et exhortor in Domino*”) como líder principal del grupo. En este capítulo también se introducen dos vocablos nuevos dignos de mención: *invidia* y *avaritia* que se suman a las previamente citadas en la *Regula non Bullata* XVII, 9: *superbia* y *vana gloria*.

1.3. El Testamento de Francisco de Asís.

En 1226 poco tiempo antes de su muerte, Francisco redactó su testamento probablemente en la Porciúncula en Asís. Este escrito no solo es el testamento espiritual del padre de la Orden sino que también era una “*recordatio, admonitio et exhortatio...*”. Con la bula *Quo elongati* de 1230 se declaraba que éste no poseía fuerza obligatoria: según Gregorio IX, en la medida en que era un texto individual y personal del propio Francisco, y por lo tanto, sin ser emanado o aprobado por el capítulo de frailes, el *Testamento* no era vinculante.

La primer parte del texto es la referida a la *recordatio*¹⁴⁴: la historia individual de Francisco, su salida del siglo y el nacimiento de la *fraternitas*. La segunda sección es la

¹⁴⁴ Tes., 1-23.

relacionada con la *admonitio*¹⁴⁵: allí Francisco introduce diversas advertencias sobre la observancia y la vida de los frailes. Por fin, la tercera parte, la de la *exhortatio*¹⁴⁶, donde el iniciador llama a la obediencia a la estructura eclesiástica¹⁴⁷. Al final del texto, el futuro santo, señala que no debe ser asumido como una regla, sino como un elemento para respetar mejor la *Regla* que ya había escrito por obra del Señor¹⁴⁸. Así, comanda que el *Testamento* debía ser leído junto a ella: “*et semper hoc scriptum habeant secum iuxta regulam*”¹⁴⁹.

Respecto a las puniciones y el aspecto represivo, en primera instancia debemos aclarar que debido a la *Quo elongati*, el texto no tuvo –ni tiene– poder de ley en el ámbito de la Orden de los Frailes Menores; sin embargo, decidimos introducir el análisis del testamento porque, retomando las palabras de Brown, éste podría tener –al menos potencialmente– carácter de norma consuetudinaria, y porque el mismo marcó el nacimiento de lo que la historiografía franciscana llamó la “*eredità difficile*”¹⁵⁰ y devino un texto símbolo de lucha entre los diferentes grupos que se fueron constituyendo al interior de la Orden franciscana en el devenir del siglo XIII.

Los versículos dedicados a la punición en el *Testamento* de Francisco son los siguientes: 31, 32, 33 y 34. Allí, el fraile deja bien en clara cuál es su posición respecto de aquellos que:

- a) No se comportan según la regla: “*Et qui inventi essent, quod non facerent officium secundum regulam, et vellent alio modo variare*”¹⁵¹.
- b) No fueran católicos: “*aut non essent catholici*”¹⁵².

En el caso de que alguna de estas dos cosas sucediera, entonces, “*todos los hermanos están obligados por obediencia (...) a presentarlo [al fraile transgresor] al custodio más cercano al lugar donde se encuentre*”. Y este debe controlarlo como “hombre en prisión” día y noche, de manera que no pueda escapar, para entregarlo

¹⁴⁵ Tes., 24-25.

¹⁴⁶ Tes., 27 en adel.

¹⁴⁷ Rusconi, Roberto, “Frate Francesco e i suoi scritti”, en *Op. Cit.*, pp. 1-37. Merlo, Giovanni Grado, “Storia di frate Francesco e dell’Ordine dei Minori”, en *Op. Cit.*

¹⁴⁸ Tes., 34: “...Et non dicant fratres: Haec est alia regula [...] ego frater Franciscus parvulus Facio vobis fratribus meis benedictis propter hoc, ut regulam, quam Domino promisimus, melius catholice observemus...”

¹⁴⁹ Tes., 36.

¹⁵⁰ Lambertini, Roberto y Andrea Tabarroni, *Dopo Francesco...*, *Op. Cit.*

¹⁵¹ Tes., 31.

¹⁵² Tes., 31.

finalmente al ministro. Y éste, a su vez, está obligado a establecer hermanos que lo custodien día y noche hasta que luego, sea entregado a Hugolino de Ostia¹⁵³.

Ahora bien, en este caso Francisco establece una encarcelación netamente punitiva, no tiene que ver con la idea de apartar al religioso de la comunidad para inmediatamente volver a incorporarlo al seno de la congregación como era común en los primeros tiempos del cristianismo¹⁵⁴.

A partir del siglo V se generaliza la idea de encarcelamiento como reclusión física. La cárcel, en general, se encontraba dentro del convento o monasterio, constituían una o más celdas que eran custodiadas por un carcelero que se encargaba de la seguridad y de los servicios de aquellos que eran encarcelados. A partir del siglo XI, aparece también la posibilidad de la cárcel perpetua, además se hace más habitual la entrega, si es necesario, al brazo secular.

Poco se sabe sobre las condiciones que debían afrontar religiosos en la situación de encarcelamiento, pero es probable que haya estado asociado a la vida monástica penitencial: en soledad, con largos ayunos y plegarias. Desde el temprano siglo XIII la Iglesia comenzó a hacer un uso diferencial de la cárcel para condenar laicos a través de la acción de la Inquisición. Es muy probable que las cárceles eclesiásticas hayan influido en “...sowed the seeds of a bond between the prison and spiritual reform, as evinced by the modern term ‘penitentiary’...”¹⁵⁵.

¹⁵³ Tes. 32-33: “Et custos firmiter teneatur pero obedientiam ipsum fortiter custodire, sicuti hominem in vinculis die noctuque, ita quod non possit eripi de manibus suis, donec propria sua persona ipsum repraesentet in manibus sui ministri. Et minister firmiter teneatur per obedientiam mittendi ipsum per tales fratres, quod die noctuque custodiant ipsum sicuti hominem in vinculis, donec repraesentent ipsum coram domino Ostiensi, qui est dominus, protector et corrector totius fraternitatis.”

¹⁵⁴ Las ordenes orientales van a entender el encarcelamiento como la separación de la comunidad hasta la regla de san Benito. Por ejemplo, la Regla de Isidoro, establece que si un monje come algo fuera de los permitido, se lo debe excomulgar (es decir separar del grupo): Regla de Isidoro, 9,6. Casi todas las reglas monásticas de oriente establecen que después de amonestar a un integrante de la congregación se le impondrá la expulsión de la comunidad y el alimento a pan y agua. Es una excomunión temporal que conlleva la encarcelación (en la regla de Cesario a los Monjes, 23, se establece el encierro en una celda hasta que se determine el perdón). Dicha pena tiene ciertas características, por ejemplo la Regla de Benito establece que nadie de la comunidad puede hablar o tomar contacto con los religiosos infractores (Regla de Benito, 26). La pena en estos casos no es otra cosa que un remedio para ayudar al enfermo. Rocca, Giancarlo y Pelliccia, Guerrino, *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma, Paoline, 1975, t. II. Ya entrado el siglo XII-XIII la “excomunión” será una pena más radical que se utilizará para la persecución de disidentes y herejes a lo largo de toda la cristiandad; el excomulgado puede tener pedido de captura y por esto, ser apresado en cualquier lugar, como se vio en los casos de los frailes de la Toscana que escaparon tras la toma de los conventos de dicha región; o incluso el caso del propio fray Ubertino de Casale que fue sentenciado por Juan XXII, al igual que fray Angelo Clareno. Las citas de las diferentes reglas son tomadas de Bianchi, Enzo, *Regole monastiche d’Occidente, Op. Cit.*

¹⁵⁵ Geltner, Guy, “Medieval Prisons: Between Myth and Reality, Hell and Purgatory”, *History compass*, 4, 2006, p. 2.

En el caso señalado aquí, Francisco establece la entrega del fraile descarriado al cardinal protector de la Orden. Incluso, se prescribe en muchas legislaciones qué debe pagar el monasterio o la congregación para los encarcelados, en particular si se debe transferir al religioso a otro lugar por falta de espacio en el propio. A veces, por esto, las ordenes eclesiásticas recurrían al poder civil para encarcelar a aquellos transgresores de la moral o de la propiedad¹⁵⁶. En el siglo XIII ya se había consolidado en el marco secular el aprisionamiento como una práctica coercitiva habitual en Occidente a la que destinaban recursos económicos y humanos para su mantenimiento y funcionalidad¹⁵⁷.

El procedimiento establecido por Francisco sería, entonces, que aquel que no siguiera los lineamientos católicos, debía ser aislado, encarcelado y sujeto a la punición del cardenal protector: luego de que los frailes lo entreguen al custodio, este debía encomendarlo al ministro, y posteriormente, éste al cardenal de Ostia. Todo este proceso con un férreo control, encarcelando al fraile para que no pueda escaparse. Es importante destacar que la acción concretamente punitiva queda por fuera de la Orden, en manos del cardenal protector. La historiografía franciscana ha sostenido que la "dureza" de Francisco en dicho pasaje, a pesar de sorprender, tenía que ver con el interés del mismo de salvar la vida de la fraternidad y la comunión con la Iglesia frente a los comportamientos fuera de lugar que estaba observando¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Es el caso de la Malastalla en Milán donde a partir de mediados del siglo XV se autorizó la utilización para aquellas órdenes que no tuvieran lugar para alojar a sus detenidos. Véase Gazzini, Marina, *Storie di vita e di malavita. Criminali, poveri e altri miserabili nelle carceri di Milano alla fine del medioevo*, Firenze, Firenze University Press, 2017, p. 34.

¹⁵⁷ Geltner, Guy, "Medieval Prisons: Between Myth and Reality...", *Op. Cit.*, pp. 1-14; Id., *La prigione medievale*, Roma, Viella, 2012. Sobre la problemática que afrontaron los frailes espirituales respecto a los encarcelamientos como recurso represivo el historiador Antonio Montefusco realiza una breve referencia, aunque sin recurrir a la documentación legal interna de la Orden. Véase: Montefusco, Antonio, "Repenser les spirituels. L'identité dissidente entre réclusion, répression et auto-exclusion dans la tradition monastique et franciscaine", en Brilli, Elisa, Laura Fenelli y Gerhard Wolf ed., *Images and words in exile. Avignon and Italy during the First Half of the 14th century*, Firenze, SISMEL, 2015, pp. 91-106.

¹⁵⁸ Véase nota 22 de "Testamento" en *Fonti francescane*, Padova, Editrici Francescane, 2011, o nota 21 de Guerra, José, *San Francisco de Asís*, Madrid, BAC, 2013. El autor que más atención le dedicó a esta "dureza" de Francisco fue Giovanni Grado Merlo. Véase entre otros: Merlo, Giovanni Grado, *Nel nome di san Francesco*, *Op. Cit.*, pp. 46-52.

2. Las constituciones de la Orden.

El capítulo general, como institución de gobierno, proviene de una práctica de la Orden del Císter, que en muchos casos funcionó como modelo y ejemplo de organización y estructuración para las recién nacidas ordenes mendicantes. Los capítulos generales eran el organismo de gobierno más importante de la Orden, se convocaban cada tres años, sin embargo en los primeros momentos de conformación y desarrollo del movimiento franciscano esto no se encontraba aún definido. La reunión debía realizarse el viernes anterior a Pentecostés y se iniciaba con la celebración de una misa. La primera parte se dedicaba a la presentación del ministro general, al cual se lo reconfirmaba en el puesto o reemplazaba por otro.

Luego, se discutía sobre el estado de las provincias franciscanas y sobre la observancia de la Regla y los Estatutos provinciales. Así, en la medida en que el contexto demandaba se realizaban reformulaciones, eliminaciones o agregados a las constituciones anteriores, a través de las llamadas *ordinationes*. La constitución es la aplicación de la *Regla*, debe llenar los vacíos que la misma dejaba para la aplicación de las leyes¹⁵⁹. Así, son frecuentes las expresiones como “*secundum regulam*” o “*regula dicat*”¹⁶⁰.

El siguiente paso del capítulo era anunciar los nombres de los lectores, de los frailes autorizados para desempeñarse como predicadores y de los que eran destinados a las misiones. Finalmente se designaba el lugar donde se realizaría el siguiente capítulo pasados los tres años y se cantaba el *Te Deum*.

El proceso que originariamente fue llamado de "clericalización", pero que en rigor de verdad implicaba la restricción del ingreso a la Orden solo a los individuos que pudiesen ejercer funciones sacerdotales¹⁶¹ y el aumento del número de frailes universitarios, llevó a éstos a demandar la organización de los órganos legislativos que en los períodos inmediatos a la muerte de Francisco habían quedado descuidados: es el caso de los generalatos de Juan Parenti (1227-1232) y Elías de Cortona (1232-1239)¹⁶². Durante los gobiernos de los ministros Haimón de Faversham (1240-1244) y Crescencio

¹⁵⁹ Maranesi, Pietro, “Regola e le costituzioni del primo secolo francescano: due testi giuridici per una identità in camino”, en *La regola dei frati minori. Atti del XXXVII del Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Assisi 8-10 ottobre 2009*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull’ Alto Medioevo, 2010, pp. 269-318.

¹⁶⁰ Desbonnets, Theophile, “Les constitutions générales de Perpignan (1331)”, en *I Francescani nel Trecento*, Atti del XIV del Convegno Internazionale di Assisi. 16-18 de ottobre di 1986, Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988.

¹⁶¹ Merlo, Giovanni Grado, “Storia di frate Francesco e dell’Ordine dei Minori”, en *Op.Cit.*

¹⁶² Sobre el particular caso de Elías di Cortona véase el capítulo siguiente.

de Iesi (1244-1247) comenzó un intento de compilación no solo de la legislación precedente sino también de las memorias de Francisco¹⁶³. El generalato de Haimón de Faversham consolidó la metamorfosis de la Orden de forma determinada.

Llegando al generalato del padre seráfico, Buenaventura de Bagnoregio, la situación de alguna manera demandó una organización legislativa, que arribó con el capítulo de Narbona de 1260. Fray Buenaventura tuvo allí dos objetivos centrales: por un lado, definir la identidad de los frailes Menores y por otro establecer una imagen unificada de san Francisco¹⁶⁴.

Con Buenaventura se realiza la transformación de la Orden a una orden sacerdotal, que a la vez coincide con el pasaje de lo que Grado Merlo llama, del franciscanismo al minoritismo; una transición que, como mencionáramos, implica la metamorfosis de una naturaleza "subordinada" a una "dominativa"¹⁶⁵. El ministro general reacomodó y organizó la legislación previa, agregó apartados y decretó, al igual que lo hará posteriormente con las vidas de Francisco –en las *deffinitiones* de la constitución de Narbona– la destrucción de todas las constituciones generales anteriores: “...*et, istis publicatis, veteres destruantur... Revocat minister generalis omnia edicta et praecepta praecedentium generalium ministrorum, sive lata fuerint litteris sive verbis...*”¹⁶⁶. Asimismo, se obligaba a los superiores a encargarse de su lectura al menos una vez al mes, al mismo tiempo que se fijaba la lectura de ellas a los frailes legos¹⁶⁷.

Las constituciones además de ser la norma máxima como resultado del trabajo de la comunidad, funcionan como un espejo a los ojos del historiador. Una característica propia de los franciscanos es la posibilidad de modificar y eliminar en un capítulo cualquiera de los artículos o incisos de las constituciones anteriores. En este sentido el

¹⁶³ Es el caso del Capítulo de Génova de 1244 en donde se solicitó a toda la comunidad el envío de los testimonios referidos al padre fundador. Dicha recolección se verá reflejada en una variedad de escritos realizados sucesivamente. v.g. la llamada *Vita secunda* de Tommaso da Celano. Prinzivalli, Emanuela, “Francesco d’ Assisi nel percorso delle fonti agiografiche” en AA. VV, *Francesco d’ Assisi e il primo...*, *Op. Cit.*; Dalarun, Jacques, *La malavventura di Francesco d’Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Milano, Biblioteca Franciscana, 1996; Da Campagnola, Stanislao, “La Vita prima, la Legenda ad usum chori, la Vita secunda, il Tractatus de miraculis beati Francisci di Tommaso da Celano”, en Brufani, Stefano; Giuseppe Cremascoli (eds.), *Fonti Francescane*, Assisi, Porziuncola, 1995, pp. 29-43.

¹⁶⁴ Bertazzo, Luciano, “Les constitutiones de Narbonne”, en *1260-2010: 750 anniversaire des constitutiones de Narbonne. Etudes Franciscaines*, 4, 2011, pp. 281-292.

¹⁶⁵ Merlo, Giovanni Grado, *Intorno a Francescanesimo e Minoritismo*, *Op. Cit.*; Merlo, Giovanni Grado, *Frate Francesco*, *Op. Cit.*

¹⁶⁶ “Definitiones Capituli generalis Narbonensis an. 1260”, *AFH*, 3, 1910, 502-504. Cuando se aprobó en 1266 la *Legenda maior* de Buenaventura, hagiografía de Francisco que recolectaba el testimonio previo sobre el santo y presentaba “un nuevo san Francisco”, se decretó la destrucción de todas las vidas anteriores, incluidas las dos de su biógrafo oficial, Tomás de Celano.

¹⁶⁷ Wagner, Elmar, *Historia constitutionum generalium Ordinis fratrum Minorum*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1954, p. 44.

canon de constituciones funciona como una capa sedimentaria de carácter acumulativo pero un análisis de las mutaciones puede expresar aquello que sucedía en la Orden, ya que dichos documentos son un termómetro de las tensiones y los relajamientos de los miembros de la comunidad¹⁶⁸.

2.1. De las llamadas Praenarbonenses a Narbona.

Durante los primeros quince años posteriores a la muerte de Francisco no existieron compilaciones legales definidas, pero sí habrían existido leyes singulares y particulares que regulaban la vida de los frailes¹⁶⁹. Sin embargo, las referencias a los capítulos generales anteriores a 1260 (capítulo de Narbona), son varias: diversos cronistas de la Orden dan noticia de ellos, es el caso de: Jordán de Giano, que refiere a un capítulo del año 1220; Tomás de Eccleston, al de 1224; el capítulo de 1227 mencionado por Hugo de Digne, entre otros¹⁷⁰.

Recién con el generalato de Haimón de Faversham comenzará una suerte de emanación u ordenamiento de las normas legales ya sean estatutos, definiciones o constituciones, tal y como las conocemos hoy. Es dable aclarar en este sentido, que en los primeros años de la Orden no va a existir un vocabulario específico para los variopintos documentos legislativos que irán emergiendo; tal es así que muchos vocablos funcionan en las fuentes del momento de formas diversas: es el caso por ejemplo de las palabras *definitiones* y *constitutiones*¹⁷¹.

Desde 1239, cuando se depuso a fray Elías de Cortona del cargo de ministro general, los capítulos generales pasaron a ser el órgano máximo de legislación y gobierno de la Orden, a través de cual se trató de evitar el surgimiento de situaciones como las generadas anteriormente por el polémico ministro.

¹⁶⁸ Se trabajará con las ediciones de Cesare Cenci: para el siglo XIII, “Constitutiones generales Ordinis fratrum Minorum, I. (Saeculum XIII)”, Cenci, Cesare y Georges, Mailleux eds., *AF*, Grottaferrata, Quaracchi, 2007; y para el siglo XIV, “Constitutiones generales Ordinis fratrum Minorum, II. (Saeculum XIV/1)”, Cenci, Cesare y Georges, Mailleux eds., *AF*, Grottaferrata, Quaracchi, 2007. Se adjunta, en apéndice un cuadro temporal y tabla de las constituciones para facilitar la lectura del análisis.

¹⁶⁹ Etzi, Priamo, *Iuridica Franciscana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Padova, Messaggero, 2005, p. 47.

¹⁷⁰ Cenci, Cesare, “De fratrum Minorum Constitutionibus Praenarbonensibus”, *L'Ordine francescano e il diritto. Testi legislativi dei secoli XIII-XIV*, Goldbach, Keip, 1997, pp. 313-320.

¹⁷¹ Sobre los diferentes problemas que presenta la legislación primitiva de la Orden de los frailes Menores véase: Rohrkasten, Jens, “Franciscan legislation from Buenaventure to the end of the thirteenth century”, *Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Andenna, Cristina y Gert Melville eds., Múnter, Abhandlungen, 25, 2005, pp. 443-500.

Los fragmentos que sobrevivieron a la drástica –pero no extraña– decisión buenaventuriana de destruir las legislaciones anteriores a 1260, fueron llamados por Cesare Cenci en sus ediciones "*Praenarbonensis*". Dichas constituciones fueron editadas con los nombres *Fragmenta* (1239), *Particulae* (1239-1254) y *Vestigia* (1239-1257)¹⁷². Los llamados *Fragmenta* se componen de 47 artículos completos y dos incompletos –o que provienen de manuscritos dañados–. Los fragmentos *Particulae* recuperados ascienden a 87 cláusulas y los recortes editados en *Vestigia* son 124.

En el capítulo celebrado en Roma en 1257, en presencia del papa Alejandro IV, fue elegido en el puesto de ministro general Buenaventura de Bagnoregio. Se instauraba así en la cúspide de la Orden, a un sujeto de gran cultura, perteneciente al mundo de las universidades. Con él llegó la primera sistematización de las constituciones precedentes. La constitución de Narbona de 1260¹⁷³ se constituye como un punto de arribo legislativo y a la vez de partida¹⁷⁴, encontramos en ella una sistematización más sutil, con una taxonomía bastante estructurada en relación a las constituciones –fragmentarias– anteriores. Dicha constitución es el resultado de un proceso de confección escolástica; la Orden necesitaba de un corpus legislativo que se corresponda con aquello en que estaba deviniendo¹⁷⁵. Narbona buscó la fijación de normas específicas y concretas para una

¹⁷² Proviene del código 106 de la Biblioteca Comunal de Todi, en Cenci, Cesare, "Fragmenta priscarum constitutionum praenarbonensium", *AFH*, 96, 2003, pp. 289-300; Roma, Biblioteca Casanetensis, cod. 529, cod. 1712. "De fratrum minorum constitutionibus praenarbonensibus", en Cenci, Cesare, *L'Ordine francescano e il diritto...*, *Op. Cit.*; por último, el código de Toledo en Cenci, Cesare, "Vestigia constitutionum praenarbonensium", *AFH*, 97, 2004, pp. 61-98. Todo posteriormente incluido en *Constitutiones generales Ordinis fratrum Minorum, I. (Saeculum XIII), Op. Cit.*

¹⁷³ La constitución sobrevivió en un solo manuscrito del siglo XVI, ubicado en la Biblioteca Apostólica Vaticana: Vat. Lat. 7339. Su primera edición fue realizada por el jesuita Franz Ehrle en 1892; luego, Michael Bihl realizó una segunda edición en 1941 que apareció en *AFH*, 34, 1941, pp. 37-94 y 284-319; y, finalmente, la edición de Cesare Cenci en *Constitutiones generales Ordinis fratrum Minorum, I. (Saeculum XIII), Op. Cit.*

¹⁷⁴ Rohrkasten, Jens, "Franciscan legislation from Buenaventure to the end of the thirteenth century", *Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Andenna, Cristina y Gert Melville eds., Münster, Abhandlungen, 25, 2005, pp. 443-500.

¹⁷⁵ Dalarun, Jacques, "La Règle et les constitutions jusqu'à Bonaventure", en *La Regola dei frati Minori. Atti del XXXVII Convegno internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 8-10 ottobre 2009*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2010, pp. 213-267. En comparación a la Orden de los Predicadores la sistematización específica de las constituciones llegó de manera bastante tardía. En el caso de dicha orden sabemos que la primera confección se realizó en 1220, con el propio Domingo en vida. El manuscrito más antiguo es de 1228 llamado: *Codex Ruthenensis Miscellaneus*. Así, en 1241 se aprobó la revisión de Raimondo da Peñafort. Creytens, Raymond, "Costituzioni domenicane", en *Dizionario degli Istituti di perfezione*, t. III, *Op. Cit.*; Tugwell, Simon, "The evolution of dominican structures of government. I: The first abbot", *Archivium Fratrum Praedicatorum*, LXX, 2000, pp. 5-109. Sobre los diferentes documentos legales emanados dentro de la Orden de los Predicadores véase: Cygler, Florent, "Le ius particulare dominicain au XIII siècle", *Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Andenna, Cristina y Gert Melville eds., Münster, Abhandlungen, 25, 2005, pp. 445-459. Para un análisis que intenta marcar una nueva línea de investigación comparativa entre las constituciones de los órdenes mendicantes véase: Bertazzo, Luciano, "Tra Domenico e Francesco. Percorsi di autocoscienza

Orden que ya no era aquella primitiva experiencia de Francisco, como señala Luciano Bertazzo: “*Il y a une idée-clé, celle de ‘cloture de discipline’: l’observance de la Règle nécessite une ‘haie’ de discipline, nécessite des regularia statuta, des propositions précises afin d’éviter la confusion; des normes qui ont été établies ‘avec tant de difficulté, de labeur, d’épreuves et de réflexion si profondes’ par le ‘chapitre en qui reside l’autorité suprême de l’Ordre’*”¹⁷⁶.

No se puede determinar aun hasta qué punto la constitución fue obra, principalmente, del trabajo de un hombre –fray Buenaventura– o el resultado de un esfuerzo de conjunto con el capítulo de frailes. En primera instancia, debemos asumir que dicha legislación fue el resultado de una síntesis entre aquello que se proponía el fuerte ministro y aquello que interesaba a la comunidad de frailes. Sobre todo si pensamos en la aún reciente imagen de fray Elías de Cortona como ministro considerado despótico.

Fray Buenaventura y el capítulo, entonces, sistematizaron y ordenaron las legislaciones anteriores realizadas a partir de 1239. Según el cronista fray Salimbene de Parma, el ministro general no incorporó novedad alguna, simplemente introdujo un capítulo penal, que es el que aquí nos interesa¹⁷⁷. Muchas de las puniciones que aparecen en la nueva constitución ya eran rastreables en las *Praenarbonenses*: es el caso del ayuno o la portación de la capucha de prueba; otras no tenían antecedentes, como es la pena de comer en la tierra ¹⁷⁸.

La constitución general de Narbona está compuesta por un total de 255 artículos, más cuatro en el *Prólogo*, distribuidos en doce capítulos (división que se mantendrá hasta la constitución de Perpiñán de 1333):

- 1) Admisión de novicios y profesión.
- 2) Calidad, dimensiones y color del hábito.
- 3) Práctica de la pobreza.
- 4) Observaciones generales interiores a la Orden.
- 5) Observaciones exteriores a la Orden.

istituzionale”, en Benedetti, Marina y María Luisa Betri, *Una strana gioia di vivere. A Grado Giovanni Merlo*, Milano, Biblioteca Franciscana, 2010, pp. 249- 263. Cabe señalar que este es un tema inexplorado aún en la historiografía.

¹⁷⁶ Bertazzo, Luciano, “Les constitutiones de Narbonne”, *1260-2010: 750 anniversaire des constitutions de Narbonne. Etudes Franciscaines*, 4, 2011, p. 288.

¹⁷⁷ Sobre el poder pastoral y el castigo en la constitución de Narbona véase: Johnson, Timothy, “Ground to dust for the purity of the Order. Pastoral power, Punishment and minorite identity in the Narbonne Enclousure”, *Franciscan Studies*, 64, 2006, pp. 293-318.

¹⁷⁸ Se le dedican a estos temas unas pocas palabras en Marcelli, Luca, “Introduzione”, *Fonti normative francescane*, Padova, Editrice Franciscane, 2016, pp. 141-153.

- 6) Ocupaciones, predicación y confesiones.
- 7) Corrección de los frailes.
- 8) Visitas a las provincias.
- 9) Elecciones de ministros generales y provinciales, nombramiento de custodios y guardianes.
- 10) Capítulo provincial.
- 11) Capítulo general.
- 12) Sufragios de los difuntos.

El objetivo de las próximas páginas es analizar el capítulo referido a la corrección de los frailes, es decir el capítulo VII de la constitución buenaventureana y sus antecedentes en las llamadas constituciones *Paenarbonenses*. Se trabajará principalmente a este efecto con las 87 cláusulas que componen las *Particulae*, de las cuales 77, posteriormente, fueron incorporadas y extendidas en las constituciones de Narbona y se las pondrá en diálogo con los llamados *Vestigia*.

La rúbrica VII de las constituciones de Narbona está compuesta, para 1260, de 26 artículos, doce podemos rastrearlos tanto en las *Particulae* como en las *Vestigia*. Es dable aclarar aquí que los fragmentos reconstruidos en estas últimas son los inicios de los artículos o solo partes del artículo completo, ya que se utilizaban dichos textos en complementación con el resto de las constituciones.

A continuación, se detallarán nueve de dichos doce artículos que se refieren a la problemática que estamos tratando. El cuadro se ordenará en referencia a la constitución impulsada por Buenaventura, los *Vestigia* se transcriben literalmente debido a la naturaleza fragmentaria de los mismos.

Art. Narb.	Contenido de los artículos.	<i>Particulae</i> (1239-1254)	<i>Vestigia</i> (1239-1257)
3	Sobre el encarcelamiento de los frailes.	34 <i>El nullus eiciatur vel incarceretur nisi pro enorme et manifestó excessu; et hoc non sine consilio fratrum discretorum.</i>	X

5	Si un fraile amenaza, le pega a otro fraile, u oye cosas contra otro.	36 <i>Si frater fratri minabitur in persona, tribus mensibus portare probationis caputium compellatur. Si autem manum levaverit vel aliquid acceperit contra fratrem, ei capucium probationis sex mensibus imponatur.</i>	97 <i>Si frater fratri minabitur in persona, tribus mensibus.</i>
6	Grados de falta: violencia contra otro fraile.	37 <i>Si autem non graviter percusserit, predictam probationem portet per un annum. Si autem graviter percusserit et levis persona fuerit, de ordine expellatur; si autem gravis persona fuerit, incarceretur. Eidem pene subiaceat qui similia per alium procurabit.</i>	X
11	Acusaciones.	X	43 <i>Appellatio in nostro ordine sub interminatione.</i>
13	Impulsar la división de la Orden.	X	106 <i>Ne quis verbo vel facto aliquo modo ad divisionem nostri ordinis laborare presumat</i>
14	Frailes incorregibles.	X	49 <i>Fratres incorrigibiles cum suis excessibus.</i>
15	Sobre la expulsión de los frailes.	33 <i>Et nullus eiectus vel per se egressus mittatur ad generalem ministrum. Si tamen talis ad eum venerit, non recipiat, sed ministro vel provinciali capitulo mittat.</i>	X
	Sobre capturar, encarcelar y	35 <i>Quilibet provincialis minister habeat ordinariam</i>	X

18 ¹⁷⁹	excomulgar apóstatas.	<i>iurisdictionem auctoritate generalis ministri capiendi, incarcerandi, excommunicandi et alia pena puniendi, super apostatas aliarum provinciarum in provincia suis.</i>	
-------------------	-----------------------	--	--

Los llamados *Vestiga* arriban a 1257, año en el cual fue elegido ministro general fray Buenaventura, y podemos observar algunos elementos que se repiten y otros que desaparecen. Dado el carácter propio de dichos fragmentos es difícil establecer con certeza cuáles fueron los cambios específicos. Sin embargo, vamos a señalar aquello que surge a la vista. En primera instancia, existen al menos siete fragmentos de los doce señalados que no encontramos en los *Particulae*; es el caso de: *Vest.* 95, 113, 43, 99, 106, 49 y 103. Aquellos que aparecen en los *Particulae* y no en los *Vestigia* son: *Part.* 33, 34, 35 y 37. No obstante, todos ellos, aparecerán en Narbona. El artículo que figura en ambas fuentes es solamente uno: *Part.* 35 o *Vest.* 97, correspondiente al artículo 5 de la rubrica VII de la constitución de Narbona.

La constitución de Narbona lleva el número de artículos de la rúbrica VII a veintiséis, cifra que se mantendrá hasta la constitución de Asís de 1316 que ascenderá la cantidad a cuarenta y cinco artículos. En la rúbrica VII contamos tres referencias o citas a otros textos: dos corresponden a la *Regula Bullata* y otro a una carta papal.

El primer artículo de la rúbrica llama a la *Regla*: “*cum secundum regulam fratrum delinquentium correctio pertineat ad ministrum*”; es decir, los frailes que cometen grandes pecados deben ser enviados a sus ministros provinciales¹⁸⁰. Sin embargo, en la constitución de Narbona se introduce aquello que no estaba específicamente legislado en el escrito de Francisco: las faltas. En este caso, es claro como la constitución viene a llenar el vacío legislativo que dejaba la *Regla*¹⁸¹. Estas graves faltas eran: “*...pro lapsu carnis, pro inobedientia contumaci, pro receptione pecuniae per se vel per alium contra regulam, pro enormi furto, pro iniectioe manuum violenta in alium...*”¹⁸².

¹⁷⁹ Sobre la datación de este artículo véase más adelante.

¹⁸⁰ Dicha referencia alude al capítulo VII de la *Regula Bullata*, analizado anteriormente.

¹⁸¹ Maranesi, Pietro, “Regola e le costituzioni del primo secolo francescano: due testi giuridici per una identità in cammino”, *Op. Cit.*

¹⁸² *Narbonenses*, VII, 1.

La segunda cita de la *Regla* la hallamos en el artículo 8: “...*quae in regula prohibentur...*” y se introduce con motivo de la prohibición que establece dicho texto respecto a la relación de los frailes con las mujeres. El capítulo de la *Regla* es el XI, en donde Francisco ordena que los frailes no pueden tener relación con mujeres ni entrar a monasterios de monjas (“*consortia vel consilia mulierum et ne ingrediantur monasteria monacharum*”), excepto aquellos que se les haya concedido una licencia especial: “...*praeter illos quibus a sede apostolica concessa est licentia specialis...*”¹⁸³.

La tercera cita que encontramos se halla en el segundo artículo y es una referencia a la bula *Quo elongati* de 1230: “*secundum expositionem domini Gregorii papae uti*”. Gregorio IX con dicha carta intentó responder a una serie de cuestiones planteadas por la delegación de frailes compuesta por Juan Parenti (ministro general en ese momento), Antonio de Padua, Haimón de Faversham, León de Milán, Gerardo de Módena y Pedro de Brescia¹⁸⁴. El papa jurista haciendo referencia al capítulo VII de la *Regula Bullata* sostiene que los pecados a los que tienen que dar castigo los ministros son aquellos que se realizan públicamente y de forma manifiesta (*ad manifestatum et publica pertinere*¹⁸⁵). Asimismo, solicita al ministro general que en cada provincia establezca un número sacerdotes ("maduros y discretos") que escuchen a los penitentes.

En términos generales, e intentando hacer una taxonomía de la totalidad de artículos que componen la rúbrica VII de la constitución buenaventuriana, haremos referencia solamente a doce¹⁸⁶, que a su vez reagrupamos en cinco temáticas: 1. Conflictos entre hermanos (art. 5 y 6); 2. Divisiones y acusaciones (art. 11 y 13); 3. Apostasía (art. 16, 17, 18 y 19); 4. Desobediencia (art. 10 y 14) y 5. Normas carcelarias (art. 3 y 7).

Encontramos en los artículos seleccionados un abanico de situaciones más que representativas del asunto aquí tratado. Se colocará con fondo gris los artículos que ya poseían mención en las *Praenarbonense*, incluso si dicha referencia era limitada como en el caso de los *Vestigia*.

¹⁸³ Rb, XI.

¹⁸⁴ Sobre esta bula la bibliografía es inabarcable. Un valiosísimo análisis de aquella delegación: Rigon, Antonio, “Antonio di Padova e il minoritismo padano”, *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica*. Atti del XIX Convegno della Società internazionale di studi francescani. Assisi, ottobre, 1991, Spoleto, 1992, pp. 167- 199.

¹⁸⁵ *Bullarium Franciscanum*, t. I, 69, b.

¹⁸⁶ Se dejan fuera catorce artículos que no se refieren a transgresiones consideradas cercanas a lo violento (vg. art. 8, 4, 12, entre otros), o artículos relacionados con las diversas jurisdicciones (caso art. 20 adelante). En primera instancia, es importante señalar que casi en su totalidad, las faltas ya tenían antecedentes en las legislaciones anteriores, ya sea menciones reducidas como es el caso del artículo 14, del cual solo se mencionan los sujetos de la acción.

Conflictos entre hermanos.	
Art. 5 y 6.	<p><i>Si frater fratri minabitur in persona, uno mense portare probationis caputium teneatur.</i></p> <p><i>Si autem manum levaverit vel aliquid acceperit contra fratrem, ei caputium probationis tribus mensibus imponatur.</i></p> <p><i>Si autem non graviter percusserit, praedictam probationem portet per annum.</i></p> <p><i>Si autem graviter percusserit et levis persona fuerit, post macerationem in carcerem, de ordine expellatur. Et, si gravis persona fuerit, incarceretur.</i></p> <p><i>Eidem poenae subiaceat qui similia per alium procuraverit, vel ad huiusmodi facienda inventus fuerit machinari.</i></p>

Ambos artículos se encuentran ya en las *Particulae* 36 y 37, por lo tanto el enfrentamiento violento entre frailes era una realidad que se podría rastrear hasta los primeros tiempos de la Orden. Sin embargo, la constitución narbonense presenta algunas modificaciones significativas. En primer lugar, en el caso del art. 5 cambia la duración de la pena de portación de capucha de probación: de tres meses a un mes por amenaza y, de seis meses a tres meses, en el caso de pegarle a otro fraile. En segundo lugar, el art. 6 también sufre algunas modificaciones: si el fraile golpea gravemente y es una persona “*levis*” (persona común), antes de la expulsión ya establecida en las *Particulae*, dicho fraile debe pasar un tiempo en la cárcel. En este sentido, la pena se agrava levemente. Por último, se establece una especificación que impone la misma pena a aquellos frailes que intentaran hacer aquello a través de una tercera persona o si fuesen hallados pergeñándolo: “...*eidem poenae subiaceat qui similia per alium procuraverit, vel ad huiusmodi facienda inventus fuerit machinari...*”¹⁸⁷. Es decir, la legislación empieza a sofisticarse paulatinamente. Es interesante destacar la distinción entre persona no importante e importante: *levis persona* y *gravis persona*. En una orden como la franciscana que podemos considerarla como transversal, es decir, que recibía (al menos en los primeros tiempos) sujetos pertenecientes a diversos grupos sociales y que al “salir del siglo” abandonaban todo aquello que eran antes, incluso su nombre, para pertenecer a la *minoritas* y “ser menores a todos”, resulta por lo menos llamativo y fuera de lo esperable una legislación de este tipo, en donde la gravedad de la pena por una misma falta varía según el rango que ocupe el individuo.

¹⁸⁷ *Narbonenses* VII, 6.

Resta señalar un aspecto esencial: la aparición del castigo de portación de la capucha de prueba que se establece en los art. 5 y 6 referidos a los enfrentamientos entre hermanos¹⁸⁸. Este *caputium probationis* viene asociado, generalmente, al *caparonem* previsto en la Regla para los novicios ingresantes a la orden; aunque no queda claro si son lo mismo. En las *Explanations* de Narbona nada se aclara sobre esta capucha de prueba.

Intentaremos aclarar los términos: en la *Regula non Bullata* y *Regula Bullata* se establece la portación de un hábito especial para aquellos recién ingresados a la Orden. La última insta que los frailes novicios deben tener dos túnicas sin capucha, con un cordón de lana y una capa hasta él. El *caparonem* (capa) era una capa que utilizaban originariamente los campesinos para protegerse de la lluvia¹⁸⁹. Por otro lado, los frailes que ya habían observado obediencia deberían tener una túnica con capucha y una sin, si lo quisiesen, sin portar la mencionada capa¹⁹⁰. El intento de semejanza con los campesinos y trabajadores hace del hábito religioso una forma existencial de vida, que poco a poco se considera la distinción de pertenencia a dicha Orden, de ahí que las primeras penas establecían la pérdida del derecho a llevar el hábito. En efecto, el hábito común de la Orden marcaba su ingreso a la comunidad, su expoliación la expulsión de la misma¹⁹¹. En efecto, Bonaventura en *De disciplina circa habitu* señala la importancia del mismo en estos términos: "...*Usus habitus, prout habitus pro speciali signo Religionis accipitur, continuus debet esse, ut religiosus Frater non sit vel modicum sine ipso, nisi necessitas evidens eum cogat...*"¹⁹².

¹⁸⁸ La portación de capucha de prueba aparece también en otras rubricas de la constitución estableciendo penas sobre la ropa u otras cuestiones: v.g. Rúbrica 5, Rúbrica 10, Rúbrica 11.

¹⁸⁹ Guerra, José, *San Francisco de Asís*, Madrid, BAC, 2013, p. 110, n. 1.

¹⁹⁰ Rb II: para los nuevos, "...dos tunicas sine caputio et cingulum, et braccas et caparonem usque ad cingulum..."; para los frailes ya ingresados, "...habeant unam tunicam cum caputio et aliam sine caputio qui voluerint habere...".

¹⁹¹ Augé, Matias, *L'abito religioso. Studio storico e psico-sociologico dell'abbigliamento religioso*, Roma, Istituto di teología della Vita Religiosa, 1977, pp. 108-115. Sobre la forma del hábito de san Francisco se suscitaron diversos debates, dentro de los cuales el más emblemático fue respecto a la capucha entre los frailes capuchinos y los conventuales en el siglo XVII. Según los primeros, la forma original de la capucha era puntiaguda y triangular hasta el siglo XIV que se habría perdido por una con la punta circular –portada por los conventuales–. Aparentemente, los conventuales habrían llegado al extremo de modificar pinturas antiguas con el objetivo de convencer a los capuchinos que la redondeada era la forma original. Finalmente, el Papa intervendrá prohibiendo cualquier discusión al respecto. Véase Rocca, Giancarlo, *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Roma, Edizioni Paoline, 2000, pp. 319-344; Rocca, Giancarlo y Pelliccia, Guerrino, *Dizionario degli istituti di perfezione, Op. Cit.*; Gieben, Servus, "Storia dell'abito francescano", en *CF*, 66 3-4, Roma, 1996, pp. 431-478.

¹⁹² Buenaventura, *Speculum disciplinae*, cap. XXV en *Bonaventurae, Opera omnia*, t. VIII, Quaracchi, Roma, 1898, pp. 607-8.

Ahora bien, la asociación entre la "capucha larga" (*caputium longum*) y la "capucha de prueba" (*caputio probationis*) fue establecida por los testimonios de Salimbene de Parma y Tomás de Eccleston¹⁹³. En el caso del primero, el fraile parmesano introduce dos noticias en referencia al tema. Primero, señala en la sexta culpa de fray Elías cómo este para perseguir y castigar a los ministros opositores los enviaba a lugares lejanos con la "capucha larga": "...*Insuper caputium longum dabat quibusdam et mittebat eos ab oriente in occidentem...*"¹⁹⁴. En este caso, podemos concluir que fray Salimbene se refiere a aquella capa portada por los novicios de la orden: el *caperonem*, de la cual también habla Tomás de Eccleston: "...*et cum essent boni bachelarii et genere nobiles caparonem probationis praecaverunt...*"¹⁹⁵. Luego, introduce la noticia de la famosa "capucha de prueba" cuando hace referencia al castigo que impuso el ministro general al ministro de Bologna, Alberto de Parma, cuando fue destituido y reemplazado por Gerardo de Módena. Según Salimbene, Elías solicitó al nuevo ministro que condujese a fray Alberto por la ciudad de Asís *cum probationis caputio*. Gerardo, por su naturaleza misericordiosa, decidió caminar con Alberto sin las capuchas, hasta que llegaron donde se encontraba el ministro general y volvieron a ponérselas: "...*Cumque esset frater Ghirardus prope cameram fratris Helie cum fratre Alberto, protulit de sinu suo duo probationis caputia...*"¹⁹⁶.

Esto, pues, nos presenta el problema de que no conocemos con exactitud qué forma tenía dicha capucha, sí sabemos que se utilizó como castigo desde antes de 1239 (año de deposición de fray Elías como ministro general). Además, dicha pena aparece regulada en el *Particulae* 36 y, claramente, se tomará para las legislaciones posteriores.

Asimismo, la hallamos como castigo en otras secciones de la constitución de Narbona, por ejemplo en la rubrica V art. 12, referida a la circulación de los frailes, se establece que ningún fraile debe poner por escrito o decir algo que genere escándalo sobre un compañero, y si esto voluntariamente se infringiese, el transgresor debería portar la capucha de prueba. En la misma línea, pero en el rubrica VII, se prohíbe que se divulgue información sobre la destitución de un ministro general, provincial, custodio o guardián,

¹⁹³ Véase la nota 79 en *Fonti normative francescane*, Padova, Editrice Francescane, 2016, p. 169.

¹⁹⁴ Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 153. La obra de Salimbene se editó en: Salimbene de Adam, *Cronica I*, ed. Scalia Giuseppe, Turnhout, Brepols, 1998 y Salimbene de Adam, *Cronica II. A. 1250-1287*, ed. Scalia Giuseppe, Turnhout, Brepols, 1999. A partir de aquí: "Salimbene de Adam, *Cronica I*" y Salimbene de Adam, *Cronica II*".

¹⁹⁵ Tomás de Eccleston, "De adventu fratrum minorum in Angliam", en *Rerum britannicarum Medi Aevi scriptoris*, London, 1858, p. 61. A partir de aquí: Tomás de Eccleston, "De adventu fratrum minorum in Angliam".

¹⁹⁶ Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 153.

o sus correcciones; si alguien transgrede esto, se le aplicará la privación de todo acto legítimo y de los oficios de la Orden; y a quien no se pueda imponer dicha pena se le impone la capucha de probación. El art. 4 del mismo apartado establece que los que fuesen hallados propietarios de algo, serán castigados con la privación de libros y de todo acto legítimo, y si no tuviesen libros deberán portar la capucha de probación. Evidentemente, la marcación del transgresor tenía una importancia significativa en la medida en que podía reemplazar el castigo de suspensión de acto legítimo.

Otra distinción entre capucha larga y capucha de probación la encontramos en las constituciones de la provincia de Umbria de 1316, allí en el capítulo VII, art.1 se establece que si alguien pecara lastimando a alguien y cayese relapso se le debe imponer por dos meses la capucha de prueba: *per duos menses probationis caputio puniantur*¹⁹⁷; en el art. 9 de la misma constitución provincial se instituye que todos los encarcelados deben ser privados de libros y tener la "capucha larga" (*caputio longum*) y encadenado cuando está en la cárcel detenido¹⁹⁸.

Como queda claro a partir de este pasaje, cualquiera de los dos significaba un golpe a la esencia identitaria, una degradación a aquel que lo portara. La portación de la capucha de prueba era una marca simbólica, una desacreditación del oficio y de la identidad, que es señalada por el propio Salimbene como un castigo férreo y en el caso de Elías como abuso de la fuerza. Por otro lado, también en relación con la capucha como elemento de centralidad identitaria, el art. 10 de la rubrica V, establece la supresión de la capucha en su totalidad si un fraile sin autorización sale de la provincia o custodia. En efecto, dicha pena de supresión también la hallamos en la *De adventu* de Eccleston, en donde describe como el visitador de Gloucester le prohíbe la capucha (*capucium auferret*) a un fraile por haber sido desobediente y decorado el púlpito¹⁹⁹. Dicha transgresión también podemos rastrearla a las hagiografías de Francisco, en efecto, según Tomás de Celano –y también Buenaventura–, el santo frente al mal accionar de uno de sus hermano mandó que se arroje su capucha al fuego, como castigo ejemplar²⁰⁰.

¹⁹⁷ Cenci, Cesare, "Constitutiones Provinciales Provinciae Umbriae. anni 1316", *AFH*, 56, 1963, p. 31.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 32.

¹⁹⁹ Tomás de Eccleston, "De adventu fratrum minorum in Angliam", p. 29.

²⁰⁰ Tomás de Celano, *Vida segunda*, CXIV, 154 y Buenaventura de Bagnoreggio, *Leyenda Mayor*, 6,11. Asimismo, fray Ubertino de Casale señala en su obra, *Arbor Vitae*, una noticia en donde Francisco habría confrontado a fray Elías por el uso de un hábito demasiado relajado, amplio, etc. Aparentemente, según el relato del fraile, el santo le habría quitado el hábito a Elías para luego "arrojarlo lejos". Ubertino da Casale, "L'albero della vita crocifissa di Gesù", en *Fonti francescane*, ed. Caroli, Ernesto, Padova, Editrice francescane, 2004, p. 1369. (FF 2102)

Como medida disciplinaria la supresión o la implantación de la capucha de prueba es, sin dudas, un castigo que lacera la identidad franciscana del individuo en falta, pero también funciona como dispositivo didáctico para el resto de la comunidad; un recordatorio vivo de lo que no se debe hacer o ser.

Divisiones y acusaciones.	
Art. 11	<i>Appellatio in nostro ordine sub interminatione anathematis nulla fiat, cum non venerimus contendere, sed delicta potius emendare.</i> <i>Et quicumque contrafecerit, ipso facto ab omni actu legitimo sit suspensus et, nisi infra diem naturalem resipuerit, a communione fratrum separetur.</i>
Art. 13	<i>Item, sub interminatione anathematis prohibemus ne quis, verbo vel facto, aliquo modo ad divisionem nostri ordinis laborare praesumat. Si quis autem ex deliberatione contrafecerit, tanquam excommunicatus et scismaticus ac destructor nostris ordinis habeatur et, quousque satisfecerit, a comunione omnium separetur.</i>

Las divisiones y acusaciones son tópicos que ya se encuentran en las reglas, en particular la cuestión de la murmuración. La suspensión de todo acto legítimo -pena que se aplica en el art.11- es complicada de definir, ya que no encontramos en la constitución una aclaración de lo que implicaba²⁰¹; sabemos que incluso no era claro ni para sus contemporáneos, ya que en las *definitiones* del capítulo de Asís de 1279 (el siguiente que emanó constitución luego de Narbona) aclara en su quinto punto: “*In privatione actuum legitimorum non intelligimus executionem ordinum, nisi specialiter exprimatur*”²⁰²; es decir que no implicaba la expulsión de la Orden; podemos suponer que se refiere a los actos jurídicos, o a la acción propia de la actividad de los frailes, como la predicación o la confesión.

La anatema o maldición si se combina con la excomunión se transforma en una de las penas más graves que es posible aplicar²⁰³. Esta implicaría la exclusión de la

²⁰¹ Las *Explanationes* de las constituciones escritas por el propio Buenaventura no brinda respuesta acerca de esto. ed Delorme, Ferdinandus, "Documenta. Explanationes constitutionum generalium Narbonensium", *AFH*, 18, 1925, pp. 511-524. Sí en cambio, existe una aclaración dentro de la constitución narbonense de los que implicaba la suspensión de oficio. Véase más adelante.

²⁰² *Deffinitiones Capituli Generalis Assissi celebrati anno domini MCCLXXIX*, ed. Abate, Giuseppe, "Memoriali, statuti ed atti di capitoli generali dei frati minori dei secoli XIII e XIV", *MF*, 1933, 33, art. 5, p. 24.

²⁰³ La combinación entre excomunión y maldición es una fórmula significativamente severa. A inicios del siglo XII la encontramos entre las normas de una abadía española (Oña). Véase: Little, Lester, *Benedictine maledictions. Liturgical cursing in romanesque France*, London, Cornell University Press, 1993, p. 40-1.

Eucaristía, de la comunidad de fieles y también del seno de la Iglesia. Si dicha excomunión no se levantase se sentencia al individuo en vida y muerte. Tal como sostiene el propio Graciano: a quien se le cierran las puertas de la Iglesia, también las del cielo²⁰⁴.

Respecto a la marcación del culpable es significativo el art. 13 sobre las divisiones internas de la Orden. Una falta que se puede rastrear a los años anteriores de Narbona, que ya en 1260 establece diversos niveles de punición y que demuestra un claro interés en regular una situación que se mantenía como problemática con el paso de los años. Si un fraile intentaba impulsar las divisiones debería ser tenido directamente (sin corrección o amonestación previa) como *excommunicatus et scismaticus et destructor* de la Orden, por lo tanto se lo debía separar de la comunidad²⁰⁵.

La excomunión como mencionáramos tiene un fuerte impacto en el horizonte cristiano, en los orígenes del cristianismo tenía un carácter estrictamente medicinal, pero dicho significado se fue desplazando a medida que se sucedieron los siglos. Para un hombre o mujer bautizado la situación de la excomunión implica un fuerte conflicto, no solo social sino también personal e interior. Para Tomás de Aquino, la excomunión es la sustracción de la gracia, para defender a la comunidad del demonio²⁰⁶.

La idea de aislamiento del fraile “desviado” no es del todo especificada en estos artículos, ya que no podemos determinar si esa separación implicaba directamente el encarcelamiento de dicho fraile o su confinamiento a un lugar alejado hasta que se corrija y pueda volver a formar parte de las actividades de la Orden. La oveja cuya corrupción podía afectar a la comunidad debía ser apartada, pero era necesario intentar reincorporarla previamente. Esta es la lógica señalada por Foucault en relación a la actividad del "pastor cristiano"; y cuando nos referimos a pastores se hace alusión a la cabeza de cualquier organización eclesiástica²⁰⁷.

El tercer conjunto de artículos que podemos diferenciar es dedicado a los apóstatas: art. 16, 17, 18 y 19. De los cuales el tercero, posee antecedentes en las *Particulae* (35).

²⁰⁴ *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1961, pp. 1866-1870.

²⁰⁵ La expresión no es extraña al período, las constituciones de la Orden de los Predicadores contemplan esto para ciertas situaciones, v.g. el capítulo IV: "... Quicumque autem ausus fuerit contradicere pertinaciter uel etiam rebellare: tamquam excommunicatus et scismaticus et destructor nostri Ordinis habeatur...", *Constitutiones Ordinis Fratrum Praedicatorum* de 1256.

²⁰⁶ *Dictionnaire de spiritualité, Op. Cit.*, p. 1868.

²⁰⁷ Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población...*, *Op. Cit.*, p. 198.

Apostasía.	
Art. 16	<i>Huiusmodi autem apostatae, misericordiam postulantes, recipiantur salva ordinis disciplina, nisi praeterita vita eorum receptione ipsos iuste reddat indignos.</i>
Art. 17	<i>Ne aliquis apostata ad officia ordinis restituatur nisi per ministrum in capitulo provinciali cum diffinitorum consilio et assensu. Similiter, nec ad habitum, nisi in casu excusabili fuerit visum ministro de consilio discretorum. Nullus frater, habens in ordine officium aliquod, si apostataverit cum notabili scandalo ordinis, non restituatur in perpetuum absque dispensatione generalis ministri.</i>
Art. 18	<i>Quilibet minister provincialis habeat ordinariam iurisdictionem, auctoritate generalis ministri, excommunicandi, capiendi et incarcerandi et alia poena puniendi, super apostatas aliarum provinciarum in provinciis suis. Idem possit custodes et guardiani in casu necessitatis.</i>
Art. 19	<i>Caveant autem ministri et custodes quod non permittant apostatas, sive suae sive alterius provinciae, in scandalum ordinis evagari.</i>

Si aquel fraile que abandonó la religión solicita por misericordia la reincorporación a la Orden, debe ser recibido. Dicha restitución del hábito y del oficio solo puede ser realizada por el ministro provincial en el capítulo provincial; sin embargo, si un fraile renunció a la Orden con “escándalo”, entonces, solo puede ser recibido nuevamente por el ministro general; así, se crean escalafones de disciplina. La imagen de la Orden también debe ser cuidada, de ahí que los ministros de las provincias y los custodios deben asegurarse de que ningún fraile díscolo circule haciendo escándalo por las regiones. Esto no es exclusivo de los menores, sabemos que en la orden de los Predicadores existía la misma preocupación. En general, *scandalum*, es un vocablo asociado a la actividad de los frailes fuera de los conventos²⁰⁸ y con aquello que dañaba la imagen de la Iglesia. Según Geltner: “...the medieval concept of scandal is closely linked to the modern designation of the public sphere, denoting an action that was either carried out in public or whose reputation has reached the world beyond the cloister...”²⁰⁹.

²⁰⁸ Geltner, Guy, *The making of medieval antifraternalism*, *Op. Cit.*, p. 97.

²⁰⁹ Geltner, Guy, “Antifraternal polemics: from literature to social realities”, *Op. Cit.*, p. 327.

La dureza punitiva del art. 18 amerita algunas inquisiciones. Dicho artículo se encuentra exactamente igual en las *Particulae*, ergo es anterior a 1260 y podríamos establecer que posterior a 1244, ya que la bula papal *Devotionis vestrae precibus...* del 5 de diciembre establecía lo siguiente:

“...capiendi, ligandi, incarcerandi, et alias subendi disciplinae rigori apostatas vestri ordinis per vos, et etiam alios, si necesse fuerit, in quocumque habitu eos contigerit inveniri, plenam vobis concedimus auctoritate praesentium facultatem...”²¹⁰.

En relación a la facultad de excomulgar esta se encontraba ya otorgada por Honorio III en 1223²¹¹. Ahora bien, si la misma constitución establece el trato misericordioso con los frailes apóstatas, no obstante lo cual y con anterioridad temporal, el ministro general le otorga a los provinciales²¹², a su discreción, la posibilidad de excomulgar, capturar, encarcelar e imponer una pena a todo aquel que haya dejado la Orden, tiene lógica pensar que este apartado se haya instituido en el generalato de fray Crescensio de Iesi, cuyo gobierno se vio beneficiado por una serie de disposiciones papales a propósito del control de la criminalidad o de la disidencia: como es el caso de la bula *Provisionis nostrae...* y *Cum sicut te accepimus...* ambas del año 1246²¹³. La primera establecía que se podía excomulgar, atar, capturar, encarcelar, etc. a los apóstatas o insolentes de la Orden; la segunda, dirigida al ministro general le concede la autoridad para visitar, corregir, apartar y sustituir a los frailes que son detractores de la Orden o generan escándalo.

Desobediencia.	
Art. 10	<i>Si quis per conspiracyonem vel coniurationem vel malitiosam concordiam adversus aliquem superiorem fratrem, et maxime praelatum, manifeste se erexerit, omni officio ordinis et actu legitimo privetur per ministrum, quousque, post condignam satisfactionem, per capitulum provinciale fuerit restitutus.</i>
Art. 14	<i>Fratres incorregibiles cum suis excessibus, diligenter conscriptis et examinatis, fideliter per ministrum vel custodem vel visitatorem ad provinciale capitulum transmittantur.</i> <i>Quis, se adeo incorregibiles fuerint, quod nec culpam humiliter cognoscere nec poenitentiam condignam subire voluerit, incarcerentur vel de ordine expellantur.</i>

²¹⁰ *Bullarium Franciscanum*, I, 349, b.

²¹¹ “*Fratrum minorum continent...*”, *Bullarium Franciscanum*, t. I, p. 19. En las constituciones de la Orden de los Predicadores también recolectamos la falta de apostatar como una de las más graves y severamente penadas.

²¹² Y en caso de necesidad los custodios o guardianes.

²¹³ *Bullarium Franciscanum*, t. I, bulas CXXVII y CXLV, p. 410 y 422 respectivamente.

Si veero poenitentiam recipiant et correctionem promittant, cum misericordia poenitentia imponatur. Quam si portare contempserint, ad consueta vitia reverentes, in sequenti capitulo poena consimili puniantur, id est eiectionis vel carceris.

La desobediencia en todo ámbito eclesiástico es duramente condenada. Recordemos, por ejemplo, la importancia otorgada a legislar esta falta por parte de Francisco. Ambos artículos aquí transcriptos son anteriores a 1260, *ergo* es una preocupación de los primeros tiempos. Respecto al art. 10, la punición es bastante extrema: si el fraile es desobediente, se establece la suspensión de los oficios que implica, según el propio art. 9, el oficio parroquial, predicación, confesión, docencia, visita, definidores y la elección al capítulo por los discretos: “*Officia ordinis intellegimus non solum praelationis, sed praedicationis, confesionis, lectionis, visitationis, diffinitionis et electionis ad capitulum pro discretis*”²¹⁴.

Finalmente, la punición más extrema que detectamos en la constitución es la expulsión de la Orden. Dicha pena se contempla solamente en el artículo 14 que castiga a aquellos frailes incorregibles, los desviados que no reconozcan sus culpas o no quieran hacer la penitencia, la constitución establece que deben ser encarcelados –no aclara el tiempo, pero asumimos que queda a discreción del ministro provincial– y luego expulsados de la Orden. Sin embargo, es interesante destacar que si ellos conllevan apropiadamente la penitencia entonces pueden ser reincorporados a la comunidad.

La desobediencia como transgresión tiene una trayectoria clara en las legislaciones franciscanas; en efecto, es una de las faltas más significativas para Francisco en sus propios escritos. Esto es equiparable a lo que se plantea en la legislación dominica en donde la desobediencia, además de ser un pecado es una de las faltas más graves y que conlleva un castigo severo²¹⁵.

En el caso franciscano el castigo a la falta de obediencia lo hallamos descrito en la literatura primitiva de la Orden, v.g. en la crónica de Jordán de Giano en donde describe cómo Fray Nicola era un decidido perseguidor y castigador de la desobediencia, a tal punto que si un fraile trasgredía las normas, raramente obtenía nuevamente su gracia²¹⁶.

²¹⁴ Narbonenses, VII, 9.

²¹⁵ Geltner, Guy, *The making of medieval antifraternalism*, *Op. Cit.*, p. 91 en adel.

²¹⁶ "...et licet humilitatem et obedientiam ipsemet in omnibus servaverit, adeo tam vindex et ultor pertinacis inobedientiae fuit ut fratrem pertinaciter inobedientem etiam cum poenitentia difficulter ad gratiam reciperet...", Iordani a Iano, "Chronica", *AF*, 1885, 1, pp. 1-49.

Sobre las cárceles.	
Art. 3	<i>Nullus eiciatur vel incarceretur nisi pro manifesto et enormi excessu. Enormem dicimus excessum: vel ratione generis peccati, ut est lapsus carnis aut perfidia haeresis; vel ratione circumstantiae, sicut est furtum rei notabilis; vel notorie factum, vel quia frequentius iteratum. Et de similibus idem iudicium habeatur.</i>
Art. 7	<i>Si frater aliquid fecerit, propter quod merito poenam carceris debeat sustinere, guardianus vel custos vel eorum vicarii, de consilio discretorum, possint ipsum detinere, sive sit eorum subditus sive non, donec per ministrum quid sit agendum de tali, fuerit diffinitum.</i>

De los artículos referidos a la cuestión carcelaria, uno ya se encontraba en las llamadas *Praenarbonenses (Particulae 34)*. Respecto al art. 3, si bien se rastrea la falta con anterioridad, se establece una aclaración sobre qué es un “enorme exceso”, un pecado grave como la herejía, o una situación circunstancial como el robo. Ahora bien, el art. 7 es totalmente nuevo y se refiere a la jurisdicción de apresar a un fraile transgresor: si un fraile debe cumplir pena de cárcel entonces puede ser apresado por el guardián, custodio o vicarios, estuviese o no en su provincia. Está claro aquí, la ramificación del régimen punitivo de la Orden, que confiere la potestad a todos los cargos provinciales a la hora de encarcelar a un fraile díscolo.

En efecto, Tomás de Eccleston señala en *De adventu...* que Haimón de Faversham hizo remover del ministerio provincial a Gregorio da Napoli (ministro de Francia) por sus “abusos”; luego, lo hizo encarcelar y liberó a aquellos frailes que estaban presos injustamente²¹⁷.

En encierro como procedimiento coercitivo-punitivo ya se hallaba contemplado por el propio Francisco en su *Testamento*. Elemento que dio origen a la idea, planteada por Grado Merlo, sobre la "dureza de Francisco" en relación a ciertos comportamientos ya sobre el fin de su vida. Sabemos que dicho testamento no tiene ni tenía valor jurídico, ergo la incorporación de dicha práctica en las legislaciones es de significativa importancia. Ya en las constituciones anteriores a las narbonenses se establecía que la reclusión punitiva no era aplicable a cualquier falta, sino a las más graves: es el caso de

²¹⁷ "...Fratrem Gregoium de Neapoli Parisius Ministrum Franciae, meritis suis exigentibus, a ministerio fecit amoveri ; et justo Dei iudicio, solutis his quos ipse immerito incarceraverat, fecit incarcerari..." Tomás de Eccleston, "De adventu fratrum minorum in Angliam", p. 23.

la herejía, el pecado carnal, los robos, entre otros. El art.7 que es nuevo va a dejar de manifiesto los diferentes eslabones del procedimiento punitivo.

La utilización de la cárcel se condice con lo que sucede en otras órdenes mendicantes que en sus constituciones establecen el encarcelamiento como procedimiento de castigo al desviado. En ellas la cárcel debería tener dos objetivos: el establecimiento de la justicia frente a la inobservancia por parte de un religioso de la congregación, y en segunda instancia, la rehabilitación del mismo mediante la intimidación. En general la pena de encierro iba acompañada con otras privaciones como ayuno, las flagelaciones la privación de los derechos y de los oficios, la tortura o el hábito de los humillados, entre otros²¹⁸.

2.2. De Narbona (1260) a París (1292).

Desde la constitución de Narbona hasta la de París transcurrieron 32 años y tres capítulos generales promulgaron constituciones: Asís en 1279, Estrasburgo en 1282, Milán en 1285 y, por último, París en 1292. Hasta esta última no hallamos fuertes modificaciones en la rúbrica VII. Señalaremos los más significativos.

La división tradicional de la historiografía franciscana establece tres grandes bloques para las constituciones de la Orden: las primeras ocho que responderían a la tradición buenaventuriana; un segundo bloque, que incluiría Perpiñán y la constitución de Benedicto XII de 1337; y un último grupo, que llegaría hasta las conocidas como *Farineriae* de 1354²¹⁹. Si bien, es claro el porqué de esta división, como resultado del análisis de la evolución del capítulo VII hemos establecido una división interna que tiene como punto de ruptura París 1292.

La constitución de Asís de 1279 fue confeccionada en el capítulo general de mayo del mismo año, convocado por fray Jerónimo de Ascoli y en él, fue elegido como su sucesor fray Bonagrazia da Bologna; la de Estrasburgo bajo el generalato de este último; la de Milán de 1285 se convocó durante el generalato de Bonagrazia y es en el cual se eligió al sucesor: Arlotto de Prato, y por fin el capítulo de París, realizado durante el gobierno de Raimundo Gaufridi.

La realidad de la Orden después del gobierno de Buenaventura va a ser diversa, el pasaje a una orden de frailes-sacerdotes ya se encontraba consolidado y las disputas

²¹⁸ Pellicia, Guerrino y Giancarlo, Rocca, *Dizionario degli istituti di perfezione*, *Op. Cit.*

²¹⁹ Maranesi, Pietro, "Regola e le costituzioni del primo secolo francescano: due testi giuridici per una identità in camino", *Op. Cit.*

comenzaron a darse en otro ámbito: el de aquellos que querían seguir más fielmente la *Regla* y el *Testamento* de Francisco y aquellos que impulsaban una laxitud que entendían propia de un proceso de evolución y crecimiento institucional. La participación de los Menores en la vida citadina va a cobrar cada vez más impulso, van a gozar de diversos privilegios, otorgados tanto por los papas como por señores importantes de las ciudades. En efecto, van a jugar no solo un rol religioso-pastoral muy fuerte con la predicación, el oficio de la prelación y religioso-represivo con su participación en la Inquisición desde 1254, sino también ocuparán un rol socio-político concreto.

Desde la constitución de Asís²²⁰ hasta la de París de 1292, se mantendrá la misma estructura de 26 artículos iniciada en Narbona, introduciéndose algunas modificaciones: eliminación de segmentos, reformulaciones o agregados de sub-artículos. La promulgada en 1279, como sostiene Etzi para todo el documento, introduce muy pocas variaciones en lo que respecta a la rubrica VII. De la totalidad, seis sufren cambios de los cuales la mitad son modificaciones sutiles mientras que el resto más radicales. El siguiente capítulo que emanó constitución fue el de Estrasburgo de 1282. No existen en ella, grandes cambios, solo se introducen modificaciones en los artículos 1, 2, 6, 9, 19 y 26. La constitución de Milán de 1285 tampoco sufre considerables cambios, de los 26 artículos del capítulo VII, solo seis resultan modificadas; de las cuales al menos tres no son cambios sustanciales, sino de forma.

En 1289 el papa franciscano Nicolás IV solicitó el traslado del capítulo general de los menores de Asís a Rieti. En su presencia y en la de los reyes de Napoli se eligió como ministro general de la Orden a Raimundo Gaufridi. La presencia del pontífice habría sido decisiva a los efectos de la elección de un sujeto con una trayectoria asociada a la estirpe de Artois y con claras tendencias hacia la línea de los frailes llamados “espirituales”.

Sobre Raimundo Gaufridi dice la *Crónica XXIV Generales*: “el décimo tercero ministro general fue Raimundo Gaufridi de la provincia de Provenza y del convento de Marsella, elegido en el capítulo de Rieti, celebrado en el año 1289, presente en dicho capítulo el papa Nicolás IV, con dos cardenales de la Orden, es decir fray Bentivegna Albanensi y el obispo, fray Mateo Portuensi”²²¹. Así se producía la llegada a la cúspide

²²⁰ *Constitutiones generales Assisienses anni 1279*, en *Constitutiones generales Ordinis fratrum Minorum, I. Op. Cit.*

²²¹ “...Tertius decimus Generalis Minister fuit frater Raymundus Gaufridi de Provincia Provinciae et conventu Marsiliae, electus in capítulo Reatino anno Domini MCCLXXXIX celebrato, praesente dicto domino Nicolao Papa IV. cum duobus Cardinalibus Ordinis, videlicet domino fratre Bentivegna Albanensi et domino fratre Mattheo Portuensi episcopis...”, “Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum”, p. 419.

de la organización de la Orden de los Frailes Menores, y con el sustento del mismísimo Papa y de los reyes, de un hombre de procedencia francesa y “aliado” de los frailes rigoristas. El espiritualismo franciscano llegaba de esa manera a extender sus dedos sobre la sotana papal, a la vez que continuaba su proceso de crecimiento en las capas bajas del movimiento franciscano²²².

Raimundo Gaufridi encontraba al movimiento franciscano resquebrajado, en una tensión excesiva que ya había estallado en algunos lugares: se habían producido ocupaciones de conventos, así como perseguido frailes rigoristas, entre otros. La primera medida que llevó a cabo fue recorrer las provincias (Marca de Ancona, Toscana, Provenza, Inglaterra, Irlanda, etc.), para intentar tranquilizar las aguas en un intento que no daría sus frutos y dejó para el capítulo general de París de 1292 resolver la situación de los frailes de la Provenza. En 1290, durante su recorrido por las provincias liberó a los frailes rigoristas que se hallaban en prisión hacía alrededor de diez años en la Marca Anconetana.

El 4 de abril de 1292 murió el papa Nicolás IV, y comenzó el interregno papal que durará hasta la elección de Pietro de Morrone en 1294, que elegirá el nombre de Celestino V. Dicho periodo de vacancia estará signado por el enfrentamiento entre dos facciones: las familias Orsini y Colonna.

El capítulo general de Pentecostés, entonces, se va a producir en un contexto político cuanto menos complicado: con un nuevo ministro general, con inclinaciones hacia uno de los bandos que se estaban formando y durante el periodo de vacancia papal, en donde la incertidumbre sobre quién se desempeñara como cabeza de la Iglesia agitaba las aguas de todos los sectores. El programa del capítulo era claro: elaborar unas nuevas constituciones.

La decisión de cerrar este apartado con dicha constitución y la dedicación de más palabras al contexto en que se produjo, tiene que ver con que apreciamos en ella un momento de cénit en el camino protagonizado por el desarrollo de las normas punitivas.

El capítulo VII de la constitución de París, sufre notables cambios en relación a sus predecesoras. Gaufridi intentó llevar la paz y la concordia a través de dos vías: la intervención directa, con la visitación de las provincias y la intervención activa en los conflictos²²³; y por otro, a través de la legislación, cuyo reflejo podemos apreciar en la metamorfosis de la rúbrica VII.

²²² Merlo, Giovanni Grado, *Nel nome di san Francesco, Op. Cit.*

²²³ Véase la carta enviada en 1290 por Carlos Martel sobre la liberación de dos frailes en Nápoles.

De los 26 artículos que componían las constituciones anteriores, diez van a sufrir modificaciones. Varios de ellos con cambios no superficiales, sino esenciales; a la vez que se realizaron agregados importantes en los artículos 2, 3, 6, 7, 9, 12, 14, 18, 22 y 26. Se plasmará a continuación el desarrollo de los artículos anteriormente analizados²²⁴.

Conflictos entre hermanos				
Narb.	Asís 1279	Estrasburgo 1282	Milán 1285	París 1292
Art. 5	Agrega que la capucha de probación: <i>...sib impositum per ministrum vel custodem...</i>	X	X	X
Art. 6	X	Establece que la capucha debe ser: <i>...impositam per ministrum...</i>	X	<p>Nuevos incisos.</p> <p>Art. 6.b <i>Item, si frater aliquis alium falso et scienter de crimine infamaverit in occulto, a nullo nisi a ministro vel custode possit absolvi.</i> <i>Si vero in publico, non absolvatur nisi a ministro, inposita sibi pena criminis de quo falso et scienter alium infamavit.</i> <i>Nec etiam aliquis istorum a predictis absolvit valeat, nisi, prout poterit, restituat famam fratri.</i></p> <p>Art. 6.c <i>Si quis eciam frater, tacito proprio nomine vel sub nomine alieno, litteras seu libellos famosos ediderit, eos mittendo proiciendo aut quomodolibet exponendo in infamiam alicuius, ipso facto ab omni actu legitimo sit suspensus.</i></p> <p>Art. 6.d <i>Quod si editi fuerit in infamiam provincialis ministri, restitui non possit actor eorum nisi per solum generalem ministrum</i></p>

²²⁴ En caso de que el artículo o inciso se modifique en alguna parte se señalará cuál y se incorporará la modificación. Los artículos/incisos nuevos se transcriben enteros.

				<p><i>vel ab eo cui idem in speciali duxerit committendum.</i></p> <p><i>Si vero aliorum fratrum inferiorum tangat infamiam, per provincialem duntaxat ministrum actor talium poterit relevari.</i></p> <p><i>Et quicumque talium legitime fuerit deprehensus, carceri mancipetur.</i></p> <p><i>Art. 6.e Mandat generalis minister, de coluntate et assensu generalis capituli, universis ministris provincialibus et custodibus quod graviter puniant impropertantes aliis ignimiosas culpas et penas, et graves iniurias irrogantes.</i></p> <p><i>Et hoc idem faciant guardiani de consilio discretorum.</i></p>
--	--	--	--	--

En principio podemos señalar que la principal transformación respecto a estos dos artículos se produce en 1292. En el art. 5 en donde se establecía la pena de portación de capucha de prueba desde las *Praenarbonenses*, para 1279 se aclara quién debe imponer dicho castigo: el ministro provincial o el custodio. Para 1282, el art. 6 sufre un cambio referido a las jurisdicciones y tareas de los funcionarios. Un aspecto que seguirá teniendo modificaciones en la historia legislativa franciscana, ya que, evidentemente, nunca parece lograrse una especificación lo suficientemente efectiva. El mismo ahora aclarará que la capucha de probación por herir a un hermano debe ser impuesta por el ministro, algo que previamente no se hallaba estipulado²²⁵. El capítulo de Milán no supondrá modificaciones para estos dos; mientras que para 1292 se incorporaron cuatro sub-artículos.

Vemos aquí que las acusaciones sobre crímenes falsos contra otros hermanos, publicaciones contra otros frailes o en perjuicio de los ministros son situaciones que la Orden estima necesarias de legislar para 1292. Es interesante detenerse en el último inciso que es introducido, en donde el ministro general deja por escrito un pedido concreto a sus ministros y custodios: que castiguen a aquellos que humillan con penas a otros hermanos y a los que realizan graves injurias: “*quod graviter puniant impropertantes aliis ignomiosas culpas et penas et graves iniurias irrogantes*”. Gaufridi está pidiendo aquí una intervención directa de sus ministros para evitar excesos entre los mismos frailes:

²²⁵ “...impositam per ministrum...”, *Constitutiones Generales Argentinenses*, VII, 6 en *Constitutiones generales Ordinis fratrum Minorum, Op. Cit.*

“*Mandat generalis minister...*”, lo que nos permite inducir, no solo que dichos excesos de “autoridad” existían, sino que también muchas veces los funcionarios de altos rangos en la Orden, direccionaban la vista hacia otros lugares y los permitían (o, incluso porqué no, avalaban).

En relación a las divisiones y acusaciones (art. 11 y 13) no hallamos ninguna modificación a través del paso de los años hasta 1292. La legislación que se aplicaría en este período temporal sería la misma que se estipuló en Narbona en 1260, tal es así que en la *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, en la entrada del año 1290 se introduce una noticia sobre aquellos frailes que buscaban el "cisma" de la Orden, los llamados espirituales que producían escándalo y mala fama en sus provincias²²⁶. En efecto, el Papa intervino enviando inquisidores a investigar el asunto²²⁷.

Por el contrario, respecto a la situación de los apóstatas, sí encontramos interesantes modificaciones.

	Apostasía			
Narb.	Asís 1279	Estrasburgo 1282	Milán 1285	París 1292
Art. 16	X	X	Nuevo inciso. Art. 16.a: <i>Huiusmodi vero vita, que eos receptione reddat indignos, determinetur per ministrum cum consilio discretorum.</i>	X
Art. 17	X	X	X	X
Art.18	X	X	X	Nuevo inciso Art.18.a: <i>Et fratres omnes auctoritatem habeant</i>

²²⁶ "...Eodem anno dictus dominus Papa misit litteras dicto Generali fratri Raymundo ut contra quosdam fratres qui in provincia Provinciae schisma videbantur inducere, sattu aliorum fratrum damnantes et se spiritualiores ceteris reputantes, quorum nonnulli reperti sunt malae fama et scandala in Provinciis suscitantes et doctrinam quandam non consonam veritati tenentes...", "Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum", p. 420.

²²⁷ "*Sollicitudines nostrae...*" del 6 de marzo de 1290 en *Bullarium Franciscanum*, t. IV, p. 139.

				<i>apostatas nostri ordinis capiendi.</i>
Art. 19	Nuevo inciso Art.19. a: <i>Item, cum regula nostra dicat quod post professionem factam nulli liceat de ista religione exire iuxta mandatum domini papae, volentes precludere apostatandi viam, nos generalis minister et ministri provinciales et deffinitores generalis capituli congregati ... anathematis vinculo innodamus.</i>	Se modifica el final del Art.19.a: <i>...congregati Parisius, excommunicamus in scriptis omnem apostatantem ab ordine nostro, et ex decreto presentis statuti, anathematis vinculo innodamus.</i>	X	X

El único artículo que no sufre cambios es el 17; mientras que del resto, el 19 es uno de los que más se modifica: el capítulo de Asís incorporará el 19.a como inciso. Dicho apartado se refiere a la situación de los apóstatas de la Orden y reitera, nuevamente, que para “impedir/cerrar los caminos a los apóstatas” (*volentes precludere apostatandi viam*) el ministro general, los provinciales y los definidores del capítulo anudan el vínculo de anatema (*anathematis vinculo innodamus*). Para establecer esto, se cita como referencia a la Regla (*cum regula nostra dicat*), es decir el capítulo II, 12 de la *Regula Bullata*: “Y de ningún modo les estará permitido salir de esta religión, conforme al mandato del señor Papa”²²⁸.

La anatema deviene en la Edad Media²²⁹ en algo peor que la excomunión ya que la misma implica la maldición del individuo al cual se la impone y eso en el horizonte de pensamiento cristiano puede ser un castigo, incluso, más férreo. En la constitución de Narbona aparece solamente dos veces, y bajo la formula: *sub interminatione anathematis*, es decir es una amenaza o una advertencia; en la constitución de Asís esto cambia, deja de serlo para establecer concretamente que aquellos que dejen la religión serán malditos.

²²⁸ La bula a la que hace referencia la regla es *Cum secundum consilium* de Honorio III de 1220. *Bullarium Franciscanum*, t. I, p. 6.

²²⁹ *Dictionnaire de Spiritualité, Op. Cit.*, p. 1868.

Luego en el capítulo de 1282, el art. 19. a introduce una variación: se establece la excomunión por escrito de los apóstatas de la Orden: “...*excommunicamus in scriptis omnem apostatem ab ordine nostro...*”. El apóstata queda directamente excomulgado por el capítulo y mantiene el vínculo de anatema, es decir, la maldición. Notamos así cómo los artículos referidos a la apostasía van cobrando cada vez más complejidad y endurecimiento de las penas.

Como se observa en el cuadro, el art. 16 incorpora una aclaración jurisdiccional (16. a), en donde se establece que aquel que debe juzgar el pasado de un fraile es el ministro general con ayuda de los frailes discretos.

Finalmente, en París se realiza un agregado de carácter represivo, el art. 18 incorpora un inciso (18. a) en donde se amplía la jurisdicción para apresar a los apóstatas, que ahora podrán ser capturados por cualquier fraile de la Orden. Esta modificación es muy interesante porque señala dos cosas: en primera instancia, la ampliación de la estructura punitiva-coercitiva a todos los integrantes de la Orden; y por otro lado, señala también, la incapacidad del ministro provincial de lidiar con las situaciones de apostasía que probablemente –teniendo en cuenta el aumento del corpus de la legislación interna y de las bulas papales– se habrían incrementado con el correr de los tiempos.

Respecto a la desobediencia encontramos ciertas modificaciones a señalar:

	Desobediencia			
Narb.	Asís 1279	Estrasburgo 1282	Milán 1285	París 1292
Art. 10	Se elimina: <i>per ministrum.</i>	X	X	X
Art. 14	X	X	X [Cambia <i>ligeramente la forma pero es esencialmente igual</i>]	Nuevo inciso. Art.14.a: <i>Ministri conpescant iuvenes et alios insolentes, et reprimant eos per privacionem vorum in electionibus vel alias cum consilio discretorum.</i>

Al artículo 10 prácticamente no se le realiza ninguna modificación; respecto al 14 notamos un agregado de carácter represivo: introduciendo una nueva manera de mantener

a raya a aquellos frailes “díscolos”, insolentes: quitándoles la voz en las votaciones, entre otras cosas. El capítulo solicita directamente a los ministros provinciales que controlen a los frailes que podrían generar discordia, enseñándoles desde jóvenes cuál era su lugar.

Para finalizar, los artículos sobre las cárceles introducen ciertas novedades:

Narb.	Sobre las cárceles			
	Asís 1279	Estrasburgo 1282	Milán 1285	París 1292
Art. 3	X	X	X	<p>Art. 3.a: <i>Quicumque frater per se vel per alium falsificare presumpserit sigillum generalis ministri, ipso facto sententiam excommunicationis incurrat, a qua absolvi non possit nisi per ipsum generalem ministrum vel ab eo cui ipse in speciali duxerit committendum.</i></p> <p>Art. 3.b: <i>Si quis vero sigillum vero sigillum provincialis ministri vel alicuius inferiorum falsificaverit prelatorum, ipso facto ab omni actu legitimo sit suspensus, nec restitui possit per aliquem, nisi per suum provincialem ministrum.</i> <i>Et quicumque fuerit deprehensus legitime in aliquo premissorum, pena carceris puniatur.</i></p> <p>Art. 3.c: <i>Et qui litteras eorumdem maliciose retinuerit vel aperuerit, omni actu legitimo sit suspensus. Et hoc intelligimus tam de litteris, quas ipsi mittunt aliis, quam de hiis, que ipsis ab aliis transmittuntur.</i> <i>Nec releventur nisi per superiorem illum cuius littere sunt retente vel aperte.</i></p> <p>Art. 3.d: <i>Nullus etiam frater sigillum proprium habeat nisi de sui ministri licencia specialia.</i> <i>Qui minister nulli concedat, nisi cui hoc congruit ratione comunis officii vel auctoritatis.</i> <i>Et non nisi de comuni cera littere sigillentur.</i></p>
Art. 7	X	X	X	<p>Art. 7.a: <i>Et habeantur boni, fortes et multi carceres, sed humani.</i></p>

En primera instancia, es dable señalar que el art. 3 se desplaza de sentido en 1292; además de aclarar en cuáles circunstancias un fraile debe ser encarcelado, para 1292 incorpora cuatro nuevos incisos en donde se detallan diversos excesos que conllevarán la pena de cárcel – v. g. falsificar sellos de ministros provinciales–, y otros que no –v. g. retener o abrir cartas de otros frailes o la posesión de sellos individuales–. La problemática de la retención de cartas aparece en la literatura de la Orden como una manera de presionar de alguno de los bandos en el contexto de enfrentamiento de las ramas de la Orden. En efecto, fray Angelo Clareno en el *Liber Chronicarum* señala que muchas cartas del grupo rigorista no fueron presentadas al papa Clemente V antes de su muerte²³⁰. También en la carta XIV, el mismo autor, sostiene que "*...Post ipsorum vero egressum amicis et fautoribus pauperum tam domini regis quam vestre littere fuerunt sollicite presentate. Quibus visum est quod tales littere non essent isto tempore presentande...*"²³¹.

El inciso 7.a presenta un cambio llamativo en referencia a la calidad de las cárceles. En general las legislaciones de las congregaciones religiosas establecían que el encarcelamiento no debía ser perjudicial para la salud física del detenido. Ya encontramos antecedentes de dicha clausula en las *distinctio* del capítulo provincial de Padua de 1276 en donde se establece: "*item mandat capitulum generale quod boni carcere, fortes et multiplices habeantur et humani*"²³²; y posteriormente, repetido en las definiciones del capítulo general de Strasburgo de 1282: "*Item in ordinatione de carceribus addantur fortes et humani*"²³³. Diez años después, el capítulo general de París decide introducirlo en una clausula de la constitución emanada por dicho órgano legislativo, algo que no se había hecho en ninguno de los tres capítulos que tuvieron lugar en ese rango de tiempo: Asís 1279, Estrasburgo 1282, Milán 1285. La necesidad de incluir dicha cláusula, podría indicar, la situación propicia a excesos que se estaba viviendo dentro de la Orden. Pensemos en los propios encarcelados que el ministro general, fray Raimundo Gaufridi, liberó apenas asumido el cargo, dentro de los cuales se hallaba el propio fray Angelo Clareno, por no referir a las situaciones denunciadas por él mismo en su obra *Liber Chronicarum*, o lo planteado por fray Ubertino de Casale frente a Clemente V²³⁴.

²³⁰ *Liber Chronicarum*, VI, 276; *Historia*, p. 284. Existen dos ediciones de la misma obra véase más adelante en capítulo IV.

²³¹Clareni, Angeli, *Opera I. Epistole*, Ed. Von Auw, Lydia, Roma, Istituto Storico italiano per il Medio Evo, 1980, Lett. 14, p. 76, 10-13. A partir de aquí: *Opera I. Epistole*.

²³² Distinctio 3, "Capituli Paduani", *AFH*, VII.

²³³ "Definitiones Capituli generalis Argentinae", *AFH*, 26, 1933, pp. 126-140.

²³⁴ Véase capítulo El cénit de la violencia.

Las denuncias de abusos en la imposición de las penas –que, muchas veces, por parte de sus actores son estimadas como ilegítimas–, el accionar de los ministros generales y este tipo de reglamentación indican que estamos ante la presencia de encarcelaciones con premisas lejanas al interés reparador y re-integrador de los frailes "desviados". En estos casos la Orden como institución no generó un dispositivo de reinserción sino de eliminación y separación de la disidencia. Si en la práctica del buen pastor la idea era digerir y reincorporar la disidencia, siendo esas las premisas morales declaradas, en la práctica la Orden la expulsó, es decir la eliminó enteramente de su sistema.

2.3. De Padua (1310) a Lyon (1325).

El capítulo de Tolosa de 1307 había fijado como sede de la siguiente reunión (1310) la ciudad de san Antonio²³⁵. Tolosa, un lugar asociado con los personajes relacionados al ala “espiritual” de la Orden; y Padua, por el contrario, representando todo aquello que los frailes rigoristas denunciaban (grandes construcciones, casas de estudios, etc.)²³⁶. El encargado de presidir el capítulo padovano fue el ministro Gonzalo Hispano (1304-1313), ministro sucesor de Juan de Morrovalle, que heredó un momento crítico de la Orden, en donde los conflictos y las tensiones entre los diferentes grupos constituidos o en constitución se fueron exacerbando. Como mencionamos, en 1309 el papa Clemente V creó una comisión cardenalicia con el objetivo de que debatieran los representantes de cada uno de los grupos adversarios.

Los problemas siguieron y el ministro general intentó regular algunos de los conflictos latentes: en febrero de 1310 intercedió enviando una circular al ministro de la Sajonia, lo mismo al provincial de Toscana²³⁷. Sin embargo, los debates no hacían más que intensificar la situación ya compleja; tal es así que finalmente, en abril de 1310, el pontífice, emitió la carta *Dudum ad apostolatus* en donde intenta legislar dicha situación conflictiva, frente a la ineficacia – intencional o no– de la dirigencia de la Orden²³⁸.

²³⁵ La elección de dicha ciudad no fue extraña, ya había recibido al capítulo de los frailes en 1276.

²³⁶ Bertazzo, Luciano, “Il capitolo generale OMin. Di Padova del 1310”, *Il santo*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2011, p. 315-327.

²³⁷ Bertazzo, Luciano, “Il capitolo generale OMin. Di Padova del 1310”, *Op. Cit.*, p. 326.

²³⁸ Sobre esta bula, véase más adelante.

En este contexto se van a retomar muchas de las modificaciones del capítulo de París²³⁹, así como reestructurar el orden de aparición de algunos artículos. Es claro a la vista que el congreso estuvo atravesado por los debates en torno a la observancia de la pobreza: por ejemplo, el artículo 24.a es una nueva incorporación en donde se llama al respeto y el conocimiento del capítulo sobre la *observantia paupertatis*²⁴⁰.

La constitución de Asís de 1316 es el resultado del trabajo de una comisión especial reunida en dicha ciudad luego del capítulo general de Nápoles del mismo año. Allí había sido elegido como ministro general de la Orden fray Miguel de Cesena con quien ya nos encontramos en un contexto de fuertes tensiones y conflictos entre los frailes de la comunidad y los llamados “espirituales”. Tal es así que, en el periodo transcurrido entre 1310 y 1316, asistimos a la rebelión de alrededor de ochenta frailes de la Toscana, que luego de tomar los conventos con las "armas", eligieron su propio ministro y finalmente fueron excomulgados²⁴¹.

Como se dijo, la nueva constitución cambia la estructura de los artículos que se había iniciado en Narbona en 1260, estos ya no serán 26 sino 45. Ahora bien, esta nueva manera de estructurar la legislación no significa que el contenido necesariamente se haya visto modificado, sino que el capítulo estimó necesaria una nueva manera de ordenar los artículos de la rúbrica. Tal es así, que por ejemplo, el artículo 2 que en Padua se componía de seis incisos, ahora estos estarán desplegados como artículos individuales (lo mismo sucede con el 3, 6, entre otros).

La constitución de Lyon de 1325, o también llamada *Lugdunenses*, continúa reestructurando el contenido legislativo, el capítulo VII estará compuesto por 50 artículos, ya no por 45. De esos, dos son totalmente nuevos y el resto re-adaptaciones de los apartados de Asís de 1316.

En relación a los antiguos artículos 5 y 6, referidos a los conflictos violentos entre hermanos, en las tres primeras constituciones del siglo XIV, nos topamos con cambios significativos y sugerentes.

²³⁹ Los artículos con modificaciones son: 2, 3, 6, 7, 9, 22 y 24. De ellos solo los cuatro mencionados tienen cambios significativos, mientras que el resto (2, 7, 22 y 24) son cambios ya de aclaraciones ya cuestiones jurisdiccionales.

²⁴⁰ *Constitutiones Generales Paduanae*, VII, 24. a, en *Constitutiones generales Ordinis fratrum Minorum, II, Op. Cit.*

²⁴¹ Véase más adelante la noticia de Angelo Clareno.

Conflictos entre hermanos			
Art. de París 1292	Padua 1310	Asís 1316	Lyon 1325
Art. 5 y 6	<p>Nuevos incisos.</p> <p>Art. 6.a: <i>Ordinat vero generalis minister cum generali capitulo universo, quod si aliquis frater fratrem aliquem enormiter vulneravit, vel etiam mutilaverit, vel alicui venenum dederit, perpetuo carceri mancipetur. Et eidem pene subiaceat qui hec eadem vel similia per quencumque alium fieri fecerit seu etiam fieri procurabit.</i></p> <p>Art. 6.b: igual al anterior.</p> <p>Art. 6.c: <i>Similibus penis puniantur qui similia contra seculares, qui non morantur cum fratribus, vel contra alias quascunque personas extrinsecas deprehensi fuerint perpetrasse.</i></p> <p>Nuevo inciso</p> <p>Art. 6.d: <i>Quicumque etiam frater deposuerit coram quocunque prelato vel visitatore false vel scienter de aliquo crimine contra fratrem vel induxerit aliquam personam ad hoc faciendum, vel revocaverit false vel induxerit ad revocandum quod vere deposuit, ipso facto sententiam excommunicationis incurrar. Nec absolvi possit nisi per provincialem ministrum; ita duntaxat quod prius satisfaciat, prout sibi</i></p>	<p>Art. 15: (5 de Padua).</p> <p>Art. 15.a: (6 de Padua): Elimina solo la cláusula final.</p> <p>Art. 16: (6.a de Padua).</p> <p>Art. 17: (6.b de Padua).</p> <p>[6. c de Padua: es suprimida]</p> <p>Art. 18: (6.d de Padua).</p> <p>Art. 19: (6.e de Padua), cambia la pena impuesta: “...ipso facto sententiam excommunicationis incurrat”</p> <p>Art. 19.a: (6.f de Padua).</p>	<p>Nuevo inciso</p> <p>Art. 15.a: <i>Si autem non graviter percusserit, predictam probationem portet per annum, impositam per ministrum. Si autem graviter percusserit vel ad percutiendum graviter lapidem vel aliud prociecerit, vel gladium vel aliquid direxerit, qui etiam arma offensionis portaverit vel in cella aut alibi retinuerit, pena carceris puniatur. Et, si levis persona fuerit, post macerationem in carcere, de ordine expellatur. Si vero gravis persona fuerit, carceri mancipetur.</i></p> <p>Nuevo artículo.</p> <p>Art. 17: <i>Monet insuper generalis minister cum generali capitulo universo omnes fratres et singulos ac per obedientiam salutarem eis mandat quatenus de sancta romana ecclesia et sanctissimi domini nostri pape persona ac de constitutionibus eius cum debita reverentia et sobrietate loquantur. Et quicumque huius mandati fuerit transgressor inventus, per ministrum suum</i></p>

	<p><i>possibile fuerit, in forma secundum quam deposuit vel revocari, scilicet publice vel private.</i></p> <p>6.e: (6.c de París) 6.f: (6.d de París)</p>		<p><i>statim pena carceris puniatur.</i></p> <p>Art. 18: (17 de Asís) Art. 19: (18 de Asís) Art. 20: (19 de Asís) Art. 20.a: (19.a de Asís) Art. 20.b: (19.b de Asís)</p>
--	--	--	---

En la constitución de Padua el artículo 6 fue notablemente modificado, a éste el capítulo de frailes le incorporó tres apartados inéditos: 6.a, 6.c y 6.d. Estos cambios nos proveen de un material valioso. En primera instancia, son la prueba –reiterada– de que los frailes no siempre convivían de manera armoniosa. La legislación comienza a regular los problemas de violencia física, como vimos anteriormente, desde los textos *Praenarbonenses*, es decir, previos a 1239; dicha norma posee su primera modificación fuerte en 1292, para completarse con las aclaraciones en 1310. La escalada va en alza y la práctica llevará a la modificación de la norma: los frailes se encuentran ante la necesidad de dejar por escrito que ningún fraile puede lastimar, mutilar ni envenenar a otro fraile. La sentencia es una de las más extremas: la cárcel perpetua, y es similar si la falta se cometiera contra alguien ajeno a la Orden (6.c). La mención del envenenamiento da credibilidad al testimonio de Angelo Clareno, que tanto en su *Chronica...* como en su *Apologia*²⁴² hace mención a asesinatos por envenenamientos. En la primera, el fraile rigorista denuncia que los líderes de los espirituales fray Raimondo Gaufridi, fray Guido di Mirapice, fray Bartolomeo Siccardi y Raimondo di Geniaco, habían sido envenenados por los frailes de la comunidad²⁴³. La muerte del ex ministro general se habría producido el 18 de junio de 1310²⁴⁴ en la localidad de Marsella y el capítulo padovano se habría reunido para el 14 de junio del mismo año²⁴⁵. Si bien las fechas son ajustadas, lo que demuestra la referencia es que nos hallamos frente a un escenario de aumento de la brutalidad de las prácticas, el recurso al envenenamiento –real o no, pero sin dudas verosímil– pone en evidencia la imposibilidad de los actores históricos de resolver

²⁴² Esto lo analizaremos en detalle en el capítulo V.

²⁴³“...**in tantum ut audacter aliquis eorum se venenasse** fratrem Raymundum Gaufridum et fratrem Guidonem de Mirapice et fratrem Bartholomaeum Siccardi et alium quemdam fratrem, non erubesceret publice non erubesceret publice confiteri...”, *Liber Chronicarum...* VI,122; *Historia*, p. 269.

²⁴⁴Péano, Pierre, “Raymond Geoffroi. Ministre général et défenseur des Spirituels”, *Piacenum Seraphicum*, XI, 1974, pp. 190-203. “...Dictus vero frater Raymundus ad quoddam castrum parentum suorum pro recreatione accedens, ibidem infirmatus infra V diez, Dei forsan occulto iudicio, exspiravit...”, “*Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*”, p. 458.

²⁴⁵ Bertazzo, Luciano, “Il capitolo generale OMin. Di Padova del 1310”, *Op. Cit.*, p. 315.

pacíficamente un conflicto interno. Es dable aclarar que el envenenamiento no era una práctica extraña en la época, pero sí profundamente mal estimada ya que era todo lo opuesto a un asesinato "como corresponde" (con la posibilidad de defenderse). El asesinato por veneno es un acto, en aquel imaginario, de cobardía que muchas veces se utilizaba con el objetivo de sublevarse frente a una autoridad. La efectividad del mismo tenía que ver con la imposibilidad de probarlo²⁴⁶.

Por otro lado, aquellos que dieran falso testimonio sobre un crimen cometido adrede para difamar a otro fraile, también serían duramente castigados: la excomunión, y si bien podría ser absuelto, se debía resarcir al damnificado. Esta regulación es propia de un momento de conflicto, probablemente los debates en torno a la identidad minorítica llevaron a la radicalización de los enfrentamientos entre los bandos. Una manifestación de esos roles serían las acusaciones de crimines falsos. Un problema que también emerge de la lectura de las fuentes de la época, que señalan las acusaciones como dispositivo de conflicto entre los frailes.

La constitución de Asís de 1316, va a modificar, como se dijo anteriormente, la enumeración de los artículos de la rúbrica VII. En primera instancia, cabe destacar la desaparición del artículo 6.c que había sido incorporado tan solo diez años antes. Por otro lado, el art. 15.a – anterior art. 6– se modifica de tal manera que pasa a ser más laxo suprimiéndose la cláusula que establecía una misma pena para aquellos que herían a un fraile a través de un tercero o si era descubierto tramándolo. Para finalizar, en el caso del art. 19, correspondiente al de Padua 6.e, observamos un cambio en la penalidad de la falta, se pasa de la suspensión de acto legítimo a la excomunión directa²⁴⁷. En este sentido vemos un claro endurecimiento de la pena, ya que el recurso a la excomunión directa no es de lo más común en las constituciones franciscanas.

En referencia a la constitución de Lyon es clara la modificación radical respecto a Asís. El artículo 15 inciso "a" recibe una significativa modificación: ahora se regulan faltas relacionadas con "arrojar piedras", "levantar la espada" contra otro hermano o "portar armas". En ese caso, el capítulo establece la pena de cárcel para una persona "importante"; en cambio, la expulsión luego de la cárcel para aquellos frailes "comunes". Para 1325, entonces, fue necesario aclarar la prohibición de portar armas individualmente. El artículo 17 de la constitución es nuevo, y allí se establece la pena de

²⁴⁶ Collard, Franck, *Le crime de poison au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

²⁴⁷ La falta regulada es la edición de cartas o libros infamando a otros. Véase anteriormente.

cárcel *inmediata* para aquellos que fuesen encontrados transgresores en la obediencia de lo dispuesto por el pontífice. Es muy probable aquí que esta regulación tenga que ver con las cartas papales emitidas hasta el momento por Juan XXII en relación al debate sobre la pobreza: *Quia nonnumquam*, *Ad conditionem canorum*, *Cum inter nonnullos* y *Quia quorundam*.

En segundo lugar, en relación a las divisiones y acusaciones encontramos la modificación siguiente:

Divisiones y acusaciones			
Art. de París 1292	Padua 1310	Asís 1316	Lyon 1325
Art.11	X	Art. 25 (11 de Padua)	Art. 26 (25 de Asís)
Art. 13	X	Cambia la pena Art. 29 (13 de Padua): <i>...Si quis autem ex deliberatione contra fecerit, ipso facto excommunicationis sententiam incurrat; et, si deprehensus fuerit legitime, carceri mancipetur.</i>	Art. 30 (29 de Asís)

Nuevamente, entonces, estamos ante un endurecimiento de la pena, en un artículo que nunca había sido modificado desde 1260. Si bien se elimina la formula: "*tanquam excommunicatos et scismaticus et destructor nostri ordinis habeatur*", la pena que se establece en 1316 conlleva la excomunión directa y el encarcelamiento de aquellos que atenten contra la unidad de la Orden mientras que la anterior establecía la separación de la comunidad, sin especificar la excomunión.

En tercer lugar, respecto a la apostasía hallamos las siguientes modificaciones en las constituciones del siglo XIV:

Apostasía			
Art. de París 1292	Padua 1310	Asís 1316	Lyon 1325
Art. 16	Art. 16.a agrega: <i>Et nullus minister licenciet apostatas</i>	Art. 34: (16 y 16.a de Padua)	Art. 35: (34 de Asís)

	<i>nisi ad loca, ubi viget observancia regularis.</i>		
Art. 17	X	Art. 35: (17 de Padua)	Art. 36: (35 de Asís)
Art. 18	X	Art. 36: (18, 18. a y 19 de Padua)	Art. 37: (36 de Asís)
Art. 19	X	Art. 36 (19 de Padua) Art. 31: (19.a de Padua) Agrega una cláusula: <i>...a qua non possit absolvi</i> (la excomunión y la anatema) <i>nisi per ministrum vel eius vicarium, vel eum cui in speciali duxerit committendum.</i>	Art. 32 (31 de Padua) Inciso nuevo. Art. 32.a: <i>Intelligimus autem apostatantem omnem qui, sine obedientia vel contra obedientiam prelatorum suorum, per terras, loca seu patrias, cum habitu vel sine habitu, cum socio vel sine socio, discurrerit vel vagatus fuerit, vel in aliquo conventu vel alibi, per diem naturalem steterit, et generaliter ab eiusdem ordinis obedientia quodolibet discedentem. A quo non possit absolvi nisi per ministrum vel eius vicarium vel per vicarium provincie vel eum cui in speciali duxerit committendum.</i>
		Artículo nuevo. Art. 32: <i>Item ordinamus quod omnis apostatans ab ordine nostro carceri mancipetur, nisi ministris ex circumstantia aliqua et causa rationabili videatur super hoc de discretorum consilio dispensandum.</i>	Art. 32.b (primera parte de 32 de Asís) Se elimina desde <i>nisi ministris...</i>

			<p>Nuevo artículo Art. 33: <i>Ordinat generalis minister, de consensu capituli generales, ut nullus frater, qui apostataverit ab ordine vel pro lapsu carnis fuerit punitus pena carceris, ponatur in offitium prelationis, lectionis, inquisitionis, diffinitionis, visitationis fratrum vel sororum ordinis sancta Clare, nec possit mitti ad studium generale sine predicti ministri generalis licentia speciali.</i> <i>Et hec constitutio extendatur ad preteritos et futuros.</i></p>
--	--	--	---

En relación a la apostasía vemos que, tanto en Padua como en Asís, no se estableció ninguna modificación significativa, solamente jurisdiccionales a propósito de las absoluciones por el pecado de apostatar: en Padua se aclaran las condiciones por las cuales un ministro puede licenciar a un apostata; en 1316, se fija que solo puede absolverlos el ministro o el vicario provincial, al tiempo que todo apóstata debe ser encarcelado²⁴⁸, entendiéndose hasta que sea excomulgado. Llamativa es la supresión de dicho fragmento en Lyon. Se refuerza en este sentido la pena para aquellos que intenten alejarse de la Orden. La repetición de la norma ya existente podría indicar aquí la posibilidad de que muchos apóstatas no hayan sido encarcelados.

Respecto a la constitución de Lyon, observamos, cambios interesantes, como es la incorporación de una definición de apostata; es claro, que lo inexacto de las legislaciones habría producido conflicto, dudas y, por ende, probablemente abusos, lo cual llevó a la necesidad consensuar el concepto. Por otro lado, el art. 33 que es inédito, se establece que a pesar de la absolución por la apostasía ningún fraile podía desempeñar funciones clásicas como: inquisición, enseñanza, entre otros. Básicamente, si bien es “absuelto” no puede ejecutar ninguna de las funciones principales que lo definen como fraile.

Dichas incorporaciones podrían deberse a la situación de rebelión de los frailes de la Toscana que decidieron darse a la fuga de su provincia en el marco del enfrentamiento

²⁴⁸ Previamente ya se establecía que los apóstatas podían ser encarcelados por cualquier fraile de la Orden en cualquier lugar (véase anteriormente, art. 18.a de París 1292)

con los frailes de la comunidad. Así, en la bula del 15 de marzo de 1317, el papa Juan XXII le pide al rey de Sicilia que capture y expulse de sus tierras a los frailes de la Toscana que portaban la capucha corta (*parva caputia*), los cuales son llamados por el Papa, "fugitivos y apóstatas" de la orden²⁴⁹. En efecto, los mencionados frailes habían sido excomulgados tres años antes en Siena: "...*Domini Papae denuntiamus maledictos et excommunicatos sicut veros apostatas, et fugitivos, et schismaticos, et rebelles Fratrum Ordinis Minorum S. Francisci, et inventores superstitiosae sectae et seminarios pestiferae et non sanae doctrinae et sicuti manifestos adversarios et contemptores mandatorum Sanctae Romanae Ecclesiae...*"; acompañándose dicha sentencia por treinta y siete nombres de frailes²⁵⁰. Esto explicaría porqué en la constitución de Lyon de 1235 se introduce la aclaración de que apóstataera aquel que recorra o vague por diferentes lugares sin autorización de sus superiores (art. 32.a).

Los artículos sobre la desobediencia permanecen sustancialmente iguales que los de París de 1292, excepto por una modificación en la última cláusula del art. 24 de Asís y el cambio de la numeración de los artículos.

	Desobediencia		
Art. de París 1292	Padua 1310	Asís 1316	Lyon 1325
Art. 10	X	Art. 24 (10 de Padua), cambia el final: <i>...per provincialem ministrum fuerit restitutus.</i>	Art. 25 (24 de Asís)
Art. 14	X	Art. 30 (14 de Padua) <i>[Desaparece el 14.a de Padua]</i>	Art. 31 (30 de Asís)

Para finalizar, restan los dos artículos referidos al encarcelamiento o expulsión de los frailes. El art. 3 incorpora dos apartados que no se hallaban en la constitución anterior: 3. a y 3. e.

²⁴⁹ *Habet fidedigna...*, *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 110.

²⁵⁰ Documento 29, en Ini, Anna Maria, "Nuovi documenti sugli spirituali di Toscana", *AFH*, 66, 1973, pp. 451-452.

	Sobre las cárceles		
Art. de París 1292	Padua 1310	Asís 1316	Lyon 1325
Art. 3	<p>Inciso nuevo. Art. 3. a: <i>Declarat autem generalis minister, de consilio et assensu generalis capituli, quod omnes qui pena carceris puniuntur, eo ipso omnibus actibus legitimis intelliguntur esse privati, quamvis hoc forsitan non exprimatur in sententia qua pene carceris deputantur.</i> <i>Unde quamvis liberentur ab ipsa pena carceris, non propter hoc restituuntur ad actus predictos, nisi hoc eis beneficium in speciali et explicite impendatur.</i></p> <p>Art. 3.e: <i>Predicte autem suspensionis pene subiaceant qui litteras superiorum, sibi ipsis missas, legere vel aperire maliciose distulerint; et qui retinuerint, aperuerint vel destruxerint maliciose litteras missas sociis generalis vel provincialium ministrorum, seu etiam missas ab eis.</i></p>	<p>Art. 9 (3 de Padua) Art. 10 (3.a de Padua) agrega al final: <i>...omnis etiam carceri mancipandus habitu ordinis spoliatur.</i></p> <p>[No se suprime ninguno se reestructuran en Art. 11, 12 y 13: 3.b, 3.c, 3.e de Padua respectivamente]</p>	<p>Art. 11.a agrega: <i>...Si quis. Sigillum vel litteram...</i></p> <p>Art.12, cambia el inicio: <i>Quicumque etiam litteras eorumdem malitiose per se vel per alium retinuerit, aperuerit, dextruxerit aut impediverit ne mittantur eidem...</i></p> <p>Art. 13: (13 de Asís)</p>
Art. 7		Art. 21 (7 de Padua)	Art. 22 (21 de Asís)

En el primero apreciamos una aclaración de procedimiento: todos aquellos que vayan a la cárcel por un delito cometido, inmediatamente quedan suspendidos de las actividades de la Orden; en el segundo caso, 3. e funciona de la misma manera, echando luz sobre las características de la falta. En 1316 se agrega sugestivamente la aclaración de que los hermanos encarcelados debían ser privados del hábito franciscano.

Fray Ubertino de Casale en sus deposiciones en el concilio de Vienne de 1311 frente a Clemente V, sostiene que "... *Multi alii fuerunt incarcerati et crudelissime tractati, alii libris, habitibus, provintiis, actibus legitimis [privati] et aliis duris penis fuerunt afflicti...*"²⁵¹. Más allá de la intención de denuncia que introduce Ubertino en el marco del debate entre los frailes "espirituales" y los de la "comunidad", si la declaración fuera cierta no sería un procedimiento ilegal la encarcelación y limitación de la actividad, aunque sí la privación del hábito²⁵².

3. El retrato de los transgresores.

Los transgresores en las constituciones son presentados y asociados a determinadas palabras y conceptos. Luego del análisis de las mismas pudimos detectar que las constituciones generales de la Orden son más evasivas en la construcción discursiva que las constituciones o estatutos provinciales. Estos últimos son los que toman la legislación general y la adaptan –y muchas veces aclaran- a las realidades locales de cada provincia de la Orden.

Como es obvio, tanto las constituciones generales como los estatutos o constituciones provinciales presentan de forma negativa a los transgresores. La organización de la Orden, como se dijo al comienzo estaba signada por la relación *pastor-rebaño*, en donde estos últimos debía aceptar la dirección del primero. La obediencia es central en esa relación de poder, por lo tanto, cualquier transgresión, será penada con el objetivo de reincorporar a la oveja descarriada. Los conflictos que aquí se regulan, como vimos, van desde la violencia entre los frailes, pasando por la desobediencia, las divisiones, hasta las acusaciones falsas. Dentro del conjunto de palabras que se utilizan

²⁵¹Declaratio fratris Ubertini de Casali et sotiorum..., en *ALKG*, t. III, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1887, pp. 162-195.

²⁵² Más adelante veremos que la denuncia del fraile "espiritual" se amparaba en la bula emanada por Clemente V de 1310 "*Dudum ad apostolatus...*" en donde el pontífice ponía bajo su jurisdicción a los frailes que estaban siendo perseguidos y establecía que no se podían imponer penas sobre ellos.

para referirse a los frailes que cometen faltas, caben destacar las siguientes: *delinquenti*, *incoregibiles*, *insolentes*, *discolos*, *pestilentes*, *tumultossi*, *rebelli*, *murmuradores*, *difamatores*, *sectatores*, *perturbatores*, *actores discordiarum/turbationum* y *percutientes*.

Como se dijo anteriormente, la rubrica VII se encuentra titulada “*De correctione delinquentium*” desde Narbona en 1260 hasta la constitución de Perpiñán en donde cambió de título. En el primer artículo de la constitución narbonense aparece nuevamente el vocablo *delinquentium*, para hacer referencia aquellos que según la Regla cometen ciertas faltas. El artículo 14 de la misma constitución (y también de las posteriores) establece que los frailes transgresores que continúan en su falta son “*incoregibiles*”; para luego, en la constitución de París de 1292, agregar que se deben reprimir a los frailes *insolentes*²⁵³. En este sentido, para 1292 se utiliza la palabra como sinónimo de “incoregible”. Asimismo, en 1279 se introduce un artículo (23.a) que se refiere a los transgresores como *discolos*. Palabra que proviene del griego y significa difícil, desagradable, adverso, entre otros.

Otros vocablos los hallamos en los diferentes documentos locales. Nos detendremos aquí en la palabra *pestilentes* que ha llamado, particularmente, nuestra atención debido a que es utilizado también para referirse a los herejes. El capítulo provincial de Perugia de 1302 introduce en su artículo 5 una referencia y aclaración sobre aquellos que se consideran “pestilentes”: “...*turbadores de la paz común y de la caridad, los que levantan o diseminan escándalo, disenso y odio entre los frailes por escrito y con la palabra; que adhieren a las mentiras o falsedades, murmuradores notables; los que arman grupos y hacen conspiraciones contra súbditos o preladados; desobedientes contra las determinaciones de la constitución general sobre la inobediencia contumaz, o obedientes con mucha murmuración y rebelión notable; y aquellos quienes, por causa de su prava conversación sean rechazados por los preladados...*”²⁵⁴.

²⁵³ En las constituciones provinciales de la provincia de san Antonio (*Tervisanae*) de 1290 ya encontramos un artículo en donde se utiliza dicho vocablo junto con: “...*quod iuvenum audacias, irreverentias, presumptiones, contemptiones, loquacitates...*”. “Constitutiones et definitiones Provinciae Marchiae Tervisinae”, *AFH*, 7, 1914, pp. 456-462.

²⁵⁴ “...*Pestilentes dicimus turbatores comunis pacis et karitatis, sive corrixando sive disseminando scandala, dissensiones et odia inter fratres verbo vel scrpto, vel falso facto et mendaciter detrahentes, et notabiliter murmurantes; conlignationes et conspirationes facientes contra subditos vel praelatos; inobedientes citra determinationem constitutionis generalis de inobedientia contumaci, seu obedientes cum multo murmure et rebellionem notabili; et illos qui, propter suam importabilem conversationem et pravam, a praelatis comuniter respuuntur...*”. *Instae sunt constitutiones provinciales factae in capitulo perusino anno Domini MCCCII*, en Cenci, Cesare, “Ordinazioni dei capitoli provinciali Umbri dal 1300 al 1305”, *CF*, 55, 1985, pp. 5-31.

Este apartado habría sido confeccionado en el período intermedio entre la constitución de París de 1292 y la de Padova de 1310; un período, como dijimos anteriormente, signado por la intensificación de un conflicto -con raíces previas- que exigió la complejización y el afinamiento de la legislación que lo regulaba. Ahora bien, la utilización del término *pestilentes* pone de manifiesto la gravedad de la lucha entre los diversos grupos de frailes. La provincia Umbra, o de san Francisco, junto con la Toscana, la Marca de Ancona y la Provenza fueron las cuatro más conflictivas entre 1270 y 1316. Dicho vocablo se utiliza para la presentación de los integrantes de sectas heréticas como es el caso de los *Apostolici*²⁵⁵, en el norte de Italia. Los pestilentes son aquellos que no sólo arruinan la paz, sino también los que arman grupos, se organizan y rebelan contra la autoridad o los "díscolos". Otra forma de referirse a los rebeldes o indisciplinados era: *principales discordiarum et turbationum actores* que lo hallamos, por ejemplo, en las ordenaciones hechas en el capítulo provincial de Bordeaux realizado en 1285²⁵⁶.

4. Las cartas papales.

Todo lo analizado hasta aquí involucra la legislación interna de la Orden de los frailes Menores, ya sea lo dispuesto por el propio iniciador del movimiento ya sea la legislación producida a lo largo del tiempo por la propia comunidad; resta repensar las intervenciones de la autoridad papal frente a los conflictos. La relación entre la investidura papal y la Orden de los Menores ha suscitado varios escritos; como sabemos, muchas veces, los integrantes del movimiento (incluido el propio Francisco) han recurrido a los diversos pontífices con el objetivo de dar respuesta a una serie de conflictos o demandas que se producían en el interior del movimiento. Esto sentó las bases para la consolidación de una práctica de intervención papal asidua. Es por eso que se torna necesario analizar las cartas papales con el objetivo de determinar en qué medida estos conflictos o situaciones de violencia se vieron regulados por la cúpula de la Iglesia (o al menos intentado), de qué manera los expresa, en qué momentos el papa decidió necesaria una intervención y cómo realizó la misma, es decir, si lo hizo de manera directa o indirecta.

²⁵⁵ Véase *Historia fratris Dulcini heresiarche* en *Rerum Italicarum Scriptores*, t. IX, p. V.

²⁵⁶ *Hec sunt ordinationes facte in capitulo provinciali Burdegalis celebrato Anno domini MMCCCLIIIV*, "Statuta provinciae Aquitaniae", *AFH*, 7, 1914, pp. 477-8.

Dada la enorme cantidad de documentación producida por el papado en relación a la Orden durante el período de tiempo que aquí nos compete, hemos realizado una selección de papados, que representan siete momentos diversos de historia de la Orden: Gregorio IX (1227-1241), Inocencio IV (1243-1254), Gregorio X (1271-1276), Nicolás IV (1288-1292), Bonifacio VIII (1294-1303), Clemente V (1305-1314) y Juan XXII (1316-1334).

Hemos realizado una taxonomía sobre las intervenciones papales en relación a los conflictos²⁵⁷. Existen bulas dedicadas a “aclarar” situaciones que generaban desentendidos respecto, sobre todo, al mensaje de Francisco o la interpretación de la *Regla*, es el caso de la *Quo elongati...* de Gregorio IX o *Ordinem vestrum...* de Inocencio IV, incluso la *Quorundam exigit...* de Juan XXII. Existen, también bulas en donde se reafirman decisiones de pontífices pasados, es el caso por ejemplo de *In iure canonico...* y *Quoniam abundavit iniquitas...*, ambas de Inocencio IV. En general, las prácticas de intervención o injerencia se circunscriben al pedido a la cúpula dirigentes de la Orden o a los obispos de determinada región, de intromisiones directas respecto a una problemática. Lo mismo sucede con los inquisidores (si bien algunas epístolas son dirigidas a ellos directamente), para los cuales en general se solicita la colaboración de los preladados o autoridades de la zona.

Si se tiene en cuenta todas las intervenciones papales en relación a conflictos dentro de la Orden se puede apreciar que el pontífice que realiza más injerencias es Juan XXII con catorce bulas; le sigue, Inocencio IV con diez; luego, Gregorio IX con siete injerencias. Finalmente, Clemente V y Bonifacio VIII, ambos con cinco; Nicolás IV con cuatro y Gregorio X con una intervención. Las situaciones en las que los pontífices interfieren son de lo más variadas al igual que el modo, pero todas las seleccionadas se relacionan con las situaciones conflictivas o polémicas que necesitaban no sólo del involucramiento de la dirigencia de la Orden sino también de la estructura eclesiástica de Roma.

Las siete intervenciones de Gregorio IX²⁵⁸ (1225-1232) se deben a excesos violentos, mal comportamiento de los frailes, apostasía o por falsas predicaciones – algunas de ellas directas y en otras indirectas–. El 13 de mayo de 1227, en la bula *A nobis*

²⁵⁷ Las ediciones utilizadas corresponden a los llamados *Bullarium Franciscanum*, tomos I, II, III, IV y V. Se indicará en cada carta la proveniencia de la misma.

²⁵⁸ *Bullarium Franciscanum*, t. I, bulas II, III, IV, CXXXVII, CLXVIII, CCXXXIV y CCCXXVI.

humiliter... Gregorio concedió a los ministros provinciales de la Orden la facultad de absolver frailes que habrían sufrido censura eclesiástica por diversos excesos, y con fecha el mismo día, reconfirmó la bula de su antecesor *Cum secundum concilium*... en donde Inocencio III establecía que luego del período de prueba, ningún fraile podía escapar de la autoridad de la Orden: "...*Post factam vero Professionem (...) ne sub habitu vitae vestrae liceat alicui extra obedientiam evagari et paupertatis vestrae corrumpere puritatem...*"²⁵⁹. La prohibición de abandonar la Orden luego de la profesión de fe, vuelve a ser reafirmada días después con la bula *Fratrum minorum continent*....

En 1234, en la carta *Cum olim dilectos*... Gregorio se dirige a los frailes de la Orden y al obispo de Parma llamando a investigar la muerte de un tal fray Uberto, que habría sido asesinado por otros frailes predicadores y menores²⁶⁰. En la misma línea respecto a la apostasía, el pontífice envía una carta el 19 de mayo de 1235, *Quo vos in Christo*..., prohibiendo al abad de la Orden del Císter que ingrese frailes provenientes de la Orden de los Menores sin permiso de la Sede Apostólica o del ministro general. Aparentemente era una práctica habitual que los frailes que se fugaban se refugiaban en conventos de otras órdenes donde poseían aliados.

Asimismo, dos años después, emite la bula *Quoniam abundavit iniquitas*..., en donde solicita a la comunidad de clérigos de la Iglesia que "capturen y condenen a aquellos que imitaban la pobreza y a los frailes que predicaban falsamente"²⁶¹. Son comprensibles disposiciones de estas características en este período ya que todavía nos hallamos en el proceso de crecimiento exponencial de la Orden y del ejemplo e impacto de la misma en el resto de la sociedad; colisión que probablemente suscitó la aparición de imitadores que circulaban por diferentes espacios del Occidente medieval. Esta misma razón de aparente falsedad se utilizó finalmente para eliminar la disidencia espiritual.

Finalmente, en 1240 con la bula *In iure canonico reperitur*..., Gregorio IX autorizó a los ministros generales y provinciales a absolver a aquellos frailes que habían sido excomulgados por peleas, golpes u otras cosas que afecten el hábito de la Orden. En estos casos, sostiene el pontífice el derecho canónico impone la separación de los hermanos, no obstante lo cual el prelado de la Orden debe reconciliarlos y tiene la

²⁵⁹ Dicha carta papal Gregorio IX la renovará dos veces más: en 1238 y en 1240.

²⁶⁰ "...fratrem Ubertum Monachum sancti sabini miserabiliter intersectum & quosdam alio fratres Praedicatores & Minores ac alios Fideles instinctu diabolico perpetrasse dicuntur, de mandato nostro veritatem duxisset diligentius inquirendam...", *Bullarium Franciscanum*, t. I, p. 133.

²⁶¹ "...vos tamquam falsarios capiat, et condemneis eosdem...", *Bullarium Franciscanum*, t. I, pp. 214-5.

potestad de imponerles la penitencia²⁶². De todas maneras, aquellos que habían cometido “enormes excesos” debían ser destinados a la Sede Apostólica.

En el caso de Gregorio IX se aprecia una intervención encarada al ordenamiento de una comunidad en formación. No observamos, sino, injerencias de corte organizador, aunque en algunas de ellas se hace presente, y evidente, el conflicto entre hermanos, como por ejemplo en la carta *In iure canonico*....

Continuando con el estudio, arribamos a Inocencio IV que en su período de conducción de la Iglesia de Roma tiene un número de injerencias significativo. Este pontífice en particular, re-confirma algunas de cartas pasadas, como es el caso de la bula *In iure canonico*... que emite nuevamente en diciembre de 1243 y luego, en 1244 y la *Quoniam abundavit iniquitas*... de septiembre de 1245, ambas de Gregorio IX²⁶³. La repetición de la primera en dos oportunidades habla de una problemática transversal que se mantuvo en el tiempo y necesitó de la investidura papal para zanjarse.

Inocencio dará mucha importancia durante su pontificado a la cuestión de la apostasía. El 5 de agosto de 1244, con la carta *Devotionis vestrae*..., concede la autoridad para perseguir a los apóstatas de la Orden: “...capiendi, ligandi, incarcerandi, et alias subendi disciplinae rigori apostatas vestri ordinis per vos, et etiam alios, si necesse fuerit, in quocumque habitu eos contigerit inveniri, plenam vobis concedimus auctoritate praesentium facultatem...”²⁶⁴. En la misma línea, el 16 de agosto de 1245 en la bula *Paci et tranquillitati*..., el pontífice habilita el ingreso de los frailes expulsados a otras órdenes excepto en los casos de los Agustinos, los Templarios, Hospitalarios, entre otras²⁶⁵. Nuevamente un año después, retoma su cruzada contra aquellos frailes que abandonasen la Orden con la bula *Provisionis nostrae*..., de febrero de 1246, en donde otorga al ministro general, provinciales, custodios y la comunidad en general, la facultad de

²⁶² "...In iure Canonico reperitur expressum, ut si quisquam eorum, qui simul vivunt, pro manus iniectioe in socium a communione meruerit fieri alienus, Praelatus eiusdem reconciliandi & poenitentiam imponendi plenariam habeat potestatem; nisi forte atrocitas facti gravioerem poenam expectet...", *Bullarium Franciscanum*, t. I, p. 287.

²⁶³ Las bulas seleccionadas de Inocencio son: *Bullarium Franciscanum*, t. I, b. XXX, LVI, LXVI, LXXXVII, XCVI, CXXVII, CXLV, CCCV, CCCVI, CCCXXIII.

²⁶⁴ *Bullarium Franciscanum*, t. I, p. 349.

²⁶⁵ "...ut eiectis de vestro Ordine, vel egressis, qui receptione in eodem Ordine suis exigentibus culpae reddiderint se indignos transeundi ad alios Ordines approbatos; praeterquam ad Agustini, Templariorum, Hospitaliorum & aliorum Religiorum arma portantium...", *Bullarium Franciscanum*, t. I, p. 371.

excomulgar, capturar y encarcelar a los “apóstatas o insolentes”²⁶⁶. Está misma carta es re-editada en abril de 1250, es decir, que el problema no hallaba solución con las intervenciones de la estructura eclesiástica. Para agosto del mismo año, el pontífice con la bula *Cum sicut te accepimus...* se dirige al ministro general y le concede la autoridad de visitar, corregir, apartar y sustituir a los frailes que “obedecen a otros”²⁶⁷ y, por ello, son detractores de la Orden y “*scandalum inde generantur*”. El problema del abandono de la congregación era claramente significativo para Inocencio ya que, reitera, en 1249, con la carta *Cum paupertatem...* la prohibición de dejar la congregación y advierte a los frailes que ninguno de ellos debe intentar proteger a dichos apóstatas. Ya para octubre del mismo año, con la bula *Cum dilectorum...* dirigida a toda la comunidad, el Sumo Pontífice establece que aquellos que abandonasen la congregación debían ser tenidos como excomulgados y separados de la comunidad hasta que hagan la penitencia²⁶⁸.

En el caso de Gregorio X encontramos solo una intervención que puede relacionarse con un escenario de conflicto; es el caso de la bula del 6 de mayo de 1272, *Dum incumbentia nobis...*²⁶⁹, en donde el pontífice solicita a toda la comunidad franciscana, de los predicadores y del Císter, entre otras, que asistan a Fulconi de Podio Riccardi como legado del papal para mejorar la situación de la provincia de la Marca de Ancona, que según el pontífice ameritaba atención para armonizarla²⁷⁰. Si nos detenemos en la fecha, estamos próximos al estallido de la rebelión de la provincia, en 1274, de la cual fue testigo Angelo Clareno. En este sentido es dable asumir que el legado haya sido dispuesto con vistas a controlar una situación que ya se percibía conflictiva.

²⁶⁶ “...ut **apostatas** vel **insolentes** vestri Ordinis, nisi vestris salutaribus monitis acquiescant, **excommunicare, ligare, capere, carceri tradere, mancipare** (si videbitur expediens) **possitis**, autoritate praesentium, facultatem concedimus...” *Bullarium Franciscanum*, t. I, p. 410.

²⁶⁷ “...concedimus, ut universos Fratres, qui morantur in obsequiis aliorum [...] libere valeas visitare, **corrigere, amovere, ac alios eis substituere**, pro ut secundum Deum videris expedire...” *Bullarium Franciscanum*, t. I, p. 422.

²⁶⁸ “...mandamus, quatenus quoslibet contra inhibitionem Nostram ab ipsorum Fratrum Ordine discedentes, & **propter hoc excommunicatos ab ipsis usque ad satisfactionem confignam arctius evitetis** & faciatis ab omnibus evitari...” *Bullarium Franciscanum*, t. I, p. 532.

²⁶⁹ *Bullarium Franciscanum*, t.III, b. V.

²⁷⁰ “...praedictae Marchiae in temporalibus auctoritate Apostolica eidem duximus committendam, **disponendi, ordinandi, statuendi, praeciendi, puniendi & faciendi** in eadem Provincia, quidquid honori & commodo Ecclesiae Romanae, ac prospero statui Fidelium eiusdem Marchiae congoverit ipse expedire; nec non & contradictores & rebelles districtione, qua convenit, appellatione posposita, compescendi, concedentes ei plenariam potestatem...” *Bullarium Franciscanum*, t.III, p. 183.

Nicolás IV, el papa franciscano, intervino en situaciones que estimamos conflictivas cuatro veces²⁷¹, la primera de ellas en la bula *In vestri ordinis Regula...* de mayo de 1288, en donde prohíbe que los frailes de la Orden, luego de haber hecho la profesión de fe se trasladen a otras congregaciones.

Para 1289 en la carta *Benigno tibi sunt...* dirigida a fray *Johanni*, arzobispo de Nicosia, Nicolás otorga la potestad de imponer la penitencia por los pecados de los frailes y la absolución de los mismos —excepto en casos de grandes excesos ya que, por éstos, deben ser enviados al pontífice—²⁷².

Para este período el conflicto oliviano ya se hacía cada vez más patente, tal es así que el pontífice envió con fecha 6 de marzo de 1290 la bula *Sollicitudines nostrae...* en donde solicita a las autoridades de Venassio, región cercana a Aviñón, que reciban a los inquisidores de la Orden de los Menores²⁷³ quienes investigarían la herejía en esas regiones, en este caso, a los seguidores de las doctrinas de fray Pedro Olivi.

Finalmente, Nicolás continúa con la política, ya desplegada por sus antecesores, contra la apostasía en la Orden: en 1290 reitera la bula *Cum sicut ex parte...* respecto a este tópico que ya había emanado Clemente IV el 15 de diciembre de 1267. Una carta dirigida a toda la comunidad: frailes, arzobispos, obispos, decanos, priores, diversos preladados de la Iglesia, etc. en donde se sostiene que algunas personas, apóstatas de la Orden ostentaban mantener su hábito injuriando a la congregación y generando escándalo²⁷⁴. Asimismo, Nicolás hace referencia a las legislaciones impartidas por Alejandro IV, quien en septiembre de 1259 reconfirmó la carta *Provisionis nostra...*²⁷⁵ de Inocencio IV. Evidentemente el problema del abandono de la Orden debía ser moneda corriente, generando conflictos en las diferentes comunidades ya que muchos de esos ex-

²⁷¹ *Bullarium Franciscanum*, t. IV, XXIV, CLXVI, CCXXVIII y CCCXLV.

²⁷² "...Aliquem tui Ordinis circumspicere et providum confessorem, cui tuas valeas confiteri peccata, & ab eo poenitentiam, & absolutionem recipere salutarem, dummodo non sit adeo gravis, & enormis excessus, propter quod Sedes Apostolica sit merito consulenda, tibi auctoritate praesentium indulgemus...", *Bullarium Franciscanum*, t. IV, p. 108.

²⁷³ "...volumus & discretioni tuae per Apostolica scripta mandamus, quatenus dilectis filiis Fratibus Bertrando de Cigoterio, & Guillelmo de S. Marcello de Ordine Minorum Inquisitoribus haereticae pravitatis, vel eorum alteri, accedentibus eis in ipso officio, de proventibus praefati Comitatus ad manus tuas pervenientibus, ad requisitionem eorum, vel alterius ipsorum moderatas expensas factas & faciendas per eos...", *Bullarium Franciscanum*, t. IV, p. 139.

²⁷⁴ "...nonnullae personae Ecclesiasticae, saeculares & regulares apostatas eiusdem Ordinis, qui post professionem in ipso Ordine factam ad saeculum revertuntur, quosdam videlicet in Religionis habitu, aliquos vero in saeculari, secum, aut in suis obsequiis, vel Ecclesiis, seu Monasteriis detinere praesument in animarum suarum dispensium, **in injuriam praedicti Ordinis & scandalum plurimorum...**", *Bullarium Franciscanum*, t. IV, p. 185.

²⁷⁵ *Bullarium Franciscanum*, t. II, p. 362, bula DVIII.

frailes intentaban continuar con su actividad religiosa en sus respectivas ciudades; y por ello los diferentes pontífices decidían intervenir frecuentemente sobre este asunto.

De las injerencias de Bonifacio VIII señalaremos solamente cinco cartas que consideramos expresan la problemática gestada hasta ese momento: *Ad augmentum continuum...*, *Incrementum catholica fidei...*, *Sepe sacram ecclesiam...*, *Considerante attentius...* y *Cum te ad partes...*²⁷⁶. La primera de ellas del 12 de noviembre de 1295, en donde dirigiéndose a todos los integrantes de la Orden, concede a los frailes prelados de la misma corregir y punir libremente a los frailes delincuentes (*delinquentis*)²⁷⁷. Además, gracias a ésta se abreviaron los procedimientos y se prohibió la apelación al pontífice: *nec volumus eisdem licere Fratribus ab eisdem correctionibus et punitionibus aliquatenus appellare, previa in hoc deliberatione et maturitate debita observatis...*²⁷⁸.

En siguiente término, el 7 de mayo de 1297, Bonifacio VIII envía la carta *Incrementum catholica fidei...* al inquisidor fray Mateo de Chieti de la Orden de los Menores, en la cual solicita que investigue, capture y envíe a la sede apostólica²⁷⁹ a algunos pseudo-religiosos y otras personas provenientes de diversas órdenes religiosas y apóstatas que se refugiaban en los montes del Abruzzo, en la Marca de Ancona y en las cercanías. Algunos de estos frailes eran los provenientes de Grecia, probablemente el grupo liderado por fray Corrado de Offida²⁸⁰, antes llamados *Pauperes eremitae* en cuyo ejercicio religioso el nuevo pontífice no ve una orden autorizada: "...*quod nonnulli diversarum Religionum apostatae, necnon & alii nullam de approbatis Religionibus professi...*"²⁸¹.

²⁷⁶ *Bullarium Franciscanum*, t. IV, XXXVIII, CXV, CLXXXIV, CCXXXV. Dejamos de lado la bula LXIV, *Rationis oculis &c...*, de abril de 1296, por no ser clara la razón de la intervención y si implicó a otros hermanos de la Orden. Allí el pontífice anula la elección de un fraile para la iglesia de Todi y le solicita al obispo que confirme y consagre para el puesto a otro prelado. El fraile de los menores, según la epístola, llamado Leone de Pallat, había sido elegido "en discordia" como responsable de aquella iglesia.

²⁷⁷ "...Nos vestris supplicationibus inclinati, vobis auctoritate Apostolica indulgemus, **ut ad correctiones, et punitiones Fratrum eiusdem Ordinis delinquentium infligendas Praelati Ordinis supradicti, ad quos eadem spectare noscuntur, rimulis, et apicibus ipsis postpositis, libere procedere valeant secundum consuetudines approbatas, et generalia** facta, et etiam sienda ipsius Ordinis instituta..."*, Bullarium Franciscanum*, t. IV, p. 371.

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ "...per Apostolica scripta **commitimus, et mandamus, quatenus ad huiusmodi loca te personaliter conferens ad inveniencias, capiendas, et ad nostram praesentiam deducendas personas huiusmodi...**"*, Bullarium Franciscanum*, t. IV, p. 435.

²⁸⁰ Sancricca, Arnaldo, *I 'fratres' di Angelo Clareno. Dai poveri eremiti di papa Celestino a fratri Minori della provincia di s. Girolamo de urbe attraverso la genesi del Terz'ordine Regolare di s. Francesco in Italia*, Macerata, Edizioni Simple, 2015, p. 18.

²⁸¹ *Bullarium Franciscanum*, t. IV, p. 435.

En el mismo año, 1297, emanó la carta *Sepe sacram ecclesiam...* para que se investigue a fray Liberato y Angelo Clarenó. De dicha epístola solo tenemos una referencia en el repertorio de Raimundo de Fronzac²⁸². En el 1300, con la carta *Considerante attentius...*, el pontífice constituye como legado apostólico a Mateo de Aquasparta y lo envía a diferentes regiones²⁸³ con el objetivo de “reformularlas” e imponer las penas necesarias a fin de llevar la paz y la concordia, ya que en esos territorios habrían disputas y discordias entre los frailes²⁸⁴.

Cuando los conflictos comienzan a hacerse más presentes el papa intenta poner en orden a aquellos hermanos que no aceptaban someterse a la jurisdicción de los inquisidores –enviados por el mismo pontífice–. Tal es así que el 28 de junio de 1302 en la bula “*Cum te ad partes...*”, Bonifacio cita ante él a aquellos frailes de la Orden que no quisieron presentarse ante el inquisidor en la marca Tervisana²⁸⁵, en la región del Véneto.

Uno de los pontífices de radical importancia para la orden franciscana en los inicios del siglo XIV fue Clemente V. De alguna manera, desde su posición Clemente abogó por apaciguar las peleas y conflictos que signaban la congregación, interviniendo reiteradas veces con el objetivo de mantener a raya a los hermanos. A él se debió, como dijimos, la convocatoria de una comisión cardenalicia en 1309 para que debatieran el estado de la Orden los grupos enfrentados. Los cinco intentos más significativos²⁸⁶ –y fallidos– que señalaremos aquí son el accionar a través de las bulas *Dudum ad apostolatus...*, *Exivi de Paradiso...*, *Cum nos te...*, *Ad nostri apostolatus...* y *Dum honestatis fructus...*

En la *Dudum ad apostolatus* de abril de 1310, Clemente V critica a los frailes de la comunidad por no poder poner fin a los conflictos y excesos que los frailes rigoristas estaban sufriendo. El pontífice decide sacarlos de la jurisdicción de los líderes de la Orden

²⁸² "...In XXI capítulo ponitur lictera felicis recordationis domini Bonifacii pape VIII contra Angelum et Liberatum et ceteros fraticellos complices eorundem, in qua mandat contra eos inquiri et procedi secundum illam decretalem...". En "Zur vorgegeschichte des Concils von Vienne", ed. Ehrle, Franz, en *ALKG*, III, Berlín, 1887, pp. 12-13.

²⁸³ "...Locis Lombardie, Tusciae, & Romandiola Provinciarum, Aquilejensis & Gradensis Patriarchatum, Ravennatis, Mediolanensis, Januensis & Pisani Archiepiscopatum, Marchiae Tervisinae, Venetiarum, Bononiensis & Ferrariensis Civitatum, erumque Diocesum & Territoriorum, locisque vicinis eisdem, discordiarum zizaniam feruit...". *Bullarium Franciscanum*, t. IV, p. 504.

²⁸⁴ "...ac partibus supradictis plenae legationis officium committentes, ut evellas, & destruas, dissipas, & disperdas, aedificas, & plantas, ac facias autoritate nostra quacumque ad honorem Dei, prosperum statum partium earundem, ac reformationem pacis fidelium videris expedire...", *Bullarium Franciscanum*, t. IV, p. 504.

²⁸⁵ "...intellexerimus, quod nonnulli ex Fratibus ipsis de provincia ipsa **malitiose se duxerint abstinentandos...**", *Bullarium Franciscanum*, t. IV, p. 555.

²⁸⁶ *Bullarium Franciscanum*, t. V, 158, 195, 203, 217 y 218.

y los pone bajo la protección de ciertos cardenales nombrados por él: "...ne dictos fratres superius nominatos auctoritate nostra vocatos ad nos, ut praedicitur, propter materiam huiusmodi negotii vel contingentia ipsum diffamare, gravare vel offendere vel a prosecutione huiusmodi negotiis quomodolibet impedire [...] praesumatis..."²⁸⁷. Es probable que esta disposición haya incentivado aún más el conflicto creando cierto resentimiento entre los frailes de la comunidad que, según denuncia fray Ubertino de Casale, prefirieron ignorar la legislación papal. Tal es así que en julio de 1312, el mismo pontífice determina la separación de fray Bonagrazia de Bérgamo y su reclusión en un convento cercano a los Pirineos por haberse resistido a sus mandatos²⁸⁸.

En octubre de 1311 comenzó el concilio de Vienne y Clemente V decidió extender el debate sobre la situación de la Orden hasta que éste finalice. De esta manera, recién luego de la reunión obispal se resolvió la constitución *Exivit de paradiso*, emanada en mayo de 1312, resultado del trabajo del concilio, en donde se elencan todos los elementos de conflicto entre los frailes de la comunidad y los llamados espirituales y se resuelve que era erróneo sentenciar que eran herejes aquellos que sostenían que "el uso pobre se hallaba incluido o no en el voto de pobreza evangélica"²⁸⁹. La problemática oliviana del *usus pauper* atravesó todo el concilio y también la carta papal; así, se señalan los excesos que creaban las grandes tensiones en la congregación: que los frailes recibían pecunia, que recibían y ejecutaban testamentos, que poseían viñedos, que se podían mantener sin necesidad de mendigar, que hacían construir iglesias suntuosas, entre las más significativas. En la bula *Exivi...*, el pontífice, se mostrará crítico de estas situaciones ya que las entiende contrarias a la *intentio* de Francisco; por lo demás, pretenderá no inclinarse por ninguno de los dos grupos, sin embargo, el apaciguamiento no será efectivo y sus resultados obvios.

La siguiente carta que comentaremos es la *Cum nos te...*, de junio de 1312 que Clemente envía al ministro provincial de la Provenza²⁹⁰, uno de los epicentros del conflicto entre las ramas de la Orden –en particular por su asociación con las doctrinas olivianas–. Allí, establece que comparezcan ante él quince frailes de la comunidad, custodios, guardianes, inquisidores y otros para dar explicaciones sobre los tratos a los

²⁸⁷ *Bullarium Franciscanum*, t. V. p. 67.

²⁸⁸ Merlo, Giovanni Grado, *Nel nome di san Francesco*, Op. Cit., p. 254.

²⁸⁹ "...Dicere autem, sicut alique asserere perhibentur quod haereticum sit tenere usum pauperem includi vel non includi sub voto evangelicae paupertatis, praesumptuosum et temerarium iudicamus...", *Bullarium Franciscanum*, t. V., p.

²⁹⁰ La cual estaba dividida en la custodia de Narbona, Montpellier, Alais, Nimes, Aviñón, Arles, Marseille y Sisteron. El provincial probablemente era fray Gerardo Villette.

que sometían a los rigoristas y solicita que no se demoren en presentarse (*citatione accelerare*)²⁹¹.

En *Ad nostri apostolatis...* de julio de 1313²⁹², Clemente V llama al orden luego de la fuga de los frailes de la Toscana y de Florencia y solicita que se revierta dicha situación requiriéndoles al obispo de Bologna, arzobispo de Génova y al obispo de Lucca que intervengan contra los franciscanos rebeldes de la toscana: "...*mandamus, [...] praedictos fratres et eorum singulos, ut, eisdem locis ut praemittitur receptis per eos omnino dimissis, ad praefata priora loca una cum aliis dicatorum conventum fratribus sub dicti ordinis ac superiorum suorum obedientia moraturi...*"²⁹³.

Como se verá posteriormente, los hermanos de la provincia de Toscana en 1312 reaccionando ante los malos tratos infringidos sobre ellos por sus superiores, ocuparon los conventos de Arezzo, Asciano y Carmignano, eligiendo a sus propios referentes según la *Regla*. El 15 de julio de 1313 Clemente V emanó la bula *Dum honestatis fructus...*, esta última relacionada con los frailes de dicha región, en donde Clemente requiere a los obispos de Arezzo, Lucca y Pistoia hacer obedecer a los frailes de la zona y, asimismo, denuncia la temeridad con la que ocuparon y aun mantenían ocupados diferentes lugares de la Orden contra lo estatuido y generando *scandalum*²⁹⁴. Por esto, llama a respetar la bula *Exivi de paradiso* a los hermanos: "...*Ut declaratio ipsa pro eiusdem ordinis statu prospero et tranquillo plenius observetur...*".

Las intervenciones de Clemente V, confirman las declaraciones de abusos que realizarían los frailes referentes del mundo "espiritual" como es el caso de Ubertino de Casale o Angelo Clareno. El posterior envilecimiento del conflicto y, por ende, de las persecuciones contra los frailes rigoristas durante el pontificado de Juan XXII, se colige

²⁹¹ "...Cum nos te ac dilectos filios fratres Iacobum bernardi Narbonen., Dalphinum Massilien., Raynes Systeraricen., Iohannem Bonifatii Avinionen., Dalmasium Arelaten., Raymundum Boverii de Montepesulano et Petrum Guiraudi de Alesto custodes, ac Petrum de Pullis dicti loci de Montepelusano, Magalonen. et Nemausen. diocesium, Guillelmum Marthialis eorumdem Narbonen., Guillelmum de Petra Aurasicen. et Petrum Augerii ipsorum Avinionen., guardianos, Iohannem de Fonte lectorem ipsorum dicti loci de Montepesulano fratrum ordinis Minorum, ac Iohannem de Verunis inquisitorem haereticae pravitate in provincia Provinciae, et Michaelem Monachi ac Guillelmum Agadesani eiusdem ordinis...", *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 89.

²⁹² Existe otra datación para el 15 de julio de 1312. Ini, Anna Maria, "Nuovi documenti sugli spirituali di Toscana", *AFH*, 66, 1973, p. 331. Se basa en la referencia a cierta otra carta del pontífice que aparece en Papini, Niccola, *Notizie sicure della morte, sepoltura, canonizzazione e traslazione di s. Francesco d'Assisi e del ritrovamento del di lui corpo*, Foligno, 1824, pp. 244-267.

²⁹³ *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 96.

²⁹⁴ "...quia tamen relatione intelleximus fide digna, quod nonnulli fratres eiusdem ordinis praefatae provinciae occasione dissensionis praedictae, ad illicita laxatis habenis, quaedam loca dicti ordinis in eadem provincia constituta contra ipsius statuta ordinis **temeritate propria occuparunt et detinent occupata, suis alias obedire superioribus aspernantes in propriae salutis interium**, ipsius iacturam ordinis et aliorum etiam scandalum plurimorum...", *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 96.

a partir del número de intervenciones y del contenido de las mismas que dicho papa realizará hasta el final de su pontificado.

Juan XXII es el papa que más intercede en el período seleccionado, con 14 bulas reguladoras de conflictos o de situaciones que él consideraba por fuera de lo aceptable²⁹⁵. Su modo de injerencia de alguna manera se diferencia de los anteriores ya que interviene de manera personalista y directa, solicitando la participación del sistema eclesiástico a su disposición o también del poder secular, como los reyes. El pontificado de Juan XXII es uno de los más polémicos ya que toma activa participación en el conflicto entre las diferentes ramas de la Orden poniéndose del lado de los llamados frailes de la comunidad; para luego enfrentarse también con ellos en relación a las propiedades de la Orden.

Posteriormente a la toma de los conventos de la Toscana comenzaron inmediatamente las persecuciones a dichos frailes que, rápidamente, se fugaron al sur de Italia, al territorio de Sicilia en donde gobernaba el rey Federico III, abiertamente favorable a los rigoristas. Juan XXII decidió intervenir en esta situación velozmente y en marzo de 1317 emitió la bula llamada *Habet fidedigna...*, en donde se dirige al rey de Trinacriae y Sicilia y le pide que capture y expulse de sus tierras a los frailes menores de la Toscana que portan la “capucha corta” (*parva caputia*). Aquellos frailes, según el Papa, habían sido separados por “despreciar el hábito” y ostentar uno diferente y eran tenidos como “fugitivos y apóstatas”²⁹⁶.

Meses después, Juan continúa con sus intentos de controlar el movimiento de dichos frailes y emana dos cartas con fecha el 27 de abril de 1317: *Dudum ad nostri apostolatus...* y *Pridem ad nostri apostolatus...*, en ellas solicita a los oficiales de Narbona y de Beziers que hagan comparecer a alrededor de 62 frailes de dichas regiones ante la Sede Apostólica debido a las “discordias suscitadas”²⁹⁷.

²⁹⁵ *Bullarium Franciscanum*, t. V, 256, 266, 267, 287, 293, 297, 302, 372, 388, 442, 474, 479, 571 y 587. Se dejarán de lado las cartas emanadas en el contexto de su enfrentamiento con la comunidad por la temática de la pobreza para solo centrarnos en aquellas que regulan tensiones y enfrentamientos entre los propios hermanos.

²⁹⁶ "...quod nonnulli fratres de provincia Tusciae Minorum ordinis professores, sacram religionem beati Francisci confessoris egregii sub despecto habitu parvisque caputiis ostentantes, viri utique fugitivi nec minus apostatae, quaerentes a iugo religionis colla subducere et debitum regularis **effugere disciplinae**, columbinae simplicitatis speciem prae se ferentes exterius et callidi hostis astutias interius proferentes...", *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 110.

²⁹⁷ "...Dudum ad nostri apostolatus perducto notitiam, que humani hostis procurante nequitia inter dilectos filios nonnullos ex fratribus ordinis Minorum super quamplurimis articulis gravium erat dissensionum et discordiarum materia suscitata...", *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 119.

Continuando en el contexto de enfrentamiento entre las dos grupos de la Orden, e intentando poner un fin a estos conflictos, el 1 de octubre de 1317 con la bula *Verbum attendentes apostoli* se autoriza el traspaso de fray Ubertino de Casale de la Orden de los Frailes Menores a la Orden de los Benedictinos “por debilidades del cuerpo y varias que lo molestan y por otras causas razonables” (...*quod propter debilitates varias et infirmitates proprii corporis, quibus frequentius molestaris, et propter alias etiam rationabiles causas nobis explicitas...*²⁹⁸). Aquí, la intervención papal tiene más que ver con la tentativa de finalizar el conflicto y eliminar las tensiones, habilitando la salida de uno de los frailes referentes del mundo de los *spirituali*. Evidentemente, su pertenencia al horizonte franciscano ya se hacía insostenible y como él mismo denunciaba su vida probablemente corría peligro.

Pero a pesar de los intentos, el problema se hace cada vez más latente y las injerencias más extremas: el 6 de noviembre de 1317, con la bula *Super omnia desiderabilia cordis...*, Juan XXII manda a fray Michele Monachi, inquisidor de la Orden de los Menores, a eliminar a aquellos que llama “los pseudo-frailes”, quienes son hermanos solo de nombre y contrarios a la verdadera fe cristiana²⁹⁹, para el sumo pontífice eran “la mordida venenosa” que afectaba la pureza católica; *ergo*, enlista los nombres de 25 frailes que debían ser interrogados y sancionados por el inquisidor. Dentro de ellos se habría encontrado Guillermo de Saint Amour, quien habría defendido a los frailes rigoristas frente al pontífice junto con Gaufredo y Francisco de Sancio, según relata Clareno.

La situación seguirá intensificándose y en diciembre de 1317, Juan emanó la bula *Sancta romana...*, una disposición de suma importancia ya que allí el pontífice coloca a la disidencia franciscana –los llamados frailes rigoristas– en el terreno de la herejía. Los *fraticelli, fratres de paupere vita, bizzochi* o *beghini* de la Sicilia, Provenza, Narbona y Tolosa no eran más que herejes para la Iglesia de Roma, ya que según el pontífice, asumieron el hábito de una nueva religión contra los cánones; hicieron congregaciones, incluso eligiendo a sus propios superiores; construyeron nuevos lugares en los cuales habitaban en comunidad; predicaron públicamente como si estuviesen aprobados por la

²⁹⁸ *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 127.

²⁹⁹ "...Nuper siquidem non abque multa mentis **turbatione percepto, quod nonnulli pseudo-Minorum ordinis fratres, solo nomine professores, ad eam mentis inopiam et caecitatem devenerant**, quod haeretica labe respersi adversus saluberrimam christiana fidei veritatem impie sentiebant et alios verbis mendacibus sub mentitae pallio sanctitatis in errorum suorum devium trahere ipsosque errores defendere pro viribus conabantur..." *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 133.

Sede Apostolica³⁰⁰ y sostuvieron seguir verdaderamente la regla de san Francisco (...*et ad litteram observare configunt...*). Por lo demás es interesante destacar que el pontífice ubica en el mismo nivel de "herejía" a los frailes de *paupere vita* –de la región italiana que habrían conseguido la autorización de Celestino V– que los beguinos del sur de Francia³⁰¹. Juan XXII deja bien claro en esta carta que, el argumento esgrimido por los frailes rigoristas sobre la autorización de Celestino V de continuar con su forma de vida, había quedado anulada por su renuncia a la investidura y posterior anulación de Bonifacio VIII de las decisiones tomadas por su antecesor. Sin embargo, no fue fácil erradicar el grupo porque para inicios del siglo XIV, se hallaba enraizado fuertemente en el movimiento. Tal es así que en agosto de 1322, el pontífice escribe la bula *Dudum fide digna relatione...* en donde solicita a los inquisidores de la Orden de los Predicadores, a los de la Orden de los Menores y a los obispos y arzobispos que hagan observar la bula *Sancta Romana* a aquellos que vivían como una nueva orden religiosa³⁰², que el pontífice no duda en llamar: *pestifera sectae viri*.

El 23 de enero de 1318 Juan XXII envió una epístola a toda la comunidad llamada *Gloriosam ecclesiam...* Allí, describe la situación de rebeldía del grupo de frailes de la Toscana que se habían fugado bajo la dirección de Enrique de Ceva, quien había sido elegido ministro, y del otro conjunto que fue liderado por Jacobo de san Geminiano quien habría sido excomulgado en 1314. En la bula, Juan menciona cinco errores en los que incurrieron dichos frailes espirituales³⁰³ y excomulga a los hermanos fugados a Sicilia definiéndolos como “rebeldes, cismáticos y sostenedores de un dogma perverso”³⁰⁴, y

³⁰⁰ "...contra dictos canones habitum novae religionis assumere, congregaciones et conventicula facere, et superiores sibi ipsis eligere, quos ministros seu custodes vel guardiano aut nominibus aliis appellant, plurimos ad eorum sectam recipere, loca etiam de novo construere seu constructa recipere, in quibus habitant in communi, publice mendicare, quasi eorum secta foret una religionibus per sedem apostolicam approbatis, temeritate damnabili praesumpserunt et praesumunt etiam incessanter...", *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 135.

³⁰¹ Un análisis de esta bula véase Sancricca, Arnaldo, *I 'fratres' di Angelo Clareno...*, *Op. Cit.*, pp. 37-54.

³⁰² "...Nos attendentes, quod talium damnanda temeritas in eiusdem diei detrimentum, **fidelium scandalum praefati Minorum et aliorum ordinum opprobrium**, ac etiam suarum et aliarum animarum multarum perniciem redundabat, sectam, ritum et statum huiusmodi de fratrum nostrorum consilio auctoritate apostolica nullius fuisse et esse decrevimus firmitatis...", *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 229.

³⁰³ Los presuntos errores que remarca el pontífice son: el primero, la división que establecen entre la Iglesia de la carne y la del espíritu; el segundo, sostener que los sacerdotes de la Iglesia y sus ministros en general carecen de jurisdicción porque solo ellos son "santos"; el tercero, (un error compartido con los valdenses) afirmar que no debía de jurarse en ningún caso; el cuarto, asegurar que los sacerdotes que hayan cometido pecado no pueden consagrar o conferir los sacramentos de la Iglesia; y el último, que solo en ellos el Evangelio de Cristo se encontraba completo. *Bullarium Franciscanum*, t. V, pp. 137-142.

³⁰⁴ "...quatenus praefato Henrico de Ceva aliisque pseudofratribus, qui ad memoratam Siciliae insulam hactenus confugerunt, nullum detis vel dari, quantum in vobis est, permittatis in praemissis consilium, auxilium vel favorem, quin potius ipsos velut apostatas excommunicatos, ipsius ecclesiae Romanae rebelles, schismaticos et perversi dogmatis assertores, lupos rapaces gregi Dominico non parcentes, a vestris

manda capturarlos y castigarlos, incluso con ayuda del brazo secular: "...*secundum canonicas sanctiones poena debita punire curate, invocato ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachii saecularis...*". El 10 de mayo de 1325, con la bula "*Ad nostram nuper dedecto...*", el pontífice también le solicita ayuda al rey de Sicilia, Roberto, para que capture y castigue (*capi facias et suis assignari ordinariis pro demeritis puniendos*) a los frailes de la secta de "*beguinos, rebelles et haereticos*"³⁰⁵.

En el marco de la disputa entre los frailes rigoristas y los de la comunidad, en julio de 1319, con la bula *Etsi cunctorum nequitia redundans...* el pontífice manda a inquirir y sancionar si fuese necesario a fray Bernardo Deliciosi, hermano defensor de los frailes espirituales. Los cargos con los cuales se lo acusaban iban desde el intento de envenenamiento de Benedicto XI, pasando por sus malos actos en la ciudad de Carcasona y su rebelión contra los inquisidores que debían accionar en aquella ciudad³⁰⁶, hasta la liberación de presos y herejes de las cárceles. Aparentemente, Bernardo habría constituido un grupo de frailes rebeldes que se oponían a la acción de la inquisición en su ciudad y por esto habrían tomado por asalto la catedral y la iglesia de los predicadores³⁰⁷ y pronunciado sermones contra ellos. Si bien en las declaraciones papales y en la condena su asociación con los espirituales no juega un rol central, la sucesión de bulas pone de manifiesto la situación de tensión y de conflicto que estaba latente en todos los órdenes. Finalmente, en febrero de 1320, Juan XXII condena a Bernardo Deliciosi a despojarlo del hábito en la cárcel y de toda "mitigación de castigo" con la bula *Cum numis indecens videatur...*³⁰⁸.

Un caso interesante para evaluar la situación conflictiva que vivía la Orden es el de fray Francisco de Lutra que según Juan XXII, luego de profesar la fe, apostató, evitó

finibus arceatis, capientes ipsos vel capi facientes et captos tradentes rectoribus saepe nominati ordinis fratrum Minorum, cum ab ipsis vel eorum vicariis, procuratoribus seu nunciis fueritis requisiti, per eos iuxta ipsorum demerita castigatione debita puniendos...", *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 142.

³⁰⁵ *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 285.

³⁰⁶ Anteriormente, Bonifacio VIII, el 4 de abril de 1304 envió una carta dirigida a al ministro de la provincia de Aquitania en donde solicita que fray Bernardo Deliciosi sea enviado a la sede papa por intervenir contra la acción de los inquisidores: "...Ipse namque, ut accepimus, contra officium inquisitorum haereticae pravitatis illarum partium, tanquam eadem forsitan pravitare respersus, vel contra inquisitores praedictos livoris ardore succensus, non est veritus publice praedicare et eorum pro suo posse officium impedire, concitando fidelium populos contra eos ipsos [...] quam alibi nequiter diffamando et se opponendo processibus eorumdem...", *Bullarium Franciscanum*, t. V, pp.19-20.

³⁰⁷ "...Quod praefatus populus ad domun et ecclesiam dictorum Praedicatorum in multitudine gravi armorum impetu concurrentes ipsorum domun et ecclesiam expugnarunt...", *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 172.

³⁰⁸ "...per apostolica scripta praecipiendo mandamus, quatenus eidem fratri Bernardo, sublato cuiusvis tarditatis obstaculo, dictum habitum auferatis, ab omni mitigatione poenitentiae per vos eidem impositae, quam nobis et apostolicae sedi reservamus...", *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 181.

la obediencia haciendo denuncias contra la Orden por toda la ciudad de Spira y señaló como injusto el proceso que se había realizado contra los frailes “espirituales”³⁰⁹. Por esto, en la bula “*Super gregem dominicum...*” del 13 de febrero de 1321, el pontífice manda al obispo de la región a inquirir inmediatamente a dicho fraile y procurar enviarlo a la Sede Apostólica bajo custodia.

La apostasía en la Orden era un problema para la conducción de la misma y también para el papado, evidentemente a causa de su crecimiento exponencial muchos de sus integrantes se inclinaron a ella. Sin embargo, la acusación de apostasía se constituyó como una manera de manejar la disidencia, ya que encasillar las diferentes prácticas disidentes en la figura de apostasía permitía la represión del sujeto o del grupo de sujetos. Por otro lado, la apostasía era el camino que tomaban algunas de las fuerzas centrífugas que no resistían en el interior de la congregación. Esta problemática atravesó casi la totalidad de los dos primeros siglos de historia franciscana. Por ejemplo, en septiembre de 1322, Juan XXII solicitó al ministro general, Miguel de Cesena que haga custodiar y capturar al apóstata fray Rufino de Asís, quien se habría autoproclamado obispo o simulado serlo: “...*quam ille Rufinus de Assisio ab ordine tuo nequam apostata, mendaciter episcopum se configens, instigante diabolo satagit operari...*”³¹⁰.

Los conflictos seguirán sin ser zanjados y en septiembre de 1325, en la “*Cum Ubertinus de Casali...*” Juan ordenó que se capture y custodie al líder de la rama rigorista ya que había persistido en la “herejía” y era peligroso que circule por el mundo³¹¹. A partir de 1325, el conflicto del pontífice será otro, la problemática de la pobreza de la Orden se trasladó a la Iglesia de Roma y tuvo otras dimensiones como otros protagonistas. En ese escenario Juan XXII también disputará con la dirigencia de la Orden, ahora ya transformada en su adversaria.

³⁰⁹ “...Franciscus de Lutra professus ordinem antedictum ab ordine apostatavit eodem, eius fugiens disciplinam, ac post et contra provisionem huiusmodi quorundam Spirensium favore suffultus contra dictum ordinem in vocem appellationis prorupit...”, *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 197.

³¹⁰ Bula *Ut iniquitatis malitia...*, *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 231.

³¹¹ “...ut accepimus, non absque multis periculis vagabundus per mundum, nos...capiendi seu capi faciendi (etiam si per potestates et dominos temporales) praefatum Ubertinum, ubicunque reperiri poterit, captumque custodiendi seu faciendi, donec per nos ordinatum aliud super hoc extiterit, custodiri fideliter (invocato ad hoc, si necesse fuerit, auxilio brachii saecularis) vobis plenam concedimus facultatem...”, *Bullarium Franciscanum*, t. V, p. 292.

A partir de las fuentes analizadas se puede apreciar el desarrollo y formación de un régimen punitivo que tendía a organizar las prácticas intrínsecas de la Orden. Este comenzó a pergeñarse de manera embrionaria desde la transición de la *Regula non bullata* a la *Regula bullata*, en donde la génesis de una jerarquización interna es axiomática. El *Testamento* de Francisco se constituye como un capítulo aparte, porque como dijimos, no tuvo carácter de norma concreta ya que no era vinculante –aunque tal vez sí funcionó como norma consuetudinaria–. En él se expresan las disputas que tensionaban la congregación en los últimos años de vida de Francisco; y es por esto, que el mismo establece una serie de disposiciones concretas para el castigo de aquellos quienes, él estimaba estaban dañando su *religio*.

Esa forma de concebir la norma en el seno de la congregación que se esboza en la regla bullada se materializa en las constituciones venideras. Analizando el proceso de desarrollo de la rúbrica VII a partir de cinco ejes – conflictos entre hermanos, divisiones y acusaciones, apostasía, desobediencia y cárceles– se manifestó un proceso en donde se complejizó el régimen punitivo. Dicha sofisticación se expresó en la cualidad de la normativa misma pero también en la cantidad de artículos que creció exponencialmente. Es esperable, en términos generales, que la práctica modifique la norma, sin embargo en el caso de la Orden de los Frailes Menores este fenómeno adquiere un carácter diverso y se materializa de una manera más que evidente, ya que en esta la introducción o obliteración de artículos se podía efectivizar con solo la aprobación del capítulo general. A medida que se suceden los años, el crecimiento del número de integrantes es también causa de las modificaciones introducidas. En este sentido, el pasaje de facultades del ministro general a los provinciales se podría entender como producto de dicha evolución.

Luego de la excomunión realizada por Juan XXII contra el ex ministro general, fray Miguel de Cesena, en 1328 la problemática dentro de la Orden es otra y esto se expresa también en la configuración de la normativa. Dicha intervención pontificia demuestra la evolución de una práctica habitual en la Orden que comienza, como se vio con Francisco y se desarrolla durante el siglo XIII e inicios del XIV. A través de los siete pontificados seleccionados vimos que hay problemáticas reincidentes, como es el caso de la apostasía. Asimismo, apreciamos que muchas de las primeras intervenciones tienen que ver con el otorgamiento de facultades especiales o nuevas para una Orden que poco a poco se transformaba en una congregación de sacerdotes. Juan XXII es el papa que más interviene y esto probablemente se haya debido no solo a su carácter individual, sino también al momento en el que gobernó, que al menos hasta el período estudiado aquí, es

decir hasta 1325, estuvo signada por el enfrentamiento más fuerte entre espirituales y comunidad dentro de la Orden. También, las injerencias de Inocencio IV se constituyen como claves si pensamos que es el momento en donde se produce el pasaje definitivo a una congregación de sacerdotes. Por eso, este último interviene mayormente otorgando facultades, mientras que el primero frecuentemente de manera directa a través de su propia investidura.

La configuración de un corpus legislativo que sirva de estructura de un régimen punitivo llegó a la Orden de los Menores tardíamente en relación a otras congregaciones. Probablemente esto tuvo lugar por la naturaleza del espíritu franciscano que si bien no prevaleció probablemente traccionó en este sentido. En las primarias intenciones de Francisco posiblemente no existían estas preocupaciones, cercano a su muerte pudo vislumbrar el alcance de su iniciativa e intentó volcar ciertas recomendaciones – y exhortaciones– en su testamento. A partir de allí, con avances y retrocesos, la conflictividad fue en aumento y con ella su disciplinamiento: la taxonomía de faltas y castigos se hizo imperiosa. Este desarrollo también nos permitió evaluar aquello que era considerado reprobable, adversativo o, incluso, violento y que por esto comienza a ser regulado. Veremos, ulteriormente, que muchas de estas situaciones que comienzan a ser legisladas reaparecen en la documentación literaria siendo denunciadas por determinados actores históricos.

En el próximo apartado nos dedicaremos, entonces, a dichas fuentes, partiendo desde algunas de las hagiografías de Francisco y llegando a las crónicas del siglo XIII que refieren a la figura de fray Elías de Cortona que tomaremos como ejemplo de una realidad que consideramos más amplia.

“...Sicut vos ore pacem nuntiatís,
ita in cordibus vestris pacem amplius habeatis,
ut nullus per vos provocetur ad iram et ad scandalum;
sed omnes per vestram pacem et
mansuetudinem ad pacem et benignitatem revocentur...”³¹²
Anonimo Perusino, 38

IV. Las situaciones adversativas en las primeras generaciones franciscanas.

Centrarse en la conflictividad y en lo que actualmente calificaríamos de violento en la Orden de los frailes Menores implica, también, el ejercicio de repensar los términos en que se manifestaban los conflictos extremos y las diversas prácticas que denotan discordias profundas en las primeras generaciones franciscanas. Una de las hipótesis que sostiene este trabajo subraya la importancia de la génesis de una cultura del conflicto y la violencia, que provenía de las afueras de la Orden, en un contexto de cierta brutalidad en la vida social y política, que se traslada y reconfigura en la estructura coercitiva de un movimiento primitivo que terminó deviniendo en orden eclesiástica. De ahí que sea vital repensar los primeros años del movimiento iniciado por Francisco y la situación que deja, en el horizonte de la *religio*, el fallecimiento de su iniciador.

En el primer capítulo dedicado a las fuentes normativas de la congregación, se analizaron los denominados escritos de Francisco y las diversas legislaciones de los capítulos en un arco temporal muy amplio. En este apartado, por un lado, retomaremos cronológicamente el año 1228 hasta fines de siglo a partir de las hagiografías, y por otro, nos detendremos principalmente en el llamado *Liber de prelado* de Salimbene de Parma para el generalato y la deposición de fray Elías de Cortona con el objetivo de repensar las situaciones adversativas y la conflictividad individual y colectiva en las primeras generaciones. Advertimos que el caso de Elías es significativo en este sentido porque materializa y pone en evidencia una problemática que provenía originariamente desde los últimos años de vida de Francisco y que estalla en su generalato. Nuestra intención es tomar su período de gobierno como ejemplo visible e innegable de un proceso más

³¹² “...Les decía [Francisco]: La paz que proclaman con la boca, deben tenerla desbordante en sus corazones, de tal manera que para nadie sea motivo de ira ni escándalo, sino por su paz y mansedumbre inviten a todos a la paz y a la benignidad...”.

profundo que se pudo apreciar en la sección anterior y que volveremos a repensar a partir de fuentes literarias.

Es por esto que consideramos de crucial importancia también detenernos en las llamadas vidas del santo de Asís, ya que allí se plasman no sólo los diferentes episodios que, utilizando una hermenéutica comparada de las fuentes, podrían –o no– ser verídicos de la vida de Francisco; sino también, repensar la situación de la Orden, en términos de conflictividad y examinar aquello que con fines analíticos taxonomizamos como castigo legítimo/ilegítimo. Este último sería aquel que no era aceptable en el marco de la congregación, mientras que el legítimo es aquel que, pudiendo estar o no catalogado en la legislación, era visto como admisible.

Este análisis nos permitirá, sumándose a las primeras disposiciones normativas, sentar una sólida base para trabajar los primeros años después de Francisco en términos de belicosidad. Trasladaremos este mismo análisis a otra documentación literaria con el fin de reconstruir el caso de Elías a través de estos lentes. Su caso, reconstruido principalmente a partir de crónicas del siglo XIII, habilita la conexión de varios elementos con ciertas prácticas de resolución de conflictos que testimonian las hagiografías y que veremos repetirse posteriormente en las fuentes de la segunda mitad del siglo XIII.

1. Los testimonios de las vidas de san Francisco de Asís.

En las inmediaciones de la muerte de Francisco, en 1226, la estructura normativa de la Orden no se encontraba, ni por cercanía, organizada; como vimos, dicha sistematización no se consolidó sino tardíamente ya entrado el siglo XIV. Sin embargo, la muerte de Francisco despierta una serie de problemáticas que tenían que ver con el crecimiento exponencial del movimiento que demanda una pseudo-organización y en este sentido, la construcción de una “historia” de la vida del santo iniciador será de crucial importancia para las generaciones venideras. Así, para su canonización, Gregorio IX encargó la redacción de la primera vida a fray Tomás de Celano. La Orden y la Iglesia de Roma necesitaban ya no de Francisco, sino de san Francisco. A partir de la primera vida, emergieron diferentes relatos que intentaban, cada uno a su manera y desde el punto de vista de su autor/es (como es el caso de la *Leyenda de los tres compañeros*), presentar un hombre distinto, un santo distinto.

Utilizar las hagiografías franciscanas es imposible si primero no se introduce, al menos escuetamente, el asunto de la llamada “cuestión franciscana”³¹³. La misma se inició con la publicación del libro de Paul Sabatier de 1893 el cual planteaba la problemática del difícil acceso al Francisco histórico. El autor francés sostenía que había que rastrear el Francisco más cercano a la “realidad” y el más lejano a la “ficción”. Así, el historiador planteó que el diálogo entre los escritos de futuro santo y la tradición de los primeros compañeros permitiría la reconstrucción del “verdadero” Francisco. La cuestión franciscana es al mismo tiempo una cuestión filológica, literaria e histórica; se relaciona con la identificación del material que acompañaba la carta de Greccio de los tres compañeros de Francisco: León, Rufino y Angel; y, por otro lado, con la colocación cronológica e histórica de los textos hagiográficos ya que estos dependen entre sí. Se debe, por tanto, saber los ambientes en los cuales fueron redactados dichos textos, difundidos y leídos, cuál el nivel de autenticidad o la voluntad del autor en ese contexto particular y porqué los mencionados autores deciden o no destacar ciertos aspectos del santo o de la historia de la Orden³¹⁴.

La cuestión franciscana, justamente, intenta establecer las relaciones de parentela entre los textos. El problema de la transmisión de los mismos implica contemplar dos elementos de significativa importancia a la hora de plantarse frente a los textos: el primero, que es posible la reproducción mecánica de los *exempla* de un texto a otro pero, por otro lado, que el copista tiene la libertad de seleccionar, cortar o modificar partes del texto que copia según su intención.

Con la intención de reconstruir el testimonio de los primeros compañeros de Francisco, es decir de los más cercanos a él, una de las propuestas más innovadoras y de significancia para la cuestión franciscana fue el texto de Raoul Manselli, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*³¹⁵. En aquel trabajo, el historiador italiano intenta aplicar la metodología de la *Formengeschichte* que se había utilizado para el estudio de los textos del Evangelio al análisis de las fuentes franciscanas. El historiador fue recopilando minuciosamente las noticias introducidas con la frase “*nos qui cum eo*

³¹³ Vease la *questione francescana*: Menestò, Enrico, “la questione francescana come problema filologico” en AA. VV, *Francesco d’ Assisi e il primo...*, *Op. Cit.*, pp. 117-143; Brufani, Stefano, Cremascoli, Giuseppe, y otros, *Fontes francescani. Introduzioni critiche*, Porziuncola, Asís, 1997; Miccoli, Giovanni, *Francesco d’ Assisi. Realtà e memoria...*, *Op. Cit.*; Dalarun, Jacques, *La malavventura...*, *Op. Cit.*

³¹⁴ Menestò, Enrico, “La questione francescana come problema filologico” en AA. VV, *Francesco d’ Assisi e il primo...*, *Op. Cit.*, pp. 117-143.

³¹⁵ Manselli, Raoul, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1980.

fuius” con el objetivo de establecer la veracidad de los testimonios relatados³¹⁶. De acuerdo al principio de que aquellas expresiones habrían provenido de las llamadas “fuentes leoninas”, que habrían recolectado los testimonios del hermano León y los más próximos compañeros de Francisco.

La propuesta de Manselli enriqueció el debate pero no resolvió la cuestión franciscana; sin embargo, Enrico Menestò señala algunos aportes centrales que dejó el renovador trabajo: en primer lugar, la división de las fuentes en “sistemáticamente ordenadas” y “no sistemáticamente ordenadas” (dentro de las cuales entraría la *Compilatio Assisiensi*); en segundo lugar, la dependencia más directa o no del material recolectado por Crescencio de Iesi; por último, Manselli habría logrado superar la clasificación dicotómica de Sabatier: “fuentes de la comunidad” y “fuentes leoninas”.

Las biografías se constituyen como un campo privilegiado para la obtención de información y noticias sobre la vida del santo y las características de la *fraternitas* primitiva y el proceso de institucionalización de la misma³¹⁷. A su vez, es imperioso ser cauteloso en la recolección y análisis de dichas noticias ya que existen tantos Franciscos como vidas escritas. Teniendo en cuenta los retos que plantea la cuestión franciscana y pensando siempre en el punto de vista del autor y la relación de interdependencia entre las noticias seleccionadas; el propósito de esta primera parte será, entonces, analizar las construcciones que se hacen del santo en referencia al aspecto disciplinar con el objetivo de replantearse aquello que para el *poverello* podía –o no– implicar un castigo y cómo funcionaba –si funcionaba– un proceder coercitivo en las primeras generaciones a partir de las hagiografías seleccionadas. Es decir, ¿cuándo Francisco estimaba necesario imponer un castigo?, ¿cómo se articulaba la disciplina con el ser “menores a todos”? y, por último, ¿cómo se articula la impostación de un determinado Francisco con el contexto redaccional?

Existe un vacío historiográfico en relación a la cuestión de las situaciones de disciplina y castigo dentro de la Orden de los frailes Menores en los períodos abarcados

³¹⁶ Esta técnica recibió las críticas de Giovanni Miccoli, el cual sostiene que: “...si trata, io credo, di una conclusione del tutto inaccettabile nella sua categoricità, che non tiene tra l’altro conto degli anacronismi, della crescita del miracoloso, delle numerose ed evidente deformazioni della memoria, nonché dei condizionamenti legati al loro stesso presente che caratterizzano quelle pericopi...”, véase Miccoli, Giovanni, “La questione francescana è ancora attuale?”, en Id., *Francesco d’Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Milano, Biblioteca Franciscana, 2010, p. 220. (artículo originalmente publicado en 1994).

³¹⁷ Miccoli, Giovanni, *Francesco. Il santo di Assisi all’origine dei movimenti francescani*, Roma, Donzelli, 2013, p. 182.

entre su nacimiento como *fraternitas* y su devenir en *Ordo*. Algunos autores, sí, han señalado, el endurecimiento disciplinar de Francisco en el llamado *Testamento*, respecto al trato y la organización de la congregación³¹⁸, o han estudiado el horizonte del ejercicio del poder pero en términos de gobierno y carisma de Francisco, no de disciplina³¹⁹.

Partiendo de la premisa de que las fuentes son resultado de un contexto y que se pueden comprender, en tanto actos comunicativos, cuando entendemos las motivaciones del enunciador y las convenciones que lo determinan; y señalando también, que no obstante lo dicho, los actos de enunciación son, al mismo tiempo, agentes de modificación de la realidad, es decir: que son construidos y construyen³²⁰; intentaremos analizar el rol del castigo y la disciplina en las hagiografías, al tiempo que relacionar esto con el proceso de metamorfosis de la Orden de los frailes Menores. Muchas veces estas hagiografías dicen más del contexto socio-histórico de producción que de la vida del santo al que se refieren. Esto tiene que ver con la necesidad de ciertos actores históricos de volcar en esas vidas situaciones que tal vez tenían más que ver con su contexto y que dialogaban con los destinatarios de la obra.

En tanto productos culturales, los textos hagiográficos circulan, en este caso, en el universo franciscano del siglo XIII-XIV, contexto en el cual son utilizados y re-interpretados. Estos textos deben ser pensados no solamente en términos de formadores de santidad o incluso como un banco de noticias sobre una vida en particular; sino también deben ser considerados en su carácter performativo. Estas vidas son condicionadoras de comportamiento del grupo que las consume porque al reelaborar su discurso se establece aquello que se debe ser y hacer. Las hagiografías tienen, de esta manera, un papel pedagógico preponderante que se potencia, en el horizonte franciscano, con la ausencia temprana de especificaciones normativas. Es decir, de alguna manera, podemos pensar que podían funcionar como norma consuetudinaria.

³¹⁸ Véase: Merlo, Giovanni, Grado, *Frate Francesco, Op. Cit.*; id., *Francescanesimo e passato prossimo*, Padova, Messaggero, 2010. El endurecimiento de Francisco en el testamento se analizó en el capítulo anterior.

³¹⁹ Tesis de doctorado: Cusato, Michael, *La renonciation au pouvoir chez les frères Mineurs au 13 siècle*; en contraposición: Dalarun, Jacques, *Francesco d'Assisi. Il potere in questione e la questione del potere*, Milano, Biblioteca Francescana, 1999; id, *Governare è servire*, Milano, Biblioteca Francescana, 2015; Boni, Andrea, *La questione del potere nell' Ordine dei frati minori*, Assisi, Porziuncula, 2003; Rusconi, Roberto, "Moneo atque exhortor... Firmiter praecipio..." en *Op. Cit.*

³²⁰ Skinner, Questin, *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007; Vallespin, Fernando, "Giro Lingüístico e historia de las ideas: Q. Skinner y la escuela de Cambridge", en Aramayo, Roberto, Javier Muguera y Antonio Valdecantos, comps., *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 287-301; Austin, John, *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Gedisa, 1988.

La hagiografía es un género literario bien definido, que se basa en reglas bastantes precisas y que tiene como objetivo sostener y difundir un culto a la vez que edificar lectores³²¹. Asimismo, en tanto producto cultural ésta se halla estrechamente enlazada con las prácticas sociales y las relaciones de dominación y de sujeción de los individuos³²². Por lo tanto, analizar el acto de enunciación es también reflexionar sobre las tensiones en la construcción de la disciplina y la coerción, y por decantación, del poder en la Orden.

En este sentido, utilizando la posibilidad que otorga la producción literaria de Tomás de Celano, que nos permite detenernos en el análisis de dos momentos importantes del devenir de la metamorfosis de la Orden (1228 y 1247 aprox.), se estudiarán las noticias referidas a situaciones de castigos que emerjan de las dos vidas de dicho autor. Por otro lado, también nos detendremos en la llamada *Legenda Maior* de fray Buenaventura de Bagnoregio redactada entre 1260 y 1263 y, por fin, en la *Compilatio Assisiensis* del último cuarto del siglo XIII. Esta secuencia cronológica nos permite detenernos en estadios diversos de la Orden cada aproximadamente veinte años. En relación a la tipología hay que destacar que cada una de ellas es heredera de sus anteriores –al menos en parte– pero plantean usos diferenciados de las noticias existentes. En este sentido las presencias y las ausencias de noticias son un aspecto a tener en cuenta a la hora del análisis. De ahí, la necesidad de recorrer el camino del texto al contexto y viceversa, con la intención de inquirir sobre “significado atribuido por los contemporáneos a lo que sobrevive de su visión del mundo”³²³.

Por otro lado, cuando las faltas perpetradas (ya por Francisco, ya por el resto de los frailes) estén explícitamente señaladas como tales en los escritos de Francisco (reglas y *Testamento*) se hará referencia a ellos; introduciendo de esta forma, un diálogo entre legislación interna y el género narrativo hagiográfico. Para cada una de las vidas que se trabaje, se realizará una presentación general de la obra (especificando características centrales, datación, fuentes, etc.) y luego se analizarán tres ejes: el primero, las punitivas que Francisco imponga a otros hermanos, en segundo lugar, las que se impone a sí mismo y por último, las referencias generales a su carácter en relación a la actividad punitiva.

³²¹ Miccoli, Giovanni, “La questione francescana è ancora attuale?”, *Op. Cit.*, p. 221.

³²² Foucault, Michel, *El orden del discurso*, *Op. Cit.*; Ginzburg, Carlo, *Rapporti di forza...*, *Op. Cit.*; Chartier, Roger, *Escribir las prácticas*, Valentín Alsina, Manantial, 1996; id. *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 2005.

³²³ Darton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Mexico D. F, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 13.

1.1. *Vidas de Tomás de Celano.*

Tomás de Celano nació aproximadamente en 1190 en la ciudad de Celano; al rededor de 1215 habría ingresado a la Orden de los frailes Menores. No existen muchos datos sobre su persona; según Jordán de Giano, Tomás fue misionero en Alemania en 1221 y se desempeñó como custodio de la provincia de Teutonia a partir de 1223. Luego de la muerte de Francisco en 1226, Tomás de Celano es elegido por Gregorio IX para escribir la primera *Vita* de Francisco, la cual es redactada probablemente entre 1228 y 1230 en Asís. Hacia 1246-1247 Tomás retorna a dicha ciudad, donde confeccionó la *Vita secunda* por encargo del entonces ministro general Crescencio de Iesi³²⁴. Tomás murió en torno al 1260, en el monasterio de las clarisas de San Giovanni in Val di Varri, en el Abruzzo. Probablemente no fue un hombre cercano a Francisco, pero efectivamente lo conoció.

Se le ha achacado a Tomás de Celano, sobre todo a partir de la celebrísima obra de Paul Sabatier, *Vie de saint François*³²⁵, su carácter literario y distorsionador del “Francisco histórico”. Muchas veces a lo largo de su obra, Tomás recurre a tópicos clásicos de la literatura hagiográfica para presentar a san Francisco: la *Vita di sant’ Antonio* de Atanasio de Alejandría, la *Vita sancti Martini* de Sulpicio Severo, o las *Vidas* de los Padres del Desierto, entre otras³²⁶.

Vita Prima

La *Vita Prima* tiene ciertas características en relación a su contexto de producción que la hacen notablemente distinta al resto de las vidas de san Francisco. Este es un texto que se configura para la promoción de un culto en correspondencia con las exigencias de la religión de los Menores marcadamente diversa a la tradición cristiana del momento. En esta obra, entonces, Tomás de Celano busca confeccionar una visión de Francisco como *alter Christus*.

La *vita* se encuentra estructurada en tres partes: la primera, sigue un orden cronológico de hechos y se refiere al estilo de vida y las enseñanzas de Francisco; en la

³²⁴ A partir de ahora: *Vita Prima*: 1C y *Vita Secunda*: 2C. Recientemente la Bibliotheque Nationale de France, adquirió bajo el impulso del historiador francés Jaques Dalarun, un manuscrito que contiene lo que probablemente es una vida intermedia entre la primera y segunda atribuida a Tomás de Celano. Este relato recientemente descubierto es un resumen o compendio de la primera vida, producido durante el generalato de fray Elías de Cortona (1232-1239). Véase: Dalarun, Jacques, “Tommaso da Celano, La vita del beato padre nostro Francesco”, *Frate Francesco*, num 2, 2015, 81, pp. 239-386.

³²⁵ Sabatier, Paul, *Vie de saint François*, Paris, Fischbacher, 1893.

³²⁶ Vauchez, Andre, *Francesco d’ Assisi, Op. Cit.*; Dalarun, Jacques, *La malavventura..., Op. Cit.*

segunda sección, el autor se dedica al último bienio de la vida de Francisco; y en la última, a su glorificación como santo y describe algunos de sus milagros. Las fuentes que utiliza Tomás de Celano son varias: los llamados escritos de Francisco, la *Epístola encíclica* de fray Elías de Cortona, posiblemente el acta del proceso de canonización, y, además, testimonios directos, que probablemente se transmitieron desde los primeros compañeros de manera oral.

Se pueden hallar en la obra dos modalidades narrativas: una, que relaciona los actos de Francisco y los traduce como modelos edificantes; y otra, que centra su atención en el valor simbólico de sus acciones³²⁷. La *Vita prima* es, según Jacques Dalarun, una obra de alguna manera controlada por el Papa, Gregorio IX, y por el entonces ministro general, fray Elías da Cortona. Así, el período de confección de la vida, coincide con un momento particular en el devenir de la Iglesia de Roma, a nivel general; y de la Orden de los Frailes Menores luego de la muerte de su iniciador y líder, Francisco, en el horizonte particular. Entre 1227 y 1232 fray Elías había perdido legitimidad en la Orden y entre los años 1228 y 1230 Gregorio IX se encontró en una situación conflictiva con Federico II sin poder residir en Roma. La *Vita prima*, entonces se constituye como una proclama a favor de Elías que le permitirá ser elegido posteriormente como ministro general, y una legitimación para Gregorio IX que va a capitalizar la figura del santo para sostener y reforzar su investidura³²⁸.

En la *Vita Prima* no hallamos una especificación de aquellas faltas a las que consideraba graves Francisco. Sin dudas, el modelo de pureza que va tejiendo Tomás de Celano a partir de la figura del santo se haya directamente relacionado con la humildad, la pobreza, la ayuda a los necesitados y la obediencia a la Iglesia. Las trasgresiones a este tipo de vida, más bien primitivo o inicial, no son del todo detalladas.

El hagiógrafo sí llama la atención sobre cómo Francisco se preocupaba por aquellos que ambicionaban puestos de magisterio y anteponían su bienestar personal ante el desarrollo espiritual. A éstos Francisco intentaba, según el biógrafo, corregir con su propio ejemplo, no hace referencia a castigos impuestos por este tipo de desviaciones, aunque reconoce y destaca la preocupación del líder.

En la obra encontramos cuatro referencias a castigos o amonestaciones impuestas por Francisco a transgresiones realizadas por los hermanos o por él mismo.

³²⁷ Prinziwalli, Emanuela, “Francesco d’ Assisi nel percorso delle fonti agiografiche” en AA. VV, *Francesco d’ Assisi e il primo...*, Op. Cit.

³²⁸ Dalarun, Jacques, *La malavventura...*, Op. Cit.

a. *Puniciones de Francisco a otros.*

1. Transgresión a la humildad.

Una de los aspectos centrales del mensaje cristiano de Francisco es el deber de estar con los pobres y con los marginados de aquella sociedad. Según las diversas vidas y la memoria histórica de la Orden, Francisco era –y es aun hoy– el padre de los pobres, toda ofensa a uno de ellos era un agravio a Cristo desde su punto de vista³²⁹. De ahí que a lo largo de la *Vita Prima*, el único castigo que implementa Francisco a un hermano, de forma rotunda e inflexible, es provocado porque éste habría insultado a un pobre dudando de su pobreza: “ojo, que no seas un rico y te hagas pasar por pobre!”³³⁰. Frente a esto Francisco reacciona reprendiéndolo severamente e imponiéndole un castigo: desnudarse frente a dicho pobre y besarle los pies rogándole el perdón³³¹. La desnudez desde las prácticas de los anacoretas tiene un sentido penitencial y de ejercicio ascético; pero por otro lado, en el caso del franciscanismo tiene que ver con el despojarse de los vestidos, de lo material y también, de los prejuicios. Así como la imitación del cristo desnudo en la cruz³³². Cabe destacar que este es el único episodio de corrección e implementación de castigo que Tomás de Celano también introdujo en la *Vita Secunda*.

b. *Autocastigo.*

Otra forma de coerción y disciplinamiento interno en el movimiento que se puede apreciar en las vidas estuvo relacionada con la corrección y ejemplificación que el *Poverello* se imponía sí mismo³³³. Así, según Tomás de Celano, cuando Francisco se

³²⁹ Rb VI, 3: “...Y no tienen por qué avergonzarse pues el señor se hizo pobre por nosotros en este mundo...”.

³³⁰ Son innumerables las ediciones y traducciones de las obras de Tomás de Celano. Una excelente traducción al castellano y estudio crítico: *San Francisco de Asís. Escritos y biografías. Documentos de la época*, ed. Guerra, José Antonio, Madrid, BAC, 2013. [1º ed. 1978]. En este trabajo las traducciones las realizó la autora a partir de la edición latina de: Menesto, Enrico, y Brufani, Stefano (ed.), *Fonti Francescane*, Assisi, Porziuncola, 1995. IC XXVIII, 76: “...Vide, ne forte sis dives et simules paupertatem...”.

³³¹ IC XXVIII, 76: “...quod audiens pater pauperum, sanctus Franciscus, graviter doluit et fratrm talia proferentem durissime increpavit, praecepitque ei ut se coram paupere denudare tac, pedes eius deosculams, veniam postulet...”.

³³² Rocca, Giancarlo y Pelliccia, Guerrino, *Dizionario degli istituti di perfezione, Op. Cit.*, t. VI, p. 474.

³³³ El carácter ejemplificador de la disciplina y el comportamiento cristiano fue uno de los rasgos principales de los movimientos mendicantes surgidos en la baja Edad Media. La bibliografía es vastísima: Linaje Conde, Antonio, “Las órdenes religiosas de la plenitud al ocaso del medioevo”, en Mitre Fernández, Emilio, *Historia del Cristianismo. El mundo medieval*, Granada, Trotta, 2004; Lawrence, Clifford, *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999; Azzara, Claudio, y Rapetti, Anna Maria, *La chiesa... Op. Cit.* Para sus orígenes: Colombás, García M, *El monacato primitivo*, Madrid, BAC, 2004.

hallaba en Rivo Torto con sus primeros compañeros se encargaba de que no haya negligencias entre ellos. Era riguroso con la disciplina y él era el primero en demostrarlo: cuando se encontraba tentado por la carne se arrojaba a un pozo con agua fría, prácticamente helada y restaba en él hasta que la tentación desapareciera³³⁴. Para el biógrafo aquella acción era de carácter plenamente ejemplificador y edificante para sus seguidores.

c. La naturaleza punitiva de Francisco.

Respecto al carácter punitivo de Francisco en la primera vida de Tomás hallamos dos alusiones a castigos o reprobaciones del *Poverello* por faltas de los hermanos, sin especificar en qué consistieron. En el capítulo XV, el autor señala que Francisco no halagaba las transgresiones, ni alentaba a los que vivían en pecado, sino que los fustigaba severamente, generando según el autor un “saludable temor” que le habrían tenido los coetáneos al fundador³³⁵. Según el biógrafo, el iniciador del movimiento se encontraba siempre actualizado e informado sobre las acciones de su grupo. A todas éstas Francisco las sometía a un examen y no dejaba que se cometieran infracciones sin obtener un castigo debido. Las faltas en las que se centraba el santo de Asís, según el testimonio de Tomás de Celano, eran principalmente las espirituales y luego las corporales³³⁶.

Vita secunda.

La *Vita secunda* fue elaborada por Tomás de Celano entre 1246-1247 probablemente en la ciudad de Asís, y viene a complementar sus anteriores obras, como él mismo señala al inicio de su trabajo: “Este opúsculo contiene, en primer lugar, algunos hechos maravillosos de la conversión de San Francisco, que, por no haber llegado de

³³⁴ 1C XVI, 42: “...Rigidus in disciplina super custodium suan erat vigilans omni hora; nam si qua, et assolet, carnis tentatio eum quandoque pulsaret, in quadam fovea glacie plena, cum hiems exsisteret, se mergebat, in ea tamdiu persistens quoadusque carnalis omnis recederet corruptela. Et quidem tantae mortificationis exemplorum caeteri ferventissime sequebantur...”

³³⁵ 1C XV, 36: “...Nesciebat aliquorum culpas palpare sed pungere, nec vitam fovere peccantium sed aspera increpatione percutere, quoniam sibi primo suaserat opere quod verbis aliis suadebat; et non timens reprehensorem, veritatem fidentissime loquebatur, ita ut etiam litteratissimi viri, gloria et dignitate pollentes, eius mirarentur sermones et timorre utili eus praesentia terrerentur...”

³³⁶ 1C XIX, 51: “...Cauta e diligenti examinatione omnium acta perquirens, felici semper curiositate in subsitis ferebatur, nihil impune relinquens, si quid minus recti deprehenderet perpetratum. Et primo quidem spiritualia vitia decernebat, deinde diiudicabat corporalia, ad ultimum exstirpans occasiones omnes, quae peccatis solent aditum aperire...”

ninguna manera a noticia del autor, quedaron, por tanto, fuera de las leyendas que había escrito ya”³³⁷.

En 1244 el Capítulo General de Génova, que se realizó bajo la dirección de Crescencio de Iesi, se solicitó enviar todos los testimonios posibles sobre Francisco. La intención política impulsada por el ministro, según ciertos autores, habría implicado un intento de pacificar la Orden, la cual se veía sujeta a diversas tensiones y contrastes respecto al modelo “minorítico” de las nuevas generaciones³³⁸. Esta recolección de documentación, que probablemente capitalizó las vivencias de ciertos compañeros que estuvieron con el santo de Asís y que hasta ese momento se mantenían oralmente, fue crucial no sólo para la construcción de una historia de la Orden, o más precisamente de la primera *fraternitas*, sino también para la edificación historiográfica del movimiento. La *Crónica de los tres compañeros* (1241-1247) y el *Anónimo Perusino* (1246), según algunos autores, podrían haber sido resultado de aquella solicitud del capítulo.

Los testimonios recolectados por el ministro se transformaron en fuentes de Tomás de Celano para su segunda vida. Así, muchos episodios que habían sido dejados de lado se verán incorporados en este nuevo trabajo del fraile³³⁹. Por otro lado, también existen otras fuentes utilizadas por el autor en la *Vita secunda* que no son identificables, testimonios de compañeros o incluso algún material que hoy se encuentra perdido. Es importante destacar que los pasajes de los que no se puede determinar la procedencia, se refieren principalmente a situaciones conflictivas que atravesaba la Orden en aquellos años.

La *Vita secunda* se encuentra compuesta por dos partes: en la primera, Tomás adopta un planteo cronológico; y la segunda sección es antológica, se compone de episodios temáticos (típico de los *speculae*)³⁴⁰. Esta obra del fraile se caracteriza por una profundización en la predestinación del Francisco, asimismo su figura será más antigua, de alguna manera más monástica; el autor se preocupa más por la edificación psicológica de la comunidad que por describir la personalidad del fundador. Es en este trabajo de Tomás de Celano en donde más se materializan en el discurso varios de los conflictos que atravesaron el proceso de institucionalización de Orden de los Frailes Menores³⁴¹.

³³⁷ 2C Prologo, 2.

³³⁸ Merlo, Giovanni Grado, *Nel nome di san Francesco*, Op. Cit.

³³⁹ Al día de la fecha sabemos que varias de las que parecían novedades de la segunda vida se detectan por primera vez en la recientemente hallada *Vita del beato padre nostro Francesco*.

³⁴⁰ Formato que posteriormente va a ser utilizado por fray Buenaventura en su *Legenda Maior*.

³⁴¹ Prinzivalli, Emanuela, “Francesco d’ Assisi nel percorso delle fonti agiografiche” en AA. VV, *Francesco d’ Assisi e il primo...*, Op. Cit.; Delarun, Jacques, *La malavventura...*, Op. Cit. ; Da Campagnola,

Encontramos a lo largo de la *Vita Secunda* nueve situaciones referidas a castigos o apercibimientos impuestos por Francisco tanto a él mismo como a sus seguidores. De los cuales ocho son aplicados por el fundador a otros frailes, uno impuesto a él mismo y, por fin, una reflexión del propio Tomás de Celano sobre las transgresiones de su tiempo y las características de Francisco a la hora de aplicar puniciones.

a. Punciones de Francisco a otros.

Como dijimos, nueve de las referencias son castigos de los cuales ocho son puniciones físicas concretas –y una maldición– impuestas por el *poverello* debido a faltas cometidas por los hermanos. Las causas que motivan, según el biógrafo, a actuar a Francisco abarcan: la tenencia de propiedades, el contacto con dinero, el ocio, los detractores de la Orden, la desobediencia y las visitas a monasterios de las hermanas clarisas.

1. Transgresión a la pobreza.

En el primer caso, Tomás de Celano relata que mientras Francisco retornaba de Verona se enteró que los hermanos habían construido una casa en Bologna, debido a esto el líder ordenó que sea desalojada, incluso por los frailes enfermos que allí habitaban³⁴². Los frailes no habrían podido retornar a ella hasta que Hugolinio de Ostia la declarara propiedad suya. Así se ve cómo, a través del relato del biógrafo, se manifiesta según Celano, lo importante que era en la *religio* originaria –o al menos para Francisco– la no tenencia de propiedad alguna y la estricta pobreza de los hermanos. La infracción sobre alguna de estas podía generar una reprimenda severa e inflexible³⁴³.

2. Transgresión a la pobreza.

Asimismo, los integrantes del grupo iniciado por Francisco no debían, según sus escritos, tener contacto con el dinero. El rechazo del *Poverello* al dinero es significativo

Stanislao, “La Vita prima, la Legenda ad usum chori, la Vita secunda, il Tractatus de miraculis beati Francisci di Tommaso da Celano”, en Brufani, Stefano, Giuseppe, Cremascoli y otros, *Op. Cit.*, pp. 29-43. A partir del generalato de fray Elías de Cortona se hicieron más visibles ciertas tensiones entre los integrantes de la Orden, cada vez más numerosa. Las tensiones estarán protagonizadas, por un lado, los frailes laicos, y por otro, los clérigos. Asimismo, la cuestión de la pobreza va a ser un tópico delicado de conflicto, que luego cobrará más importancia en el problema espirituales-comunidad. Véase capítulo Contexto de la cuestión.

³⁴² 2C XXVIII, 58

³⁴³ En el Test. 24, Francisco sostiene: “...Caveant sibi fratres, ut ecclesias, habitacula pauperula et omnia, quae pro ipsis construuntur...”. Justamente, esta temática suscitará extensos debates a lo largo de la segunda mitad del siglo XIII y primera mitad del XIV.

y es uno de los elementos que marcan el sello distintivo de su grupo. Ya en la *Regula non Bullata* – y también en la *Regula Bullata*–, sentencia sobre el tema: “...ninguno de los hermanos [...] en modo alguno tome, reciba o haga recibir pecunia o dinero...”³⁴⁴. El celanense relata que un día, un fiel que oraba en Santa María de la Porciúncula dejó una moneda, un fraile la sostuvo con sus manos y la arrojó por la ventana. Al enterarse de lo ocurrido, Francisco lo reprendió y le exigió que la tome con su boca y la entierre en el estiércol de asno. Aquella reprimenda de Francisco fue, según Tomás de Celano, ejemplificadora y pedagógica, ya que los hermanos que presenciaron el acontecimiento “quedaron llenos de miedo”³⁴⁵.

3. Ocio.

El trabajo aparece como otro elemento significativo en la vida de los frailes, Francisco entendía la ociosidad como enemiga del alma: *otio animae inimico*, sostenía en la *Regula Bullata*³⁴⁶. La molestia que generaba en el iniciador del movimiento el ocio queda expresada en el famoso episodio del hermano mosca. Francisco al ver que un fraile tenía reticencia a trabajar y a mendigar y sólo se ocupaba de alimentarse a sí mismo y al ocio, acusándolo de hombre carnal que nunca había realmente abandonado el siglo, lo expulsó de la Orden con las siguientes palabras: “vete, hermano mosca, porque quieres comer del sudor de tus hermanos y ser ocioso en la obra de Dios. Te pareces al hermano zángano, que no aporta nada al trabajo de las abejas y quiere ser el primero en comer la miel”³⁴⁷.

Así, la holganza es dentro de las infracciones presentadas en la hagiografía de Tomás de Celano como una de las más graves y la resolución de Francisco una de las más determinadas.

4. Transgresión a la humildad.

Como se dijo anteriormente, una característica central del mensaje cristiano de Francisco era la compasión por los pobres. Ver a un pobre es ver a Cristo, de ahí que

³⁴⁴ Rnb VIII, 3.

³⁴⁵ 2C XXXV, 65.

³⁴⁶ Rb V, 2: “...Fratres illi, quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote, ita quod excludo otio animae inimico, sanctae orationis et devotionis spiritum non exstinguant, cui debent cetera temporalia deservire...”

³⁴⁷ 2C, XLV, 75: “... Vade viam tuam, frater musca, quoniam vis comedere sudorem fratrum tuorum et esse otiosus in opere Dei. Similis es fratri aponi qui laborem apum non sustinens, mella vult comedere primus...”

faltarle el respeto a uno es inmediatamente una osadía para con Dios. Así, relata Tomás que cuando un fraile desconfió de un indigente, el líder del movimiento, le ordenó que se desnude y se postre a los pies del pobre pidiéndole perdón³⁴⁸.

5. Desobediencia.

En los escritos de Francisco –y también en las regulaciones internas de la Orden– uno de los aspectos centrales es la cuestión de la obediencia³⁴⁹. Todos los hermanos están obligados a obedecer a sus guardianes y a seguir la *Regla*, que es a su vez el Evangelio de Cristo³⁵⁰. La obediencia a los prelados de la Iglesia era central en el pensamiento de Francisco, incluso en el capítulo CXII de la segunda vida de Celano representa la obediencia con un cuerpo muerto que se puede manipular libremente. Así, la desobediencia hacia los hermanos superiores podía ser castigada por Francisco duramente. En el capítulo CXIV, Tomás de Celano narra la anécdota de cómo el santo castigó a un fraile por ser desobediente echándole su capucha al fuego: “Manda una vez que se eche en medio de una gran fogata la capucha quitada a un hermano que había venido sin obediencia y solo...”³⁵¹. Este se presenta como uno de los castigos simbólicamente más fuertes, teniendo en cuenta que la túnica representaba uno de los elementos distintivos de la identidad franciscana.

6. Detractores y difamadores.

Asimismo, otro elemento que hallamos muy presente en los apartados sobre los castigos a los hermanos tanto en las reglas, como en las constituciones de la Orden es la problemática de las acusaciones entre los mismos frailes³⁵². La detracción es condenada por Francisco expresamente en varios de sus escritos, tanto en la *Regula bullata* como en la no bulada. En la segunda vida de Tomás encontramos una situación específica en donde

³⁴⁸ 2C LII, 85. “...Festina cito, et exue te tunicam tuam, et ad pauperis pedes proiectus culpabilem efflagita...” Esta noticia, como se dijo, aparece también en la Vida Primera, como la única situación en que Francisco impuso un castigo a un fraile.

³⁴⁹ Por ejemplo en el Test., 30 : “...et omnes alii fratres teneantur ita obedire guardianis suis et facere officium secundum regulam...”.

³⁵⁰ Rocca, Giancarlo y Pelliccia, Guerrino, *Dizionario degli istituti di perfezione*, Op. Cit., t. VI, pp. 516-17.

³⁵¹ 2C CXIV, 154: “...Ablatum quadam vice caputium fratri, qui sine obedientia solus venerat, in magno igne proici iubet...”

³⁵² Sobre la cuestión del hábito y las acusaciones entre hermanos véase el capítulo anterior. Según el testimonio de Tomás de Celano, era habitual entre los primeros hermanos (compañeros de Francisco) autocastigarse cuando decían algo malo a otra persona tomando estiércol de asno y colocándolo en la boca. Una imposición especialmente dura que representa la idea de la “minoridad” compartida entre los primeros compañeros. Esta noticia aparece en 2C, 155 y, también, en la *Compilatio Assisiensi*, 23.

se presenta a Francisco imponiendo un castigo por dicha infracción. Hablamos del capítulo CXXXVIII, en donde ya en sus inicios el biógrafo sentencia: “Execrando [Francisco] de modo espantoso a los detractores más que a otro tipo de viciosos, a menudo decía de ellos que llevan el veneno en la lengua, con la que infectan a los demás”.³⁵³ De manera que, Francisco intentaba mantenerse alejado de ellos, no obstante lo cual un día, relata el fraile, escuchó que un hermano injuriaba a otro. Inmediatamente, Francisco habló con el vicario, Pedro Cattani³⁵⁴, advirtiéndole que debía tomar cartas en el asunto para evitar las futuras divisiones en la Orden y le ordenó que investigue la acusación.

En el caso de que encontrase al acusado inocente, debía exponer al falso acusador; y si no pudiese castigarlo por sí mismo, Cattani debería enviarlo a “las manos del púgil florentino”, el cual, aclara Tomás: era fray Juan de Florencia, hombre “alto de estatura y muy forzado”. Si bien no se especifica la naturaleza de este castigo, se puede colegir de su aclaración que se refería a algún tipo de punición física y por esto, era necesaria fuerza por parte de aquel que aplicase la punición. Juan de Florencia o Juan de Lodi es un personaje no muy conocido, en algunas fuentes aparece como compañero de Francisco y un hombre destacado por su fuerza³⁵⁵.

Esta dureza de Francisco que aparece en el episodio manifiesta la supuesta preocupación que, a los ojos de Tomás, tenía el líder de la Orden a propósito de las posibles divisiones internas en su movimiento. Probablemente la cuestión de los conflictos al interior de la Orden preocupara a Tomás de Celano al momento de confección de la obra³⁵⁶; no obstante lo cual, más allá de la veracidad o no de la anécdota de Juan de Florencia, la descripción del biógrafo demuestra la posibilidad de que aquellos tipos castigos hayan sido impuestos.

7. Difamar la religión.

³⁵³ 2C CXXXVIII, 182 “...Detractores quippe super aliud vitiosorum genus horribiliter execrans, venenum in lingua ferre eos dicebat, aliosque veneno inficere...”

³⁵⁴ Pietro di Cattanio (1180 circa-1221) fue uno de los primeros compañeros de Francisco. Acompañó al santo de Asís en su estrevista con el Pontífice en Roma y en su viaje a Oriente.

³⁵⁵ Así, en el *Speculum Perfectionis* al describir al hermano perfecto, según Francisco, una de las características que debía poseer era: la fortaleza corporal y espiritual del mencionado fray Juan de Lodi, que habría sido el más fuerte de todos los hombres. SP, V, 85: “...fortitudem corporalem, et spiritualem fratris Johannis de Laudibus, qui tempore illo fuit fortis corpore super omnes homines...”. El cronista Salimbene de Parma también hace referencia a un fraile homónimo, presentado como un integrante del riñón de Elías. Véase más adelante.

³⁵⁶ Ya existen para este período tensionamientos y grupos antagonistas que están en proceso de formación y que después decantará en el enfrentamiento comunidad-espirituales. Véase Burr, David, *The spiritual franciscans: from protest to persecution...*, Op. Cit. También, Merlo, Giovanni Grado, *Nel nome...*, Op. Cit.

Otro elemento interesante que surge de la lectura de la vida de Tomás de Celano es la respuesta de Francisco frente al accionar de ciertos frailes que perjudicaban la imagen de la Orden en a la sociedad. Según relata en biógrafo, cuando Francisco toma conocimiento de la reacción del obispo de Fondi frente a unos hermanos que se habían presentado con una barba excesivamente larga para demostrar mayor desprecio, el santo de Asís replica duramente maldiciéndolos por difundir una mala imagen de su *religio*³⁵⁷. El recurso a la maldición es una tónica que se repite en las hagiografías de Francisco, la maldición, como mencionáramos, en este contexto socio-histórico no es menor ya que implica la solicitud de intervención divina (o de los demonios) para castigar a un sujeto o grupo de sujetos. A diferencia, de la *Regula non bullata*, aquí Francisco sentencía de manera directa a los hermanos por una actitud que creía perjudicaba la imagen de la Orden³⁵⁸. De esta manera, Francisco se muestra intransigente.

8. Contacto con mujeres.

La última imposición física realizada por Francisco en esta vida de Tomás se provoca por el ingreso no autorizado de un fraile a un monasterio femenino. En la *Regula Bullata* el capítulo XI aclara que los hermanos de la Orden no pueden tener relaciones personales con mujeres, ni pueden entrar en los monasterios de monjas, excepto que se les haya otorgado una autorización especial³⁵⁹. Tomás señala cómo Francisco luego de enterarse que un fraile había frecuentado un monasterio de las hermanas clarisas, le impuso a éste andar varias millas desnudo en el medio de la nieve³⁶⁰.

b. Autocastigo.

La transgresión que comete Francisco es la lujuria, el llamado pecado de la carne, y por esto, el *poverello* decide imponerse una punición. En este sentido, es interesante

³⁵⁷ 2C CXVI, 156: "...et a me párvulo tuo sint maledicti, qui suo malo exemplo confundunt et destruunt quod olim per sanctos fratres ordinis huius aedificasti, et aedificare non cessas!...". Hay una noticia similar respecto a las barbas largas en la obra de Salimbene: "...Vidi etiam aliquos qui semper barbam longam portabant, sicut faciunt Armeni et Greci, qui barbas nutriunt et conservant...", Salimbene de Adam, *Cronica*, p. 149.

³⁵⁸ Sobre las maldiciones y el carácter de punición directa en la literatura hagiográfica véase: Dolso, Maria Teresa, "Le maledizioni di Francesco", *Op. Cit.*

³⁵⁹ Rb, XI: "...Praecipio firmiter fratribus universis, ne habeant suspecta consortia vel consilia milierum, et ne ingrediantur monasteria monacharum praeter illos, quibus a sede apostolica concessa est licentia specialis..."

³⁶⁰ 2C CLVI, 206: "... Posquam factum sancto innotuit, per plura milliarum in máximo nivium frigore illum nudum pergere fecit..."

destacar que, en lo relacionado al autocastigo, tanto en la *Vita Prima* como en la *Vita Secunda*, la falta, es decir, la causa que conlleva al castigo es esencialmente la misma: *carnis tentatio*. Así, describe Tomás de Celano que estando el santo de Asís en el eremitorio de Sarteano se vio provocado por el demonio con la tentación de la carne. Para luchar contra ella Francisco, se desviste y se azota impiadosamente, gritándose a sí mismo: “¡hermano asno!”. No obstante lo cual, la tentación persiste, entonces, decide correr desnudo hacia la huerta del eremitorio y se cubre de nieve³⁶¹. Según Tomás de Celano, el relato se basa en el testimonio de un fraile que se encontraba en aquel oratorio rezando cuando el hecho aconteció; esta noticia, posteriormente, se ha transformado en una de las más notorias en la tradición franciscana.

c. La naturaleza punitiva de Francisco.

Resta, por fin, referirse a la reflexión de Tomás sobre la cuestión de las transgresiones en la Orden. Según el biógrafo, Francisco era un hombre que perdonaba muchos de los pecados de sus hermanos, que evitaba las correcciones duras y se “ahorraba la vara”. Asimismo, hacía recaer en el prelado la labor de prevenir las infracciones. Luego de esta descripción, Tomás realiza un brinco a sus propios tiempos, sosteniendo que muchos necesitaban mano dura para corregir sus malos hábitos más que la comprensión³⁶². En este sentido, es bien clara la alusión a los problemas contemporáneos al autor, relacionados con las relajaciones en la práctica “franciscana” de la que estaba siendo testigo; una situación que se extenderá, y profundizará a lo largo de los años, y que luego, diez años después, el propio fray Buenaventura denunciará en su primera carta circular a la Orden³⁶³.

1.2. La Legenda de Buenaventura de Bagnoregio.

Buenaventura de Bagnoregio es, sin dudas, uno de los más significativos integrantes de la Orden en el siglo XIII. Realizó sus estudios en París, donde obtuvo el título de maestro en artes en 1243. En ese mismo año, entró a la Orden de los Frailes Menores, continuando sus estudios bajo la tutela de Alejandro de Hales. En 1253 se le

³⁶¹ 2C, LXXXII, 116: “...At beatus pater, statim ut percipit, veste deposita, chordula durissime se verberat, dicens: ‘Eia, frater asine, sic te manere decet, sic subiré flagellum...’ y 2C, 117: “...cum tamen iam livoribus membra cuncta pinxisset, aperta celula, foras exiit in hortum, et inn magnam nivem demersit se nudum...”.

³⁶² 2C, CXXXIV, 177: “...Liquet enim plurimis ese salubrius ferrea virga confringi quam manibus deliniri...”.

³⁶³ San Buenaventura, *Opera Omnia*, Roma, Quaracchi, 1898, pp. 468-469.

permitió enseñar teología y en 1257, luego de la “renuncia” de Giovanni da Parma, fue elegido ministro general de la Orden. En 1273 será nominado cardenal y en mayo de 1274 abandonará su cargo en la congregación, para dos meses después morir. Buenaventura es el primer biógrafo de Francisco que no conoció al santo de Asís.

La llamada *Legenda Maior* surge como un intento del ministro de regular la información que circulaba sobre Francisco. Buenaventura intentó –fallidamente– hegemonizar la imagen institucional del *poverello* y controlar las diferentes visiones que existían sobre el santo para educar a las nuevas generaciones, que además, eran cada vez más numerosas. Por otro lado, era necesario dotar a la Orden de una justificación de la forma de vida que estaban adoptando.

Buenaventura como ministro tomó dos significativas decisiones: primero, reorganizar legislativamente la orden con el Capítulo de Narbona en 1260 (aspecto que se analizó en el capítulo anterior); y luego, revisar y reconstruir la visión histórico-teológica de Francisco: la nueva leyenda³⁶⁴. Luego de redactada la vida, en 1263 fue aprobada por el capítulo general de Pisa y en 1266, se ordenó la destrucción de todas las biografías anteriores al capítulo de París³⁶⁵. La drástica decisión implicó, según Giovanni Miccoli, la proliferación de deformaciones místicas y fantasías provenientes de la memoria oral del movimiento³⁶⁶.

La escatología que encontramos en Buenaventura tiene que ver con la construcción de un Francisco como segundo mensajero de Cristo y ángel del sexto sello. Lo interesante de Buenaventura es que dialoga en términos de pasado-futuro, haciendo omisión de las problemáticas del presente. De ahí que la vida de Francisco escrita por el ministro general es un acto político importantísimo para la estructuración de la Orden (o por qué no, la llamada metamorfosis de la Orden).

Las fuentes que utiliza Buenaventura son principalmente: la *Vita Prima*, *Vita Secunda* y la *Vita* de Julián de Spira. También recurre a la *Legenda trium sociorum*; en menor medida, a la *Compilatio Assisensis*; y según el mismo autor, al testimonio de frailes que habían compartido momentos con Francisco³⁶⁷. En rigor de verdad, el ministro general aporta poco material novedoso sobre la vida del santo.

³⁶⁴ Prinziavalli, Emanuela, “Francesco d’ Assisi nel percorso delle fonti agiografiche” en AA. VV, *Francesco d’ Assisi e il primo...*, Op. Cit., p. 105.

³⁶⁵ Merlo, Giovanni Grado, *Nel nome di san Francesco*, Op. Cit., p. 171.

³⁶⁶ Miccoli, Giovanni, *Francesco d’Assisi. Realtà e memoria di un’esperienza cristiana*, Op. Cit., p. 180.

³⁶⁷ Dalarun, Jacques, *La malavventura...*, Op. Cit., p. 163.

Un importante sector del campo historiográfico ha apuntado a los textos de Buenaventura como distorsivos u ocultadores de la realidad. Según el historiador Giovanni Miccoli, Buenaventura anula ciertos hechos y actos de la vida de Francisco y edulcora algunas de sus historias, pero no es lo único que hace, sino que para atenuar los problemas a los que se enfrenta la Orden, como institución, construye al personaje Francisco y lo coloca en diálogo con la misma³⁶⁸.

Buenaventura se preocupa visiblemente por construir un santo positivo, la delimitación de aquello que no dice sobre el *poverello* es lo que Jacques Dalarun llamó la *malavventura* de Francisco. El ministro general va dejando de lado noticias que podían conectarse con los tópicos de conflicto en la Orden: como la posesión de libros, la cuestión de los estudios, las construcciones de edificios e incluso la figura de fray Elías es omitida. De alguna manera, Buenaventura reacomoda el material disponible con el nuevo esquema institucional de la Orden.

Uno de los temas centrales de esta vida de Francisco tiene que ver con la forma y los límites de la imitación del santo de Asís. Como sostiene Miccoli, Buenaventura destaca los aspectos pacíficos del *poverello* y su camino solitario y de esfuerzo para resaltar "...*che ciascun frate deve sforzarsi di ripetere e ripercorrere nel modo migliore possibile, ma con una chiara coscienza dell'assoluta irripetibilità di quella figura e di quella specialissima esperienza...*"³⁶⁹.

Esto es un nudo problemático central ya que, si bien Buenaventura intenta homogeneizar la figura y alejarla del modelo posible de vida de los frailes contemporáneos a él, es claro que eso no será resuelto, sino que se profundizará en la medida que pasen los años. El asunto de la *intentio* de Francisco y la posibilidad de proseguir su camino y lo establecido en sus textos fue motor de conflictos internos hasta entrado siglos siguientes.

El trabajo buenaventureano se estructura de la siguiente manera: los primeros capítulos, se dedican a los inicios de la vida espiritual de Francisco y de la Orden; los suceden nueve apartados referidos a la triple vía mística: la purgativa, la iluminativa y la imitativa³⁷⁰.

³⁶⁸ Miccoli, Giovanni, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Op. Cit., pp. 276-7.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 286.

³⁷⁰ Dalarun, Jacques, *La malavventura...*, Op. Cit., p.162.

Legenda maior

En la *legenda* de fray Buenaventura hallamos siete referencias a situaciones de castigo o auto-castigo impuestos por Francisco de Asís. De esas, cuatro noticias son transgresiones cometidas por otros hermanos que el *poverello* decide castigar; tres son castigos auto-impuestos; y por último, encontramos dos reflexiones en torno al carácter “punitivo” del santo.

a. Puniciones de Francisco a otros.

Todas las noticias que introduce Buenaventura sobre puniciones a frailes son retomadas de las vidas de Tomás de Celano, es decir no agrega ninguna obtenida de otro material disponible pero deja afuera a otras. En este sentido las ausencias se constituyen como una huella significativa para reconstruir la intención del autor.

1. Desobediencia.

El primer castigo que impone Francisco en la vida del ministro general sancionaba la desobediencia: cuando llevan ante él a un hermano desobediente para que se le aplique un castigo. Al ver el arrepentimiento en el hermano pecador Francisco se siente compelido a perdonarlo, pero con el objetivo de que no se convierta en una práctica habitual³⁷¹, decide que le quiten la capucha y la arrojen al fuego³⁷², “...dando a entender cuán grave castigo merece toda falta de obediencia...”³⁷³.

Es interesante destacar aquí, que Buenaventura dedica muchas más líneas a la problemática de la obediencia en relación a Celano que es significativamente más escueto en su descripción (2C 154). Esto nos permite repensar dos elementos: primero, en el contexto que él escribe y en su carácter de ministro le importa lograr una suerte de armonía en la Orden y para eso la obediencia juega un papel central. Por otro lado, también hay un marcado interés en destacar la figura de Francisco como humilde y misericordioso, pero a la vez severo y consciente de su rol pedagógico dentro de la congregación.

El ministro general no explica claramente cuál habría sido la falta (Celano sostiene que habría “andado solo y desobedientemente”), solo que implicó desobediencia. La

³⁷¹ LM, 6, 11: “...Ne tamen facilis veniae incentivum esset aliis delinquendi”.

³⁷² Ibidem: “...Cumque per moram caputium fuisset in medio ignis, praecepit, ipsum flammis detrahi reddique fratri humiliter poenitenti...”.

³⁷³ Ibidem: “...ut omnes adverterent, quanta qualique vindicta offensa sit inobedientiae percellenda...”.

punición de Francisco es didáctica –porque se preocupa por la visión que tendrá el resto de la comunidad– e intransigente –ya que es un castigo que marca de manera simbólica la identidad del transgresor–. Por otro lado, Buenaventura también introduce el milagro: la capucha habría sido retirada del fuego y entregada intacta al fraile arrepentido. Con esto, además de tipificar la falta de desobediencia y mostrar un padre misericordioso, logra dotar a Francisco de la santidad del milagro.

2. Difamar la religión.

Por otro lado, a aquellos que mancillaban la religión con ejemplos confusos, Francisco los maldecía gravemente: “...sean malditos los que con su mal ejemplo confunden y destruyen lo que por los santos hermanos de esta orden edificaste y no cesas de edificar...”³⁷⁴. Nótese que esta noticia hace referencia a la misma falta que aparece en Tomás de Celano cuando Francisco pronuncia una maldición hacia los hermanos que portaban la barba larga. En el caso de Buenaventura no se especifica la razón pero sin duda hay una coincidencia, ya que concuerdan la falta y el castigo.

3. Detracción.

En la misma línea que Celano, según Buenaventura, Francisco aborrecía la detracción “como si fuera mordedura de serpiente venenosa”. Así, mandó a investigar a su vicario la situación que había llegado a sus oídos respecto a un hermano que difamaba a otro. Si el vicario hallaba al hermano incriminado inocente debía castigar “severamente al acusador y dejarlo en evidencia frente a todos”. Según el ministro general, el santo de Asís consideraba justo en caso de difamación de un hermano, incluso la expoliación del hábito, porque para él era mayor la impiedad del detractor que la del ladrón³⁷⁵. La diferencia de tono entre la noticia introducida por Celano y por Buenaventura es inmensa: el ministro general oblitera el nombre del vicario (Pedro Cattani), la alusión a las posibles “divisiones” a las que se enfrentaría la Orden y la referencia a fray Juan de Florencia – para su castigo físico–. Elocuente mutación de la noticia que se hace más general y menos específica y brutal, una clara estrategia de “reblandecimiento” de Francisco³⁷⁶.

³⁷⁴ LM 8, 3: “...**sint maledicti**, qui suo malo exemplo confundunt et destruunt quod per sanctos fratres Ordinis huius aedificasti er aedificare non cessas...”.

³⁷⁵ LM 8, 4: “...accusantem dura correctione cunctis redde notabilem. Nonnumquam vero eum qui fratrem suum famae gloria spoliaret, iudicabat habitu spoliandum...”.

³⁷⁶ En contraposición a la “dureza” planteada por Giovanni Grado Merlo –analizada en el apartado sobre la legislación de la orden– que se detecta en sus propios escritos, sobre todo en el *Testamento*.

4. Transgresión a la humildad.

La última noticia introducida por Buenaventura es la ya referida por Celano en sus dos vidas: cuando un fraile le faltó el respeto a un pobre que pedía limosna, el santo de Asís le ordenó que se despoje del hábito y desnudo a sus pies, pidiese perdón³⁷⁷. Hasta aquí es, en esencia, la misma situación comentada por el primer biógrafo, sin embargo, algunos elementos fueron “apaciguados” por el ministro general; por ejemplo, elimina el comentario del fraile “pecador” dudando del pobre para solo decir: “*fratribus durius responderet*”. Asimismo, luego sostiene que el fraile lo cumplió *humiliter* y Francisco agregó *dulciter* que en los pobres debía ver al Señor y tratarlos como tal.

b. Autocastigo.

En la *Legenda maior* encontramos tres situaciones de castigo auto-impuesto por Francisco; dos tienen que ver con el pecado de la tentación, mientras que la restante con los excesos en las comidas. La primera noticia es la referida a que durante su proceso de conversión se sumergía con frecuencia en una fosa llena de hielo para “mantener su pureza”³⁷⁸, porque para el *poverello* era preferible sentir enormes cantidades de frío que *ardorem carnalis libidinis*. La segunda alusión a la auto-penitencia, es la conocida historia del “hermano asno”, cuando Francisco resistiendo a la tentación carnal se auto-flagela fuertemente y, luego de los azotes, decide arrojarse desnudo en un montón de nieve para apagar su “ardor libidinoso”³⁷⁹. Para finalizar, san Buenaventura introduce un relato sobre cuando Francisco analizó sus relajamientos respecto a la comida durante su enfermedad y decidió castigarse caminando atado de una soga al cuello entre el pueblo en la catedral de Asís. Subido al cadalso, predicó que no debían verlo como un hombre santo, ya que era un pecador: carnal y glotón³⁸⁰. Buenaventura no vacila en introducir una comparativa con Isaías, quien había andado desnudo y descalzo por tres años (Isaías 20, 3), impregnando de santidad a Francisco.

³⁷⁷ LM, 8, 5: “...Quod audiens pauperum pius amator, fratri praecepit, ut ad illius pauperis pedes se nudatum prosterneret, proclamaret culpabilem, orationis suffragium postularet et veniam...”.

³⁷⁸ LM, 5, 3: “...circa conversionis suae primordia tempore hiemali in foveam glacie plenam se ipsum plerumque mergabat, ut et domesticum sibi hostem perfecte subigeret et candidum vestimentum pudoris a voluptatis incendio praesevaret...”. Esta noticia, *mutatis mutandis*, también la encontramos en la primera vida de Tomás de Celano con más detalles –v.g. la locación–, ya comentada. Asimismo, la hallamos en la *Legenda minor* de Buenaventura, la cual se utilizaba para la lectura entre hermanos.

³⁷⁹ LM 5, 4: “...gravis ipsum carnis tentatio apprehendit. Quam ut praesensit castitatis amator, deposita veste, chorda coepit se verberare fortissime [...]. Insuper et mirando fervore spiritus animatus, aperta cella, foras exivit in hortum, et in magna demergens nivem corpusculum iam nudatum...”.

³⁸⁰ LM 6, 2: “...quin immo tamquam carnalem et glotonem ab omnibus contemnendum...”.

En la vida de san Buenaventura los auto-castigos ejemplares de Francisco siguen siendo asociados con el pecado de la lujuria al igual que en las vidas del primer biógrafo; la otra situación se introduce más bien como un ejemplo de la santidad de un fraile que era para el planteo buenaventureano inimitable.

c. La naturaleza punitiva de Francisco.

Respecto la naturaleza punitiva, Francisco es presentado por Buenaventura como un hombre que no era partidario de la severidad intransigente, sino que se hallaba movilizado por el sentimiento de la misericordia; y cuando se enfrentaba al pecado de las criaturas lo hacía como una “madre” preocupada por su bienestar³⁸¹.

Buenaventura intenta presentar un san Francisco más didáctico que encaje con las mutaciones de una congregación que ya se había constituido en Orden eclesiástica; Francisco no necesita ser un ejemplo de acción, incluso ya la mayoría de los primeros compañeros no se encontraban vivos; sino que necesita convertirse en un santo inimitable, un *alter Christus*, que, por lo demás, no le exige acercarse a los problemas mundanos de la Orden y ni aplicar castigos.

1.3. *Compilatio Assisiensis*.

La *Compilatio Assisiensis*, también conocida como *Legenda Perusina*³⁸², es una compilación de diferentes noticias de la vida de Francisco y de sus compañeros desde su conversión. La misma probablemente haya utilizado como fuentes la recolección impulsada por Crescencio de Iesi, material también entregado por el ministro general a fray Tomás de Celano para la composición de la segunda vida.

Existen distintos debates en torno a la datación de la obra, algunos se inclinan a colocar la composición de la misma en la época “post-buenaventureana”, posterior a la decisión de 1266 de eliminar todas las vidas anteriores a la confeccionada por el ministro general, o incluso posterior al capítulo padovano de 1276, del cual algunos historiadores presumen la emanación de la orden –por parte del entonces ministro general, Jerónimo

³⁸¹ LM 5, 7: “...Licet autem pro viribus ad vitam austeram fratres induceret, non tamen ei placebat districtiois severitas, quae pietatis non induit viscera nec est discretionis sale condita...” y LM 8, 1: “...Cumque per hanc pie moveretur ad omnia, specialiter tamen animas Christi Iesu sanguine pretioso redemptas, cum cerneret inquinari aliqua sorde peccati, tanta miserationis teneritudine deplorabat, ut eas tamquam mater in Christo quotidie parturiret...”.

³⁸² Debido que el manuscrito número 1046 que contiene la compilación se hallaba en la Biblioteca Augusta de Perusa.

de Ascoli– para la realización de la obra³⁸³. Para otros, el texto se debe pensar como resultado de la recolección de escritos referidos a Francisco impulsada por Crescencio de Iesi, siendo entonces su composición posterior a la segunda vida de Tomás de Celano³⁸⁴.

En la *Compilatio* se puede apreciar claramente las huellas de problemáticas que la Orden ya empezaba a vislumbrar como el enfrentamiento entre los frailes de la comunidad y los rigoristas, e incluso se podrían pensar algunos fragmentos como respuestas a la “nueva” vida oficial de la congregación. En términos concretos la *Compilatio* no sigue el patrón de las vidas clásicas, sino que la obra se constituye más bien como un *collage* que el autor selecciona y transcribe de fuentes de primera mano con el objetivo de incorporar diversos núcleos temáticos respecto a la figura de Francisco³⁸⁵. Para Felice Accrocca, el texto fue concebido para circular junto con la *Legenda maior* de fray Buenaventura. Según Dalarun, es un texto difícil de analizar porque constituye un discurso radicalmente diverso de aquello que se había producido anteriormente. En este sentido, la obra introduce noticias inéditas relacionadas con la vida de Francisco luego de su conversión. Se estima que muchas de estas noticias provienen del testimonio de fray León, uno de los compañeros más cercanos de Francisco; estos fragmentos provendrían de los famosos “rollos de León” a los que diversas generaciones de frailes han hecho referencia. El compilador del texto intentará poner sobre la mesa episodios que habían sido intencionalmente dejados de lado en las vidas anteriores y que en su contexto histórico adoptan un valor diverso y esencial al ponerse en diálogo con el momento que atravesaba la congregación.

En la *Compilatio* el pasado del movimiento siempre está dirigido al presente, a los frailes contemporáneos al autor; es claro el intento de poner en evidencia las características de la vida en los primeros grupos de frailes y a la vez, la denuncia de ciertas situaciones de “excesos” que el compilador tiende a condenar. En esta obra encontramos una contradicción –probablemente por su naturaleza compiladora– entre un Francisco más relajado frente a algunas situaciones y un Francisco caracterizado por la dureza y la rigidez en ciertas posturas³⁸⁶. De las situaciones de castigo que hallamos en la obra, tres

³⁸³ Véase por ejemplo, Accrocca, Felice, “Presentazione. Compilazione di Assisi”, en *Fonti Francescane*, Padova, Editrice Francescane, 2011, pp. 873-878; Prinzivalli, Emanuela, “Francesco d’ Assisi nel percorso delle fonti agiografiche” en AA. VV, *Francesco d’ Assisi e il primo...*, *Op. Cit.*, pp. 109-110.

³⁸⁴ En esta línea Menestò, Enrico, “La Compilatio Assisiensis”, en Brufani, Stefano, Giuseppe, Cremascoli y otros, *Op. Cit.*, p. 154; Dalarun, Jacques, *La malavventura...*, *Op. Cit.*, pp. 140-150.

³⁸⁵ Menestò, Enrico, “La Compilatio Assisiensis”, en Brufani, Stefano, Giuseppe, Cremascoli y otros, *Op. Cit.*, pp. 137-159.

³⁸⁶ Dalarun, Jacques, *La malavventura...*, *Op. Cit.*

son noticias en donde Francisco impone castigos a los hermanos, dos de auto-castigo y, por fin, señalaremos cuatro reflexiones en torno al carácter del futuro santo y de sus compañeros.

a. Puniciones de Francisco a otros.

Las tres noticias que se introducen en la *Compilatio* respecto de castigos impuestos por Francisco podemos encontrarlas en la segunda vida de Tomás de Celano. Es sugestivo destacar que dos de ellas desaparecen en la vida de Buenaventura y son retomadas por el compilador.

1. Transgresión a la pobreza.

La primera noticia es en la cual Francisco castiga a un hermano que había tocado el dinero, mandándolo a depositarlo con la boca en el estiércol de los animales³⁸⁷. Retomada en su totalidad de la segunda vida de Celano y sin ninguna modificación significativa.

2. Ocio.

Luego, la noticia referida al “hermano mosca”, que en el caso de la *Compilatio* es bastante más extensa que en la vida de Tomás de Celano. Se explica cómo Francisco pretendía que todos los hermanos pidan frecuentemente limosna –sobre todo los más educados o que provenían de buena cuna– para que nunca sientan vergüenza de hacerlo o pierdan la costumbre. Así es que el *poverello* decidió la expulsión del fraile que no colaboraba en aquellos quehaceres y éste se retiró sin pedir misericordia³⁸⁸.

3. Transgresión a la humildad.

Por último, la tercera noticia es aquella en donde un fraile desprecia a un pobre y Francisco le impone la penitencia de despojarse de su túnica y, desnudo, postrarse a los pies del hombre pidiendo perdón³⁸⁹. La noticia está claramente emparentada con la segunda vida de Celano, ya que la frase pronunciada por el hermano desconfiando del

³⁸⁷ CA, 27: “...proprio de fenestra levare pecuniam, et extra septa loci ipsam ore super stercus ponere asininum...”

³⁸⁸ CA, 97: “... Vade diam tuam, frater musca, quoniam vis comedere laborem fratrum tuorum, et vis esse otiosus in opere Dei, sicut frater apun, qui non vult lucrari et laborare et comedit laborem et lucrum bonarum apum...”

³⁸⁹ CA, 114: “... vade et exue te tunicam tuam, et vade nudus coram paupere, et proice te ad pedes eius, et dicas ei quomodo peccasti in ipso, quoniam detraxisti ei; et dicase i ut oret pro te, ut Deus tibi indulgeat...”

pobre –que es obliterada en la de Buenaventura– reaparece. La única diferencia al respecto es que en la compilación se introduce un diálogo en donde Francisco le consulta al hermano si quiere recibir la penitencia que él le impondría. Éste habría aceptado gustoso (*libenter*).

Tres situaciones que no tienen grandes modificaciones respecto a versiones anteriores, es más, son prácticamente idénticas; sin embargo, sí hallamos novedades respecto a la dureza de Francisco en cuanto a él mismo.

b. Autocastigo.

Existe dos situaciones de castigos auto-impuestos por el santo de Asís: una inédita y otra sustancialmente modificada. La primera de ellas, es la noticia 64 en donde Francisco se impone una penitencia por haber avergonzado a un leproso: comer de un mismo plato que uno de los enfermos del leprosario. Según el texto, la fuente sería directa, ya que “el que escribe estas líneas vio la escena y da testimonio”³⁹⁰. La obra pone en evidencia como el hermano Pedro Cattani no se atrevió a intervenir por respeto y temor (*timore*) al santo, así como también describe de una manera fuertemente escatológica la situación para demostrar la dureza de la penitencia de Francisco: a medida que el enfermo agarraba su comida derramaba sangre en el contenido del plato y esto estremecía a los hermanos que nada podían hacer para frenar al santo³⁹¹.

Por otro lado, en la *Compilatio* se relata cómo Francisco recapacitando sobre su enfermedad y ciertos permisos que se habría tomado con la comida (tomar sopa y comer carne) durante ella, manda a que se convoque al pueblo de Asís para un sermón y al terminar le solicita a fray Pedro Cattani que lo conduzca entre la gente, desnudo atado con una cuerda en el cuello. Asimismo, ordenó a otro fraile que se suba al lugar desde donde había predicado y le arroje ceniza sobre su cuerpo³⁹². Para remarcar la extrema dureza de la penitencia auto-impuesta por Francisco, se aclara que el hermano que debía arrojar la ceniza, dolido por la situación a la que se exponía el *poverello*, decidió no obedecerle.

³⁹⁰ CA, 64: “...qui scripsit hoc, vidit et testimonium perhibuit...”

³⁹¹ CA, 64: “...Nam leprosus erat totus vulneratus et ulceratus, et maxime digitos, cum quibus comedebat, habebat contractos et sanguinolentos, ita ut semper, cum mitteret ipsos in scutellam, deflueret in eam sanguis...”

³⁹² CA, 80: “...Et exuens se tunicam beatus Franciscus precepit fratri Petro, ut duceret eum cum corda quam habebat in collo nudum coram populo, et allí fratri precepit ut acciperet unam scutellam plenam cinere et ascenderet locum ubi predicaverat et prohiceret et spargeret cinerem illum super caput eius...”. Los detalles sobre la ceniza e incluso, los nombres de los frailes involucrados en la noticia no aparecen en la *Legenda Maior* de san Buenaventura.

c. La naturaleza punitiva de Francisco.

En la *Compilatio* Francisco es presentado como un hombre misericordioso y paciente que cuando un hermano hacía o decía algo que estaba mal se retiraba a rezar en soledad³⁹³. Por otro lado, también se lo muestra como un hombre que abogaba por la paz en la sociedad, de ahí que una de las noticias inéditas tiene que ver con su rol pacificador en el conflicto entre el obispo de Asís y el podestá de dicha ciudad³⁹⁴. Asimismo, según la *Compilatio*, cuando *poverello* renunció a la dirección de la Orden habría sostenido que él no quería ser el verdugo que castigue a sus hermanos que no seguían su ejemplo³⁹⁵.

En este sentido, Francisco es, de alguna manera, mostrado con una personalidad contraria al castigo o la penitencia sistemática. Ahora bien, dos de tres de las noticias referidas a castigos sobre otros y las dos referidas a auto-castigo tienen que ver con las transgresiones en relación a la humildad y la pobreza. Esto marca con claridad la intención del compilador que teniendo conocimiento de las vidas de Celano, decide dejar de lado muchas situaciones en donde Francisco opta por la punición (el descenso del número es significativo en este sentido) . Por otro lado, es dable destacar que se abandona el patrón de auto-punición por el pecado de la carne, mutación también significativa. Como bien señala Dalarun, existe cierta contradicción en la presentación de un Francisco muchas veces permisivo y, otras, excesivamente estricto con él mismo y con sus compañeros. Por otro lado, persiguiendo su objetivo el compilador ignora los silenciamientos de Buenaventura para retomar noticias de las vidas anteriores que el estimaba importantes.

Hasta aquí analizamos las hagiografías en tanto textos que expresan diversas situaciones conflictivas, nos detuvimos a analizar qué se consideraba “castigable” en cada contexto y cómo se construye la figura de Francisco en los lentes de los autores y/o compiladores de las vidas. A continuación, nos centraremos en el caso de fray Elías de Cortona, polémico ministro general, con la intención de utilizarlo como caso demostrativo en donde se materializan situaciones marcadamente adversativas.

³⁹³ CA, 11.

³⁹⁴ CA, 84.

³⁹⁵ CA, 106: “...nolo carnifex fieri ad percutiendum et flagellandum, sicut potestas huius seculi...”

2. El caso de fray Elías de Cortona.

La posteridad de Francisco implicó el reacomodamiento de diferentes esferas de poder dentro de la congregación de los Menores. A lo largo del siglo XIII el movimiento del santo de Asís vivenció un pasaje que Théophile Desbonnets llamó de la *intuizione* a la *istituzione*, es decir el proceso de transformación de la organización primitiva a orden eclesiástica³⁹⁶. En ese pasaje los primeros compañeros del *poverello* probablemente tuvieron una significativa importancia sobre todo a la hora de transmitir el mensaje del iniciador del movimiento. En este sentido, es central la figura de fray Elías de Cortona, uno de los más cercanos al iniciador del movimiento ya que su persona ha suscitado todo tipo de interpretaciones que, en la línea que se propone este trabajo, nos obligan a detenernos para analizar su rol, la conflictividad vivenciada por la Orden durante su generalato y la imagen que se construyó de él en su posteridad.

Nos proponemos, entonces, para las próximas páginas repensar la construcción negativa de su figura como ministro general a lo largo del siglo XIII, así cómo analizar la acción de los frailes que constituían la oposición al ministro también en términos de accionar violento/extremo. Este análisis, como se dijo, no busca señalar que Elías fue motor de conflicto *per se* sino, por el contrario, demostrar que la situación en la que se vio envuelta la Orden es ejemplo de un modo de proceder habitual en la congregación. Ese tipo de comportamiento podemos detectarlo en el accionar y características que se le atribuyen a fray Elías pero también en relación a sus adversarios.

En esta sección del trabajo se utilizará como fuente principal la *Cronica* de Salimbene de Parma³⁹⁷ que comprende los años 1168 al 1287 y se habría compuesto alrededor del año 1280. Existen diversas ediciones de dicha obra, aquí se utilizará la edición de Giuseppe Scalia por considerarla más completa³⁹⁸. En particular nos centraremos en el apartado dedicado a Elías de Cortona, denominado *Liber de prelato*.

Dadas las características y objetivos de esta tesis estudiaremos solamente esta sección por dos razones: primero, porque nuclea y desarrolla una cantidad de noticias y características referidas al ministro que nos interesan abordar a propósito del eje de este

³⁹⁶ Desbonnets, Théophile, *Dalla intuizione...*, *Op. Cit.*

³⁹⁷ Fray Salimbene de Parma habría ingresado a la Orden de los frailes Menores en 1238, mientras era ministro general Elías de Cortona. Luego de circular por diversas ciudades de la actual Italia, fue enviado a Francia a formarse. Allí tuvo contacto con algunos sujetos que lo acercaron a las profecías joaquinitas que luego lo decepcionarán. A su regreso habría confeccionado la *Cronica* por la cual pasó a la fama. Probablemente murió después de 1288 en Montefalcone.

³⁹⁸ La edición aquí utilizada (Scalia) fue citada anteriormente. Una de las traducciones al italiano es: Salimbene di Adam, *Cronaca*, trad. italiana di Berardo Rossi, Bologna, Radio Tau, 1987.

trabajo; y en segundo término, porque el *Liber de prelado* posee una autonomía visible respecto del resto de la obra, tiene un claro comienzo y fin y podríamos considerarlo como una obra completa en sí misma. Este escrito detiene la sucesión cronológica de la crónica, es decir frena el devenir de la narración temporal para incorporar la interpretación sobre el accionar del ex ministro. Por esto mismo, para algunos historiadores es dable pensar que el *Liber* haya preexistido al escrito de Salimbene. En este apartado se enumeran y explican trece faltas o defectos de Elías durante su gobierno de la orden (1232/3-1239³⁹⁹) y luego de ser depuesto.

Por otro lado, es importante destacar que esto no significa que no sea necesario recurrir a otras documentaciones, es por esto que también complementaremos el análisis con diversas fuentes del siglo XIII que hacen mención del polémico fraile: la crónica de Tomás de Eccleston⁴⁰⁰ y el tratado de Jordán de Giano⁴⁰¹.

2.1. Fray Elías en la historiografía.

Se podría sostener que, así como existe una “cuestión franciscana” también existe una “cuestión de fray Elías de Cortona” que implicó el intento de zanjar la problemática de las fuentes juzgadas como tendenciosas respecto a su figura. En la obra de Paul Sabatier se menciona muy poco su persona y su relación con Francisco. Posteriormente, la primera biografía de Elías será la confeccionada por Edouard Lempp⁴⁰², quien lo presenta como un hombre de su tiempo que terminó siendo víctima de su propia política. El historiador francés no ahonda en algunos temas centrales como es la relación de Elías con Francisco.

Ineludible en esta sección es el trabajo de Gratien de París⁴⁰³, el cual señala algunas virtudes del fraile, como es el caso de la construcción de la basílica de Asís, pero no elude caer en la lectura negativa de las fuentes y sostiene que poseía grandes defectos.

³⁹⁹ Véase para el debate de la datación de su segundo período de gobierno: Accrocca, Felice, “Frate Elia ministro generale”, en AA VV, *Elia di Cortona tra realtà e mito. Atti dell’Incontro di studio. Cortona 12-13 luglio 2013*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 2014, pp. 61-90.

⁴⁰⁰ Probablemente ingresó a la Orden en la década de 1230, residió particularmente en Oxford y Londres. Se estima que su muerte ocurrió en las cercanías del año 1259. Su obra, que no es una crónica en sentido estricto, se propone la reconstrucción de la historia de la Orden en Inglaterra desde 1224 hasta 1258 y se encuentra estructurada en veinticinco capítulos por temas.

⁴⁰¹ Nacido en Giano, no sabemos la fecha de su ingreso a la Orden de los Menores, pero según su propio testimonio habría participado del capítulo de las Esteras en Asís en 1221. La crónica de Jordán abarca los años 1221 hasta 1262. Después de una presentación general, el fraile se dedica a la reconstrucción de la historia de la Orden en la provincia de Alemania. El hilo conductor de la obra es su propia experiencia.

⁴⁰² Lempp, Edouard, *Frère Elie de Cortone. Etude biographique*, Paris, Collection d’études et de documents sur l’histoire religieuse et littéraire du Moyen Age, 1901.

⁴⁰³ Gratien de París, *Historia de la fundación y evolución Historia de la fundación y evolución...*, Op. Cit.

Raoul Manselli analizando la bendición de Francisco en el lecho de muerte llega a la conclusión de que el hermano bendecido no era fray Elías, sino Bernardo, el primer compañero del *poverello*⁴⁰⁴. Otros se encargarán de repensar la relación entre Elías y sus contemporáneos como es el caso de Danielle Dallari⁴⁰⁵. Los trabajos de Giulia Barone en torno a esta temática son indispensables y significativos ya que la historiadora italiana fue la primera en tratar de evitar los juicios de valor sobre su figura y de eludir los pros y los contra⁴⁰⁶. Posteriormente, Filippo Sedda, retomando el emblemático título del trabajo de Jacques Dalarun, repensará la imagen de Elías a partir de las principales hagiografías de la Orden⁴⁰⁷. En suma, hasta las últimas décadas del siglo XX, Elías fue numerosos veces mencionado, pero limitadamente estudiado.

Fray Elías. Rasgos biográficos.

Fray Elías de Cortona fue uno de los primeros compañeros de Francisco, jugó un rol importante en la estructura de la Orden al lado del futuro santo y, ulteriormente, cuando este decidió abandonar la dirección de la misma en 1220. En la crisis de 1219, cuando Francisco debió retornar a Italia de Oriente para calmar las inquietudes suscitadas en la Orden debido a su ausencia, lo hizo con algunos de sus colaboradores más cercanos: Pedro Cattani, Elías de Cortona y Cesario de Spira. Sobre la vida de Elías previa a la entrada a la Orden poseemos escasa información, sumado a esto, es importante destacar que la mayoría de las fuentes que se refieren a él están condicionadas por su destitución como ministro general en 1239. Dicho apartamiento habría sido el resultado de un acuerdo entre Gregorio IX y los frailes de las provincias transalpinas⁴⁰⁸.

En la crónica de Jordán de Giano se relata que Elías habría peregrinado por Tierra Santa y que en 1217 fue nombrado por el propio Francisco ministro provincial de Siria, rol que cumplió hasta 1220. En el capítulo de 1227, tal vez habría sido el sucesor natural de Francisco, debido a que había cumplido el rol de vicario de la Orden luego de la muerte

⁴⁰⁴ Manselli, Raoul, "L'ultima decisione di san Francesco (Bernardo di Quintavalle e la benedizione di san Francesco morente)", en *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 78, 1967, pp. 137-153.

⁴⁰⁵ Dallari, Danile, "Le relazioni di frate Elía con s. Antonio di Padova", en *Il santo*, Padova, Centro di Studi Antoniani, 1979, pp. 57-66.

⁴⁰⁶ La historiadora tiene dos trabajos significativos: Barone, Giulia, "Frate Elia", en *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio muratoriano*, LXXXV, 1974-5, pp. 89-144; e Id, "Frate Elia: Suggestioni da una rilettura", en *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica. Atti del XIX convegno della Società internazionale di studi francescani. Assisi, ottobre 1991*, Spoleto, 1992, pp. 61-80; ambos reeditados en Barone, Giulia, *Da frate Elia agli Spirituali*, Milano, Biblioteca Francescana, 1999.

⁴⁰⁷ Sedda, Filippo, "La malavventura di frate Elia" en *Il Santo*, Centro Studi Antoniani, XLI, serie II, 2001, pp. 215-300.

⁴⁰⁸ Merlo, Giovanni Grado, *Nel nome di san Francesco, Op. Cit.*, p. 141.

de Cattani en 1221; pero la realidad es que a Elías, Gregorio IX le había encargado una importante tarea: la construcción de la basílica en honor a san Francisco en Asís. Como consecuencia, en ese mismo año (1227), es elegido ministro general de la Orden, fray Juan Parenti. Elías tendrá que esperar para ser elegido en el cargo hasta 1232 luego de la dimisión de su predecesor por las controversias respecto a la *Regla* y el *Testamento*. Su generalato, que abarcó el arco temporal de 1232 hasta 1239, tuvo sin dudas ciertas características específicas que generaron el apego incondicional a Elías o la detracción total hacia su figura⁴⁰⁹. Con una relación cercana a Clara, Elías representaba el grupo originario, embrionario de la *religio* franciscana.

Elías fue destituido del cargo de ministro en el año 1239 y las razones de su deposición probablemente hayan tenido más que ver con su carácter de laico que con las cuestiones argumentadas por sus adversarios, que fueron a su vez las que efectivamente trascendieron en el tiempo. Elías será el último ministro general sin estudios y perteneciente a la generación de Francisco. Según Alberzoni, con él se cierra un tipo de minoritismo y se da paso a la evolución de la Orden en un sentido “...*decisamente chiericale, comportò un suo impegno prevalente nell’ambito liturgico-sacramentale e, al tempo stesso, un suo più stretto ed esclusivo legame con la sede apostolica e con le sue direttive, anche in campo político...*”⁴¹⁰. Cercano a su muerte, en 1253, se habría reconciliado con la Iglesia; luego de su fallecimiento, sufrió la estigmatización de su figura en el seno de la Orden⁴¹¹.

Todos los testimonios posteriores sobre su generalato están condicionados por la llamada *damnatio memoriae*, por lo cual hay que proceder con absoluta cautela. Para darse una idea de la dimensión que cobró aquella construcción negativa de la figura de Elías, téngase en cuenta que, aproximadamente cuarenta años después, el propio fray Salimbene de Parma le dedica un apartado al controvertido fraile. Asimismo, posteriormente, Angelo Clareno, le otorga también un rol sumamente repudiable en la historia de la Orden que articula, conocida como *Liber chronicarum*. A tal punto es así,

⁴⁰⁹ Gratien de París, *Historia de la fundación y evolución...*, *Op. Cit.*, pp.140-144; Barone, Giulia, *Da frate Elía...*, *Op. Cit.*

⁴¹⁰ Alberzoni, Maria Pia, “Frate Elia tra Chiara d’ Assisi” en AA VV, *Elia di Cortona tra realtà e mito. Op. Cit.*, pp. 91-121.

⁴¹¹ Véase: AA VV, *Elia di Cortona tra realtà e mito. Op. Cit.*; Barone, Giulia, *Da frate Elía...*, *Op. Cit.*; Sedda, Filippo, “La malavventura di frate Elia”, *Op. Cit.*; Pompei, Alfonso, “Frate E. d’A. nel giudizio dei contemporanei e dei posteri”, en *MF*, LIV, 1954, pp. 539-635; entre los principales. Asimismo, Vecchio, Silvana, “Elía d’Assisi” en *Dizionario Biografico degli italiani*, Vol. 42, 1993: [http://www.treccani.it/enciclopedia/elia-d-assisi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/elia-d-assisi_(Dizionario-Biografico)/). Consultado 15 de mayo de 2018.

que desde su visión, Clareno asocia en una especie de genealogía que todos aquellos que no querían seguir las directrices de la *Regla* y del *Testamento* y decidían perseguir a los que sí, eran hijos de Elías: “*filius Eliae*”⁴¹², también llamados los hijos de la carne (*filius carnalis*).

Durante el generalato de Elías asistimos a un crecimiento importante del número de integrantes de la Orden; por otro lado, los estudios teológicos recibieron un gran impulso –de hecho, este es el principal mérito que le reconoce Salimbene⁴¹³– y se agrandaron los conventos de Bologna, París y Oxford, al igual que los de Milán, Arezzo y Padua, entre otros. La imagen que se fue construyendo a lo largo del siglo XIII de él fue la de un ministro ausente, que nunca visitaba las provincias y disponía siempre a su propia voluntad sin tener en cuenta las leyes, no convocaba a los capítulos generales y en la distribución de cargos tenía una marcada predilección para con los legos por sobre los clérigos letrados. También, sabemos que creó más provincias –elevando el número a setenta y dos–, se lo acusaba de nombrar y destituir ministros provinciales según su apetencia y, además, de llevar una vida lujosa: habría poseído criados y hasta incluso, un cocinero particular que se trasladaba con él⁴¹⁴. Finalmente, en 1239, los frailes adversarios al ministro consiguieron el apoyo de Gregorio IX y lograron destituirlo del cargo.

2.2. Fray Elías como ejemplo de crueldad y mal gobierno.

Cómo mencionáramos, el *Liber de prelado* consiste en un largo texto en donde se busca delinear la figura de un prelado perfecto⁴¹⁵. A propósito de esto, Salimbene introduce los trece defectos o culpas cometidas por Elías en sus tiempos de ministro general de la Orden y luego de ser retirado del puesto. Estas son: que era amigo de todos (incluso de quienes eran enemigos entre sí), que incorporó a la Orden muchas personas

⁴¹² Clareno, Angelo, *Liber Chronicarum...*; Accrocca, Felice, “Filius carnis-filius spiritus: il Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum” *Angelo Clareno Francescano. Atti del XXXIV Convegno della Società internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 5-7 ottobre 2006*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2007, pp. 49-90; Id., *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli spirituali francescani fra Due e Trecento*, Assisi, Porziuncola, 2009

⁴¹³ “...Verumtamen in Ordine fratrum Minorum, tempore illo quo intravi, inveni viros multos magne sanctitatis et orationis et devotionis et contemplationis et magne litterature. Nam hoc solum habuit bonum frater Helyas, quia Ordinem fratrum Minorum ad studium theologie promovit...”, Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 151.

⁴¹⁴ Respecto a los debates en torno a su generalato véase: Barone, Gulia, *Da frate Elia...*, *Op. Cit.*; AA. VV., *Elia di Cortona tra realtà e mito. Op. Cit.*

⁴¹⁵ Boriosi, Marc, “La crónica de fra Salimbene, une ‘cronique-polemique’”, *CF*, Roma, Istituto Storico Cappuccini, 66, 1996.

inutiles, que entregaba los cargos importantes a los laicos y no a los clérigos, que no impulsó la confección de constituciones generales, que no visitaba las provincias y siempre residía en Asís, que maltrataba a los ministros provinciales, que vivía con muchas comodidades, que quería controlar la congregación con violencia, que intentó llenar con frailes leales a su persona el capítulo que lo depondría, que era amigo del emperador Federico II, que practicaba la alquimia, que intentó demostrar que había sido depuesto injustamente y, por último, que no quiso nunca reconciliarse con la Orden. De todos los defectos señalados por Salimbene, utilizaremos solamente aquellos que se refieren directamente al accionar negativo y repudiable del fraile para con sus hermanos y dejaremos de lado las referidas a otro tipo de situaciones y características de su persona.

La cuarta y sexta culpa.

Según el *Liber de prelato*, la cuarta culpa de Elías, habría sido que, mientras duró su mandato, nunca se confeccionaron constituciones generales y, por ende, no existieron convocatorias a capítulos generales⁴¹⁶. La falta de reunión de estas asambleas es lo que le permite al autor introducir una serie de críticas respecto al gobierno del ex ministro, principalmente la problemática de la inclusión excesiva de los laicos en la Orden, los cuales estarían, a los ojos de Salimbene, ocupando cargos que no merecían y para los cuales no se encontraban formados o, incluso muchas veces, actuaban en contra de la *Regla*, portando barbas demasiado largas⁴¹⁷ o hablando con mujeres, entre otras críticas. De alguna manera, la cuarta culpa se constituye en relación a la imagen de tirano que se busca confeccionar en la literatura franciscana a partir de la *damnatio memoriae*, ya que la falta de convocatoria a capítulos implicaría la ausencia de pluralismo de voces en una congregación que cada día se hacía más grande y difícil de ordenar.

En línea con aquella imagen de tirano, Salimbene denuncia que los ministros provinciales durante su generalato habrían sufrido muchas persecuciones y padecimientos, este es el sexto defecto de fray Elías. En la crónica a fray Elías se lo llama “hijo de Belial” (*filius erat Belial*), porque tenía a los ministros provinciales bajo “el bastón”. Según Salimbene, ellos tenían terror de él como “el junco que tiembla cuando es golpeado por el agua” o como “la alondra que se espanta cuando está por tomarla el

⁴¹⁶ “...Quartus defectus fratris Helye fuit quod, toto tempore quo fuit minister, non fuerunt generales constitutiones in Ordine, ex quibus et regula conservatur, et regitur Ordo, et vivitur uniformiter, et multa bona proveniunt...”. Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 149.

⁴¹⁷ Algo que Francisco, según las hagiografías, desaprobaba fuertemente. Véase el caso de la maldición pronunciada por el santo.

gavilán”⁴¹⁸. Aparentemente, según el relato del fraile parmesano, y también según otros cronistas, Elías presionaba a sus ministros para conseguir donaciones: *affligebat et vituperabat*⁴¹⁹; sin embargo, nadie se atrevía a hablarle ni reprocharle su “nefasta manera de actuar”⁴²⁰. Elías es presentado como un hombre que insultaba a sus ministros, que impulsaba calumnias contra aquellos que se le oponían –y sus seguidores–, que se hallaban dispersos en todas las provincias, eran hombres laicos: “...*malitiosi, pestiferi et cervicosi*...”⁴²¹. Así, la tiranía de Elías se multiplicaba en las provincias a través de sus visitantes, que incluso tenían el poder de echar por tierra las decisiones adoptadas por los provinciales⁴²². En el relato de Salimbene vuelve a aparecer con centralidad el problema de la difamación entre los hermanos, entendido como hecho violento que atacaba la integridad de un determinado/s sujeto/s.

Asimismo, según el parmense, deponía a los ministros provinciales sin explicitar las razones, los privaba del acceso a libros, les prohibía la predicación, las confesiones y las actividades legítimas de los frailes⁴²³. En este sentido hay un paralelo con las denuncias impulsadas por fray Angelo Clareno y Ubertino de Casale sobre los abusos en las puniciones a los frailes rigoristas. La prohibición de “actos legítimos” es un procedimiento que Salimbene interpreta como negativo pero que fue, efectivamente incorporado a la legislación tempranamente, apareciendo ya en las *prae-narbonenses*. El conflicto se plantea en el despliegue discursivo del parmesano –que conocía las constituciones– no por el castigo en sí sino por la ilegitimidad de la punición.

El traslado de una provincia a otra era una herramienta utilizada asiduamente por Elías (y los posteriores ministros generales) para dismantelar o disgregar a los grupos

⁴¹⁸ “...Item supradictus Helyas ministros provinciales ita tenebat sub baculo, quod tremebant eum, sicut iuncus tremit, cum ab aqua concutitur, vel sicut alaunda timet, cum nisus eam persequitur et capere gliscit...” Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 153.

⁴¹⁹ “...Sextus defectus fratris Helye fuit quia **ministros provinciales affligebat et vituperabat**, nisi redimerent vexationem suam tributa solvendo et sibi munera dando...” Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 152.

⁴²⁰ “...Ipse enim filius erat Belial, ita ut nemo posset ei loqui, I Reg. XXV. Revera nemo audebat ei veritatem dicere, facta sua et opera prava redarguendo, nisi frater Augustinus de Recanáto et frater Bonaventura de Yseo...” Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 153.

⁴²¹ “...Nam de facili **vituperabat ministros** qui accusabantur sibi falsó a complicitibus suis, qui erant diffusi per provincias Ordinis, quidam laici, malitiosi, pestiferi et cervicosi...” Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 153.

⁴²² Esta denuncia también se halla en la Crónica de Jordán de Giano: “...Anno Domini 1237 frater Helias ad singulas provincias visitatores suo convenientes proposito destinavit, per quorum visitationes inordinatas fratres amplius quam prius contra ipsum exasperati fuerunt...” “Chronica Iordani a Iano”, *AF*, I, Ad Claras Aquas, 1885, p. 18. A partir de aquí: Jordán de Giano, “Chronica Iordani a Iano”.

⁴²³ “...**Deponebat enim eos ab officio ministerio, etiam sine culpa**, et privabat eos libris et predicationibus et confessionibus et **omni legitimo actu**...” Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 153.

opositores a su liderazgo⁴²⁴. Esta práctica de individualización y separación del fraile adversario, por medio del alejamiento del mismo, también podemos hallarla a fines del siglo XIII en el enfrentamiento de los frailes de la comunidad con los llamados rigoristas (v. g. El caso de Angelo Clareno o Liberato destinados a Oriente). Este dispositivo de disciplinamiento se constituyó como eficaz y por lo tanto sistemáticamente utilizado en la Orden, sin embargo, esta práctica es difícilmente asociada a la idea del buen pastor que busca la reincorporación del “desviado”. Por otro lado, se podría interpretar que la exclusión del hermano tendría como objetivo la salvaguarda del conjunto, sin embargo en este caso, se utiliza la ley para alejar a los cuestionadores de la dirigencia y sus decisiones, es decir, esta acción se constituye como un abuso de autoridad. En este sentido, en los casos aquí analizados, encontramos un prístino desplazamiento del planteo del buen pastor en términos punitivos.

Por otro lado, la marcación de los ministros con la “capucha larga” (*caputium longum*) que aparece en este pasaje, como vimos anteriormente, es interpretado como un acto reprobable a los ojos de Salimbene. La utilización de un signo de desacreditación es visto, por el autor, como un acto de despotismo y de ofensa a la identidad de aquellos frailes; a pesar de que dichos castigos fueran posteriormente incorporados a la legislación (v. g. la capucha de prueba).

Finalmente, fray Salimbene reflexiona, durante el sexto defecto, sobre cómo los ministros provinciales durante el generalato de Elías estaban sujetos a tres males: calumnias, juicios violentos y la subversión de la justicia en sus áreas de influencia⁴²⁵. Las primeras dos características son representadas con *Deuteronomio* 28, en donde Moisés sostiene que aquellos que transgredan la ley deberán sostener calumnias y sufrir padecimientos sin que nadie los libere de esos pesares. Mientras que la tercera característica se ejemplifica con el accionar de los visitadores en las provincias. Se puede observar en la documentación que esta actitud de fray Elías en su carácter de ministro general habría generado un profuso resentimiento y enojo en los ministros provinciales que, finalmente, encabezarían la deposición del general.

En dos cartas de Roberto Grossette aparecen referencias a las situaciones que presuntamente vivían los frailes de la provincia Anglosajona debido a los tratos de Elías.

⁴²⁴ “...Insuper **caputium longum** dabat quibsdam et **mittebat eos ab oriente in occidenem**, id est ad Sicilia vel Apulia in Hyspaniam vel in Angliam et e converso...”, *Ibid.*

⁴²⁵ “...Ista tria supradicta fiebant ministris provincialibus tempore fratris Helye. **Calumniabantur, violenta iuditia eis inferebantur et iustitia in eorum provinciis subvertebatur...**”, Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 155.

Así, en una epístola dirigida directamente al pontífice, sostiene que la Orden se encontraba en peligro y escandalizada. La segunda, dirigida a Reynaldo, obispo de Ostia y posterior Alejandro IV, solicita colocar bajo su protección y jurisdicción a los frailes⁴²⁶.

La séptima y octava culpa.

Respecto a los seguidores de Elías, en el séptimo defecto, Salimbene destaca la figura de Juan de Lodi quien se habría caracterizado por ejecutar con dureza y crueldad los castigos impuestos por el ministro general. Según la descripción del parmesano, dicho fraile habría sido un hombre a quien Elías recurría para aplicar castigos específicos. Fray Juan, según el *Liber*, era un fraile laico y torturador que se dedicaba a azotar a los hermanos opositores *sine misericordia* ni piedad⁴²⁷. Esta noticia podría referirse al mencionado fray Juan que recolectamos de la segunda vida escrita por Tomás de Celano, como quien castigaba a los que difamaban a otros hermanos. Si bien no podemos establecer con certeza que hayan sido la misma persona, hace verosímil la existencia de este tipo de procedimientos. La repetición de los mismos denotaría que antes y durante el gobierno de fray Elías se habría desplegado una práctica punitiva que se encontraba, al menos, consuetudinariamente habitualizada y en donde los roles se hallaban, incipientemente, taxonomizados.

Esta situación se haya intrínsecamente relacionada con la octava culpa de Elías, la cual consistía en que siempre, según Salimbene, el ministro quería mantener el poder por la fuerza. Para lograr esto, en primera instancia, cambiaba frecuentemente los ministros provinciales con el objetivo de que no puedan asentarse en sus cargos y, *ergo*, organizarse contra el general si así lo quisiesen; en segundo lugar, nombraba los frailes según si le eran favorables a su gestión o no, es decir, por conveniencia y no por mérito; por último, Salimbene señala, nuevamente, la ausencia de la convocatoria a capítulos generales de la Orden, y destaca que Elías tenía particular reticencia a citar a los hermanos del otro lado de los Alpes por temor a ser depuesto⁴²⁸. Esta acusación que se realiza sobre la figura de Elías es compleja ya que tanto la *Regula non bullata* como la *bullata* dejan a

⁴²⁶ Roberti Grosseteste, “Espistolae”, en *Rerum Britannicarum Medii aevi scriptores*, London, Longman, 1861, p. 179 en ad. Cartas LVIII, LIX.

⁴²⁷ “...Item habuit Helyas in societate sua quemdam Iohannem, qui dicebatur de Laudibus, qui frater **laycus erat, durus et acer et tortor et pessimus carnifex. Dabat enim disciplinas fratribus sine misericordia** ex precepto Helye...”, Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 244.

⁴²⁸ “...Octavus defectus fratris Helye **fuit quia violenter voluit tenere dominium Ordinis**. [...] primam, quia frequenter mutabat ministros, ne nimis radicati fortius insurgerent contra ipsum; secundam, quod illos fratres faciebat ministros, quos reputabat amicos; tertiam, quia non faciebat capitula generalia nisi particularia, id est cismontanorum...”, Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 244.

criterio del ministro general la periodicidad de la convocatoria a los capítulos⁴²⁹. De alguna manera, ambas reglas al no especificar las normas o pautas a seguir en este sentido, daban un margen de acción amplio para que el ministro decida sobre este tópico.

En términos lingüísticos la construcción que hace Salimbene sobre las culpas de Elías se acompaña por el uso de un lenguaje marcadamente negativo sobre su persona. El nombre Elías se halla en coocurrencia con los siguientes vocablos: *pessimus*, *superbia*, *stultus*, *tyrannus*, *filius Belial*, *violenter*, entre otros. El término *tyrannus* encuentra en la misma obra una suerte de definición: “...*Tyrannus est qui violenta dominatione populum premit...*”⁴³⁰. Para ejemplificar la situación, Salimbene refiere al caso del rey Saúl, quien habría gobernado desde pequeño y a quien Samuel le habría anticipado que no gobernaría más el pueblo de Israel porque no había seguido las órdenes de Yahvé (Reyes 15). La definición que incorpora podemos rastrearla hasta la obra de Juan de Salisbury, *Polycraticus*, en donde se utiliza esa misma frase. Probablemente, Salimbene haya tenido acceso al escrito del autor inglés y la haya retomado, aunque sin atribuírsela expresamente⁴³¹. Es muy probable que incluso el escrito al que tuvo acceso el fraile no atribuyera la cita al pensador inglés. En suma, el tirano es entonces aquello contrario al buen rey, lo opuesto al buen gobernante. En esta línea, lo violento se asocia con el abuso de poder.

El mismo término utilizarán Angelo Clareno y Ubertino de Casale para denunciar los maltratos de la comunidad a los frailes rigoristas. En el caso del primero también usa dicha palabra para referirse al mismo Elías cuando describe las persecuciones a otros hermanos y, de hecho, contrapone el concepto al de buen ministro y padre de los pobres.

⁴²⁹ Las dos reglas son flexibles en este sentido: en la RnB se establece en el capítulo XVIII: “Quolibet anno unusquisque minister cum fratribus suis possit convenire, ubicumque placuerit...”, y al final agrega: “...nisi a ministro et servo totius fraternitatis aliter fuerit ordinatum...”. En el caso de la Rb en el capítulo VIII se sostiene: “...Quo decedente electio successoris fiat a ministris provincialibus et custodibus in capitulo Pentecostes, in quo provinciales ministri teneantur semper insimul convenire, ubicumque a generali ministro fuerit constitutum, et hoc semel in tribus annis vel ad alium terminum maiorem vel minorem, sicut a praedicto ministro fuerit ordinatum...”

⁴³⁰ Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 241.

⁴³¹ *Polycraticus*, 7, XVI: “...**Dicitur autem quia tyrannus est, qui violenta dominatione populum premit**; sed tamen non in populo tantum, sed in quantavis paucitate, potest quisque suam tyrannidem exercere...”.

2.3. *El accionar de los frailes adversarios.*

La novena culpa.

A partir del noveno defecto de fray Elías, en el *Liber de prelato* se introducen las noticias referidas a la destitución y posterior persecución del ministro general⁴³². Aparentemente, según Salimbene, aquellos mismos frailes a los que Elías nunca convocaba, se reunieron con otros hermanos para organizarse en contra del ministro. El fraile parmesano reflexiona sobre la situación a partir de una cita de Lamentaciones, ya que para él representa la naturaleza de traición del acto: “...*vocavi amicos meos, et ipsi deceperunt me...*” (Lamentaciones 1, 19).

Dentro del grupo de frailes que buscaron poner fin al generalato de Elías se habría destacado la figura del fraile inglés, *Arnulfus*, quien es presentado por Salimbene como un hombre santo, culto, promotor de la Orden y perteneciente a la corte papal. En la crónica de Tomás de Eccleston encontramos también noticias sobre él, allí se lo presenta como el alma de la destitución: “...*Frater Albertus Pisanus, qui praecipue totum negocium promoverat...*”⁴³³.

La respuesta de Elías frente al accionar de los frailes contra su investidura, según Salimbene, fue congregar a todos los hermanos laicos “robustos” (*fortibus*), que si llegaba a ser necesario, iban a defenderlo a la fuerza (*cum baculis*)⁴³⁴. *Arnulfus*, al enterarse de este proceder, habría recurrido directamente a Gregorio IX y decidido junto con él que dichos frailes no podrían ingresar al capítulo general. Se ordenó por esto que solo podrían acceder a la reunión aquellos que tenían la obligación; se reunirían, entonces, los hermanos: “*ydoneis et discretis*”⁴³⁵. Ahora bien, de este pasaje emergen dos preguntas que consideramos significativas: en primer lugar, si es posible negar el ingreso a frailes de la Orden al capítulo general; y en segunda instancia, cómo se establecía quienes eran *ydoneis et discretis* y qué implicaban dichas cualidades.

⁴³² Sobre las causas de la deposición existen varios trabajos, ineludibles en este sentido son los primeros dos artículos de Barone, Giulia, *Da frate Elía...*, *Op. Cit.*

⁴³³ Tomás de Eccleston, "De adventu fratrum minorum in Angliam", p. 47.

⁴³⁴ “...*Nonus defectus fratris Helye fuit quia, cognoscens quod contra eum congregabantur ministri, misit obedientias per totam Ytaliam omnibus fratribus laicis fortibus quos reputabat amicos, ut ad generale capitulum accedere non negligerent. Sperabat enim quod cum baculis eum deberent defendere...*”, Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 245.

⁴³⁵ “...*Quod intelligens, frater Arnulfus ordinavit, cum papa Gregorio, quod ad capitulum generale non venirent nisi illi fratres quibus ex regula incumbibat, cum sociis ydoneis et discretis; et fecit cassari omnes obedientias missas laicis ab Helya...*”, Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 245.

En el caso de la obra de Jordán de Giano encontramos algunas diferencias, pero también ciertas respuestas que podrían ayudar a reconstruir la situación. Según el cronista, varios frailes de la provincia de Alemania se presentaron ante Gregorio IX para expresar su disconformidad respecto a cómo Elías dirigía la Orden. Allí, el pontífice habría escuchado y leído atentamente las objeciones y respuestas formuladas por los frailes – incluido el propio Jordán– y habría decidido que fueran elegidos veinte frailes maduros y discretos (*maturi et discreti*) de las diversas provincias que deberían reunirse en Roma un mes antes del capítulo general y que resolverían sobre la reforma a efectuarse dentro de la Orden⁴³⁶. En el capítulo celebrado en la ciudad italiana finalmente fue apartado Elías del cargo de ministro general.

Los vocablos “maduros y discretos” podemos recolectarlos también de una bula de Gregorio IX, la *Quo elongati* de septiembre de 1230, en donde el pontífice al referirse a los pecados públicos y manifiestos de los frailes, sostiene que el ministro general debe designar en las provincias sacerdotes, *maturioribus et discretioribus*, a quienes puedan recorrer los hermanos pecadores⁴³⁷.

En el caso de Tomás de Eccleston la deposición se debía más al accionar de los frailes de la provincia inglesa que a las maniobras del resto de los hermanos de la congregación⁴³⁸. Según el autor, a causa del turbamiento⁴³⁹ que generaba Elías en la Orden, Haimón de París (o de Faversham) habría presentado a Gregorio IX una apelación. Después de ciertas discusiones en donde se hicieron presentes varios ministros provinciales y frailes *probatissimi* de más allá de los Alpes, habrían sido elegidos hermanos de toda la Orden para preparar una reforma⁴⁴⁰. Dicha propuesta se habría leído en el capítulo general de Roma ante la presencia del Sumo Pontífice. Allí, Tomás describe el sermón dado por el Papa y el debate suscitado entre Haimón de Faversham y el propio

⁴³⁶ “...Unde dominus papa auditis et perlectis obiectionibus et responsionibus deffinivit, ut fratres ibi congregati redirent ad suas provincias et de diversis provinciis et maxime de illis que de reformatione ordinis questionem moverant mitterentur **XX fratres maturi et discreti**, qui IIII septimanis ante capitulum generale convenirent Rome, qui super statu et reformatione ordinis ordinarent...”, *Chronica fratris Jordanis*, ed. Boehmer, H., Fischbacher, Paris, 1908, p. 57.

⁴³⁷ “...quot eorum ministri viderint expedire de maturioribus et discretioribus sacerdotibus qui super privatis audiant poenitentes...”, *Bullarium Franciscanum*, t. I, p. 69.

⁴³⁸ Como bien señala Giulia Barone cada autor coloca los personajes sig nificativos de sus provincias a desempeñar un rol trascendente en la deposición del ministro general que ya sufría –al tiempo de redacción de las crónicas– de una fama negativa. Barone, Gulia, *Da frate Elia...*, *Op. Cit.*

⁴³⁹ “...Postea cum propter carnalitatem et crudelitatem suara totum turbaret Ordinem, appellationem movit contra eum Frater Haymo Parisius...”, Tomás de Eccleston, "De adventu fratrum minorum in Angliam", p. 45.

⁴⁴⁰ “...Igitur post diutinam concertationem, electi sunt de universo Ordine fratres qui Ordinis reformationem providerent...”, Tomás de Eccleston, "De adventu fratrum minorum in Angliam", p. 45.

Elías a propósito de los “excesos” de ministro (como la tenencia de un caballo o incluso un tesoro). Luego de esta disputa, la situación se les habría ido de las manos: el cronista describe cómo los frailes de ambos grupos comenzaron a gritarse⁴⁴¹ obligando a la intervención de Gregorio IX que sentenció a los hermanos con las siguientes palabras: “...este no es un comportamiento digno de religiosos...”⁴⁴². Dadas las circunstancias, según el texto de Tomás, el pontífice finalmente pidió la dimisión de Elías.

De los tres testimonios colegimos que un determinado grupo de frailes pudo efectivamente ingresar al capítulo a exponer las razones de su oposición a fray Elías; según los testimonios de Jordán de Giano y Tomás de Eccleston se habrían reunido con anterioridad en Roma para discutir los aspectos centrales de la *reformatio*. Aquel conjunto de frailes, en todos los casos son calificados positivamente: como idóneos y discretos, en el caso de Salimbene; maduros y discretos en el caso de Jordán y “de virtud probada” en el caso de Tomás.

De esto se desprende de forma cristalina que el grupo se caracterizaba por su formación y educación, no eran frailes laicos, sino cultos: clérigos. Estos constituían, entonces, el núcleo duro de la oposición al ministro general; Salimbene en este caso es bien claro al respecto: algo que había hecho correctamente Elías –lo único– fue impulsar el ingreso de clérigos en la Orden, sin embargo, al no darles la posición que estos sujetos esperaban ocupar permitió que se establezca un grupo que, luego de un tiempo, estaría dispuesto a disputarle el puesto y tomar su lugar en la Orden.

La naturaleza del hecho está determinada por los testimonios de los cuales dependemos para reconstruirlo. En esta situación en particular, dichas declaraciones provienen de actores simpatizantes o pertenecientes a esa esfera identitaria de hombres “cultos”. En este sentido, los perdedores o los que sufrieron la *damnatio memoriae* no nos han legado sus explicaciones ni testimonios; no obstante lo cual, nos permitiremos intentar repensar los hechos desde otro punto de vista.

Si volvemos nuestra atención hacia la legalidad o ilegalidad del proceder de los frailes adversarios de Elías, debemos cuestionarnos si era posible prohibir el ingreso de ciertos hermanos al capítulo. En la *Regula Bullata* solo se menciona a aquellos que están obligados a concurrir, es decir, los ministros provinciales. Mientras que, en la *Regula non*

⁴⁴¹ “...Et statim Frater Helias, fractus impatientia, dixit palam quod mentiebatur; et fautores sui incipiebant similiter convlciari et succlamare; et alii ex parte contraria similiter contra eos...”, Tomás de Eccleston, "De adventu fratrum minorum in Angliam", p. 46.

⁴⁴² “...Non est modus religiosorum iste...”, Tomás de Eccleston, "De adventu fratrum minorum in Angliam", p. 46.

bullata, se habla directamente de hermanos: “...todos los años, en la fiesta de San Miguel Arcángel, cada uno de los ministros podrá reunirse con sus hermanos...”⁴⁴³.

Si nos basamos en la *Regula bullata*, el intento de Elías de ingresar frailes aliados al capítulo (si entendemos que aquellos no eran provinciales) habría sido ilegal. Asimismo, dicha regla prevé la deposición del ministro general en el capítulo VIII: “...[si] los ministros provinciales y custodios [piensan] que dicho ministro no es la persona adecuada para el servicio y utilidad común de los hermanos [...] deberán elegirse otro para custodio...”⁴⁴⁴. Sin embargo, la limitación de la *Regula bullata* es que no especifica el procedimiento que se debe adoptar. Más allá de la legalidad o no de la prohibición o del accionar de los frailes basándose en la legislación interna de la congregación, su legalidad provenía del aval del mismo Gregorio IX.

El capítulo, sin dudas, habría sido un escenario de conflictos severos en torno al ministro general, la presencia del pontífice pone en evidencia el nivel de belicosidad entre los hermanos y en las crónicas se deja entrever la existencia de dos grupos, aquellos que estaban a favor del ministro general y aquellos que estaban en contra. Por lo demás, el grado de enfrentamiento queda demostrado por las palabras que Tomás de Eccleston pone en boca del pontífice.

Otro de los elementos a destacar de estos pasajes que reconstruyen la deposición es la idea de *reformatio*, tanto en Jordán como en Tomás, aparece este concepto para hacer referencia a los cambios que impulsarían los frailes opositores a Elías. En este sentido, *reformatio* no implica la idea de volver a los orígenes, de restitución de alguna situación prístina –ya que claramente no es la intención del grupo opositor– sino de impulsar una reforma de cara al futuro. Lo que buscaban los “reformadores” durante el gobierno de Elías era lograr la estructuración de una orden eclesiástica como tal y abandonar definitivamente aquella organización inicial que algunos han catalogado de intuitiva. El mismo Salimbene sostiene que allí se configuraron varias de las normas que posteriormente, en 1260, Buenaventura sistematizará en las constituciones de Narbona.

El proceder de los frailes –si bien se encuadró en el apoyo del Pontífice– podría ser pensado desde el punto de vista de la autoridad de la Orden como un acto de desobediencia: ir ocultamente contra la autoridad del ministro general, solicitando el

⁴⁴³ RB, XVIII.

⁴⁴⁴ “...Et si aliquo tempore appareret universitati ministrorum provincialium et custodum, praedictum ministrum non esse sufficientem ad servitium et communem utilitatem fratrum, teneantur praedicti, quibus electio data est, in nomine Domini alium sibi eligere in custodem...”, Rb, VIII.

amparo del sumo pontífice, convocando y armando un capítulo con el único objetivo de despojar del poder a un hombre que había sido elegido legalmente, que había sido compañero cercano de Francisco y que tenía un fuerte apoyo en la Orden como se deduce de los relatos analizados. Sin embargo, la llamada *damnatio memoriae* cumplió con su función y ellos no vieron afectada su imagen. Por el contrario, y en relación a esto, es dable señalar que muchos movimientos que impulsaron posteriormente también una “*reformatio*” fueron catalogados de destructores de la Orden y por esto perseguidos⁴⁴⁵. Dichos movimientos protagonizaron asimismo una disputa sobre la obediencia en el marco de la congregación a propósito de los escalafones de poder internos y las ordenes de los pontífices⁴⁴⁶.

La décima y duodécima culpa.

La décima culpa de Elías, según Salimbene, fue que luego de ser depuesto no se comportó con humildad y paciencia, sino que inmediatamente se dirigió al emperador Federico II –quien había sido excomulgado por Gregorio IX en 1228– manteniendo el hábito de los Menores, con un grupo de frailes que lo acompañaban. El accionar de Elías en este caso contradice las prácticas habituales en el seno de la naciente congregación: el hábito es portador de una identidad específica, demuestra la relación entre la persona y una congregación religiosa. Esto es claro en el caso de la Orden de los Menores en que muchas veces se recurría a privar del hábito o de la capucha del mismo con el objetivo de castigar a un fraile que actuaba mal. Tal como se halla enunciado, el proceder de Elías estaba por fuera de lo esperable; sin embargo, luego de esto, según la culpa duodécima, el ex ministro general se presentó en un convento de Menores intentando demostrar su inocencia y la injusticia de su deposición. El arrepentimiento de Elías es presentado por Salimbene como insuficiente, ya que el ex ministro se habría elogiado a sí mismo y referido negativamente sobre proceder del resto de los hermanos. Tanto es así que los frailes no habrían aceptado sus disculpas, ya que: “...*el pecador que rechaza la corrección, siempre encuentra excusas para hacer su voluntad...*” (Eclesiástico 32, 17).

⁴⁴⁵ Es el caso de los frailes de la Toscana que son presentados como aquellos que querían la *reformatio* de la Orden y que terminaron fugándose al sur de Italia, bajo la protección del rey de Sicilia. Dicho concepto aparece repetidamente en las fuentes que testimonian lo acaecido. Es significativo destacar que en las fuentes más tardías, la *reformatio* tiene que ver con el retorno a lo primitivo, a lo original del mensaje de Francisco. Véase más adelante.

⁴⁴⁶ Ubertino de Casale, en los debates, sostiene abiertamente que los frailes de la comunidad ejercían su autoridad en las provincias obviando las disposiciones papales que colocaban a los frailes rigoristas bajo otras jurisdicciones. Véase siguiente capítulo.

Según el fraile parmesano, en la discusión acaecida en la visita de Elías al convento, fray Buenaventura de Forlì, lo echó por haber “abandonado la Orden” e ir “como vagabundo por el mundo”⁴⁴⁷, retomando la historia conocida como la del “hermano mosca” que mencionáramos anteriormente.

Esta noticia merece una particular atención ya que encontramos diferentes elementos que nos permiten deconstruir en mayor medida la situación de conflicto que se presenta. En primera instancia, Salimbene describe cómo el ex ministro se acerca al convento intentando explicar su situación, frente a esto, aquellos que actúan rígidamente y obliterando todo diálogo entre las partes –y la posible reconciliación– son los frailes del convento que ven en Elías un “sanguinario hijo de Belial”⁴⁴⁸. El sentido pastoral de la corrección en esta situación no parece aplicable, incluso se le niega la identidad al polémico ex ministro que intentando abrir una puerta de conciliación con Buenaventura le pregunta quién lo había recibido en la Orden, a lo que el fraile contestó rotundamente que no él, que había abandonado su lugar y dedicado a vagabundear. A la negación de su identidad se suma, en este caso, su expulsión física del convento retomando la famosa frase de Francisco frente al hermano ocioso: *Vade ergo viam tuam, frater musca*⁴⁴⁹. Una respuesta extrema e irreversible del *poverello* frente a un hermano que no colaboraba en la congregación y que se inmortaliza en las vidas de Tomás de Celano y de Buenaventura.

Más allá de la veracidad o no de la noticia, la introducción de la referencia a la historia del hermano ocioso expulsado de la Orden por Francisco actúa como dispositivo de legitimación del proceder contra un Elías que buscaba la reconciliación con la congregación. Demuestra, además, que en el marco de la *fraternitas*, hallándose Francisco vivo se instalaron ciertos procederes que ulteriormente se utilizaron como prácticas aceptables para la eliminación de la disidencia dentro del movimiento. En este caso, no es cualquier disidencia sino el mismo fray Elías que había tenido una estrecha relación con el iniciador del movimiento y que a pesar de haber sido despojado del hábito había encontrado en Clara, la otra gran compañera del *poverello*, una fuerte aliada⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ “...Non tu, qui dimisisti religionem tuam et **vadis vagabundus per mundum...**”, Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 249.

⁴⁴⁸ Retomando 2 Reyes, 16: “...Egredere, egredere, vir sanguinum et vir Belial! Reddidit tibi Dominus universum malum tuum, et ecce premunt te mala tua, quoniam vir sanguinum es et vir Belial...”, Ibid.

⁴⁴⁹ Véase anteriormente.

⁴⁵⁰ Incluso existen algunas referencias que indican que Elías luego de ser depuesto se retiró con algunos de sus compañeros frailes y también con algunas *sorores minores*. Alberzoni, María Pia, “Frate Elia tra Chiara d’Assisi” en AA VV, *Elia di Cortona...*, *Op. Cit.* Sobre la relación de Elías con Clara véase la obra de Maria Pia Alberzoni, así como interesante es el análisis de Filippo Sedda en Sedda, Filippo, “La malavventura di frate Elia” en *Il Santo*, Centro Studi Antoniani, XLI, serie II, 2001, pp. 215-300.

La decimotercera culpa.

El décimotercer defecto de fray Elías habría sido, según lo expresa Salimbene, no haber querido reconciliarse con la Orden, incluso a pesar de la intervención del ministro general, fray Juan de Parma, quien habría enviado a Gerardo de Módena para convencerlo. A pesar de que Elías reconocía la fama y honor del ministro, según el fraile parmesano, entre las razones por las cuales no volvía a la Orden –además de no querer perder el favor del emperador y tener miedo del castigo del cardenal protector– se hallaba el temor ante la reacción de los frailes a quienes él había “ofendido” y que anteriormente lo habían depuesto: “...estoy preocupado por los ministros provinciales que he ofendido, que no me engañen arrojándome atado a la cárcel y me alimenten a pan duro y poca agua...”⁴⁵¹, citando Isaías 30, 20. La respuesta justificando su negativa al regreso a la comunidad por temor a ser perseguido, encarcelado o perder la vida, es algo que reencontraremos en los testimonios de Ubertino de Casale al referirse al pontífice o del mismo Angelo Clareno. Éste incluso hará uso del mismo versículo de Isaías para representar una situación de violencia extrema: aquella sufrida por Ponzio de Botugato⁴⁵². La intencionalidad de Salimbene es transparente, le interesa destacar que Elías habría decidido no volver y se excusaba en aquellos temores; sin embargo, el cronista deja entrever otra óptica de la problemática, la cual hace referencia a una realidad interna fuertemente belicosa que podía poner en riesgo el bienestar o, incluso, la vida de los sujetos involucrados.

Respecto de la muerte de fray Elías es significativa la noticia que introduce Salimbene, ya que narra que luego de su fallecimiento fue absuelto y se puso en orden su alma (*si fuit absolutus et si bene ordinavit de anima sua, modo cognoscit*), habiéndolo sepultado cristianamente⁴⁵³. Luego, según el parmense, un custodio –del cual no brinda el nombre– habría exhumado el cuerpo de Elías y lo habría arrojado a un basurero⁴⁵⁴. En dicho pasaje cita a Jeremías: “...El entierro de un borrico será el tuyo, será arrastrado y arrojado fuera de las puertas de Jerusalén...” (Jeremías 22,19). Como veremos más

⁴⁵¹ “...sed sollicitus sum propter ministros provinciales quos offendi, ne illudant michi ponendo me in compedibus et in carcere et dando michi **panem artum et aquam brevem**...”, Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 250.

⁴⁵² Véase más adelante en el capítulo referido a su testimonio.

⁴⁵³ Según el relato de Tomás de Eccleston, Elías se habría reconciliado: “...Et tamen unus in fine meruit perpetuum carcerem [Gregorio de Napoli], alius [Elías de Cortona] propter inobedientiam et apostasiam suam summi Pontificis excommunicationem. Utrumque tamen hoc sero poenituit...”, Tomás de Eccleston, “De adventu fratrum minorum in Angliam”, p. 23.

⁴⁵⁴ “...Porro, processu temporis, quia omni negotio tempus est et oportunitas, ut dicitur Eccle. VIII, quidam custos **fecit corpus fratris Helye exhumari et in sterquilinum proici**...”, Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 251.

adelante, la animalización de la víctima o su caracterización de in-humana es un recurso retórico común en los discursos que intentan expresar o representar situaciones de violencia. Fray Elías habría sido exhumado y arrojado entre la basura y Salimbene no expresa su desacuerdo con ello, incluso introduce una justificación del acto, la cita de Jeremías. En este caso la animalidad sirve para representar la bajeza del accionar de Elías que ameritaría a los ojos del fraile parmesano el trato que merecen solo las bestias. En esta línea muchas veces se expresará también Angelo Clareno al referirse al trato de los cuerpos sin vida de los frailes perseguidos por la comunidad o el mismo fray Pedro Olivi. La violencia que se hace presente en este relato, a pesar de no ser condenada por el autor, que deja entrever cierta enseñanza didáctica en el hecho, nos permite dilucidar los niveles de adversidad que se desencadenaron dentro de la Orden respecto a la figura de Elías, el carácter de crueldad que se manejó para con su cuerpo solo es equiparable a crímenes de altísima gravedad como es el caso de la herejía.

En lo que respecta a la disciplina y los castigos, el Francisco que emerge en la *Vita prima* de Tomás de Celano, es un santo que se remite al ejemplo, que se preocupa por las faltas asociadas a la espiritualidad de sus compañeros, aunque no haya referencia a castigos específicos. Así como también aparece el “Padre de los pobres”, aquel que penaliza fuertemente una transgresión respecto a la pobreza. Por su parte, la *Vita Secunda* de Tomás se encuentra atravesada por un contexto claramente disímil, en donde los ideales del franciscanismo primitivo están viéndose transformadas debido al proceso de institucionalización de la Orden. La segunda obra del hagiógrafo está, a nuestro entender, más relacionada con el llamado *minoritismo*⁴⁵⁵ que con la experiencia inicial de Francisco. El autor retoma las transgresiones señaladas en las reglas y las estructura de tal manera que son introducidas con un carácter didáctico: los abusos en las construcciones, contactos con el dinero, la holgazanería, la desobediencia, la murmuración, la mala reputación y el ingreso en monasterios femeninos. De ahí también la necesidad de resaltar la disciplina a la que estaban sujetos los primeros compañeros de Francisco.

La problemática del surgimiento de diversos Franciscos, luego de la recolección ordenada por Crescencio de Iesi, hará imperioso tornar su figura homogénea. La obra de

⁴⁵⁵ Definido como los fenómenos que se derivaron de la experiencia religiosa de Francisco, como se estableció anteriormente.

Buenaventura llevará a cabo la construcción de una imagen de Francisco indiscutible, un *poverello* menos preocupado por las punitivas y las faltas cometidas por los hermanos. De hecho, en la vida del Padre Seráfico no encontramos noticias inéditas respecto a los castigos impuestos por Francisco; además, presenta un *Poverello* más comprensivo y contemplativo respecto a los hermanos. En términos generales, y confirmando lo propuesto por Jacques Dalarun, la obra de Buenaventura posee escasas referencias a situaciones de conflictividad y es más cuidadosa a la hora de filtrar las problemáticas del movimiento. Sin embargo, esto también refleja la situación que atravesaba la Orden y de los problemas a los que hacía frente Buenaventura en los primeros años de gobierno de la misma. En relación al planteo buenaventuriano, la *Compilatio Assisiensis* introduce dos noticias de una naturaleza fuertemente escatológica, que no intentan plantear una dualidad entre un san Francisco inaccesible y una comunidad de frailes que no podrían imitarlo sino que busca, por el contrario, recordar cuáles eran las bases fundamentales de aquel “franciscanismo” primitivo. En este sentido la dureza de Francisco, aunque escasamente aludida, refiere a las cualidades vacantes en la Orden en los tiempos de compilación de la fuente.

En las hagiografías analizadas hay una fuerte presencia del sentido pastoral del castigo. En relación a esto caben destacar cuatro situaciones de radicalidad en la punitiva: la expulsión del denominado hermano mosca, la maldición de aquellos que perjudicaban la imagen de la Orden, el envío de los detractores a Juan de Florencia y la expulsión de los hermanos de Bologna; todas noticias que recolectamos a partir de los años ‘40.

Este tipo de prácticas punitivas, aparentemente aceptadas, sumadas a una normativa en formación hicieron difícil el discernimiento entre lo legítimo y lo ilegítimo en cada uno de los contextos. Elemento que permitió el posterior surgimiento de un patrón de comportamiento violento que, si bien en algunos casos gozaba de cierto asidero legal (ya que la ley se modificaba según las demandas del contexto), era moral y consuetudinariamente reprobable y considerado ilegítimo por aquellos que lo sufrían porque no perseguía la inclusión de los individuos “descarriados” o el bien común de la congregación sino la eliminación, lisa y llana, de la disidencia interna. En este sentido, el caso de Elías de Cortona funciona como ejemplo paradigmático, su eliminación fue física y discursiva: se lo construyó en la historia de la Orden como tirano, despótico y maltratador a pesar de haber sido la mano derecha de Francisco y elegido legalmente en el cargo. Esto no quita que haya tenido errores o no haya sido controversial con algunas de sus decisiones; sin embargo, su deposición buscó no solo apartarlo de su función sino

mantenerlo alejado de la congregación. Los altos niveles de conflictividad y violencia que presenciaba la Orden desde mediados del siglo XIII se manifiestan en el mismo relato de Salimbene al referirse a la exhumación del cuerpo del ex ministro general y su depósito en un basural.

En las próximas páginas analizaremos lo que llamamos el “cénit de la violencia” ya que en el testimonio de Clareno reaparecerá un lenguaje altamente conflictivo y asociado a lo violento que es resultado de las lógicas que fueron descritas hasta este punto. También nos detendremos en los opúsculos redactados por fray Ubertino de Casale frente a la comisión cardenalicia y de Clemente V en las proximidades del concilio de Vienne.

*“Amici igitur nostri sunt omnes illi qui nobis iniuste inferunt tribulationes et angustias,
verecundias et iniurias, dolores et tormenta, martyrium et mortem;
quos multum diligere debemus,
quia ex hoc quod nobis inferunt, habemus vitam aeternam”*⁴⁵⁶
RNB XXII, 3-4

–Guillermo -estaba diciendo [Ubertino de Casale]-,
tuve que huir en plena noche porque,
como sabes,
estaban a punto de matarme.

Eco, Umberto, *El nombre de la rosa*

V. El cénit de la violencia.

En 2003 a propósito de la publicación de una nueva edición de la *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, el profesor Giovanni Miccoli señalaba el valor del testimonio histórico de fray Angelo Clareno, quien fue testigo y protagonista de un período turbulento de la historia franciscana. En efecto, la *Historia septem* o también llamada *Liber Chronicarum* es producto y reflejo de las vivencias del fraile durante los últimos años del siglo XIII y las primeras décadas del siglo XIV. Las últimas tres tribulaciones de la obra de Clareno ponen en evidencia la complejidad de una situación que deviene en lo que Miccoli caracteriza como “*violenza strema*”⁴⁵⁷. En principio, un conflicto que tenía sus raíces en los debates por la identidad franciscana heredada de su padre fundador⁴⁵⁸. Esta violencia feroz en el seno de la Orden, sostiene el historiador italiano, es una realidad que no se puede negar; ya que la presencia del fraile en el concilio de Vienne le habría permitido tomar contacto con testimonios de otros hermanos sobre el momento que atravesaba la congregación.

El objetivo de este capítulo es reconstruir el conjunto de conflictos que denuncia el referente de los “espirituales”, los sujetos protagonistas de la misma, a la vez que los dispositivos a los que recurre para incorporar estas noticias con altos niveles de

⁴⁵⁶ “Por lo tanto, son amigos nuestros todos aquellos que injustamente nos acarrear tribulaciones y angustias, afrentas e injurias, dolores y tormentos, martirio y muerte; a los cuales debemos amar mucho, porque, por lo que nos acarrear, tenemos la vida eterna.”

⁴⁵⁷ El historiador habla de violencia extrema, ferocidad y hostilidad innegables. Miccoli, Giovanni, “Considerazioni al margine di una recente edizione dell’*Historia septem tribulationum ordinis minorum di Angelo Clareno*”, en id., *Francesco d’Assisi memoria, storia e storiografia*, Milano, Biblioteca Franciscana, 2010, p. 311, 315, 318, etc.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 316.

dramatismo en su concepción de la historia de la Orden de los frailes Menores. Por último, también se buscará indagar sobre las posibles causas de dichas situaciones –verídicas o no– y, cómo esto deriva en la construcción de una dialéctica amigo-enemigo, que según nuestro punto de vista, es reflejo y también causante de una situación de confrontación que en algunos casos llegó a ser violenta; un aspecto de la obra clareneana que ha sido curiosamente dejado de lado por los historiadores de la Orden.

Asimismo, sobre el final del apartado dedicaremos unas palabras a las denuncias que podrían dar sustentabilidad, a la vez que complementar, las acusaciones lanzadas por Clareno a lo largo de su crónica. Hemos seleccionado la figura de fray Ubertino de Casale porque en el marco de los debates con los frailes de la comunidad y en las cercanías de concilio de Vienne y durante este, compone cuatro opúsculos en donde encontramos diversas referencias que se relacionan con lo denunciado por Clareno. La presencia de la comisión cardenalicia y del mismo pontífice, Clemente V comporta, en este caso, un marco de contrastación significativo. Asimismo, Ubertino conoció al mismo Clareno – además de que aparece en su obra– y se ha constituido, a pesar de ser un sujeto controvertido, como un personaje de la historia franciscana más presuntamente creíble que el autor de la crónica. Un examen exhaustivo de dichos escritos excede el propósito de este apartado, aunque es válido señalar que han sido escasamente trabajados. Aquí, se buscará rastrear y reponer determinados tópicos específicos que reparamos se reiteran en relación a la fuente central de este capítulo que es el *Liber chornicarum* de Angelo Clareno.

1. Fray Angelo Clareno y sus vicistudes.

Pietro di Fassobrone habría ingresado a la Orden de los frailes Menores alrededor de 1270. Ni bien llegado a ésta se habría asociado con los frailes “rigoristas” de la Marca de Ancona y como resultado del enfrentamiento de estos con los frailes de la dirigencia de la Orden fue encarcelado por alrededor de diez años (1279/8-1290) para ser liberado finalmente por el ministro general, Raimundo Gaufridi, ni bien asumir su generalato. Luego de su liberación, para evitar conflictos fue enviado junto a Tomás de Tolentino, Pedro de Macerata, Marco de Montelupone y Angelo de Tolentino a Armenia para realizar tareas de evangelización. Allí permanecieron cuatro años hasta que nuevamente vuelven a sufrir persecuciones por las cuales se vieron obligados a retornar a Italia. Posteriormente, asumió la dirección pontificia Pedro de Morrone, Celestino V, que recibió al grupo de frailes rigoristas y los puso bajo su protección creando una nueva

orden religiosa con el objetivo de que puedan proseguir su intención de cumplir fielmente la regla y el testamento de Francisco; la naciente organización adoptó el nombre de *Pauperes eremitaie domini Celestini*. Pero los tiempos benignos duraron poco, ya que en el mismo año (1294) Celestino V dimitió controversialmente del trono papal y dejó su lugar a Bonifacio VIII. Allí comienza una nueva etapa para Angelo Clareno y su grupo y reaparece el exilio en Grecia, para luego retornar a Italia alrededor de 1307. Allí se transforma según Gian Luca Potestà en el referente, junto a fray Ubertino de Casale, del grupo “espiritual” italiano⁴⁵⁹. Tal es así que entre octubre de 1311 y mayo de 1312 asiste al concilio de Vienne para representarlos en los debates frente a los frailes de la comunidad. Sabemos que entre 1318 y 1334 se asentó en Subiaco y luego perseguido por la Inquisición se refugió en Basilicata, para morir en Santa María de Aspro en 1337⁴⁶⁰.

2. Su obra.

La obra *Historia septem tribulationum ordinis minorum* o *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum* es la obra más conocida del fraile franciscano. Existen dos ediciones preparadas y publicadas casi simultáneamente: la primera en aparecer fue la edición de Giovanni Boccali en marzo de 1999 (Clareno, Angelo, *Liber Chronicarum sive tribulationum ordinis Minorum*, Boccali ed., Asís, Porziuncola, 1999); la segunda, fue publicada por Orietta Rossini en octubre de 1999 (Clareno, Angeli, *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, Rossini ed., Roma, Istituto Storico per il Medioevo, 1999)⁴⁶¹. En este capítulo se utilizará la versión de Boccali, no obstante lo cual se ha

⁴⁵⁹ Lo que el autor llama “*Spiritualismo italiano*”.

⁴⁶⁰ Accrocca, Felice, “Il ‘Liber Chronicarum’ una storiografia militante”, en Clareno, Angelo, *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, Asís, Porziuncola, 1998, pp.5-53; Frugoni, Arsenio, “Angelo Clareno”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. III, 1961; Gratien de París, *Historia de la fundación y evolución...*, *Op. Cit.*; Potestà, Gian Luca, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai fraticelli*, Roma, Istituto Storico per il Medioevo, 1990; Id., “Gli studi su Angelo Clareno. Dal ritrovamento della raccolta epistolare alle recenti edizioni”, *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 25, 1989, p. 111-143; Péano, Pierre, “Pierre de Fossombrone (Angelo Clareno), frère mineur, cofondateur des Pauvres Ermites du pape Célestin, vers 1255-1337”, *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, Paris, 1995; Von Auw, Lydia, “Angelo Clareno et les spirituels du Midi”, en *Franciscains d’Oc. Les spirituels ca. 1280-1324*, Cahiers de Fanjeaux, 10, Toulouse, 1975, pp. 243-262; Id., “La vraie église d’après les lettres d’Angelo Clareno”, en *L’attesa dell’età nuova nella spiritualità della fine del Medio Evo. Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità Medioevale. Todi 16-19 ottobre 1960*, Todi, 3, 1962, pp. 433.442.

⁴⁶¹ Las dos ediciones presentan problemas en relación a los comentarios y a la incorporación de manuscritos. La edición de Rossini toma en cuenta también los manuscritos que poseen vulgarizaciones de la obra, mientras que la edición de Boccali no. El trabajo de este último no sigue las reglas clásicas de la “filología moderna” ya que no quedan claras las razones de la elección de tal o cual manuscrito en algunos pasajes. Asimismo, encontramos (también señalado por Potestà) varios errores en la traducción al italiano, sin embargo, en esta tesis solo nos referiremos al latín. En el caso de la edición de Rossini se le ha criticado que da preponderancia al manuscrito de Grottaferrata y deja de lado otros que deja a pie de página; así como errores de tipeo. Véase: Potestà, Gian Luca, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti...Op. Cit.*, pp. 1-5.

realizado un seguimiento en su paralela y se señalará la ubicación del pasaje de cada una de las citas, así como se explicitará en notas a pie de página si existiesen diferencias sustanciales entre una y otra⁴⁶².

En relación a la tradición manuscrita del *Liber Chronicarum* cabe señalar que los manuscritos latinos sobrevivientes son cuatro: el más antiguo se remonta a 1381 y se encuentra en la Biblioteca Mediceo-Laurenziana, en Florencia⁴⁶³. Luego, se suman traducciones al vulgar del siglo XIV al XVI, siete de ellos se hallan completos y tres con mutilaciones. De las vulgarizaciones, sabemos que muy probablemente hayan circulado en los ambientes de la Observancia, como es el caso del manuscrito del códice llamado “Vicentino” de 1538⁴⁶⁴; e incluso en los espacios intelectuales florentinos⁴⁶⁵.

En cuando al título de la obra, no es el establecido por el propio fraile, sino que viene colocado tardíamente; así, la problemática del título está en estrecha relación con la cuestión tipológica de la obra. Ninguna de las denominaciones adoptadas en las ediciones se puede verificar en la tradición manuscrita del texto. El título *Historia septem tribulationum...* aparece por primera vez en el trabajo de Luca Wadding (1588-1657) y luego, esta titulación fue retomada por el cardinal Franziskus Ehrle en sus estudios sobre la rama espiritual de la Orden. Respecto al título *Liber Chronicarum...* se remonta a dos testimonios, también tardíos: uno datado en 1528 y otro, de la segunda mitad del siglo XVI⁴⁶⁶. Para el siglo XIII los términos *crónica* e *historia* muchas veces se confundían; a partir del siglo XIV, generalmente se utiliza *Historias* para referirse a los relatos que constituían las crónicas. Si seguimos la definición propuesta por Van Houts, el texto de Clareno podría encuadrarse en una crónica; la autora propone que una crónica es una narración histórica en orden cronológico, que abarca más de una generación⁴⁶⁷. Como ambos títulos propuestos dejan entrever, la obra pretender reconstruir la historia de la Orden desde Francisco a los tiempos presentes de Clareno y lo hace en siete capítulos o tribulaciones, cada una comprendiendo un período temporal y signada por un conjunto de sucesos o persecuciones específicas.

⁴⁶² En adelante *Liber Chronicarum* e *Historia*.

⁴⁶³ Los otros tres manuscritos se hallan: Collegio di S. Isidoro, Roma; Biblioteca San Bernardino, Trento; Collegio di S. Bonaventura, Grottaferrata.

⁴⁶⁴ Rossini, Orietta, “Dai manoscritti dell’*Historia* al testo critico” en Clareni, Angeli, *Historia Septem tribulationum Ordinis Minorum*, Roma, Istituto Storico per il Medioevo, 1999, p. 26.

⁴⁶⁵ Es el caso del manuscrito perteneciente a Girolano Benivieni. Vease también: Lodone, Michele, “L’eredità dei francescani spirituali tra Quattro e Cinquecento”, *Oliviana*, 4, 2012, pp. 2-19.

⁴⁶⁶ Véase más detalladamente en Rossini, Orietta, “Dai manoscritti dell’ *Historia* al testo critico”, *Op. Cit.*

⁴⁶⁷ Van Houts, Elisabeth, “Local and regional chronicles”, en dir Noel, Raymond, *Typologie des sources du Moyen Âge Occidental*, 74, Turnhout, Brepols, 1995, p. 14.

Prosiguiendo con la datación del texto no existe un consenso historiográfico sobre la misma, Felice Accrocca se inclina por establecer la confección final de la obra durante la década de 1320; mientras que Gian Luca Potestà, por otro lado, sostiene la hipótesis de una doble redacción. Según este último, el *Liber Chronicarum* habría sido pergeñado por Angelo Clareno en seis y no siete tribulaciones, siguiendo un patrón que podría rastrearse en Arnaldo Villanova y en el mismo Joaquín de Fiore, entre otros. La primera redacción habría sido efectuada, según Potestà, entre la primavera y el verano de 1314; mientras que posteriormente, en 1322, se habría realizado una ampliación de la sexta tribulación e insertado la séptima. Potestà propone esto en base a que, en ese pasaje de la sexta tribulación, Clareno realiza un saludo al destinatario del escrito, incluyendo un cierre conectado con el *Prologus*; además, sostiene que Clareno no menciona el número siete hasta la quinta tribulación; por otro lado, según Potestà, da precisas indicaciones temporales sólo en las últimas dos tribulaciones; y, finalmente, utiliza el mismo pasaje de Job 5, 19 que Villanova, ergo el líder de los espirituales podría haber estado mirando la obra de este último al momento de la redacción. De esta manera, según el autor, la primera parte habría sido confeccionada después de la muerte de Clemente V (1314) y antes de la elección de Juan XXII (1316). Aporta a esta hipótesis el hecho –no señalado por Potestà– de que, en el cierre de la sexta tribulación, el mensaje de Clareno es de esperanza⁴⁶⁸, lo cual se explicaría porque Juan XXII no había arribado al pontificado aún; mientras que ya al fin de la séptima, el fraile se manifiesta a la espera de la llegada directa del Juicio Final.

Por otro lado, Accrocca sostiene que no es viable la doble redacción, en primer lugar porque los manuscritos no lo confirman⁴⁶⁹, asimismo, en la supuesta parte más antigua de la obra existirían ciertas referencias que sólo se podrían haber escrito bajo el pontificado de Juan XXII. Además, para Accrocca, la profecía de Bernardo que es incluida por Clareno sobre la decadencia de la Orden en siete grados, podría funcionar como un antecedente respecto a la partición del texto. Sumado a esto, la epístola a los hijos de Carlos de Anjou del “Pseudo” Joaquín de Fiore se estructura también en siete apartados. La última razón que plantea el autor a favor de esta hipótesis – y dentro de las

⁴⁶⁸ “...a sex tribulationibus liberati, oremus ut in séptima liberet nos a malo. Amen...” *Liber Chronicarum*, VI, 157; *Historia*, p. 272.

⁴⁶⁹ Como sí es el caso de *Arbor Vitae* de Ubertino da Casale. Véase: Martínez Ruiz, Carlos, “Ubertino da Casale, autor de dos versiones del *Arbor Vitae*”, en *AFH*, LXXXIX, 1996, pp. 447-468; Id., “Historia y proceso redaccional del *Arbor Vitae*”, en *Ubertino da Casale. Atti del XLI Convegno internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 18-20 ottobre 2013*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2014, pp. 115-147.

más fuertes argumentaciones—, es que la confección de la *Epistola excusatoria* de Clareno, redactada en el contexto de su encarcelamiento, estaría basada en el *Liber Chronicarum*, por lo tanto, este no podría ser posterior a aquella⁴⁷⁰.

Otro elemento que se encuentra en discusión a la fecha es la identidad del destinatario del texto clareneano. Lo más probable es que la persona a la cual el fraile dirige sus palabras en la sexta tribulación haya sido un sujeto allegado a su grupo de seguidores. Giovanni Boccali propone como destinatario a fray Ubertino da Casale,⁴⁷¹ mientras que para Accrocca no es verosímil dicha adjudicación ya que Ubertino no podría haber tenido interés en una obra con tales características que, por otro lado, él mismo podría haberla confeccionado mejor⁴⁷². Por otro lado, Gian Luca Potestà plantea —siguiendo la hipótesis de la doble redacción— que la primera parte del escrito, es decir las iniciales seis tribulaciones, fue destinada al cardenal Giacomo Colonna, protector de los espirituales y posteriormente de los *fraticelli*. Para el autor italiano, la posibilidad de que el escrito haya sido destinado a Colonna explica mejor algunas características del texto⁴⁷³.

Clareno se vio, de alguna forma y como muchos de sus contemporáneos, influenciado por las ideas de Joaquín de Fiore, el monje calabrés que, basándose en las Sagradas Escrituras, planteó que existían tres edades en la historia de la humanidad: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo que arribaría en el año 1260⁴⁷⁴. Sus escritos fueron condenados en 1215 en el IV Concilio de Letrán pero protagonizó un significativo impacto entre los hermanos menores, como en la misma Orden del Císter a la cual pertenecía.

Frente a la inquietud de si Clareno era un “verdadero” joaquinita, la mayoría de los especialistas responderían que no, ya que como sostiene Lydia Von Auw el joaquinismo “estaba en el aire” y nuestro autor recurre a Joaquín de Fiore limitadamente.

⁴⁷⁰ Para este debate véase: Accrocca, Felice, “Il ‘Liber Chronicarum’ una storiografia militante”, *Op. Cit.*; Id., “Filiis carnis-filii spiritus: il Liber Chronicarum sive tribulationum...”, *Op. cit.*; Gian Luca, Potestà, “La duplice redazione della ‘Historia Septem tribulationum’ di Angelo Clareno”, *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 38, 2002, pp. 1-38.

⁴⁷¹ *Liber Chronicarum*, p. 673. Nota 158

⁴⁷² Accrocca, Felice, “Filiis carnis-filii spiritus: il Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum” en *Op.Cit.*, p. 88.

⁴⁷³ Potestà, Gian Luca, “La duplice redazione...”, *Op. Cit.*, pp. 15-21.

⁴⁷⁴ Sobre Joaquín de Fiore y la importancia de la apocalíptica en el bajo Medievo véase entre otros: Potestà, Gian Luca, *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*, Madrid: Trotta, 2010; Carozzi, Claude, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, Madrid: Siglo XXI, 2000; McGinn, Bernard, *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Barcelona: Paidós, 1997; Rusconi, Roberto, “L’escatologia negli ultimi secoli del Medioevo”, en Patschovsky Alexander y Smahel Frantisek, *Escatologie und Hussitismus. Historica series nova*, Historický ústav, Praga, 1996, pp. 7-24.

Lo que Clareno va a retomar de la doctrina del monje calabrés es su planteo histórico y la relación entre la historia de la humanidad y la historia de la Iglesia⁴⁷⁵. No obstante lo cual, dentro de la concepción que Joaquín tenía del tiempo, el fraile franciscano, reemprende la interpretación de fray Juan Pedro Olivi quién era para nuestro autor, un referente intelectual. Olivi relacionó las tres edades del mundo de Joaquín con las siete etapas de la historia de la Iglesia. La tercera edad correspondía a la sexta y séptima etapas que serían caracterizadas por la renovación del Evangelio en el símbolo de la pobreza. De esta forma, la Iglesia de la Carne perseguiría a la Iglesia del Espíritu, que estaría compuesta por aquéllos que practicaran el verdadero mensaje de Cristo. De ahí que la obra de Clareno posee un carácter acentuadamente escatológico que ostenta a lo largo del relato una posición interpretativa dualista.

El texto de Clareno se articula en siete tribulaciones o persecuciones, en donde vincula a su grupo como los continuadores de Francisco, trazando una suerte de línea sucesoria y al mismo tiempo una legitimación. La primera tribulación abarca desde la inobediencia de los primeros frailes hasta la muerte de Francisco (1226); la segunda, desde el generalato de fray Juan Parenti hasta el de fray Elías de Cortona (1232-1239); la tercera, abarca principalmente la dirección de la Orden de Juan de Parma; la cuarta tribulación se dedica a describir el generalato de Buenaventura; la quinta, abarca las persecuciones sufridas por Pedro Olivi, la rebelión de los frailes de la Marca de Ancona, el pontificado de Clemente V, la persecución de los frailes de Provenza, hasta la muerte de fray Pedro de Macerata (luego llamado fray Liberato); la sexta tribulación se superpone con la quinta, ya que según Clareno, comienza con el pontificado de Celestino V y se extiende veintiocho años; la séptima, comienza en el año veintinueve, en donde tendrá lugar la “última batalla”.

En efecto, uno de los horizontes de lectura del texto se signa de esta antinomia amigo-enemigo, que se traduce también en la oposición: verdadero-falso. De ahí que su interpretación del pasado-presente-futuro de la historia del movimiento iniciado por Francisco se hallara signada por elementos de dramatismo extremo, no obstante lo cual, dicho planteo no es solo una característica de la visión y del escrito de Clareno sino una

⁴⁷⁵ “...Ce qu’Angelo a retenu avant tout de la doctrine joachimite, c’est la cadre historique, la semaine au cours de laquelle se déroule l’histoire de l’humanité et de l’Église. Mais dans cette semaine, l’ordre franciscain vivra sa semaine à lui, plus breve mais qui se terminera, elle aussi, par le triomphe du Christ...” Von Auw, Lydia, “À propos d’Angelo Clareno”, en *Chi erano gli spirituali. Atti del III Convegno internazionale. Assisi, 16-18 ottobre 1975*, Assisi, Società internazionale di Studi Francescani, 1976, p. 211.

necesidad retórica del autor para la construcción de dicha obra y para sustentar su posición en el contexto en el que escribía. Y es por esto que, como acertadamente señala Giovanni Miccoli existen silencios y omisiones que “...*corrispondono piuttosto allo schema dualístico, fatto di fronti compattamente contrapposti, che egli aplica alla storia dell’Ordine...*”⁴⁷⁶.

La obra de Clareno por su naturaleza y su propia persona ha sido objeto de múltiples críticas y halagos⁴⁷⁷. Los historiadores del siglo XX se han dejado llevar por las polémicas de su propio presente para ser jueces de aquello que habría querido ser o, efectivamente sido el fraile franciscano. Los estudios sobre su figura fueron impulsados por Livarius Oliger⁴⁷⁸ que intentó mantener suspendido el juicio sobre el individuo, no obstante lo cual en el período de entre guerras se fueron formando dos tendencias opuestas respecto a la figura del polémico fraile. El padre Gratien de París a inicios del siglo XX señala cómo muchos historiadores supieron “disculpar” la herejía de Angelo Clareno, como Annibali de Latera o Ciro de Pesaro, también es el caso de Decima Douie⁴⁷⁹. Arrigo Levasti es su libro de 1935 habla de Clareno como un hombre santo y explica en cuáles posiciones se habría equivocado⁴⁸⁰. Lorenzo Di Fonzo, en el año 1981 sostiene que Clareno se había equivocado haciendo un absoluto de la *Regla* y el *Testamento* de Francisco y señala las “confusiones y la orientación personal de los hechos y de los relatos, donde no es posible discernir los límites entre el sueño y la realidad, pero tampoco entre la sinceridad intencional y la parcialidad consciente”⁴⁸¹. Stanislao da Campagnola, por su parte, sostiene que Clareno dificultó en vez de ayudar a la reforma de la Orden, si bien reconoce que, aunque faccioso el mismo resulta una piedra angular en la historiografía franciscana⁴⁸². Arsenio Frugoni, con su estudio sobre el pontificado de

⁴⁷⁶ Miccoli, Giovanni, “Considerazioni al margine...”, *Op. Cit.*

⁴⁷⁷ El principal estado de la cuestión sobre los estudios de la obra de Angelo Clareno es el realizado por el historiador italiano Gian Luca Potestà. Potestà, Gian Luca, “Gli studi su Angelo Clareno...”, *Op. Cit.*

⁴⁷⁸ En su publicación del comentario a la Regla: Oliger, Livarius, “Documenta inedita ad historiam Fraticellorum spectantia”, *AFH*, 3, 1910, pp. 253-279, pp. 505-529, pp. 680-699.

⁴⁷⁹ Gratien de París, *Historia de la fundación... Op. Cit.*, p. 347.

⁴⁸⁰ “...Con Pietro di Fassombrone [...] entriamo nel pieno delle lote francescane [...]. Lotte che appartengono alla parte caduta della storia, e per le quali l’interesse è più che altro erudito. Il loro movente fu nobile, e tra i rigidi francescani vi furono, di frequente, eroi...”. En Levasti, Arrigo, *Mistici del duecento e del trecento*, Milano, Rizzoli Editore, 1960, p. 51.

⁴⁸¹ Di Fonzo, Lorenzo, “San Francesco negli scritti degli spirituali”, en *Francesco d’Assisi nella storia. Secoli XIII-XV. Atti del I Convegno di Studi per l’VIII Centenario della nascita di s. Francesco (1182-1982)*. Roma, 29 sett-2 ottobre 1981, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1983, pp. 100-105.

⁴⁸² “...Ostacolando quella riforma del movimento francescano che, in definitiva era la sua suprema aspirazione, contribuì anzi ad aumentare il disordine e la decadenza...” y “... Il Chronicon anche fazioso e passionale, rimane però una pietra miliare nella primitiva storiografia francescana...”. Da Campagnola,

Celestino V⁴⁸³ sostuvo que el fraile habría logrado separarse del resto y de las posiciones heréticas y lee sus vivencias históricas desde la óptica de la búsqueda de la pobreza pura. Finalmente, a partir de los años '70 comenzaron a surgir diferentes trabajos que contribuyeron aun más al conocimiento de la figura de Clareno. No se desarrollarán aquí ya que su cantidad es bastante abultada –y no impactan concretamente en esta tesis–, basta con señalar que muchos de estos estudios se han detenido en la cuestión de la pobreza de Clareno y de su grupo⁴⁸⁴, otros en el joaquinismo del mismo⁴⁸⁵.

Retomando lo propuesto por Accrocca y Postestà (que a su vez recuperan al propio Frugoni), sobre la importancia de la labor hermenéutica de la fuente intentaremos en este apartado deconstruir la obra de Clareno, la cual se encuentra atravesada por las vicisitudes del propio autor. La importancia radica en el intento de recomponer la propuesta clareneana, para discernir las posibles distorsiones de las “inquietantes verdades”⁴⁸⁶. Como se sostiene al principio del apartado, Clareno tuvo conocimiento o fue testigo de ciertas situaciones extremas que se denuncian en su *Liber Chronicarum*. Desde este punto de vista, el testimonio del fraile nos sirve de instrumento para acercarnos a la verdad histórica desde dos perspectivas: la del protagonista y la del testigo⁴⁸⁷. Lo importante es, en este caso, repensar de qué manera Clareno plasma las noticias, reponer qué dispositivos utiliza y con cuál objetivo; es decir: cómo y por qué elige representar el fraile franciscano el conflicto extremo y la violencia interna de la orden.

Como se sostuvo en el primer capítulo de este trabajo, analizar las representaciones (aquellas prácticas que dan sentido a un entorno y reponen ausencias) permite repensar el imaginario de los actores históricos que analizamos y, a su vez, nos habilita reconstruir las diversas tensiones de fuerza y disputas que se materializan en ellas⁴⁸⁸.

Stanislao, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia, Pubblicazioni degli istituti di storia della facoltà di lettere e filosofia, 1979, pp. 57-62.

⁴⁸³ Véase principalmente capítulo IV en Frugoni, Arsenio, *Celestiniana*, Roma, Istituto storico per il Medioevo, 1954.

⁴⁸⁴ Lambert, Malcom, *Povertà francescana*, Milano, Biblioteca Franciscana, 1995.

⁴⁸⁵ Reeves, Marjorie, *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A study in joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969; Da Campagnola, Stanislao, *Le origine...*, *Op. Cit.*; Id, “Dai viris spirituales di Goachino da Fiore ai fratres spirituales di francesco d’Assisi”, *Piacenum Seraphicum*, 11, 1974, pp. 24-52; De Lubac, Henri, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore, I. Des spirituels à Schelling*, Paris, Lethielleux, 1979; entre otros.

⁴⁸⁶ Accrocca, Felice, “Filii carnis-filii spiritus: il Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum” en *Op.Cit.*

⁴⁸⁷ Ginzburg, Carlo, *Rapporti di forza...*, *Op. Cit.*

⁴⁸⁸ Véase primer capítulo.

Ahora bien, para lograr deconstruir las noticias y representaciones confeccionadas por Clareno en esta obra, debemos determinar cuáles son las categorías de conceptualización y de representación, la red de relaciones entre los protagonistas históricos, para así comprender la naturaleza de la noticia a la que hace referencia el autor. Para esto, es ineludible recurrir, en parte, al análisis del discurso y al diálogo con otras fuentes. Ahora bien, la temática que es objeto de este trabajo pone sobre la mesa un debate, no menor ni descuidado por los historiadores: el diálogo entre los hechos y la narración o relato. El intento de poner a la vista situaciones de violencia o de coerción que estaban siendo deliberadamente “ocultados” a los ojos de Clareno, implica que el autor, sin dudas, utilice una serie de dispositivos retóricos y discursivos específicos. Las situaciones extremas ponen a prueba la habilidad del autor porque debe, en cierto punto, crear nuevas categorías⁴⁸⁹.

3. La obra de Clareno y los tópicos de conflictos/violencia.

3.1. *El prólogo: a propósito de la dialéctica amigo-enemigo.*

El prólogo de la obra fue incorporado en vastas ediciones ya que en este primer apartado hallamos un relato de la vida de Francisco y de los inicios de la *fraternitas* franciscana. Así mismo, la primera sección de este capítulo confluye con la obra titulada *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco*⁴⁹⁰. Para confeccionar esta sección Clareno recurre sobre todo a las vidas clásicas de san Francisco como la de Tomás de Celano y la de Buenaventura de Bagnoregio. Es central en el *Prologus* la cuestión de la *Regla* y el *Testamento* como textos cruciales de la espiritualidad franciscana. Cristo aparece en este apartado poniendo en antecedentes a Francisco sobre aquello que sucederá en su *religio*. Asimismo, son anunciadas profecías sobre las futuras tribulaciones y sucesos malos que acaecerán en la Orden⁴⁹¹ porque "muchos llegarán para vivir para sí mismos y no para Cristo y perseguirán la carne y no la espiritualidad". Así, las almas

⁴⁸⁹ Véase “Introducción” en Friedlander, Saul, *En torno a los límites de la representación*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 21-46. Si bien la temática es lejana otro texto que aborda la complejidad del análisis de las representaciones es Burucúa, José y Kwiatkowsky, Nicolás, “Cómo sucedieron las cosas”. *Representar masacres y genocidios*, Buenos Aires, Katz, 2014.

⁴⁹⁰ Editada por Bigaroni, Marino, *Vita del povero et humile servo de Dio Francesco*, Assisi, Porziuncola, 1985.

⁴⁹¹ *Liber Chronicarum*, P, 177, 190-4; 307-334; *Historia*, p. 61, 62, 71.

cándidas serán perseguidas por sus adversarios⁴⁹², y luego de esas tribulaciones de dolor, vendrán situaciones más amargas y peores; de tal modo que, aquellos que vivían animal y carnalmente se multiplicarán⁴⁹³; y aquellos que resistan en la “verdadera” religión van a ser perseguidos con odio⁴⁹⁴. Clareno anticipa que se despreciará la pobreza, la humildad y la oración –aspectos centrales del *Testamento* y de la *Regla* de Francisco–. A aquellos que los contradigan, que resistan (*contradicentes*), los desmentirán y considerarán como justo realizar contra ellos una guerra (*bellum*)⁴⁹⁵. Clareno en estas profecías adelanta dos elementos significativos de la obra: el primero, es la confrontación entre los que "resisten" en la verdadera fe y los "malos" que los persiguen, en términos de verdadero-falso y de amigo-enemigo; lenguaje que preanuncia también, el segundo elemento, que es la brutalidad de dicha confrontación, en este sentido la utilización de la palabra guerra es significativa (*super eos bellum suscitare*).

Según Clareno, serán despreciados como *insanos* (locos)⁴⁹⁶ al igual que Francisco al comienzo de su camino espiritual. En este sentido es bien clara la transferencia entre la llamada *sequela christi* de Francisco a los verdaderos seguidores de su mensaje que, para Clareno, era su propio grupo. Ellos serán *persecuentur et diffamabunt*⁴⁹⁷ (difamados y perseguidos), serán los verdaderos frailes, los escasos buenos como cuando los pescadores tiran la red al mar: muchos son los peces malos y pocos los buenos⁴⁹⁸.

El prólogo se cierra con la noticia del viaje de Francisco de Asís hacia Oriente a encontrar al sultán, Malik el-Kamil. En su ausencia habrían comenzado a desatarse una serie de conflictos que conllevaron, según Angelo Clareno, a la primera tribulación causada por el *lupus rapax* (lobo rapaz).

A lo largo de su trabajo, Clareno construye a aquellos que serían los verdaderos continuadores del mensaje de Francisco como los *spirituales*, *zelatores*, *observatores* (de la *Regla*) y sobre el final de la crónica aparece el sustantivo de *reformatores*. Estos últimos serían aquellos frailes que no coincidían con el camino que estaba tomando la Orden en la segunda mitad del siglo XIII y que anhelaban un retorno a los ideales primitivos y buscaban la paz y la concordia⁴⁹⁹. Por otro lado, se encontraban los que

⁴⁹² *Liber Chronicarum*, P, 200; *Historia*, p. 63.

⁴⁹³ *Liber Chronicarum*, P, 201-203; *Historia*, p. 63.

⁴⁹⁴ *Liber Chronicarum*, P, 206; *Historia*, p. 63.

⁴⁹⁵ *Liber Chronicarum*, P, 211-212; *Historia*, p. 63.

⁴⁹⁶ *Liber Chronicarum*, P, 217; *Historia*, p. 63.

⁴⁹⁷ Sobre el problema de la difamación y de la murmuración véase capítulo sobre la legislación franciscana.

⁴⁹⁸ Mateo 13, 47-8

⁴⁹⁹ Los personajes que se agruparían dentro de este conjunto son: el mismo Clareno, f. Ubertino de Casale, Liberato, Francisco Sanzio, Guillermo de Saint Amour, Gaufrido de Cernone, Tomás de Castel de San

negaban la reforma y traicionaban el mensaje del iniciador del movimiento, que son descritos por Clareno como hombres llenos de *odio, livore, malitia*, etc⁵⁰⁰.

3.2. *Las profecías de la violencia.*

El carácter escatológico de la obra de Clareno y sus influencias –al menos olivianas– signa la historia de la Orden con varias profecías que se incorporan al escrito. Dichas profecías son muchas y diversas entre sí, la mayoría de ellas refieren a la degradación que sufriría la Orden con el devenir de los años; algunas de ellas, además, anticipan la violencia que sufrirán los frailes espirituales. En efecto, como se dijo, en el prólogo de la obra Clareno preanuncia que aquellos seguidores de Francisco que quieran respetar la *Regla* y el *Testamento*, serán perseguidos y odiados: “...*et eis resistentes in religione odio persequentur et affligent...*”⁵⁰¹.

Por otro lado, en la primera tribulación, Clareno denuncia que algunos hermanos negarán e impugnarán lo que Francisco había ofrecido a la Iglesia y, sirviéndose de la autoridad de la misma, inducirán al clero y a los seculares a perseguir y odiar (*persequendum et ad odiendum*) a aquellos *veros amatores* (verdaderos amadores) de la misma. Y con apoyo de dicha Iglesia, castigándolos como desobedientes y obstinados, segregados los harán asesinar (*occidi fecerunt*)⁵⁰².

Por otro lado, en la quinta tribulación, Clareno introduce la profecía del pseudo-Cirilo⁵⁰³ en donde se presenta a fray Pedro Olivi como un hombre de *virtum clarissimam et perpetuam incorruptibilitatem* (virtud clarísima y incorruptibilidad perpetua) y a sus adversarios se los describe como escorpiones que odian y persiguen cada vez que tienen oportunidad; difaman y engañan y con crueldad tratan de vengarse de aquellos que no están de acuerdo con ellos (*dolose tractant et crudelissime satagunt vindictam facere*)⁵⁰⁴.

Emilio, Raimundo Gaufridi, Felipe de Mallorca, Felipe de Cauco, Bernardo Deliciosi, Michele de Cesena y se remonta hacia el pasado para darle legitimidad a dicho grupo incorporando figuras como: Cesario de Spira, Simón de Contesa, Bernardo de Quintavalle, Mateo de Monterubbiano, Antonio de Padua, Juan de Parma, Pedro de Nubilis, Pedro Olivi, Ponzio de Botugalo, Gerardo de Borgo san Donino, entre los principales.

⁵⁰⁰ Hombres como: fray Bonagrazia de Bérghamo, fray Arnarlo de Prato, fray Raimundo de Fonsac, fray Bonadie, fray Pedro Stacia, fray Crescencio de Iesi, entre otros.

⁵⁰¹ *Liber Chronicarum*, P, 206; *Historia*, p. 63.

⁵⁰² "...et clero et seculares induxerint ad persequendum et ad odiendum et negandum eam; et veros amatores et servatores eius, velut inobedientes et contumaces puniendo cum autoritate Ecclesiae, segregatos occidi fecerunt [fecerint]...", *Liber Chronicarum*, I, 535-6; *Historia*, p. 123.

⁵⁰³ Un ángel habría llevado al monje Cirilo dos tablas de bronce para que las traduzca y envíe a la Iglesia de occidente. Véase nota 41 en *Liber Chronicarum*, V, 41.

⁵⁰⁴ *Liber Chronicarum*, V, 41-49; *Historia*, p. 197-8.

3.3. *La cárcel como tópico.*

Las situaciones de encarcelamiento que narra Clareno no solo muestran una práctica eclesiástica legal y utilizada como punición de manera habitual, sino que también es un recurso narrativo que el autor explota para poder referenciar situaciones que se hallaban fuera de lo normal, en relación a los tratamientos de los encarcelados o respecto a la injusticia de dichos aprisionamientos. De ahí que –más allá de la veracidad o no de los hechos– Clareno recurra a este dispositivo literario con el objetivo de generar dramatismo y a la vez dar un sentido edificador de los protagonistas.

La reclusión como experiencia es parte de la tradición judeo-cristiana, así, en la Biblia hallamos varias referencias a encarcelamientos que siempre son presentados como injustos. Para el cristianismo primitivo, la prisión romana fue una punición habitual para los primeros cristianos; en los martirologios se presentaba la crueldad romana como una forma de goce para aquellos que eran encarcelados. En dicha literatura estos hombres y mujeres se constituían como los verdaderos cristianos por haber soportado aquellas brutalidades.

El poder espiritual era directamente proporcional con el sufrimiento físico, en la medida en que el padecimiento era mayor más cristiano era el sujeto. De allí, se trasladó directamente al monasticismo que vivió la "*...incarcerazione come leimotiv della spiritualità cristiana...*"⁵⁰⁵. Luego, el encierro autoimpuesto se transformó en un tópico recurrente en la literatura y encontró un parangón con el concepto de "purgatorio terreno". La idea de que los castigos infligidos en vida sobre personas santas son instrumentos de educación y de salvación es propio de la antigüedad: Platón sostenía que "el castigo era un favor de los dioses"⁵⁰⁶. Como explica Guy Geltner, la asociación entre encarcelamiento autoimpuesto y salvación personal fue luego retomada por los anacoretas rurales y urbanos. En el área italiana, surgieron agrupaciones de hombres y mujeres que se reclusan de la sociedad y vivían excluidos de las limosnas para purgar sus pecados.

De todas las situaciones descritas por Clareno como violentas –alrededor de cuarenta–, diez son situaciones de encarcelamiento injusto a hombres santos que padecen el encierro con la grandeza de la santidad. De esas diez, siete se despliegan en las tribulaciones V, VI –las vividas por el propio Clareno–; las restantes tres, una en la II (de fray Cesario de Spira) y dos en la IV (fray Pedro de Nubilis y fray Juan de Parma). Estos

⁵⁰⁵ Geltner, Guy, *La prigionie medievale, Op. Cit.*, p. 145.

⁵⁰⁶ Le Goff, Jacques, *La nascita del purgatorio*, Torino, Einaudi, 2014, p. 64.

últimos tres son significativos –Cesareo de Spira fue uno de los primeros compañeros de Francisco y los otros dos, defensores de una vida más rigurosa en la Orden– porque permiten a Clareno reconstruir una tradición para su propio grupo, al tiempo que también dar legitimidad al mismo.

Clareno, utiliza la situación de encierro para construir la santidad de aquellos frailes que él considera sus antecesores y sus compañeros. La cárcel para él es injusticia –ya que las razones por las cuales son encerrados dichos frailes son falsas–, es degradante –porque las condiciones son siempre descritas como inhumanas–, pero también es santificadora y lugar para el milagro –todos son presentados como mártires de Francisco y encontramos milagros como el caso de fray Ponzio de Botugato–. Para Clareno, la cárcel es una realidad que refiere a los excesos desencadenados contra los frailes y a la vez pone en manifiesto la proximidad que tenían a la santidad.

3.4. La violencia de Dios.

En la Biblia, sobre todo en el Antiguo Testamento hallamos numerosas situaciones en donde se hace presente una divinidad que castiga violentamente la desobediencia, un dios que de alguna manera se presenta como vengativo. Es una violencia que está sujeta, o intrínsecamente relacionada, con la ley, la ley de un Dios, que da muestra de su celo. La violencia divina se puede instrumentar con agentes humanos como divinos –v. g. los santos– y en general se presenta como respuesta a injurias o insultos⁵⁰⁷, como la desobediencia. Casos paradigmáticos de esto son: la historia de la huida de Lot y su familia de Sodoma (Génesis 19, 26); la reacción violenta de la divinidad en la historia del becerro de oro (Éxodo 32); cuando los enviados de Dios “caen repentinamente muertos” tras incitar una rebelión (Números 14); entre otros.

Clareno utiliza también el recurso de la violencia o castigo divino en algunas ocasiones. En la segunda tribulación al referirse a la muerte del ministro general fray Alberto de Pisa, señala que nunca habría entregado la carta de arrepentimiento de fray Elías. Y por esto, el ministro acabará muerto días después con la epístola escondida debajo de su hábito: "*...Denique post non multos dies successor fratris Heliae, videlicet frater Albertus de Pisis obiit, et in sacco quem habebat in tunica, litterae satisfactoriae ad papam missae inventae sunt...*"⁵⁰⁸. Asimismo, al comienzo del apartado, Clareno deja bien claro que Elías y sus compañeros serían golpeados por la misma espada que ellos

⁵⁰⁷ Brown, Warren, *Violence in medieval Europe*, San Bernardino, Routledge, 2011, cap. II.

⁵⁰⁸ *Liber Chronicarum*, II, 69-70; *Historia*, p. 135.

habían enarbolado. Según Clarenó, el polémico ministro general murió excomulgado y separado de la comunidad⁵⁰⁹.

Otro ministro general muerto por justicia divina fue fray Bonagracia de Bologna, el cual luego de haber convocado un capítulo para emboscar a fray Juan Pedro Olivi (quien por su sabiduría salió indemne), languideció por el disgusto y cayó enfermo para morir junto con otros dos adversarios de Olivi que habían incentivado al ministro para su persecución⁵¹⁰.

La mano justiciera de Dios es introducida por Clarenó al referirse a la muerte del patriarca de Constantinopla que era el ejecutor de la carta de persecución sobre los frailes que habitaban en Grecia. El accionar del patriarca viene castigado por Dios ya que muere un tiempo después de haberlos hostigado: "...iudicio satis pavendo, non multis interpositis diebus fuerat de hac vita subtractus..."⁵¹¹. Asimismo, cuando nuestro autor menciona la muerte de fray Tomás de Aversa, el inquisidor dominicano que había interrogado y torturado a cuarenta y dos frailes, incluso asesinado algunos de ellos, sostiene que su agonía comenzó la semana en la que debía impartir la sentencia. Clarenó describe su muerte como una situación de castigo ejemplar por haber perpetrado, a su vez, violencia contra aquellos que profesaban la verdadera fe cristiana.

En este sentido, Clarenó encuentra una respuesta divina a las situaciones de violencia que sufrían los que para él eran verdaderos seguidores de la *Regla* y del *Testamento*; si bien la historia de la Orden no inclina la balanza en favor de los espirituales, Clarenó en su historización demuestra cómo algunos de aquellos perseguidores fueron castigados por intervención divina, sufriendo diversas muertes – algunas bastante inmediatas– como represalia.

3.5. El topos martirial.

Uno de los dispositivos utilizados por el autor para representar situaciones de violencia –algunas de ellas más extremas que otras– es la fórmula martirial⁵¹². Según

⁵⁰⁹ Existen testimonios que contradicen esta afirmación de Clarenó, probablemente Elías murió en 1253, reconciliado con la Iglesia.

⁵¹⁰ "...sed post paucos dies minister generalis a maerore tabescens elanguit et infirmitatus de hac vita subtractus est, et cum eo pariter duo principaliores aemuli fratris Petri, qui generalem ministrum prae ceteris omnibus ad iniquae illius persecutionis rabiem promovendam infalmmabant...". *Liber Chronicarum*, V, 81-2; *Historia*, p. 201.

⁵¹¹ *Liber Chronicarum*, V, 520; *Historia*, p. 239.

⁵¹² En este sentido es significativo resaltar que recién en el siglo XIV en la Orden de los Menores comienza a hacerse presente una iconografía martirial, esto se debió, según algunos autores, a que la emergencia de mártires abogaba por la unificación en un contexto de conflicto entre los frailes de la comunidad y los rigoristas. Geltner, Guy, *Making of medieval antifraternalism*, *Op. Cit.*, p. 116, nota 53.

Gian Luca Potestà, la definición de mártir, para Clareno, no se relaciona con la situación de persecución en sí que hayan vivido determinadas personas, sino porque tuvieron la intención de mantenerse fieles a Francisco y, esto, los habría llevado al martirio. En este sentido, el fraile da una orientación concreta a su construcción de la memoria histórica de la Orden. Sin embargo, para referirse a los sujetos que sufren martirio utiliza los adjetivos como "santo" o "virtuoso" pero no en el sentido de la santidad que por ejemplo otorga a Francisco, Clara o Antonio. Los santos son, también, los profetas como Amós, Miqueas, Zacarías, etc⁵¹³. Guy Geltner llama *lachrymose history* a aquella autopercepción de víctimas que tienen los frailes mendicantes –no sólo los menores– de ellos mismos y en diálogo con su escatología. La violencia, incluso en la frontera interna, incrementa la fama de santidad de sus integrantes y los acerca a los primeros seguidores de Cristo⁵¹⁴.

Clareno erige una dinámica dialéctica entre los santos mártires y los perseguidores –que armoniza con su visión escatológica– y que Accrocca propone interpretar en términos de una “*prospettiva martiriale*” con la oposición que utiliza la antítesis: “hijos de la carne/hijos del espíritu”⁵¹⁵. Esta contraposición se traduce también en la oposición “Hijos de Francisco/Hijos de Elías”, en alusión a fray Elías da Cortona. Así, en la interpretación histórica interna de la Orden de los frailes Menores, Clareno construye una antinomia entre los verdaderos seguidores de Francisco y los “traidores” a la *Regla* y el *Testamento* que serían los herederos del ministro general corrupto.

3.6. El tópico de lo bestial e inhumano.

Clareno representa situaciones de violencia recurriendo a la figura de lo bestial o lo inhumano, con esta hipérbole lo que pretende el autor es remarcar lo trágico de la situación denunciada. Así, las características atribuidas a las bestias feroces –como lo inhumano o la crueldad– se vuelcan sobre los sujetos perpetradores⁵¹⁶. Lo animal funciona como metáfora de todo aquello que escapa el entendimiento de Clareno, utiliza el recurso de la animalidad para representar situaciones que se salen de lo “común” o “esperable”, es una forma de otorgar mayor dramatismo, de crear un *pathos* específico

⁵¹³ Potestà, Gian Luca, "Ideali di santità secondo Ubertino da Casale e Angelo Clareno, Santi e santità nel secolo XIV", en *Santi e santità nel secolo XIV. Atti del XV Convegno Internazionale di studi francescani. Assisi 15-17 ottobre 1987*, Perugia, Centro di Studi Francescani, 1989, pp. 134-5.

⁵¹⁴ Geltner, Guy, *Making of medieval antifraternalism. Polemic, violence, deviance and remembrance*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp.103-128.

⁵¹⁵ Accrocca, Felice, “Filii carnis-filii spiritus: il Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum” en *Op.Cit.*

⁵¹⁶ Véase la fórmula cinética de capítulo II en Burucúa, José y Kwiatkowsky, Nicolás, *Cómo sucedieron las cosas...*, *Op. Cit.*

para aquellas noticias. Esta intencionalidad se ve corroborada porque la mayor cantidad de referencias a lo animal, bestial o inhumano las hallamos a partir de la quinta tribulación, las etapas vividas y protagonizadas por el propio fraile.

Al hacer alusión al proceso de condena de los rigoristas como fray Raimundo⁵¹⁷, fray Tomás de Tolentino, fray Pedro de Macerata, entre otros, sostiene que los hermanos de la comunidad los sentenciaron "pisoteando cualquier principio de derecho humano" (*et conculcato omni humani ac divini iuris*). De la misma forma es presentado el caso de la muerte de fray Ponzio de Botugato, en donde al fraile se lo describe como víctima de bestias feroces (*bestiis crudeliores*) y, a la vez, también como animal inocente que es arrojado a una fosa como una bestia (*more bestiarum*). Asimismo, narra la muerte de Tomás del Castillo d'Emilio, que según Clareno fue tratado de manera inhumana (*inhumane tractatus*) y arrojado por los frailes *tamquam cadaver animalis bruti in quodam fossato*.

Cuando describe la labor del inquisidor Tomás de Aversa contra los cuarenta y dos frailes, nos encontramos con el mismo dispositivo, el fraile sostiene que no se guiaba por el sentido humano o por el equilibrio (*quam humano sensu vel arbitrio regi*). En la sexta tribulación, Clareno hace referencia a cómo luego de la muerte del pontífice Clemente V, los frailes de la comunidad comenzaron a tratar con más dureza y crueldad a los frailes rigoristas, actuando no de forma humana sino demoniaca⁵¹⁸. En el mismo libro, la noticia referida a fray Bernardo Deliciosi también es clarificadora en este sentido: luego de ser entregado a los frailes predicadores, estos se arrojaron sobre él como perros rabiosos (*canes cum vehementer furiunt*) y destrozaron con crueldad la bestia (*capiunt bestiam*) que habían apresado –nuevamente en este caso, lo animal como inocente–.

De modo que, para representar el trauma o lo trágico de las situaciones vividas por él y su grupo, Clareno necesita recurrir a las figuras de la dialéctica humano-inhumano o bien, humano-bestial, que evidentemente en muchos casos se traduce en la oposición: santidad-demoníaco. Estas figuras permiten al autor, no solo insertar el *pathos* que quiere acentuar –y que además es característico de su obra– sino que lo habilitan a construir noticias con una fuerte carga de brutalidad para los cuales el autor no puede solo recurrir a una descripción llana.

⁵¹⁷ En la edición de Lydia Von Auw, en primer lugar, figura el nombre de *Raymundus* aunque se señala que en algunos manuscritos el vocablo es "Traymundus, Transmundus, Tramundus", etc. Cualquiera sea su nombre no poseemos noticias del fraile. Véase, *Historia*, p. 219.

⁵¹⁸ "...odientium et persequentium potius agitationem esse daemonum quam operationem humanam..." *Liber Chronicarum*, II, 69-70; *Historia*, p. 135.

4. Las tribulaciones.

Debido a que Clareno tuvo más cercanía —es decir que fue testigo y partícipe— a los hechos narrados desde la V tribulación comenzaremos nuestro análisis pormenorizado de cada una de las noticias incluidas por él a partir de ésta. Continuaremos con la VI y VII, y luego reemprenderemos el estudio a partir de la I, siguiendo por la II, III y IV. Además, se dejará apartado el prólogo de la crónica clareneana ya que como se comentó si bien anticipa una dialéctica dualística de amigo-enemigo no hallamos detalladas situaciones o noticias que refieran a conflictos/situaciones de violencia específicas.

4.1. La quinta tribulación.

La persecución a fray Pedro Olivi.

La quinta tribulación se inicia con el generalato de Gerónimo de Ascoli (1274-1279) que posteriormente vistió la sotana papal en 1288 con el nombre de Nicolás IV, el cual es descrito por Clareno como un hombre "manso, tranquilo y templado a la hora de promover el bien"⁵¹⁹. Esta quinta tribulación de la obra se halla atravesada por la polémica respecto de las obras de fray Juan Pedro Olivi⁵²⁰.

Ni bien iniciado el apartado Clareno introduce la noticia de un hecho que para él era injusto: luego de una reunión entre el fraile provenzal y el ministro general, este hace

⁵¹⁹ *Liber Chronicarum*, V, 1-3; *Historia*, p. 193.

⁵²⁰ Fray Pedro Olivi de Provenza entró a la Orden de los Frailes Menores a la edad de 12 años, estudió en París y continuó su labor como maestro allí mismo, menos entre 1287-9 que se estableció en Italia, en la región de Florencia, en la iglesia de Santa Croce. Desde 1282 comenzaron sus problemas con los frailes de la Orden por las polémicas declaraciones respecto a la pobreza. La cuestión del *usus pauper* fue uno de los debates más significativos y delicados que atravesó la congregación. Olivi tuvo que dar explicaciones ante la dirigencia de la misma pero nunca fue sentenciado en vida, ya que salió airoso de los debates para 1285. En el capítulo general de París de 1292, se vio forzado nuevamente a explicar sus ideas para salir indemne por segunda vez. Finalmente, morirá en el convento de Narbona, en Francia, el 14 de marzo de 1298 para luego ser venerado por muchos de sus seguidores. En 1312, Clemente V emanó la carta " *Fidei catholicae fundamentum...*" en donde desestima tres puntos de la doctrina oliveana. En 1317/1318, los frailes de la Orden exhumaron sus huesos y destruyeron su tumba con el objetivo de detener las veneraciones de sus seguidores. En los años sucesivos sus escritos fueron condenados. El *usus pauper* fue un concepto acuñado por Olivi, el fraile sostenía que la *Regla* insertaba a la Orden en la perfección de la pobreza evangélica a través del establecimiento de la renuncia a toda forma de dominio y propiedad. Esto, asimismo, implicaba realizar un "uso pobre" de los bienes, o incluso, utilizar sólo lo mínimamente necesario para la vida de los frailes. La bibliografía sobre la vida de este personaje es inabarcable: véase Manselli, Raulo, "Pietro di Giovanni Olivi spirituale", *Chi erano gli spirituali. Atti III convegno Internazionale di Assisi*, Assisi, 1976, pp. 183-204; Id., "Olivi Pietro Giovanni" en *Enciclopedia Dantesca*, 1970 http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-di-giovanni-olivi_%28Enciclopedia-Dantesca%29/; Burr, David, *Olivi e la povertà francescana*, *Op. Cit.*; id, *L'Histoire de Pierre olivi. Franciscain persécuté*, Paris, Cerf, 1997; Flood, Daniel, "Le Project franciscain de Pierre Olivi", en *Études franciscaines*, XXIII, 1973, pp- 367-379; Id., "Pierre Jean-Olivi et la règle franciscaine", en *Franciscains d'Oc. Les spirituels ca. 1280-1324*, Cahiers de Fanjeaux, 10, Toulouse, 1975, pp. 139-154; entre otros.

quemar un escrito del fraile referido a la Virgen María⁵²¹. Un proceder sin dudas, represivo que tendía al control de los textos que circulaban en aquel contexto, pero que para Clarenó era ilegítimo.

Para representar el problema afrontado por Olivi, Clarenó primero incorpora una profecía del “pseudó” Cirillo en donde se muestra al fraile provenzal como un “sol” que ilumina a su alrededor. Sin embargo, como los hijos de las tinieblas (*filií tenebrarum*) no comprendían las enseñanzas de Olivi, comenzaron a perseguir a dicho sol: los jóvenes lo difamaban marcándolo como “hereje, metiéndolo en sepulcros, o fosas de sus prisiones, pero nunca se animaban a inquirirlo”⁵²². Aparece, así, la difamación como elemento de conflicto y tomado como un ataque a la identidad de la persona en su manera más extrema: *iniquae linguae gladio occidebant*.

La primera parte del apartado se dedica solamente a los conflictos a los que tuvo que hacer frente Olivi, el porqué de los mismos, y una reducida explicación de su propuesta sobre el *usus pauper* y sus diversas doctrinas. Debido a estas, Olivi se habría presentado ante el ministro general, Bonagrazia de Bologna, quien lo “odiaban sin razón” (*quem gratis oderat*)⁵²³; finalmente como consecuencia de la elocuencia del fraile provenzal, los ministros provinciales y el general no pudieron castigarlo. La idea de persecución irracional y motivada por el odio es presentada por Clarenó utilizando los vocablos de Salmos 34, en donde un hombre realiza una plegaria a Dios para ser liberado de las violencias y las persecuciones injustas y sin razón. Por otro lado, compara a Olivi con san Juan Crisóstomo el cual habría sufrido una persecución similar⁵²⁴.

Ahí mismo, Clarenó introduce el dispositivo de justicia divina que les habría arribado a dichos frailes con la muerte inmediata: es el caso de Bonagrazia que muere luego de los debates⁵²⁵. Frente a la santidad y elocuencia de Olivi, los frailes opositores no cesaron de perseguirlo con calumnias y “persecuciones falsas” tanto pública como privadamente⁵²⁶. La razón de este desprecio, según el propio Clarenó, era difícil de explicar en pocas palabras, pero para el autor radicaba en que Olivi había logrado desenmascararlos. El fraile provenzal es caracterizado por Clarenó como un hombre que

⁵²¹ *Liber Chronicarum*, V, 9; *Historia*, p. 194.

⁵²² *Liber Chronicarum*, V, 59-63; *Historia*, p. 199.

⁵²³ *Liber Chronicarum*, V, 80; *Historia*, p. 201.

⁵²⁴ Santo y mártir de la Iglesia católica del siglo V habría generado fuertes polémicas con sus escritos y fue condenado al exilio dos veces.

⁵²⁵ El 3 de octubre de 1283.

⁵²⁶ “...Hinc est quod aemuli eius astutiis et adinventionibus dolosis et calumniis et persecutionibus iniquis et amaris...”. *Liber Chronicarum*, V, 93-96; *Historia*, p. 202.

tenía un amor sincero por Francisco, por la *Regla* y por la vida apostólica; que odiaba las relajaciones y a quienes ofendían la tradición y su modo de vivir.

Luego de su muerte, la problemática sobre su figura mutó. El culto a su cuerpo que, según algunas fuentes, había sido enterrado en la mitad del coro de la iglesia franciscana de Narbona, se fue generalizando hasta molestar a las autoridades⁵²⁷. Finalmente, su doctrina y su persona fueron condenados y su sepulcro exhumado⁵²⁸.

Dicha situación de la exhumación reaparece al comienzo de la sexta tribulación, donde Clarenno hace referencia a que luego de la deposición de Raimundo Gaufridi, muchos frailes impulsados por el odio y la envidia violaron su sepulcro: "...en la ocultamente injuriaron sus huesos y sus reliquias, luego de haber violado su sepulcro en la oscuridad como ministros de las tinieblas..."⁵²⁹. Asimismo, en la carta *Epistola excusatoria*..., Clarenno le señala a Juan XXII que Olivi sufrió diversas opresiones en vida y que luego de su muerte también fue perseguido⁵³⁰. Por otro lado, en la *Expositio super regulam* también menciona el hecho de la profanación y agrega que sus huesos fueron quemados: "...et post mortem exhumantes ossa ipsius, igne infamie et materiali, ut fertur, combusserunt eum..."⁵³¹. Sus cenizas, dice Clarenno, fueron arrojadas a una "vieja cisterna" (*cisternam vetere*) y condenado tres veces como hereje (*tribus vicibus ut hereticum*). Según el testimonio de Bernardo Gui –el inquisidor dominicano– los huesos de Olivi fueron escondidos en algún lugar y existen (para el tiempo en el que él escribe) diversas versiones de dónde se podrían hallar⁵³². También encontramos referencias en el tratado de Nicolás Eimerich, quien sostiene que respecto a la situación del cuerpo habrían dos opciones: o que el mismo haya sido quemado en Narbona o que haya sido llevado a Aviñón y arrojado al río en la noche. Cualquiera haya sido el destino de los huesos de

⁵²⁷ Burr, David, *L'Histoire de Pierre olivi...*, Op. Cit., p. 209.

⁵²⁸ "...Exhumaverunt ossa eius et contumeliose et furibunde exterminaverunt sepulcrum..." V, 100; *Historia* p. 202. La noticia de su condena figura también en la "Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum", p. 458.

⁵²⁹ "...et ossibus et reliquiis eius in tenebris, violato sepulcro ipsius, ut tenebrarum ministri occultam iniuriam intulerunt..." *Liber Chronicarum*, VI, 24; *Historia*, p. 259.

⁵³⁰ "...Quarto: virum sanctum Petrum Iohannem quem in vita sua tanquam male de fide sentientem laceraverunt, et ipsum diligentes opprresserunt in vita, et nunc post mortem quantumcumque Deus ipsus moribus multis clarificet, persequuntur ipsum..." Clarenno, Angeli, *Opera I. Epistole*, Lett. 49, p. 252, 24-27.

⁵³¹ Angelo, Clarenno, *Expositio super Regulam fratrum minorum*, ed. Boccali, Giovanni, Assisi, Porziuncola, 1994, Epilogus, 32-33.

⁵³² "...Fuit autem corpus eius inde extractum et alibi portatum et absconditum sub anno Domini MCCCXVIII; set ubi sit a pluribus dubitatur et diversi diversa circa hoc locuntur et dicunt..." Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 192.

Olivi, los diferentes testimonios no hacen más que confirmar lo delicado de la situación que se vivía dentro de la Orden como resultado de los debates en torno al *usus pauper*.

Los seguidores de Olivi.

Los seguidores de Pedro Olivi fueron también fuertemente hostigados: *variis et amaris punitiōibus et carcerationibus sanctorum fratrum*⁵³³. Según Clareno, los encarcelados injustamente fueron fray Juan del Valle, fray Juan de Guiliano, fray Francisco de Leneto, fray Raimundo de Auriolo, fray Juan de Primo y fray Ponzio de Botugato, entre otros. De los mencionados por Clareno, Raimundo de Auriolo y Ponzio de Botugato⁵³⁴, son, a su vez, aludidos en la *Apologia pro vita sua* del mismo fraile; emergen en el texto luego de realizar un *excursus* sobre cómo muchos hombres santos a lo largo de la historia murieron por las persecuciones que se ejercieron sobre ellos, sostiene que en sus tiempos también: "...estos frailes que no quisieron consentir al mal, fueron tratados cruelmente en duras cárceles y murieron: fray Cesario, fray Leonardo, fray Gerardo, fray Ponzio, fray Pedro, fray Raimundo y fray Tomás..."⁵³⁵. Si bien en de la documentación podemos recolectar los nombres no podemos reconstruir todas sus muertes ya que Clareno no brinda más información que la de fray Ponzio de Botugato⁵³⁶. La muerte de estos frailes también es señalada por Ubertino en el escrito en defensa de fray Pedro Olivi presentado en los debates con la comunidad⁵³⁷.

Fray Ponzio di Botugato, es descripto por Clareno citando a Lucas 24,19: "poderoso en obras y palabras" activando la matriz martirial con una frase de Cleofás en donde se refería al mismo Jesús⁵³⁸. Luego, Ponzio vuelve a ser comparado con Cristo en

⁵³³ *Liber Chronicarum*, V, 231; *Historia*, p. 214.

⁵³⁴ Personaje que fue confundido por Marco de Lisboa con Ponzio Carbonell de quien habla Mariano de Florencia. Véase un análisis sobre este pasaje en Accrocca, Felice, "Ermeneutica delle fonti e storia del francescanesimo" en id., *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli spirituali francescani fra Due e Trecento*, Assisi, Porziuncola, 2009, pp. 47-58. Artículo original de 1990.

⁵³⁵ "...Nam fratres isti qui noluerunt consentire malis in carceribus duris fratrum crudeliter tractati mortui sunt: fr. Cesarius, fr. Leonardus, fr. Girardus, fr. Poncius, fr. Petrus, fr. Raymundus, fr. Thomas..." En Clarinus, Angelus, *Apologia pro vita sua*, en *AFH*, 39, 1946, pp. 63-200. A partir de aquí: "*Apologia...*". Es interesante destacar que a modo de defensa de él y de su grupo Clareno traza sucintamente una "genealogía del bien" al igual que lo hace en la crónica.

⁵³⁶ Ubertino va a referirse más específicamente respecto de las muertes de fray Raimundo Auriolo y fray Juan de Primi.

⁵³⁷ Véase más adelante el apartado dedicado a las referencias de Ubertino de Casale sobre los excesos de los frailes de la comunidad y las situaciones de violencia. Uno de ellos es por ejemplo: "...Patet hoc in appellatione, quam fecit frater Berengarius de Campria et frater **Pontius Bautugati** bone memorie et frater Ubertinus de Ripariolo in provincia Tusciae et plures alii in diversis mundi partibus appellaverunt ab iniquis iuditiis ipsorum, qui ex hoc in carceribus sunt positi et **aliqui fame et aliis penis in eisdem carceribus interempti...**" en "Sanctitati apostolicae", *ALKG*, t. II, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1887, p. 384.

⁵³⁸ Un análisis sobre esta noticia véase en Accrocca, Felice, "Ermeneutica delle fonti e storia del francescanesimo...", *Op. Cit.*

términos de santidad: si los fariseos, los ancianos, los doctores, etc., dice Clareno, habrían visto la vida de la fe, no habrían crucificado a Jesús; si ahora -en los tiempos de Ponzio- los hombres que sostienen seguir la perfección evangélica se hubiesen ocupado de amar, no habrían perseguido a *innocentes*⁵³⁹.

Debido a que fray Ponzio no quería entregar algunos escritos de Olivi que tenía en su poder para que sean quemados, fue encarcelado y tratado sin humanidad (*nullius humanitatis*): en una cárcel angosta y oscura, con fuertes cadenas. A tal punto que solo podía estar allí sentado, desnudo en el barro, entre su propia orina y estiércol⁵⁴⁰. Quienes lo vigilaban son presentados como "perros rabiosos" (*canes illi rabidi*), "más crueles que las bestias" (*bestiis crudeliores*) y "más malvados que las serpientes" (*serpentibus nequiores*) que lo alimentaban a *panem arctum et aquam brevem*.

El líder de los espirituales, en este caso y a diferencia de otras situaciones de encarcelamiento, hace cuantioso hincapié en las condiciones en que Ponzio fue encarcelado. Ningún hombre que tenga cierto sentido de la caridad, sostiene Clareno, aprobaría la crueldad y la ferocidad con las cuales fue tratado el fraile⁵⁴¹. Es más, según el autor, el que no reprobara aquella actitud era, lisa y llanamente, un traidor de las enseñanzas católicas y cristianas.

Si bien la legislación general –constituciones– introduce recién en el capítulo de París de 1292 un artículo que regulaba las condiciones de los encarcelamientos; existen legislaciones previas de carácter provincial que nos hablan de dos elementos a tener en cuenta: el primero –como se ve en el apartado de la legislación–, los excesos existían y por eso se debía regular la práctica de aprisionamiento; mas por otro lado, la legislación provincial previa como la de Padua (1276), las definiciones de Strasburgo (1282), e incluso la de París, dejan entrever un cierto sentido común sobre lo que debería ser el trato de los encarcelados, en términos humanitarios y cristianos que se transluce también

⁵³⁹ "...Nam si fidei vita queae per caritatem operator, pharisaei et seniors ac doctors et sacerdotes vixissent, nec Christum gloriae Dominum crucifixissent nec exterminationis seuae iudicium incurrissent..."; "... Ita et nunc, si paupertatis evangelicae professors promissae perfectionis veritatem studuissent amare et operari, nec private gratia persequerentur homines innocentes...". *Liber Chronicarum*, V, 252-258; *Historia*, p. 215-7.

⁵⁴⁰ "...Nam vinculis ferreis compeditum et catena ferrea infra carcerem foetidum, arctum et taetrum ligatum includunt, et affligentes trunco catenam, in tantum eum coartant et stringunt, ut non alibi, nisi ubi sedere ferro gravatus cogebatur, posset secedere vel modicum ad requisita naturae, **super nudam humum urina pedum suorum et stercore stratam**, foetentem et luteam, infixus sordido limo iacebat...". *Liber Chronicarum*, V, 239-241; *Historia*, p. 215.

⁵⁴¹ "...Non approbet, sed improbet crudelitatem et saevitiam eius omnis homo perfectae Christi caritatis et sapientiae sensum et lumen habens, et omnis catholicus christianus simpliciter et fideliter in Deum credens et Christum sequens...". *Liber Chronicarum*, V, 248; *Historia*, p. 216.

en el mismo testimonio de Clareno. Es decir, si bien no se esperaba una cárcel confortable y amena sí una humanitaria. Característica que justamente remarca sistemáticamente el fraile como inaceptable.

Según la crónica, el custodio que habría encontrado el cadáver del fraile asesinado dio aviso al guardián del convento que envió a dos frailes para cavar "un hoyo" en la huerta del lugar con el objetivo de esconder el cuerpo. El autor describe con gran dramatismo cómo dichos frailes al remover el cadáver de Ponzio vieron que este se hallaba corroído por los gusanos e inmerso en el estiércol (*inveniunt a multitudine vermium ex magna parte corrosum*⁵⁴²). Sin embargo, según se describe en la obra, su rostro tenía una luz que lo hacía parecer un alma angélica, no un humano, e incluso el olor que emanaba no era el esperado para un cadáver en descomposición. A pesar de que, por dichos sucesos, los frailes creyeron que era un hombre santo, lo arrojaron "como una bestia a la fosa" (*more bestiarum in fossam proiciuntur*) y lo taparon con tierra, escondiéndolo, para que la impiedad que sufrió no se divulgue entre el *populum*⁵⁴³.

En este caso se aprecia la intención de Clareno de santificar a fray Ponzio, de envolverlo en la *virtus sanctis*. En efecto, la incorruptibilidad de los cuerpos era uno de los indicios más comunes de la santidad; en términos generales, el difunto aparentaba ser una persona que dormía incluso aunque estuviera muerto desde hacía tiempo. Asimismo, al igual que su aspecto físico, otro elemento indicador de santidad era el olor que salía de sus cuerpos, los santos emanaban un perfume diverso al resto de las personas luego de su muerte⁵⁴⁴.

El exceso de detalle en la gravedad de la situación vivida por Ponzio y lo espeluznante de su muerte es llamativo en términos narrativos. Pensamos que el testimonio de Clareno respecto al fallecimiento del fraile sea probablemente verídico, pero no podemos corroborar el relato sobre cómo sucedieron los hechos –si bien la descripción carcelaria es la misma que realiza Ubertino–. Ahora bien, basándonos en lo detallado por el autor, la cárcel en donde se hallaba preso el fraile debía estar en el mismo convento de la Orden y dado que Clareno no detalla la fuente, podría suponerse que alguno de los dos hermanos laicos que lo enterraron, y que además pudieron observar su santidad, hayan narrado la historia y esta hubiese llegado a los oídos de ambos frailes

⁵⁴² *Liber Chronicarum*, V, 261; *Historia*, p. 217.

⁵⁴³ *Liber Chronicarum*, V, 264-268; *Historia*, p. 217.

⁵⁴⁴ Vouchez, André, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 427-445.

espirituales. Teniendo en cuenta las fechas, la denuncia de Ubertino es anterior es decir que también existe la posibilidad de que éste haya pasado la información a Clareno. La aparición reiterada del nombre de este fraile indica que la noticia circulaba en los ambientes rigoristas y que el caso era conocido entre ellos y por esto la similitud en las descripciones.

Pero, más allá de las posibles fuentes, ¿qué busca Clareno con esta noticia? En primer lugar, santificar al fraile asesinado, que obviamente formaba parte de su mismo grupo, es decir presentarse como los verdaderos seguidores de Cristo/Francisco; por otro lado, demonizar a los frailes de la comunidad, por sus tratos y persecuciones: *nullius humanitatis*. Clareno tiene un marcado interés por dejar bien en claro quiénes son los malos de la historia, si el relato golpea hasta al lector actual, el efecto para los lectores contemporáneos o inmediatamente posteriores a Clareno, es inimaginable.

El cisma como elemento de conflicto.

Luego del concilio de Lyon de 1274 habría circulado la noticia, entre los frailes de la Marca de Ancona, de que el Papa había concedido a los hermanos la posibilidad de tener propiedades. Dicha versión habría circulado en los ambientes franciscanos –no infundadamente– ya que la constitución XXIII de dicho concilio establece, basándose en lo instituido en Letrán en 1215, que las órdenes religiosas no podían aceptar nuevas personas sin comprar casas y diversos espacios para que se establezcan⁵⁴⁵. Sin embargo, en esa misma constitución se implementa la excepción tanto para los menores como para los predicadores. Dicho rumor, según Clareno, habría generado conflicto entre los frailes en el siguiente capítulo y algunos –la mayoría– pidieron que se investiguen como *scismaticis vel erroneam opinionem tenentibus* a aquellos que pensaban que era imposible concebir que los frailes posean sus propias casas según el mensaje franciscano. Si no se corregían, los frailes solicitaron la aplicación de *punitionem tamquam de haereticis rigide fieri*⁵⁴⁶. Luego de la investigación y dado que el pontífice finalmente no entregó el derecho de propiedad, la mayoría se arrepintió. No obstante lo cual, según la crónica, tres no accedieron a rectificarse y esto les habría costado el encarcelamiento. Dichos frailes,

⁵⁴⁵ “...senza ammettere, in seguito, nessuno alla professione, senza acquistare nuove case e nuovi terreni e senza poter alienare le case e i beni che possiedono senza speciale licenza dalla santa sede...”. Constituciones del segundo concilio de Lyon 1274 (mayo-julio). Disponibles en: <https://digilander.libero.it/longi48/Concili Ecumenici/1245 - 1274 - Concilio di Lione I e II.html>

⁵⁴⁶ *Liber Chronicarum*, V, 279; *Historia*, p. 218-219

según Clareno, fueron fray Raimundo⁵⁴⁷, fray Tomás de Tolentino⁵⁴⁸ y fray Pedro de Macerata (Liberato)⁵⁴⁹ y algunos otros que defendieron con tanta erudición su posición, que nadie podía vencerlos. Tal es así que los otros frailes, enojados, les arrancaron sus vestidos y los encerraron, como excomulgados en un ermitorio separados de la comunidad⁵⁵⁰. Para 1275 la legislación vigente (que poseemos) es la de la constitución de Narbona de 1260 que establece para los cismáticos, justamente, la pena de excomunión y apartamiento de la comunidad hasta que cumpla la pena (Artículo 13, Narbona 1260⁵⁵¹). Ahora bien, el exceso que denuncia Clareno tiene que ver con la presunta inocencia de los frailes que solo estarían defendiendo el mensaje cristiano del padre fundador. Por otro lado, cabe recordar que la prohibición de portar el hábito en situación de encierro no es introducida en las constituciones generales sino hasta la modificación del art. 10 de 1316.

Algunos ministros, con un “impulso fariseo”⁵⁵², se reunieron en secreto y decidieron condenar a dichos frailes como cismáticos, heréticos y destructores de la Orden con el objetivo de generar terror en el resto de la comunidad⁵⁵³. Según Clareno, a pesar de que enviaron una carta en donde no se especificaba la culpa expresamente, fueron condenados a cárcel perpetua como herejes y destructores de la orden, privados de la confesión y de los sacramentos, del uso de libros –incluso los breviarios–⁵⁵⁴ y de la

⁵⁴⁷ Fraile ya mencionado, véase anteriormente.

⁵⁴⁸ Tomás de Tolentino, personaje asociado a los espirituales, acompañó a Pedro de Macerata en varias campañas, muere el 11 de abril de 1321, como mártir, asesinado por los musulmanes. Sobre su vida encontramos datos en la "Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum", pp. 474-6; así como en los catálogos de mártires de la Iglesia católica.

⁵⁴⁹ Fraile opositor al derecho de poseer casas en la Orden, luego de varias persecuciones fue acogido por Celestino V en la nueva congregación *Pauperes eremitae*, luego de la abdicación del Papa se dio a la fuga junto con Clareno a Grecia. Para 1304, ya excomulgado, intentó llegar a Aviñón para presentarse ante Clemente V pero debido a su enfermedad murió en 1307 en Viterbo. El mismo Clareno señala en su *Apologia pro vita sua* que Liberato finalizó sus días expulsado de la Orden junto con otros compañeros: "...eieci et expulsi a fratribus propter confessionem et amorem intentiones sancti Francisci de Ordini plurimi: fr. namque Bernardus et plures alii de fratribus primis et tempore isto fr. Bartolocius, Liberatus, Angelus, Alexius, Iohannes et alii non poauci, de quibus expellentes reddent Deo rationem in die illa..." en *Apologia...*, p. 134.

⁵⁵⁰ "... ex quo amplius turbati, ut scismaticos, abscissis habitibus, segregatos a fratribus in quibusdam eremitoriis recluserunt...". *Liber Chronicarum*, V, 287; *Historia*, p. 219.

⁵⁵¹ Véase capítulo sobre La regulación de los conflictos.

⁵⁵² "...Super huiusmodi humani seu timoris pharisaici impulsu...". *Liber Chronicarum*, V, 303; *Historia*, p. 220.

⁵⁵³ "...et punire eos ad terrorem omnium, absque omni inquisitionis examine, tanqueam scismaticos et haereticas pravitate labe corruptos et ordinis destructores...". *Liber Chronicarum*, V, 304; *Historia*, p. 220.

⁵⁵⁴ Respecto a la posesión de libros en las cárceles la legislación no es clara. Las constituciones generales no especifican este aspecto punitivo, no obstante lo cual en los estatutos provinciales podemos hallar algunas pistas que nos permiten hacernos una idea –aunque sea parcial–: por ejemplo, en la constitución de la provincia Romana de 1316, se establece que el consejo de discretos debe decidir si los frailes que están en la cárcel pueden poseer libros (Cap. VII, art. 5); por el contrario, la constitución umbra del mismo año, establece que todos los encarcelados deben ser privados de los libros y el hábito (cap. VII, art. 9). Véase: "Constitutiones Provincia Romanae. Anni 1316", Ed. Little, Andrew, *AFH*, 18, 1925, pp. 356-373;

sepultura eclesiástica. Prohibieron a los frailes que hablen con ellos, establecieron un férreo control de las cárceles y las cadenas para que no se fuguen imponiendo un *tyrannicum praeceptum ad terrorem*⁵⁵⁵. Así, pues, cualquier fraile que osara denunciar tal sentencia como cruel o injusta o mal aplicada, entonces era castigado con una pena similar⁵⁵⁶. Dicho relato y denuncia aparece también en la *Epistola excusatoria* dirigida al papa Juan XXII: "...*Nam cum obedire tam ego quam frater Liberatus, in omnibus essemus parati et prompti et nullius inobediente vel alterius criminis macula inveniretur in nobis, gratis et penitus seine causa, tanquam scismaticos et hereticos carcere perpetuo fratres damnaverunt et confessione et omni ecclesiastico sacramento tam in morte quam in vita, et colloquiis fratrum omnium et etiam illius qui nobis vite necessaria ministrabat privaverunt, mandantes sub pene similis punitione ne quisquam hoc quod erat factum de nobis iniustum aut male factum dicere presumeret vel auderet...*"⁵⁵⁷.

Es interesante esta explicación de Clarenó a la situación vivida por él y sus compañeros ya que el hecho violento para nuestro autor –como lo denuncia en la carta al pontífice– no radica en el encarcelamiento en sí, sino en la mala aplicación de la pena, en una acusación ilegítima, una falta que a sus ojos no existía.

Es dable referirse brevemente a la cuestión de la sepultura eclesiástica que debemos contextualizar en el horizonte de pensamiento medieval en donde esta era dotada –y sobre todo por los hombres de Iglesia– de un especial carácter. La negativa a la sepultura eclesiástica ha sido motivo de conflicto en diferentes organismos enmarcados en la jurisdicción de la Iglesia de Roma. Para los religiosos antiguos, la necesidad de que los cuerpos de los difuntos sean alojados en los cementerios de los monasterios en donde residieron era sumamente importante, ya que aquellos religiosos que estaban unidos en vida, también lo estaban en muerte⁵⁵⁸. En el caso de los mendicantes que circulaban por diversas partes era autoridad del párroco del lugar en donde fallecían ocuparse de su entierro. Por otro lado, simbólicamente la sepultura implicaba para el cristiano la espera del juicio final; de ahí que la negación de la misma era un acto que violentaba la identidad cristiana.

"Constitutiones Provinciales Provinciae Umbriae. anni 1316", Ed. Cenci, Cesare, *AFH*, 56, 1963, pp. 12-39.

⁵⁵⁵ *Liber Chronicarum*, V, 313; *Historia*, p. 221.

⁵⁵⁶ "...Quod si quis frater praesumeret vel auderet dicere talem sententiam esse crudelem vel iniustam aut indiscrete et non bene latam, poena simili ut haereticorum fautor et destructor ordinis pariter puniretur et eidem poenae et sententiae subiaceret...", *Liber Chronicarum*, V, 314-5; *Historia*, p. 221-2. Ubertino de Casale denuncia la misma situación de exceso. Véase más adelante.

⁵⁵⁷ Clarenó, Angeli, *Opera I. Epistole*, Lett. 49, p. 241, 24-32.

⁵⁵⁸ Pellicia, Guerrino y Giancarlo, Rocca, *Dizionario degli istituti di perfezione*, Op. Cit., pp. 1281-1286.

El proceder de los frailes, que relata Clareno, acusando de herejes, cismáticos y destructores de la Orden aparece como un recurso repetitivo para legitimar persecuciones sobre determinados sujetos. Por lo demás, Clareno ve como despreciable el control y el temor difundido sobre el resto de la comunidad para evitar denuncias sobre los malos tratos, así como para evitar que dicho grupo vaya cultivando más adeptos.

Tomás del Castillo d' Emilio.

La persecución vivida por fray Tomás del Castillo d'Emilio⁵⁵⁹ es también denunciada como violenta por Clareno. Dicho fraile se habría pronunciado en contra de la condena de los anteriormente encarcelados. Según la crónica, fue rápidamente arrestado, privado de la túnica, atado a los muros de la celda con cadenas de hierro en la oscuridad, donde era tratado *inhumane*. Dichas condiciones de encierro lo habrían llevado a caer enfermo. Clareno describe a los frailes perseguidores como “más crueles que los sarracenos” (*sed saracenis crudeliores*), “cerrados de corazón a toda compasión” (*infirmanti omnis pietatis viscera claudunt*), “despreciando la caridad de Cristo” (*et Christi caritatis mandato reiecto*), y sostiene que cumplieron al pie de la letra lo que establecía la “impía” (*impiae*) ley⁵⁶⁰. Significativa es la utilización de la carta de Juan I 3, 17, en donde se introduce el interrogante de que si alguno se cierra a su hermano necesitado: “¿Cómo puede residir en él el amor de Dios?”, en este caso la crueldad y la violencia de los hermanos para con el enfermo son muestra de su falsedad cristiana.

Finalmente, por las condiciones a las que fue sometido, Tomás murió en la cárcel. Igual que Ponzio Botugato, como *cadaver animalis*, fue arrojado a una fosa de frailes y cubierto de tierra para que no fuese descubierto por los seculares. Si bien Clareno no utiliza exactamente los mismos vocablos para describir la situación el patrón estructural –y semántico– son altamente similares: el fraile santo es apresado injustamente, encarcelado y tratado como un hereje, privado de la túnica, atado con duras cadenas de hierro, en un lugar cerrado y oscuro, hasta que muere a causa de las malas condiciones en las que se hallaba. Ahora bien, el *pathos* dramático queda en este caso limitado –en relación al de Ponzio–, aunque es clara la dicotomía animal/inhumano–

⁵⁵⁹ Su muerte figura también en la *Apologia...*, p. 134, n. 91, 32-3 (Pasaje ya mencionado).

⁵⁶⁰ “...Sed saracenis crudeliores infirmanti omnis pietatis viscera claudunt et Christi caritatis mandato reiecto, illius impiae [impie] legis satatum litteralliter implement...”, *Liber Chronicarum*, V, 321, *Historia*, p. 222.

hombre/humanidad; en efecto, la equiparación con Cristo se hace nuevamente presente con la cita de Mateo 27, 50 en donde se narra la muerte del hijo de Dios. El problema para Clarenó se halla en que dichos frailes se mantuvieron fieles a las leyes, pero infieles al Evangelio⁵⁶¹.

La veracidad del testimonio de Clarenó, viene dada en este caso no sólo por su propio testimonio, sino porque la noticia de que fray Tomás muere en la cárcel viene introducida también en la carta dirigida a Juan XXII⁵⁶²; en donde Clarenó señala que aquellas cosas eran sabidas por toda la provincia: *Huius rei testimonium est tota provincia nec possent negare nec latere*⁵⁶³. Asimismo, es elocuente la valorización de la ley que hicieron pesar sobre Tomás como “similar a las de Mahoma” (*similitudinem mahometicae legis habentem*), es decir la ley puede ser también injusta y cruel. En el rango discursivo, Clarenó establece una axiología clara sobre aquellos que habían encarcelado al fraile.

Persecuciones sufridas por los spirituali en Oriente.

Cuando los frailes Pedro de Macerata, Tomás y Ángel de Tolentino, Marco de Montelupone y el propio Angelo Clarenó fueron enviados a Armenia y a Siria padecieron el furor y la ira (*tanta furoris iet irae turbatione commoti*) por parte de sus opositores. Según Clarenó, la oposición de los frailes habría sido incentivada desde el convento de san Juan de Acre, del cual era guardián un tal "fray Paolo", compañero del ministro de la Marca de Ancona cuando habían sentenciado a los frailes rigoristas a cárcel perpetua. Ellos intentaron desprestigiarlos a través de una carta que solicitaron al ministro provincial –probablemente fray Marco da Montino– dirigida a los reyes y barones de la región, en donde presentaban a los frailes mencionados como hombres perversos que habían sido separados de la Orden por cismáticos y herejes⁵⁶⁴. El clima de hostilidad se habría propagado desde Italia hacia Oriente tan fuertemente que los frailes orientales no

⁵⁶¹ *Liber Chronicarum*, V, 324-332, *Historia*, pp. 222-3.

⁵⁶² "...ipsam propter talis opinionis occasionem in carcere simili usque ad mortem tenuerunt...". Clarenó, Angeli, *Opera I. Epistole*, Lett. 49, p. 242, 2-3.

⁵⁶³ Clarenó, *Opera I. Epistole*, Lett. 49, p. 242, 3-4. Finalmente, los frailes encarcelados fueron liberados y enviados a Armenia por el ministro general Raimundo Gaufridi (incluso el propio Clarenó). Véase, idem, p. 243 y *Liber Chronicarum*, V, 342. p. 224. Sobre este tema véase: Manselli, Raoul, "Spirituali missionari: l'azione in Armenia e in Grecia. Angelo Clarenó" en *L'espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI convegno Internazionale, Assisi 12-14 ottobre 1978*, Assisi, Società di Studi Francescani, 1979, pp. 271-291.

⁵⁶⁴ "...quod ab illis ab illis fratribus quos susceperant et sanctos praedicabant pariter et credebant, cum summa vigilantia et cautela caverent tamquam ab hominibus perversis et ab ordine segregatis et pro scismaticis et haereticis quondam damnatis et carceri perpetuo mancipatis..." *Liber Chronicarum*, V, 363-364; *Historia*, p. 226. Sobre Marco de Motino se habla en crónica de Salimbene de Adam: *Cronica I*, pp. 470-471.

querían tenerlos allí. A pesar de haber obtenido el apoyo del rey luego de sus exposiciones, sus opositores no cesaron en perseguirlos: relata Clareno que Liberato fue a Cipre, al convento de Nicosia para predicar en el convento de Pafos y el guardián y algunos frailes lo arrestaron como si estuviera excomulgado⁵⁶⁵.

La misma noticia aparece resumida en la *Epistola excusatoria* en donde, además, Clareno señala que los frailes (opositores) de la región *nomen et vitam nostram audire non poterant*⁵⁶⁶. Finalmente, debido a las quejas de los frailes de Oriente, dice Clareno, circa 1292-1294, los cinco frailes finalmente debieron marcharse de dicho lugar⁵⁶⁷. Algunos de ellos se presentaron ante el ministro general, otros a sus propias provincias. El destrato por parte de los frailes de la comunidad llegaba a extremos inentendibles para el autor: Clareno señala que Pedro de Macerata y su compañero (el mismo Angelo Clareno), débiles y enfermos (*debiles corpore et infirmi*), no lograron obtener por parte del vicario del ministro provincial de la Marca de Ancona⁵⁶⁸ la autorización para descansar en alguno de los conventos bajo su jurisdicción.

La creación de la congregación Pauperes eremite domini Coelestini.

Al asumir el papado, Celestino V recibió a los frailes que querían continuar con la observancia de la *Regla* y el *Testamento* de Francisco y decidió crear una nueva congregación bajo su propia protección. Para mantener la paz y el respeto para con la Orden resolvió ponerles el nombre de *Pauperes eremite domini Coelestini*; al enterarse los frailes de la comunidad reaccionaron inmediatamente. Cuando descubrieron el lugar en donde residían dichos hermanos, contradiciendo al Sumo Pontífice, con una muchedumbre de hombres (*catervan hominum mundanorum*) intentaron capturarlos a mano armada (*manu armata*)⁵⁶⁹. En la carta al papa Juan XXII, Clareno repite la expresión: "*istatim manu armata venerunt nos capere*"⁵⁷⁰.

El concepto *manu armata* hace referencia, en aquel contexto, a situaciones bélicas o asaltos realizados por la fuerza. Dicho enunciado también se haya relacionado con la

⁵⁶⁵ *Liber Chronicarum*, V, 371-5; *Historia*, p. 227.

⁵⁶⁶ Clareni, Angeli, *Opera I. Epistole*, Lett. 49, p. 243.

⁵⁶⁷ *Liber Chronicarum*, V, 359-364; *Historia*, p. 226. Según Arnaldo Sancricca, septiembre de 1294. Sancricca, Arnaldo, *I 'fratres' di Angelo Clareno...*, *Op. Cit.*, p. 16.

⁵⁶⁸ Fray Monardo, vicario del provincial.

⁵⁶⁹ "... Post haec audientes fratres quod summus pontifex praefatos fratres a sua obedientia et ordine absolvisset, statim explorato loco, ubi praefati fratres morabantur, stipendio conducunt catervam hominum mundanorum et scienter summi pontifices reverential et mandato contempt, et procul pulso divini timoris, amoris et honoris respect, manu armata, ad huc papa existente in Aquila eos capere tentaverunt...". *Liber Chronicarum*, V, 399-401; *Historia*, p. 229-30.

⁵⁷⁰ Clareni, Angeli, *Opera I. Epistole*, Lett. 49, p. 245, 20-21.

fórmula: *manu militari*. Los niveles de conflictividad eran allende tan elevados que la comunidad no dudaba en desobedecer al pontífice y liderar un asalto armado del todo contradictorio al "deber ser" de un religioso. Por esto, dice el fraile espiritual, luego de la renuncia de Celestino fue mejor ceder al *furori* y la *irae* de los frailes y para que haya paz, alejarse a lugares remotos (*ad loca remota*)⁵⁷¹.

Luego de dicha renuncia, los frailes de la comunidad se presentaron ante el pontífice y el patriarca Landolfo y comenzaron a insultarlo y blasfemarlos violentamente⁵⁷², tal es así que el mismísimo patriarca lo inquirió sobre el porqué de dichos improperios que, a sus ojos, estaban fuera de lugar perpetrar contra quien había dirigido la Iglesia de Roma.

La situación de los frailes en Grecia.

Luego de la dimisión de Celestino V en diciembre de 1294, los frailes rigoristas se hallaron sin una protección significativa y expuestos a diversas persecuciones. Por lo tanto, decidieron pedir autorización al entonces ministro general, Juan de Morrovalle, para dirigirse a la provincia de Oriente y vivir entre los infieles. La comitiva habría estado encabezada por Giacomo da Monte y doce frailes más. Clarenó describe cómo tanto Giacomo de Monte como Tomás da Tolentino habrían estado al tanto de los padecimientos que sufrían los frailes en Acaia y en Tessaglia luego de la renuncia del Papa⁵⁷³. De esta manera, los mencionados –dentro de los cuales se hallaba fray Liberato– iban a ser llevados junto con ellos a tierras de infieles para poder vivir según la *Regla* y el *Testamento*, y así, evitar perplejidades de dichas vejaciones (*perplexitatibus talium vexationum*) a las que estaban siendo sometidos, que eran lo suficientemente extremas⁵⁷⁴, sobre todo si pensamos que para aquellos actores era preferible una vida entre infieles, que en las cercanías de la comunidad en Occidente.

Según Clarenó, por dos años, diversos frailes permanecieron en una isla, apartados con el objetivo de practicar su forma de vida. A medida que habría pasado el tiempo,

⁵⁷¹ "...et pro sua maiori pace et salute ad loca remota secedere, ubi absque hominum tumultu et scandalo et libere Domino serviré valerent..." *Liber Chronicarum*, V, 403; *Historia*, p. 230.

⁵⁷² "...tot maledicta, tot impropria, tot blasphemias in eum proferre coeperunt..." *Liber Chronicarum*, V, 406; *Historia*, p. 230.

⁵⁷³ *Liber Chronicarum*, V, 449; *Historia*, p. 234: "...Audiverant enim praefati fratres tribulationes varias et perplexas, quas sustinebant fratres illi qui ad partes Achaiae et Thessaliae transiverant tempore abrenuntiationis domini Caelestini..."

⁵⁷⁴ "...Intendebant enim eos secum ad partes infidelium ducere et simul cum illis omni puritate iuxta gratiam, quam eis praestaret Altissimus, regulam observare, et tali modo a perplexitatibus talium vexationum ipsos eruere..." *Liber Chronicarum*, V, 451-2; *Historia*, p. 234.

fueron adquiriendo fama de santos en la región, lo cual llevó a los frailes de dicha zona a la envidia y a difamarlos como herejes frente a los obispos y barones de la región⁵⁷⁵. Debido a que fueron acusados de pertenecer a la secta de los maniqueos se los habría injuriado de los ya conocidos clásicos clichés: no comían carne, ni bebían vino, habitaban lejos de los hombres para no asistir a la misa porque no creían en el sacramento del altar, además, negaban que el Papa era el Papa y la Iglesia la Iglesia⁵⁷⁶.

Esa envidia (*invidia*) sería la causante, a los ojos de Clareno, de un acto violento y condenable: la difamación y posterior persecución. Los obispos de la región junto con los príncipes habrían comenzado a preocuparse por los *sermones et diffamationes* de los frailes de la comunidad *ergo* enviaron algunos hombres para comprobar la situación. Así, estos verificaron que aquellas palabras eran falsas y procedían de la rivalidad⁵⁷⁷. Como consecuencia, los frailes opositores buscaron una nueva forma de desplazar a los rigoristas: esta vez, el recurso al pontífice, Bonifacio VIII, al cual convencieron de que ellos no lo reconocían como cabeza de la Iglesia⁵⁷⁸. Por su parte, el Papa respondió condenándolos y nombró como ejecutores de dicha condena a Pedro, patriarca de Constantinopla y el arzobispo de Atenas (Esteban Mangiatera) y de Patras (un tal Juan)⁵⁷⁹. Lo posterior a su veredicto fue el retorno del Patriarca, que se encontraba en Venecia, la excomunión y ulterior retorno a Italia de los frailes rigoristas que habría sucedido probablemente en 1304. Cabe destacar que el mismo relato abreviado podemos encontrarlo en la *Epistola Excusatoria*.

En este caso el acto violento para Clareno vuelve a ser la acusación falsa de ser herejes y cismáticos de la Orden y la persecución incesante que llegó, en este caso, al punto de inventar que desconocían al pontífice como líder de la Iglesia. Además, dicho injusto hostigamiento estaba dirigido hacia aquellos a quienes Clareno consideraba inocentes –dentro de ese grupo, vale decir, se encontraba el mismo–.

⁵⁷⁵ “...quos necat invidia de suo corde mendacia fingunt et apud episcopos et barones illius regiones diffamatoriis accusationibus, afirmando eos de secta Manichaeorum esse, corrodunt...”. *Liber Chronicarum*, V, 461-2; *Historia*, pp. 234-5.

⁵⁷⁶ “...Ideo, inquit, carnes non comedunt nec vinum bibunt, nec credunt sacramentum altaris, nec papam esse papam, nec Ecclesiam esse Ecclesiam. Et alia similia multa, sicut omnium malorum peior et iniustior eos docebat invidia...”. *Liber Chronicarum*, V, 463-6; *Historia*, pp. 234-5.

⁵⁷⁷ “cognoverunt ex invidia procedere et suspitionibus falsis” *Liber Chronicarum*, V, 473; *Historia* p. 235.

⁵⁷⁸ “...Domine sancte pater, haeretici et scismatici sunt hi, quos vestra sanctitas nobis praefert, et in tota terra illa praedicant et disseminant quod vos non estis papa, et quod autoritas non est in Ecclesia, et plura similia quae mentem eius amare perturbare valerent...”, *Liber Chronicarum*, V, 490-492; *Historia* pp. 236-7.

⁵⁷⁹ Véase nota V, 495 en *Liber Chronicarum*.

Encuentro entre fray Liberato y fray Tomás de Aversa.

Según el relato del *Liber chronicarum*, fray Liberato se presentó voluntariamente ante el inquisidor, Tomás de Aversa⁵⁸⁰, en el castillo de Fresolone, diócesis de Trivento, y este, luego de proceder con sus investigaciones, le advirtió de forma inmediata que sería mejor para el fraile rigorista que se retirase con él porque lo esperaban “muchas tribulaciones” y que estas serían menores si se escapaba junto a él. Según el inquisidor, Liberato debía huir ya que los frailes de la comunidad lo odiaban tanto que su carne podría ser vendida más cara que la carne de cualquier animal en la carnicería: “...*non posset exprimi lingua, quantum fratres minores adversus te odium conceperunt; et si ego voluissem te vendere, numquam alicuius animalis carnes fuerunt ita care venditae in macello...*”⁵⁸¹.

La metáfora de la carne, en este contexto, funciona en dos niveles; el primero es el narrativo, en donde su función es persuasiva⁵⁸²: el personaje del inquisidor quiere convencer con ello a Liberato de que escape con él, ya que su vida correría riesgos extremos sin su protección, es decir ya no era un humano, era un animal que podía ser cazado y vendido en cualquier momento y a cualquier precio; pero, en segundo lugar, la metáfora funciona en otro registro, el que comunica al lector y al autor. Aquí la metáfora tiene una función marcadamente estética⁵⁸³ es una construcción retórica estilística que tiene intención de dejar en manifiesto la brutalidad y la potencialidad extrema de los frailes de la comunidad. Por esto, Clarena recurre a la metáfora de animalizar a un personaje que, para él, es un símbolo de santidad. Más fuerte aun es este relato en el marco de la carta al papa Juan XXII en donde Clarena sostiene que el inquisidor habría agregado: “...*sanguinem tuum biberent fratres si habere te possent...*”⁵⁸⁴. Con esta hipérbole que refiere a lo sanguinario de la situación queda claro que el escenario lejos estaba de ser amistoso o misericordioso para con los frailes rigoristas. Liberato huyó con Tomás de Aversa, en Teano en la provincia de Nápoles tuvieron que enfrentar muchas agresiones impulsadas por los frailes que odiaban a fray Liberato, ya que estos solicitaban

⁵⁸⁰ Inquisidor dominicano de Toscana, en el año 1291 fue suspendido por Nicolás IV por siete años debido a sus controvertidas predicaciones.

⁵⁸¹ *Liber Chronicarum*, V, 550-1; *Historia*, p. 241.

⁵⁸² Charaudeau, Pierre y Maingueneau, Dominique, *Diccionario de análisis del discurso*, Madrid: Amorrortu, 2005, pp. 386-7.

⁵⁸³ *Ibidem*.

⁵⁸⁴ Clareni, Angeli, Angelo, *Opera I. Epistole*, Lett. 49, p. 250, 17-18.

con plegarias, dinero o amenazas que fuese entregado a ellos como apóstata⁵⁸⁵. Finalmente, en 1307 fray Liberato murió enfermo en Viterbo⁵⁸⁶.

4.2. *La sexta tribulación*

Sobre el concilio de Vienne y sus pormenores.

En las cercanías del concilio de Vienne (octubre 1311-mayo 1312), en donde el papa Clemente V intentó a través de su intervención imponer –vanamente– una suerte de estabilidad a la situación que vivía la Orden, fueron convocados varios frailes tanto del grupo denominado de la “comunidad” como de los frailes rigoristas para presentar sus posiciones. Clarenó sostiene que en el marco de dicho concilio que buscaba la “paz”, los frailes de la comunidad se paseaban contando que perseguir e insultar a los rigoristas era algo que hacían como un sacrificio matutino y vespertino: *sacrificium matutinum et vespertinum*. En dicho pasaje retoma a Reyes 4, 16,15 en donde el rey Ajaz ordenó al sacerdote Urías practicar sacrificios para Dios. Clarenó describe que la arrogancia de tales frailes era tan grande que con total impunidad uno de ellos, del cual no especifica la persona, confesó públicamente haber envenenado a Raimundo Gaufridi, Guido de Mirapice, Bartolomeo Sicardi y a otro que no da el nombre: “...*in tantum ut audaceter aliquis eorum se venenasse fratrem [...] non erubesceret publice confiteri, ita quod haec fama totam fere curiam implevit...*”⁵⁸⁷. Dicha voz habría corrido rápidamente en la Curia y, según el propio Clarenó, el mismo pontífice se lamentó por la arrogancia de los frailes⁵⁸⁸. Para nuestro autor, el envenenamiento (*veneno occidere*) significaba destruir el buen orden y lo equipara con la venganza contra aquellos que obedecen, con la difamación, con aducir capciosamente o con dar testimonios falsos y sostener cosas

⁵⁸⁵ “...Cum autem inquisitor Thianum cum ipsis venisset, innúmeras ibi a fratribus infestationes sustinuit qui fratrem Liberatum in modo precibus, modo pretio et aliquando minis, tamquam summum apostatam ab eo instantissime requirebant...”. *Liber Chronicarum*, V, 561-2; *Historia*, p. 242.

⁵⁸⁶ Tomás de Aversa cambió completamente de posición (se desconoce la razón), traicionó a los frailes que se estaban dando en fuga del reino de Nápoles y reunió a los 42 hermanos para interrogarlos, con “espíritu maligno y sin sentido humano”. Fueron encerrados por varios días en lugares pequeños y oscuros y, luego, torturados para que se confiesen heréticos. La violencia en estos pasajes referidos a la tortura es marcadamente explícita, no obstante lo cual, no serán analizados aquí ya que se desvía de la concepción de “violencia entre hermanos”. Si bien la persecución del inquisidor se habría iniciado como consecuencia de la denuncia de los frailes de la comunidad, entendemos que al ser llevada a cabo por un fraile predicador debemos dejarla de lado. *Liber Chronicarum*, V, 572-691; *Historia*, pp. 243-250. Por otro lado, Tomás de Aversa muere, según Clarenó, por justicia divina luego de haber violentado y asesinado a aquellos frailes. *Liber Chronicarum*, V, 676-692; *Historia*, p. 251-252.

⁵⁸⁷ *Liber Chronicarum*, VI, 122-3; *Historia*, p. 269.

⁵⁸⁸ Es dable recordar que el 14 de abril de 1310, el papa Clemente V emanó la bula *Dudum ad apostulatus* en donde puso bajo su jurisdicción a los frailes rigoristas. Véase capítulo La regulación de los conflictos.

injustas como justas⁵⁸⁹.

Los frailes que se presentaron al debate eran según Clarenó: *qui reformationem postulabant* y se nucleaban en las áreas de Provenza, Toscana y Umbría⁵⁹⁰. En el concilio tuvieron que enfrentarse a un odio tan implacable que se vieron obligados a separarse de la comunidad de frailes y escapar porque corrían riesgo sus vidas: "...*et odium ita implacabile ostendebant eis, quos coacti fuerunt diversis persecutionibus a communitate secedere fratrum et dividere se ab eis, quia vel mortem a persequentibus sustinere, vel fugere a facie et dominio persequentium cogebantur...*"⁵⁹¹.

Cuando finalizó el concilio, los frailes rigoristas cambiaron sus vestidos⁵⁹² pero sabiendo que existían peligros de vida (*fratribus imminebat eis periculum corporale*⁵⁹³) decidieron retirarse a una iglesia apartada en Malaucène para practicar su modo de vida. El siguiente invierno lo habrían pasado en el convento de San Lázaro en Aviñón y luego de emanada la declaración de Clemente V⁵⁹⁴ los frailes en su totalidad fueron llamados a reagruparse y seguir lo impuesto por el pontífice. La decretal emanada por Clemente esclarece y constata la situación crítica del concilio y la tensión generada en su seno por la contraposición entre estos dos grupos que perseguían objetivos distintos y disputaban entre sí por memoria identitaria de la Orden⁵⁹⁵.

Posteriormente a la *Exivi de paradiso*, el pontífice solicitó que impere en la congregación "la paz y la concordia" y se observen sus mandatos fielmente⁵⁹⁶. Ante esto, fray Ubertino de Casale le habría reclamado con ahínco su protección y defensa para aquellos que deseaban observar la *Regla*, debido a la presión e injustas "incomodidades" y/o malos tratos impuestos por sus adversarios (*Pressura et iniusta gravamina*).

⁵⁸⁹ "...de obedientibus pastori et capiti subditis ita ultionem sitire et infamare, falsos inducer testes in iudicio, **captiose et fraudulenter involvere, veneno occidere**, scienter iniusta pro iustis et mendacia pro veritate defendere quibus praesumat, erit hoc utique omnis boni ordinis statum pervertere et existentiam demoliri, nec sufficere quidquam posse existimare ad vindictam nisi quaerere –cum Aman Agagita–ultimum in contumelia et dolore exterminium de oppressis fallaciter et iniuste..." *Liber Chronicarum*, VI, 135-40; *Historia* p. 270-271.

⁵⁹⁰ Los grupos de Provenza se trasladaron a Carcassonne, Béziers y Narbona y los de Toscana terminaron tomando los conventos de Arezzo, Carmignano y Asciano. Véase más adelante.

⁵⁹¹ *Liber Chronicarum*, VI, 247-8; *Historia* p. 280-1.

⁵⁹² Algo que también habría generado enfrentamientos entre los hermanos como señala Ubertino de Casale en los escritos del debate contra los frailes de la comunidad.

⁵⁹³ *Liber Chronicarum*, VI, 288; *Historia*, p. 285.

⁵⁹⁴ Estamos hablando de la bula *Exivi de paradiso* del 6 de mayo de 1312. Véase capítulo sobre Regulación de los conflictos.

⁵⁹⁵ Para la problemática del envenenamiento –que también aparece en *Apologia*– y para la bula o constitución de Clemente V, véase el capítulo sobre la Regulación de los conflictos.

⁵⁹⁶ "...Et illis mandavit quod humiliter obedirent suis praelatis, et in **paxe et concordiam** studerent conversari et totis viribus servare declarationem, et ita se habere quod ex parte eorum omne scandalum et omnis querela et divisio in posterum absorta cessaret..." *Liber Chronicarum*, VI, 295-6; *Historia*, pp. 285-6.

Poniéndolo en otras palabras, Ubertino le solicitó al pontífice que no los entregue a la comunidad porque evidentemente corrían peligro sus vidas. En este pasaje, Clarenó pone en boca de Ubertino una cita de Lucas 11, 51, en donde Dios adelanta que pedirá explicaciones por la sangre derramada de los profetas, desde la de Abel hasta la de Zacarías⁵⁹⁷. Si bien conocemos el carácter polémico del personaje de Ubertino, así como que Clarenó fue un testigo protagonista de lo sucedido en Vienne, creemos que dicho pasaje busca la edificación de santidad hacia la figura de Ubertino, dotándolo de una virtud, *mutatis mutandis*, profética –y casi descarada si tenemos en cuenta que se refería al Sumo Pontífice– sobre algo que él mismo sabía que iba a ocurrir al momento de la confección de la obra.

Los frailes de la Toscana y la toma de conventos.

En el clima enardecido del concilio de Vienne, los frailes de la Toscana temían que los hermanos de la comunidad no observasen las disposiciones papales y continuasen con las persecuciones ya que, según Clarenó, deseaban la muerte y exterminio de los rigoristas⁵⁹⁸. Por eso, estos últimos decidieron seguir las recomendaciones de un tal *Martinus* y darse a la fuga. Dicho *Martinus*⁵⁹⁹, habría sido un canónico sienense, quien habría asegurado a los frailes defenderlos frente al pontífice. Bajo sus consejos los mencionados se fugaron, separaron, eligieron un ministro general y otros superiores según establecía la *Regla* de Francisco.

La noticia de la toma de los conventos y la elección del ministro general, golpeó fuertemente a los participantes del concilio de Vienne, a tal punto que hasta los proclives a la causa de los frailes rigoristas creyeron las versiones adversativas que se dijeron en el tribunal sobre estos. La subversión a la autoridad religiosa en este contexto no puede ser otra cosa que un acto de violencia; como señala Clarenó, todos los presentes en el concilio: *turbati sunt*.

Existe, asimismo, otro testimonio del mismo fray Angelo Clarenó en donde se refiere al hecho con bastante más severidad y dejando entrever una clara crítica hacia el

⁵⁹⁷ “...quod si facere negligeret vel renueret, Deus sanguinem animarum omnium eorum, **qui tribularentur et opprimerentur iniuste**, requireret de manibus eius...”, *Liber Chronicarum*, VI, 304; *Historia*, p. 286.

⁵⁹⁸ Sobre las disposiciones se refiere a la bula ya mencionada “*Dudum apostolatus...*”. Sobre los peligros: “...fratrum contra se odium et livorem concitatum, et ipsos nullam de summi pontificis determinatione consentiam facere, sed ad eorum **mortem et exterminium aspirare...**”. *Liber Chronicarum*, VI, 263; *Historia*, p. 283.

⁵⁹⁹ Clarenó lo presenta como un “hombre justo” aunque no conocía los pormenores de la situación: “...qui nesciebat omnes circuntantias illius negotii...”. *Liber Chronicarum*, VI, 270; *Historia*, p. 283.

accionar de los frailes de la Toscana, es la carta del 9 de septiembre de 1313 que dirige a fray Tadeo y sus compañeros. Luego de haber hecho una larga reflexión sobre la problemática de la autoridad en la Iglesia de Roma, se refiere a los frailes de la Toscana que, a sus ojos, habían seguido el camino incorrecto y elegido su propio general mientras otros se hallaban en el concilio defendiendo su posición⁶⁰⁰.

A través de otras fuentes sabemos que alrededor de ochenta frailes⁶⁰¹ tomaron por la fuerza los conventos de Arezzo, Carmignano y Asciano. La bula del 13 de julio de 1313 de Clemente V es bien clara en este aspecto, frailes de diversas partes tanto como de la ciudad de Florencia como de la Toscana, con temeridad, tomaron posesión de los conventos de la zona: "...*quod nonnulli fratres locorum ordinis Minorum tam civitatis Florentinae quam nonnullarum aliarum partium Tusciae ab eisdem locis eorumque conventibus temeritate propria recedentes alia loca in eisdem civitate et partibus contra statuta eiusdem ordinis receperunt nec absque gravi scandalo morantur in eis pro ipsorum libito voluntatis...*"⁶⁰².

Inmediatamente el custodio de Siena, Juan de Prato, convocó a ocho referentes del grupo para que respondan a las acusaciones y señaló que algunos de ellos eran considerados apóstatas: "...*Nicolucius, fr. Ioannes, fr. Rustichellus, fr. Andreas...*"⁶⁰³. Luego, los frailes realizaron una declaración en donde podemos entrever al menos una de las razones de su accionar: los cuatro hermanos, que no se consideraban apóstatas, se trasladaron con los frailes de la *paupere vita* para evadir los peligros –incluso de muerte– a los que estaban expuestos en sus propios conventos: "...*volentes evitare mortis periculum se transtulerunt ad dictum locum in quo spirituales Fratres de paupere vita morantur...*"⁶⁰⁴. Luego de esto, entró en juego la labor del inquisidor, Grimaldo de Prato de la misma Orden de los frailes Menores que predicó en la catedral de Arezzo y

⁶⁰⁰ "...Cum essent pauci numero et humane prudentie et astutiis emulationum discordes, arroganter contra Regulam et fundatoris intentionem et contra eam que eos genuit Ecclesiam, cui ex voto duplici subiectionem et omnimodam usque ad mortem exhibere tenentur, **cum rapina autoritatis, generalem sibi elegerunt**, agitati a spiritu aquilonis et non inspirati a spiritu aure levis in qui Dominus adoratur et manet..." Clareni, Angeli, *Opera I. Epistole*, Lett. 25, p.130.

⁶⁰¹Sobre este número aproximado véase Ini, Anna Maria, "Nuovi documenti sugli spirituali di Toscana", *AFH*, 66, 1973, pp. 305-377.

⁶⁰² "*Ad nostri apostolatus...*" del 13 de julio de 1313, *Bullarium Franciscanum*, V, 217, p. 96. En el proceso contra los frailes se detallaba nuevamente la falta de la que se los acusaba: "...diabolica malignitate seducti temeritate propria deserentes ad alia eiusdem Ordinis et Provinciae loca, quae cum potentia Saeculatum **armatorum hostiliter invasistis** aliis fratribus vestris inibi de suorum obedientia Praelatorum servientibus Deo inde fugatis et exire compulsis...". *Processus in Fratres Minores rebelles in Tuscia*, en Papini, Niccola, *Notizie sicure della morte, sepoltura, canonizzazione e traslazione di s. Francesco d'Assisi e del ritrovamento del di lui corpo*, Foligno, 1824, p. 244.

⁶⁰³ Ini, Anna Maria, "Nuovi documenti...", *Op. Cit.*, Doc. 5, p. 328.

⁶⁰⁴ Ini, Anna Maria, "Nuovi documenti...", *Op. Cit.* Doc. 6, p. 331.

emprendió su trabajo represivo. El 16 de agosto de 1312, el inquisidor denunció que los frailes tomaron su casa que se hallaba dentro del espacio de la Orden: "...*eo quod quandam domun Inquisitionis positam in loco Fratrum Minorum de Aretio aliqui ex vobis sine miea licentia per violentam acceperunt et aliqui per violentam detinuerunt et detinent usque modo, non obstante monitione et praecepto superius memoratis...*"⁶⁰⁵. Los frailes rebeldes respondieron apoyándose en la bula *Exivi de Paradiso* y pidieron la intervención del pontífice para que intime al inquisidor franciscano que estaría procediendo de mala fe. El conflicto arribó a su fin el 24 de mayo de 1314 cuando el prior de Siena publicó la sentencia de excomunión contra treinta y siete frailes: "...*maledictos et excommunicatos sicut veros apostatas et fugitivos et schismaticos et rebelles Fratres Ordinis Minorum s. Francisci et inventores supertitosae sectae et seminadores pestiferae et non sane doctrinae...*"⁶⁰⁶. Para ese momento los frailes ya se habían dado a la fuga a la región de Sicilia en donde contaban con la protección del rey Federico III.

Este acto de resistencia por la fuerza demuestra que el comportamiento violento, en el primer cuarto del siglo XIV, no fue una práctica exclusiva de los hermanos llamados de la comunidad, sino una vía de acción posible también adoptada por el grupo rigorista que recurrió a la acción por la fuerza y finalizó con la intervención de todas las autoridades locales y con su fuga. El accionar de los rigoristas fue indudablemente extremo, es probable que su respuesta arrebatada se debiera a la posibilidad de sufrir potenciales peligros, en particular si pensamos en las muertes que rodearon el concilio, sin embargo, su proceder fue abiertamente desobediente. La dureza de la sentencia proclamada contra –repetimos– hermanos de la Orden es prueba de la conflictividad elevada entre las partes.

La muerte de Clemente V y el resurgir de las persecuciones.

Luego de la muerte de Clemente V en abril de 1314, la sede papal entró en vacancia y, según Clarenó, se reanudaron inmediatamente las persecuciones a aquellos frailes rigoristas que habían sido recibidos en el concilio. “De forma engañosa y astuta” (*dolosis et astutis modis*) los atormentaron corporal y espiritualmente, los persiguieron con prescripciones, puciones severas e impías y los obligaron a realizar cosas contrarias

⁶⁰⁵ Ini, Anna Maria, "Nuovi documenti...", *Op. Cit.* Doc. 9, p. 332.

⁶⁰⁶ Ini, Anna Maria, "Nuovi documenti...", *Op. Cit.* Doc. 29, p. 451.

a la Regla, entre otros⁶⁰⁷. El fallecimiento del pontífice fue, sin dudas, un golpe significativo para el grupo rigorista, es por esto que Clareno realza la dificultad que tuvieron que atravesar él y sus compañeros cuando perdieron su protección y la dirigencia de la Orden tuvo vía de acción libre para castigarlos.

La magnitud de la persecución, según Clareno, fue tan intensa que los frailes debieron ceder ante la maldad furiosa (*furente malitiae*) y declinaron ante su poder “tiránico” y “cruel” (*tyrannici et crudelis*). En efecto, no era una persecución impulsada por hombres sino una acción del demonio: *esse daemonum quam operationem humanam*⁶⁰⁸. Vuelve Clareno aquí a recurrir a la metáfora de la animalidad para dimensionar el dramatismo y la gravedad de la acción de los hermanos de la comunidad.

La situación de los frailes del convento de Narbona y Béziers.

Luego del fallecimiento del papa Clemente V, muchos frailes se vieron obligados a refugiarse en los conventos de Narbona y de Béziers, sin embargo, según Clareno, las persecuciones contra ellos no cesaban. Los frailes "con vías legales" emanaban diversas disposiciones en contra de aquellos, ya sea de parte del ministro general, provincial o protector de la Orden, o con citaciones por contumaces o excomulgándolos como desobedientes⁶⁰⁹.

La declaración de los frailes de Provenza nos permite releer lo descrito por Clareno desde la óptica de sus propios protagonistas. En dicha declaración, realizada el 3 de mayo de 1316, los frailes denuncian las situaciones vividas por ellos desde antes de la muerte del papa Clemente V –incluso él mismo emana una carta, *Cum nos te* del 23 de junio de 1312, en donde cita a los superiores denunciados por los rigoristas con la intención de hacerlos convivir pacíficamente– y luego de su defunción⁶¹⁰. Los frailes revelan cómo algunos fueron encerrados, otros separados de sus compañeros, expoliados

⁶⁰⁷ “...Mortuo vero summo pontífice tam dure et aspere os tractare coeperunt, et dolosis et astutis modis affligere, **et corporaliter et spiritualiter tribulare**, et ad ea quae erant contra regulam et declarationem obedientiis et statutis et paenitentis **severis et impiis impellere**, et modis diversis et variis **persequi et vexare** quod deliberaverunt eorum furenti malitiae cedere et pondus importabile tyrannici et crudelis ipsorum domini declinare...”. *Liber Chronicarum*, VI, 309-11; *Historia*, p. 287.

⁶⁰⁸ *Liber Chronicarum*, VI, 313; *Historia*, p. 288.

⁶⁰⁹ “...modo citando eos et tamquam contumaces et inobedientes excommunicando...”. *Liber Chronicarum*, VI, 319; *Historia*, p. 287. Lo mismo sostienen los frailes en su posterior declaración: que fueron llamados rebeldes, desobedientes, apóstatas, herejes y cismáticos. "Instrum. miscel. 3.Mai 1316", en *ALKG*, t. II, 1887, pp.159-164.

⁶¹⁰ “...post descensum autem dicti domini summi pontificis et dicti reverendi patris generalis ministri omnia per ipsos ordinata pro pace provincie sunt penitus annullata...”. "Instrum. miscel. 3.Mai 1316", en *ALKG*, t. II, 1887, p. 161.

de sus hábitos y hasta incluso perseguidos con piedras y barro⁶¹¹. El testimonio de los frailes de dichos conventos da veracidad a lo narrado por Clareno respecto de la situación violenta que enfrentaban en el sur de Francia los frailes rigoristas. Pero para nuestro autor, la violencia que vivieron los hermanos no solo fue física sino también simbólica, el recurso a la norma legal como instrumento de persecución represiva es constantemente denunciado por Clareno en su obra. Las medidas tomadas, a sus ojos, eran correctas, el error o el "abuso" residía en su aplicación indistinta sobre personas inocentes.

El martirio de fray Bernardo Deliciosi.

Bernardo Deliciosi nació en Montpellier, ingresó a la Orden de los frailes Menores en el año 1284 y desempeñó el cargo de lector de Carcassonne y luego de Narbona⁶¹². Fue una de las figuras visibles contra el accionar de la Inquisición en dichas zonas, se inclinó favorablemente a las posiciones de los llamados espirituales –probablemente haya tenido contacto con el propio fray Pedro Olivi– que defenderá en el curia papal en 1317⁶¹³; finalmente, acabó detenido y condenado a la cárcel en 1319. Dos meses después de comenzado su juicio se promulgó el dictamen del mismo en donde fue sentenciado a cárcel perpetua (*carcere stricti muri qui situs est inter civitatem Carcassonnae*⁶¹⁴); un año más tarde, en 1320, Bernardo murió en la cárcel de los frailes Predicadores en Carcassonne⁶¹⁵.

Clareno narra cómo Bernardo decidió presentarse como uno de los defensores de la causa de los espirituales frente a Juan XXII, siendo un hombre "*magnae modestiae et praeclarae scientiae et disertae eloquentiae*"⁶¹⁶. Aparentemente sus adversarios no lograban derrotar al fraile en los debates y, por esto, decidieron denunciarlo por su actividad anti-inquisitorial con el objetivo de apartarlo de la discusión (*cum iniustitia*).

⁶¹¹ "...Ut enim de quam plurimis particularibus aliqua generaliter perstringamus, propter solam et puram observanciam eorum, que sunt in generali concilio declarata, alii sunt in claustris, alii a fratrum consocio separati, **alii habitibus spoliati, alii luto et lapidibus insequuti**, aliis non solum cibaria corporalia ymo eciam sacramenta ecclesiastica denegata; et nunc in lectionibus, nunc in sermonibus fama nostram palam et publice multipliciter denigrata...". "Instrum. miscel. 3.Mai 1316", en *ALKG*, t. II, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1887, p. 161.

⁶¹² *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, dir. André Vauchez, Roma, Città Nuova, 1998.

⁶¹³ Sobre la posición de Bernardo como espiritual véase: Burr, David, *The spiritual franciscans: from protest to persecution...*, *Op. Cit.*, pp. 191-196; Friedlander, Alan, "Jean XXII et les Spirituels: le cas de Bernard Délicieux", en *La paupauté d'Avignon et le Languedoc (1316-1342)*, Cahiers de Fanjeaux, 26, Toulouse, 1991, pp. 221-236.

⁶¹⁴ En "Sentences rendues contre fr. Bernard Délicieux", en *AFH*, 18, 1925, pp. 24-32.

⁶¹⁵ A Bernardo se lo acusaba de ayudar a los espirituales (ya tenidos como herejes), impedir el trabajo de la Inquisición, conspirar contra Felipe IV y confabular para el asesinato de Benedicto XI. Véase en el capítulo sobre la Regulación de los conflictos.

⁶¹⁶ *Liber Chronicarum*, VI, 392; *Historia*, p. 293.

En efecto, Juan XXII escuchó sus palabras y decidió encarcelarlo preventivamente. Bernardo Deliciosi se hallaba en la prisión, y para representar esta situación Clareno se refiere a un específico versículo de la Vulgata, 1 Reyes 22, 27: "*Tenebatur autem praedictus frater Bernardus Deliciosi in cippo et vinculis ferreis et sustentabatur pane angustiae et aqua tribulationis*". Este versículo en la Biblia corresponde al encarcelamiento del profeta Miqueas, cuya advertencia al rey de Jerusalén, Acab, sobre su expedición a Ramot de Galaad, hace que el rey, convencido de su falsa profecía, lo haga encarcelar por el gobernador de la ciudad. En este sentido, Clareno compara la persona de Bernardo con Miqueas: Bernardo un hombre santo, asociado a la perfección divina y el mensaje de Francisco es encarcelado por la desconfianza que han inducido los frailes de la comunidad en el Sumo Pontífice.

Buscaban los frailes de la comunidad, con fray Bonagrazia, *princeps litigiorum*, arrancar palabras en contra de ellos y procedían como si fuera un hereje. Sin embargo, Bernardo podía responderles con humildad y de manera católica, con fundamentos fuertes y ortodoxos. Dado que no podían hallarlo culpable de nada, impulsaron la entrega de fray Bernardo a los frailes predicadores que lo recibieron gustosos porque, oportunamente, el fraile había impedido el trabajo de algunos inquisidores de dicha orden⁶¹⁷. Estos, lo encarcelaron y lo trataron tan cruelmente que sucumbió allí: "*qui cum susceissent eum in potestate sua, sicut canes cum vehementer furiunt, lacerant qua capiunt bestiam*"⁶¹⁸. Con la animalización de los perpetradores, en este caso, el autor condena la crueldad que atribuye a las bestias feroces. En efecto, este es un recurso retórico ya utilizado por Clareno, esto es: recurrir a la animalización para representar una situación de violencia en la dialéctica de caza.

Clareno argumenta que Bernardo fue al cielo y espera, con la paz y la tranquilidad propia de la santidad, el día en el cual se encuentre nuevamente con aquellos que lo *tribulaverunt*. Al igual que el otro Bernardo (de Quintavalle), compañero de Francisco que también, según la crónica, sufrió las persecuciones de los traidores al mensaje de Francisco durante la segunda tribulación.

Es dable mencionar aquí que los otros frailes que, según Clareno, también defendieron la posición de los rigoristas frente a Juan XXII –fray Francisco de Sacio, Guillermo de Saint Amour y fray Gaufrédo de Cornone– fueron custodiados por el

⁶¹⁷ Bula del 16 de julio de 1319, *Etsi cunctorum nequitia redundans...*, *Bullarium Franciscanum*, t. V, 217, p. 171.

⁶¹⁸ *Liber Chronicarum*, VI, 472; *Historia*, p. 299.

cardenal Arnaldo de Auxio. Luego, Francisco de Sancio fue encarcelado en una celda cercana a una letrina (*quodam carcere iuxta latrinam*) y, unos días después, se sumaron fray Guglielmo Gerardi y fray Felipe de Cauco⁶¹⁹.

4.3. La séptima tribulación.

Persecuciones finales.

Según Clarenó, luego de haber sido condenados por Juan XXII los frailes de la comunidad comenzaron a perseguir más rudamente a los rigoristas. A algunos, dice el fraile, los engañaron, los asesinaron, torturaron, “sin poner ningún límite a su furia”⁶²⁰, los acusaron de forma maliciosa e “imitando a los perros y lobos rabiosos, quienes en la rabia no buscan otra cosa que morder, sin dudar, atacaron indiferentemente a hombres y animales, sin cesar, hasta que no murieron por muerte natural o asesinados”⁶²¹. Nuevamente Clarenó recurre aquí a la metáfora de la caza y de los animales bestiales y crueles para representar una situación de violencia para la cual no encuentra otro vocabulario. El fraile intenta aquí manifestar la inhumanidad de aquellos que perseguían a los frailes santos; los frailes de la comunidad, a pesar de haber ganado la contienda, gracias al favor de Juan XXII, en vez de calmar sus aires de venganza devinieron en animales en busca de la sangre de aquellos que ya se encontraban en desventaja. Es el caso de fray Ubertino de Casale que luego de haberse incorporado a la Orden Benedictina como solución a sus problemas con la comunidad siguió siendo perseguido por sus oponentes: “...*Sed nec propter hoc destiterunt persecui eum et quaerere cum ferali impetu et dracocinis insidiis interitum eius...*”⁶²². Fray Ubertino de Casale terminó excomulgado por Juan XXII en 1325⁶²³.

⁶¹⁹ “...Et post paucos dies carceraverunt fratrem Gulghelmum Girardi et fratrem Philippum...”, *Liber Chronicarum*, VI, 430; *Historia*, p. 296. Finalmente, el proceso contra los espirituales que llevó adelante el inquisidor Michele Monachi de la OFM concluyó con cuatro frailes quemados en la hoguera por no querer ceder en sus declaraciones y con uno encarcelado de por vida. No nos detenemos específicamente en este caso, que es mencionado por Clarenó – aunque limitadamente–, porque dicha punición se circunscribió al accionar de la Inquisición y si bien los 25 frailes fueron sometidos a interrogatorios como consecuencia del conflicto con sus pares Menores, entendemos que la conclusión del mismo ya no es parte de la “adversidad interna” gestada en la congregación sino que contempla factores diversos como es el caso del ya decidido accionar pontificio de Juan XXII y de la Inquisición. De todas maneras, este caso es mencionado también en el análisis de las bulas del pontífice.

⁶²⁰ “...Confunderunt multos, mactaverunt quosdam cruciaverunt plurimus, et nullum suo furori terminum imponebant. Et accusabant simpliciter gradientes pro malitiosis, et obedientibus, et fideles et catholicos pro infidelibus et scismaticis...”, *Liber Chronicarum*, VII, 4-5; *Historia*, p. 300.

⁶²¹ “...imitantes canes et lupos rabidos, qui in rabiem conversi nil aliud quam mordere appetunt et absque timore bestiam et homines indifferenter invadunt, nec cessant donec per se moriantur aut occidentem inveniunt...”, *Liber Chronicarum*, VII, 6-7; *Historia*, p. 300.

⁶²² *Liber Chronicarum*, VII, 53; *Historia*, p. 306.

⁶²³ *Cum Ubertinus de Casali...* de 15 de septiembre de 1325, *Bullarium Franciscanum*, t. V, 383, p. 292.

Clareno aplicará el mismo formato interpretativo desplegado en las últimas tres tribulaciones a toda la historia de la Orden, buscando similitudes en diversos *topoi* que incorpora a lo largo de la obra. Tal es así que, el formato de que quiénes querían seguir el verdadero mensaje de Francisco, de pobreza y austeridad iban a ser perseguidos por los sucesores de aquellos que en los mismísimos tiempos de Francisco vivo no querían hacerlo. El problema de la identidad franciscana para Clareno se remonta al propio accionar de Francisco, esa misma dificultad reconfigurada a través de los años (casi un siglo) acechará a la Orden en sus tiempos contemporáneos.

A partir de aquí se desplegará el análisis de las primeras cuatro tribulaciones que narra Clareno, éstas son las más lejanas al autor, son los tiempos que el mismo no vivenció *ergo* veremos que recurre a diversas fuentes –ya escritas ya de tradición oral– para construir su interpretación y versión de la historia de los Menores.

4.4. La primera tribulación.

En la primera tribulación, Clareno explica cómo los frailes comenzaron a tener conflictos desde la partida de Francisco a Tierra Santa. El fraile denuncia que aquellos que querían seguir fielmente los pasos del padre fundador y no aceptaron las modificaciones impuestas a la *Regla* por los nuevos ministros provinciales fueron tratados dura y cruelmente por los que impulsaban el cambio dentro de la naciente *religio*⁶²⁴; no solo se los castigaba con penas injustas, sostiene el fraile, sino que se los expulsaba de sus comunidades⁶²⁵. El conflicto suscitado por la ausencia de la figura de Francisco en Italia, que devino en una crisis de la congregación⁶²⁶, es narrado por fray Jordán de Giano en su *Chronica*. Allí Jordán relata que un hermano desobedeciendo a sus superiores abandonó su provincia para ir en búsqueda de Francisco y alertarlo sobre la situación que estaba viviendo la *religio* luego de su partida. El fraile laico le habría señalado a Francisco y sus compañeros que “la Orden fue turbada por toda Italia tanto por los vicarios como por otros frailes quienes presumían novedades”⁶²⁷. La idea de una orden turbada por

⁶²⁴ "...in pluribus provinciis ita **dure et crudeliter** eorum conatibus et assertiones resistentes et patris eorum vestigiis et doctrinis cordialiter inhaerentes tractaverunt...", *Liber Chronicarum*, I, 14; *Historia*, p. 82.

⁶²⁵ "...quod no solum paenitentis iniustis affligebant eos, sed tamquam male sentientes ab eorum consortio et communiione pellebant...", *Liber Chronicarum*, I, 15; *Historia*, p. 82.

⁶²⁶ Cabe recordar que finalmente Francisco decide la renuncia a la dirección de la Orden en el capítulo general de 1220.

⁶²⁷ "...Ordo per totam Italiam turbaretur tam per vicarios quam per alios fratres nova praesumentes...", Jordán de Giano, "Chronica Iordani a Iano", p. 5.

conflictos reaparece en la crónica de Jordán en las palabras la pitonisa que recomienda a los frailes retornar a Italia⁶²⁸.

En esta noticia en particular, la intención de Clarenó es hacer, probablemente, un paralelismo entre la realidad vivida por él, “siendo perseguido por seguir la *Regla*” y aquellos que eran los primeros y más próximos compañeros de Francisco. Por otro lado, la noticia atestiguada por el testimonio de Jordán de Giano, pone sobre la mesa la problemática de hostilidades existentes en una orden que recién se encontraba en formación y que, en ausencia de Francisco, dichas tensiones explotaron⁶²⁹.

Otro elemento que cabe destacar en esta primera tribulación es la actitud que tiene Francisco respecto a los malos frailes de la congregación que estaban difamando la imagen de su *religio*. Clarenó introduce la noticia, citando a Tomás de Celano, de la maldición (*maledixit ei*) pronunciada por el santo de Asís sobre uno de sus compañeros (*Petrus Stacia*) por ser contrario a la pureza de la *Regla* (*contrariam puritati regulae*). Según el relato de Clarenó, llegando al final de su vida, los hermanos solicitaron a Francisco que retire la maldición, a lo que el *poverello* se habría negado ya que: “...*non possum benedicere cui Dominus maledixit, et maledictus est...*”⁶³⁰. Luego de un tiempo, dicho fraile habría enfermado y muerto. La lectura que realiza Clarenó de la noticia de Celano está evidentemente atravesada por su interpretación de la actualidad de la Orden, así como la de reinterpretación de su propio pasado, que como dijimos, le permite dar sentido y legitimación a su accionar en el presente. La dureza de Francisco en el castigo es inquebrantable y su accionar pedagógico. Así, el pasaje se concluye con la explicación de que aquellos que con *perversis operibus* mancillaban la fama de la congregación eran maldecidos por Francisco⁶³¹.

4.5. La segunda tribulación.

La segunda tribulación esta signada para Clarenó por el generalato de fray Elías de Cortona. Las situaciones que se hacen presentes se caracterizan por la supuesta persecución de dicho fraile contra los primeros compañeros de Francisco, que aún durante

⁶²⁸ "...redite, redite, quia per absentiam fratris Francisci Ordo turbatur et scinditur et dissipatur...", *ibidem*.

⁶²⁹ Grado, Merlo Giovanni, *Nel nome di san Francesco*, *Op. Cit.*, pp. 34-35. Incluso, según el autor, la crisis deparada por su ausencia y la renuncia a la dirección de la Orden responden a que el carisma de Francisco ya no era suficiente para regular la forma de vida religiosa que había vivido un crecimiento exponencial demasiado dispar a la primitiva congregación de los inicios. También en Grado, Merlo Giovanni, *Frate Francesco*, *Op. Cit.*, p. 86.

⁶³⁰ *Liber Chronicarum*, I, 172-190; *Historia*, pp. 94-96.

⁶³¹ Véase cómo dicha noticia fue retomada posteriormente en Dolso, Maria Teresa, “Le maledizioni di Francesco”, *Op. Cit.*, p. 612 en adel.

su generalato, se hallaban vivos. Elías se desempeñó como ministro general entre los años 1232 a 1239, cuando fue destituido por el papa Gregorio IX y un capítulo de frailes⁶³². Es interesante destacar aquí que Clareno adopta también (como sus adversarios) la posición de crítica para con el polémico ministro general y ve en su figura el iniciador y causante de la segunda tribulación sufrida por la Orden.

Los compañeros de Francisco.

Según Clareno, fray Elías convenció –engañándolo– a Gregorio IX de que los frailes compañeros de Francisco estaban desviándose y pidió autorización para corregirlos. Así, fray Elías dio la orden de apresar y castigar con disciplina, de custodiar encadenados a los frailes y comandó llevarlos ante él privados de su túnica⁶³³. Esta crueldad es representada nuevamente bajo el *topos* de la animalidad, en este sentido Elías es mostrado como el "león" que se abalanzó contra los corderos: "...*et quasi leo –sed non de tribu Iuda– contra agnos insurgit...*". Clareno, aclara que no es el león "positivo", es decir el que representa a Jesús en el marco del Apocalipsis 5, 5 o a uno de los hijos de Jacob en el Génesis 49, 8. De esta forma, Elías desahogaba su rencor e ira contra ellos (*livori satisficientes et irae*), los trataba con "impiedad por su santo vivir, que odiaba, y los afligía con crueldad"⁶³⁴.

Sus discípulos arrestaron a inocentes, los flagelaron, los privaron de sus hábitos, los trataron como ladrones y malvados⁶³⁵; cuando se presentaban ante Elías, éste: *se exasperat iniuriis, impropriis vituperat, maledictis exprobrat*. Según el relato clareneano, los hacía tratar tan cruelmente que parecía más un tirano (*tyrannus*) que un ministro de la Iglesia. En este sentido, si bien Clareno se monta sobre una ya construida imagen negativa de la figura del ministro, introduce estos *topoi* con el objetivo de recrear un antecedente a las persecuciones que el mismo sufrió junto a sus compañeros (tribulaciones V, VI y VII). Clareno pretende demostrar que la violencia sufrida por él y su grupo, también fue sufrida por las generaciones anteriores que intentaron seguir con fidelidad el mensaje cristiano de Francisco. Hecho que, además, le permite cimentar una

⁶³² Sobre su apartamiento del cargo y la llamada *damnatio memoriae*, véase el capítulo sobre las primeras generaciones franciscanas.

⁶³³ "...nemini parcere, sed captos et disciplinis castigatos, vinctos custodire, vel ante cospectum suum habitu privatos praesentari...", *Liber Chronicarum*, II, 82; *Historia*, p. 136.

⁶³⁴ "...quos oderant tractabant impie, et crudeliter affligebant...", *Liber Chronicarum*, II, 84; *Historia*, p. 136.

⁶³⁵ "...Capiunt innocentes, ligant, flagellant, habitu privant, et vinctos, velut maléficis et latrones, statuunt ante patrem furem et iudicem odientem et causae pauperum humilium subversorem...", *Liber Chronicarum*, II, 89; *Historia*, p. 136.

legitimación ya que aquellos primeros perseguidos fueron los compañeros del padre fundador o –cómo veremos– miembros indiscutidos del movimiento franciscano de la primera mitad del siglo XIII.

El encarcelamiento y muerte de fray Cesario de Spira.

Según el relato de Clareno, Elías mandó a encarcelar (*carceri mancipari*) y encadenar (*vinculis ferreis compeditum*) a fray Cesario de Germania, para nuestro autor un hombre “santo” y designó de guardián de la cárcel a un fraile “laico”, que era cruel por naturaleza y además adversario de Cesario. Por supuesto, este debía velar que el recluso no tenga contacto con ninguna persona de la comunidad y cuidar que no se fugase de la celda⁶³⁶. Aparentemente, según la crónica, un día de invierno la puerta de su celda se hallaba abierta y fray Cesario decidió salir a dar un paseo por el patio; al verlo el custodio, tomó un palo y comenzó a pegarle brutalmente “...mientras él [Cesario] exclamaba: Padre perdónalos, no saben lo que hacen...”⁶³⁷. Finalmente, un tiempo después, fray Cesario falleció mientras rezaba. La alusión bíblica a Lucas 23, 34 es clara: Jesús pronuncia esas palabras en la crucifixión. Clareno, representa la santidad de Cesario al compararlo con Cristo que muere injustamente en la cruz. Según el fraile espiritual, fray Cesario fue el primero de los hermanos en morir por causa *pro zelo observantiae regularis*, es decir por poner en práctica el mensaje cristiano de Francisco. Por esto, el autor lo parangona con el protomártir Esteban, que murió lapidado por testimoniar su fe en Cristo. Esteban muere, según los Hechos 7, 58-60, arrodillado y orando a Dios para que perdonase a aquellos que lo asesinaban, de la misma forma que habría fallecido Cesario.

Ahora bien, sobre el problema de la veracidad de esta noticia existen diversas posiciones, algunos creen que la noticia de Clareno es real y que la muerte de fray Cesario habría sido la narrada⁶³⁸; mientras que otros, se inclinan por pensar que Clareno tenía plena confianza de que aquello había sucedido –y por esto lo denuncia– pero lo más probable es que la noticia no sea verdadera y pertenezca al mundo de la leyenda⁶³⁹.

⁶³⁶ "...et ciudam **fratri laico, moribus et natura crudeli**, ac ipsum fratrem Caesarium et socios cordialiter invigilare ne fugeret..." *Liber Chronicarum*, II, 94; *Historia*, p. 136-137.

⁶³⁷ "...quod de illius percussione vulnere post modicum vir sanctos, orans et dicens: 'Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt'..." *Liber Chronicarum*, II, 100; *Historia*, p. 137.

⁶³⁸ Gattucci, Adriano, "Cesario da Spira", *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica. Atti del XIX Convegno internazionale Assisi 17-19 ottobre 1991*, Spoleto, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, 1992, pp. 119-165.

⁶³⁹ Potestà, Gian Luca, "Ideali di santità...", *Op. Cit.*, pp. 91-124, o lo planteado por Accrocca, Felice, "Il 'Liber Chronicarum' una storiografia militante", *Op. Cit.*, p. 41.

En la *Epistola excusatoria*, Clareno sostiene ante el papa Juan XXII que, como él y su grupo, otros anteriormente habían sido perseguidos por los frailes de la Orden: "...*Quia non solum meum et sotiorum meorum iudicium subverterunt fratres sed primo sancti Bernardi de Quintavalle, primi sotii sancti Francisci et fratris Cesarii qui fuste percussus vitam finivit et omnium sotiorum quorum aliquos ego vidi et ab ipsi viderunt et passi sunt...*". Esta declaración Clareno la realiza en 1317 en el contexto de su encarcelamiento; al respecto, diversos autores sostienen que no se arriesgaría a sostener una acusación de tal envergadura si podía ser desmentido por el pontífice, ferviente defensor de los frailes de la comunidad. Nuestro autor aquí sostiene que dicha noticia no solo la recibió de otros, sino que en algunos casos el mismo (*ego vidi*) supo por dichos protagonistas. Si realizamos las cuentas, Clareno habría ingresado a la Orden 30 años después (1270) de la caída de fray Elías (1239), cuando la llamada *damnatio memoria* ya se habría –al menos– comenzado a construir⁶⁴⁰, no obstante lo cual, es verosímil la posibilidad de que haya tenido contacto con un fraile de la primera generación franciscana que haya dado noticia sobre este acontecimiento en particular. Cuatro años después en la *Expositio super Regulam*, datada circa 1321-23, Clareno vuelve a hacer referencia a la muerte de Cesario: "...*et occisio viri iusti et innocentis cum mendaci diffamacione recte et fideliter gradientis augmentavit peccatum sucesoris et sociorum eius...*"⁶⁴¹. Para 1330 –ya trece años después de la carta a Juan XXII–, en la *Apologia pro vita sua* reaparece la noticia del asesinato del fraile: "...*et sanguinem effundi occasionaliter fecit sancti viri fratris Cesarii, sapientis et innocentis...*"⁶⁴². Asimismo, cuando se refiere a los hermanos que fueron segregados, apartados e incluso encarcelados señala a fray Cesario de Spira (ya citado en *Apologia...*, p. 133, 91).

La utilización del fuste como instrumento de punición reaparece también en la misma *Apologia* en dónde Clareno señala que: "... *obedire amantes mandatis patris et Fundatoris persequuntur, carcerant, fuste, fame et veneno occidunt et mactant...*"⁶⁴³. La portación del "fuste" por parte de los guardias cárceles, probablemente haya sido una práctica común, sobre todo teniendo en cuenta que una de las funciones principales que

⁶⁴⁰ Algunos autores sentencian que la "*damnatio memoria*" que sufrió el personaje de Elías se debió al testimonio de fray Angelo Clareno. Entendemos que lejos estamos de poder asegurarlo ya que ya existían otros testimonios negativos previos del controversial ministro, como la crónica de Jordán de Giano o la del mismísimo fray Salimbene de Parma.

⁶⁴¹ *Expositio...*, Epilogus, 41. Clareno, Angelo, *Expositio super Regulam Fratrum minorum*, ed. Boccali, Giovanni, Assisi, Porziuncola, 1994.

⁶⁴² *Apologia...*, 41, p. 108.

⁶⁴³ *Apologia...*, 36, p. 105.

tenían era garantizar la permanencia de los apresados en las celdas sin posibilidad de que se fuguen. Sin embargo, no hemos encontrado otra referencia en la legislación franciscana o en la literatura del siglo XIII e inicios de XIV que aludan a esta práctica⁶⁴⁴.

El convencimiento de Clareno respecto a la muerte de Cesario es –siguiendo la línea de Accrocca– indudable, dada la repetición del relato. Por otro lado, se suma a esto que desde 1317 hasta su muerte no hallamos ningún testimonio que desmienta las palabras del fraile. Es más, teniendo en cuenta el éxito de Clareno como figura de “relativa” disidencia dentro de la Orden, llama como mínimo la atención, que en el contexto de los conflictos con la comunidad nadie haya salido a refutarlo. Por otro lado, también podríamos pensar que dicha desmentida no se ha efectivizado porque el fraile que era criticado y responsabilizado por lo sucedido era fray Elías, personaje que gozó de una importante fama negativa durante toda la historia de la Orden⁶⁴⁵.

Fray Bernardo de Quintavalle.

Bernardo fue el primer compañero de Francisco en la ciudad de Asís, de proveniencia noble abandonó el siglo, explica Tomás de Celano, para sumarse al proyecto del *poverello*; aparentemente Bernardo habría acogido al futuro santo varias veces, se convenció de su modo de vida, vendió todos sus bienes, repartió el dinero entre los pobres y salió del siglo⁶⁴⁶. Según los historiadores, luego de la muerte de Francisco, fray Bernardo desarrolló una relación tensionada con el anteriormente vicario y luego ministro general, fray Elías. Dicha relación lo llevó a refugiarse en las afueras para poder continuar con su modo de vida; luego de la deposición de Elías se reincorporó a la comunidad franciscana nuevamente⁶⁴⁷. Según Clareno, vivió por dos años apartado de la congregación en los cuales fue ayudado por un leñador⁶⁴⁸; asimismo en la carta a Juan XXII es mencionado como el primero de los frailes perseguidos en la línea histórica que trazaba hasta él mismo y su grupo (véase la noticia anterior). Por otro lado, en la *Apologia*, se refiere a Bernardo como uno de los primeros frailes que fue forzado a abandonar su

⁶⁴⁴ Solamente podemos señalar que en la *Vita Secunda* de Tomás de Celano, el autor hace referencia a la compasión de Francisco por los enfermos de "espíritu" y allí señala como él evitaba las correcciones ásperas. Celano reflexiona sobre cómo para muchos es más fácil ser: *ferrea virga confringi*; pero que para cada cosa existe un tiempo (...*virga et baculus [...] carcer et gremium...*). Sin embargo, si bien la idea es similar no se utiliza el mismo léxico.

⁶⁴⁵ La muerte de Cesario, a inicios del siglo XV, va a ser representada en una vulgarización del texto de Clareno en una miniatura llena de dramatismo. Véase el Apéndice II.

⁶⁴⁶ Tomás de Celano, 1C, X.

⁶⁴⁷ Salimbene de Adam, señala que lo conoció en Siena y que tuvo una gran amistad con él. Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 56.

⁶⁴⁸ *Liber Chronicarum*, II, 131-137; *Historia*, p. 139.

comunidad: "...*eiecti et expulsi a fratribus propter confessionem et amorem intentionis sancti Francisci de Ordine plurimi: fr. namque Bernardus et plures de fratribus primis...*"⁶⁴⁹. La *Chronica XXIV Generalium* deja entrever cierta tirantez en la relación con Elías⁶⁵⁰, por lo cual no parece inadmisibles que refugiándose en la regla haya decidido apartarse de la comunidad por un tiempo para evitar tensiones. Ahora bien, la tirantez habría sido lo suficiente extrema, teniendo en cuenta el celo religioso de fray Bernardo, para que decida retirarse de la comunidad en forma solitaria, que como sabemos no es una acción que esté contenida en el universo de pensamiento franciscano de los primeros tiempos. Las razones de su apartamiento son inaccesibles hasta el momento. A partir del relato de Clareno podríamos pensar que su exilio forzado –y tal como es insinuado en la crónica– haya tenido que ver con evitar una situación de violencia (como la de Cesareo) o evadir los conflictos con otra figura de fuerte importancia en los primeros tiempos como la de fray Elías de Cortona.

Fray Simón de Contesa.

Una situación similar habría sucedido con fray Simón de Contesa, al cual fray Elías, según el relato clareneano, lo habría encerrado en un eremitorio lejano para que no tenga contacto con nadie ya que no se animaba, por miedo a su importante familia, a castigarlo más duramente: "...*statutis in quodam loco remoto ab hominibus inclaustravit...*"⁶⁵¹. En la *Epistola excusatoria*, Clareno se refiere a fray Simón en los siguientes términos: "...*Secundo subverterunt iudicium sanctissimi fratris Symonis de Assisio et fratris Symonis de Comitissa et omnium hereticos per totum Ordem diffamatos disperserunt, ex quibus plures miraculis claruerunt...*"⁶⁵²; en el caso de la carta al pontífice, el fraile no hace referencia al encierro de Simón, sin embargo, sí denuncia cómo fueron falsamente difamados como herejes y *dispersados*. El recurso a la separación y dispersión entre los frailes fue muy común, no solo para evitar conflictos –como es el caso de los frailes que fueron enviados por Gaufridi a Oriente–, sino también cómo castigo para evitar que se nucleen grupos de disidencia/resistencia en un lugar en particular. De eso es también acusado fray Elías por Clareno: luego de separar a los

⁶⁴⁹ *Apologia...*, 91, p. 134.

⁶⁵⁰ "...*Nam et aliquando cernens fratrem Heliam, tunc Ordinis Ministrum Generalem, palafredum magnum equitatem, post cum forliter sufflabat dicens: 'nimis est grossus et altus equus iste; non sic regula docet'. Et aliquando percutiendo groppam equi sufflando in praesentia sua eadem replicabat...*", en "*Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*", p. 44.

⁶⁵¹ *Liber Chronicarum*, II, 139; *Historia*, p. 140.

⁶⁵² Clareni, Angeli, *Opera I. Epistole*, Lett. 49, p. 252, 17-21.

compañeros de Francisco los habría castigado con disciplina, quitado el hábito y flagelado: *habitu privatos disciplinis et flagellis castigatos*⁶⁵³. Esta acusación, como vimos, la encontramos también en Salimbene de Adam.

El caso de fray Antonio de Padua.

Dentro del grupo de primeros frailes que habrían padecido el accionar de fray Elías también se habría encontrado, según la crónica, san Antonio de Padua. Sin embargo, el santo padovano habría muerto el 13 de junio de 1231, es decir antes de que el polémico fraile ascienda al cargo de ministro general de la Orden (1233). Dato significativo ya que desactiva la veracidad del testimonio de Clareno. Además, el viaje de Antonio desde Sicilia hasta Asís se habría producido en 1221, es decir con Francisco aún vivo, por lo tanto, la noticia se encuentra equívocamente introducida.

Sea como sea, el autor describe los padecimientos a los que habría sido sometido Antonio. En este sentido, si bien tenemos en claro la falacia del relato nos detendremos en esta noticia para reponer la manera en que se plasma en el relato y su intencionalidad. La utilización de una figura como la de san Antonio, absolutamente indiscutida dentro de la Orden, es elocuente en términos del relato que intenta construir Clareno: el furor y la prepotencia de Elías llegó tan lejos que violentaron al santo.

Según la crónica, mientras se trasladaba desde Sicilia a Asís para venerar los restos de Francisco, Antonio de Padua fue capturado por los secuaces de Elías y flagelado hasta sangrar (*usque ad sanguinem flagellatus est*). El futuro santo sufriendo golpes, flagelos e insultos respondía con bendiciones y palabras a Dios: “el Señor los perdone”. Utilizando, asimismo, una cita de Joel 2,17, inserta en la plaga de la langosta en donde se invita a la penitencia y en donde leemos: “¡lloren los sacerdotes ministros de Yahvé, y digan: ‘Perdona, Yahvé, a tu pueblo y no entregues tu heredad a la deshonra y a la burla de las naciones’”. Clareno introduce esta cita con el objetivo de volver más trágica la situación descrita en donde un fraile santo es flagelado y torturado por la simple razón de su santidad y fidelidad a Francisco. La furia de los seguidores de Elías, era a tal punto incontenible⁶⁵⁴, que los habría llevado a expoliar a otro fraile peregrino, sin investigar quién era o cuál era su culpa y luego de atarlo, "fue golpeado e insultado cruelmente"⁶⁵⁵.

⁶⁵³ *Liber Chronicarum*, II, 140; *Historia*, p. 140.

⁶⁵⁴ “...**Amenti namque furoris impetu agitati**, tam praecipitanter suae **crudelitatis rabiem implebant**...”, *Liber Chronicarum*, II, 147; *Historia*, p. 141.

⁶⁵⁵ “...vinctum crudeliter caederent, afficerent contumeliis et improperiis lacerarent...”, *Liber Chronicarum*, II, 149; *Historia*, p. 141.

Si bien sabemos que esta noticia se encuentra fuera de tiempo y además probablemente sea falsa ya que un personaje como el de Antonio habría suscitado testimonios por doquier, sí es verosímil que la tradición oral en el marco del enfrentamiento entre los frailes espirituales y los de la comunidad haya incrementado la rispidez entre los dos frailes⁶⁵⁶. Las fuentes literarias hijas de este período de fines del siglo XIII e inicios de XIV representan una relación entre Elías y Antonio que no tiene antecedentes en las fuentes de mediados del XIII, excepto por una sola fuente: *De adventu...* de Tomás de Eccleston en donde el fraile inglés menciona a Antonio como uno de los ministros provinciales que no fue escuchado en el capítulo de 1230 por los seguidores de fray Elías y que se oponía a su elección como ministro general de la Orden⁶⁵⁷. Si Tomás incluye una noticia de estas características no sorprendería que un conflicto entre ambos frailes haya sido eventualmente potenciado en el contexto de enfrentamiento entre rigoristas y comunidad; y que ello haya llegado a los oídos de Clareno parecería verosímil.

Otro de los ejemplos por fuera de la crónica clareneana es la *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum*, datable en los años setenta del siglo XIV, en donde se introducen referencias sobre los posibles conflictos que tenían ambos frailes. Según la crónica, frente al accionar de Elías y sus seguidores, dos hermanos (*duo tamen luminaria Ordinis*) decidieron hacerles frente en el capítulo que concluyó con la deposición del ministro general: fray Antonio de Padua y fray Adán de Marisco que *tantam regulae ruinam nolentes sustinere*. Frente a dicha situación, los letrados frailes fueron acusados de *Ordinis divisores*, perseguidos y se generó un gran tumulto en la congregación⁶⁵⁸. La noticia probablemente no sea verídica porque, como sabemos, Antonio ya se hallaba muerto para la deposición de Elías (1239), elemento que señala el mismo autor de la *Chronica XXIV...* y que intenta corregir sobre el final aclarando que eso habría acontecido previamente⁶⁵⁹.

⁶⁵⁶ Daniele Dallari para de-construir la idea de una mala relación entre fray Elías y san Antonio remarca que el ministro aprobó los planos de la basílica dedicada a Antonio en los tiempos de su generalato. Según el autor, probablemente también haya abogado por su canonización; al producirse esta, Elías le dedicó un altar en la Basílica de Asís. Dallari, Danile, "Le relazioni di frate Elia con s. Antonio di Padova", *Op. Cit.*, pp. 57-66.

⁶⁵⁷ Tomás de Eccleston, "fratrum minorum in Angliam", pp. 44-7.

⁶⁵⁸ "...Contra quos ortus est magnus tumultus multorum fratrum asserentium, ipsos esse Ordinis divisores. Cumque dicti duo sancti viri et pro regula pugiles viderent, per fratris Heliae complices personales persecuciones parari, ad Sedem apostolicam appellarunt...", en "Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum", p. 230. Véase: Dallari, Daniele, "Le relazioni di frate Elia ...", *Op. Cit.*

⁶⁵⁹ Un excelente análisis sobre estos pasajes de la *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum* en Dolso, Maria Teresa, *La Chronica XXIV Generalium. Il difficile percorso dell'unità nella storia francescana*,

Según Maria Teresa Dolso, la *Chronica XXIV*... no depende de la crónica de Eccleston ya que el autor no la habría conocido, por lo tanto, la información respecto a la hostilidad entre dichos sujetos debería provenir de otra tradición. Por otro lado, existen sólidas noticias que podrían conectarla con la obra de Clareno⁶⁶⁰ pero existe una diferencia sustancial respecto a la muerte de Elías, ya que en la *Chronica XXIV*... se sostiene que falleció reconciliado con la Iglesia, mientras que en la obra de Clareno no. A nuestro entender, a pesar de las posibles conexiones entre ambos textos, teniendo en cuenta las diferencias y siguiendo la línea de que la *Chronica XXIV* no copia a Eccleston, la situación amerita deducir que en el siglo XIV existía alguna tradición respecto a la hostilidad entre Elías y Antonio, que aparece embrionariamente en la crónica de Tomás de Eccleston y que, posteriormente, alimentó a comienzos del XIV la obra de Clareno y a fines de siglo la *Chronica XXIV*...

No es forzado, por lo tanto, pensar que Clareno haya tomado las noticias del problema entre ellos para incorporar la figura indiscutida de Antonio –consagrado en el minoritismo y ya declarado santo– a la de su grupo. Clareno incluye un viejo actor en el marco de su conflicto actual, en donde las situaciones de persecuciones y torturas a los frailes se hacían cada día más corrientes.

4.6. La tercera tribulación.

La tercera tribulación se inicia bajo el generalato de Crescencio de Iesi (1243-1247) y estaba relacionada, para el autor, con los excesos y relajaciones que se habían ido enraizando en la Orden a lo largo de los años⁶⁶¹. Dichos abusos habrían encontrado, según Clareno, resistencia en algunos frailes, dentro de los cuales se hallaban los compañeros vivos de Francisco que querían verdaderamente observar su regla. En efecto, unos setenta y dos⁶⁶² hombres santos se habrían propuesto presentarse ante el papa, Inocencio IV, para

Padova, Centro Studi Anotniani, 2003, pp. 75-97.

⁶⁶⁰ Como es el caso de las cartas que habría enviado Elías al pontífice solicitando el perdón antes de su fallecimiento. Dolso, Maria Teresa, *La Chronica XXIV Generalium... Op. Cit.*, pp. 94-5.

⁶⁶¹ Los abusos denunciados por Clareno se relacionan con la tenencia de dinero, los edificios suntuosos, con las disciplinas mundanas o los estudios, entre otras. Las especifica ni bien comenzado el tercer apartado: "...quaedam insatiabilis et curiosa cupiditas sciendi, apparendi, habendi, acquirendi, mutandi loca solitaria, pauperula, et aedificandi sumptuosa, procurandi legata et sepulturas, et clericorum iura subripiendi, addiscendi scientias saeculares, et in his scholas multiplicandi suborta crevit in tantum, praesertim in Italiae partibus, ut non erubescerent fratres pro suis votis implendis, palam pecuniam procurare et recipere, et litigia in curiis contra quascumque personas aliquid eis debentes facere et movere..." *Liber Chronicarum* III, 4-7; *Historia*, p. 147.

⁶⁶² En el escrito se mencionan dos cantidades diferentes: primero, setenta y dos (*Liber Chronicarum* III, 24; *Historia*, p. 149); luego, sesenta y dos (*Liber Chronicarum* III, 49; *Historia*, p. 151).

denunciar la situación de irregularidades que, a sus ojos, vivía la Orden. Con el objetivo de evitarlo, el ministro general se habría apersonado ante el pontífice previamente y habría difamado a dichos frailes, engañándolo, al presentarlos como: "...*quantum vero ad rei ceritatem superstitiosos, superbos, inquietos, inobedientes et novitatum inventores, audaces assertores et praesumptores...*"⁶⁶³. Como consecuencia de esto, Inocencio IV, creyendo las palabras del ministro le concedió "pleno poder y libre autoridad" para "...*puniendi et corrigendi huiusmodi inobedientes, pestiferos et scismaticos fratres...*". Esta información de Clarenó coincide con la actividad papal que caracterizó a Inocencio y también con el vocabulario utilizado en su bula; lo cual indica, en principio, que cronista la conocía y, además, dota de veracidad su testimonio.

Dichos frailes –dentro de los cuales según Clarenó se hallaban fray Simón de Asís, fray Mateo de Monterubbiano, fray Giacomo, fray Manfredo y fray Lucido – fueron interceptados por los hombres del ministro y "capturados y tratados con mucha severidad, torturados con diversos y varios tormentos e injurias". Luego, fueron separados y enviados en parejas a provincias lejanas, presentados con cartas difamatorias, que los tildaban de: "hombres pestilentes, destructores de la Orden, cismáticos y herejes" por lo cual debían ser vigilados con cautela⁶⁶⁴. Asimismo, debían presentarse de forma estipulada frente a los ministros provinciales de los lugares a donde habían sido destinados al exilio.

Volvemos a apreciar aquí que uno de los recursos para controlar la disidencia dentro de la Orden era la acusación de cismáticos y de "destructores" de la misma. Clarenó sostiene que ese control fue violento e injusto, en primer lugar, porque los acusaron falsamente; en segundo lugar, porque los trataron con muchas severidades; y, en tercer lugar, porque fueron separados y difamados como herejes. El apartamiento de los opositores y su asignación a provincias lejanas denunciado en este caso –viéndose reafirmado por la documentación papal⁶⁶⁵, nos permite deducir que aquello era una práctica ya establecida desde la primera mitad del siglo XIII.

⁶⁶³ *Liber Chronicarum* III, 40; *Historia*, p. 150.

⁶⁶⁴ "...capti igitur et severe tractati, afflictionibus et contumeliis diversis et variis opprimuntur, tandem segregantur ab invicem et cum litteris diffamatoriis tamquam viri pestilentes et ordinis destructores et velut scismatici et haeretici ab omnibus vigilanter et caute cavendi... ". *Liber Chronicarum* III, 54-55; *Historia*, p. 152.

⁶⁶⁵ Véase en el apartado Regulación de los conflictos, la sección de las bulas de Inocencio IV en donde se pone en evidencia un interés concreto de intervención directa sobre las posibles disidencias dentro de la Orden.

Probablemente nuestro autor haya construido esta noticia en base a testimonios orales ya que él mismo no había ingresado al movimiento franciscano aún; sin embargo, el caso de rebeldía y represión durante el período de gobierno de Crescencio de Iesi también es mencionado en otras dos crónicas: la *Cronica* de Salimbene de Parma y la *Chronica XXIV generalium*. En la primera, Salimbene señala que, en la provincia alemana, en los tiempos de Crescencio de Iesi, existían algunos frailes (*sollemnes fratres*) que no querían obedecer al ministro general; el conflicto habría conllevado a que se presentaron ante el legado papal, Felipe arzobispo de Rávena, y éste decidió apresarlos y entregarlos al ministro para que les apliquen las penas estipuladas según las leyes de la Orden⁶⁶⁶. No llama la atención la expresión "*statuta Ordinis requirebant*" que aparece aquí ya que el pontificado de Inocencio IV es un momento de organización embrionaria de normas. Esta estructuración se deja entrever en las llamadas *Praenarbonenses* como también en las injerencias papales. Además, de presumir que muchas de las "innovaciones" incorporadas en las constituciones de Narbona de 1260 podrían haber tenido su génesis en el generalato de Crescencio.

Menos prudente que la anterior, en la *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum* se hace referencia a una "secta" (*sectam*) de frailes que se estimaban mejores que el resto, quienes querían vivir *ad libitum*, llevando un hábito más corto. A estos el ministro los habría "...*valenter exterminavit*..."⁶⁶⁷. La elección de dicho verbo apoya la versión de Clareno de adversidad extrema.

4.7. La cuarta tribulación.

En la cuarta tribulación hallamos tres personajes que habrían enfrentado, según Clareno, situaciones de violencia. Todas ellas están relacionadas con la investigación desencadenada por fray Buenaventura sobre el ex ministro general fray Juan de Parma⁶⁶⁸

⁶⁶⁶ "...in quibus erant aliqui sollemnes fratres, **qui disciplinam Ordinis contemnentis nolebant obedire ministris**. Cumque venirent ad consulendum legatum, capiebat eos et tradebat in manibus ministrorum, ut in eis et de eis iudicium et iustitiam exercerent, secundum quod statuta Ordinis requirebant..." Salimbene de Adam, *Cronica II*, p. 600.

⁶⁶⁷ "Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum", p. 263.

⁶⁶⁸ Electo por mayoría como ministro general de la Orden en el capítulo de Lyon de 1247, gobernó la Orden hasta 1257 cuando renunció a la dirección, designando como posible sucesor a fray Buenaventura, instigador del proceso de investigación que se llevó a cabo sobre su figura. Sobre el porqué de la dimisión del ministro existen diversas interpretaciones, véase por ejemplo la distancia entre los testimonios de fray Tomás de Eccleston y fray Salimbene (incluso en contraposición con el propio Clareno). El historiador Grado Merlo sostiene –junto con otros– la hipótesis de que la acusación de joaquinismo contra fray Juan de Parma no habría sido tan decisiva como señalan las fuentes cronísticas tardías. Actualmente la corriente más fuerte sostiene que la deposición habría estado relacionada con el conflicto clérigos-laicos. El ministro se habría inclinado por este último grupo. Sobre Juan de Parma véase: Melli, María y Cacciotti Alvaro,

—por lo demás la única fuente que hace referencia a este proceso—. Buenaventura y sus ministros habrían impulsado dicha indagación ya que los consideraban hombres peligrosos para la congregación⁶⁶⁹. De esta forma fueron convocados, en primera instancia, dos compañeros del ex ministro general: fray Leonardo y Gerardo del Borgo san Donnino que lograron evadir los intentos retóricos de los ministros para ser declarados culpables, sin embargo, terminaron siendo condenados a cárcel perpetua (*carceri perpetuo*) como herejes (*tamquam haereticum eum et socium*). Mientras ingresaban a la cárcel, fray Gerardo, habría citado una frase del salmo *El buen pastor*: “...en verdes pastos me hacen reposar...” (Salmos, 22, 2), que pone en evidencia la santidad de dicho fraile que acepta su destino tenebroso con la paz de estar en el camino de Dios. Habría permanecido allí por dieciocho años, contento como si estuviese disfrutando de todas las delicias de la vida (*omnibus deliciis*), aunque fue privado de los libros, de tener contacto con los hermanos, de la confesión y de los sacramentos, es decir: tratado como un hereje y excomulgado para finalmente, luego de su muerte, ser privado de la sepultura eclesiástica⁶⁷⁰.

Es dable aclarar que, el mencionado Gerardo, aparece reiteradas veces en la crónica de fray Salimbene aunque no lo menciona entre los principales compañeros del ministro general⁶⁷¹. Sin embargo, el cronista parmense hace referencia a que Gerardo fue convocado por Buenaventura: “*frater Bonaventura, generalis minister, qui erat in Francia, misit pro eo*”⁶⁷²; y que luego de que se le atribuya un libro en el cual se introducían improperios contra la Orden fue privado del oficio de lector, predicador, confesor y de todo *actu legitimo*. Al mantenerse pertinaz y desobediente, según Salimbene, los frailes lo encarcelaron y lo sustentaron a “con el pan de la tribulación y el agua de la angustia”⁶⁷³. Sin quererse retractar, finalmente, murió en la cárcel en 1276 y fue enterrado en un ángulo de la huerta del convento: “...*permisit itaque se mori in*

Giovanni da Parma e la grande speranza. Atti del III Convegno storico di Greccio, Milano, Biblioteca Francescana, 2008.

⁶⁶⁹ “...*tamquam de hominibus qui in periculum ordinis et suarum animarum detrimentum et damnationem...*”, *Liber Chronicarum* IV, 262; *Historia*, p. 186.

⁶⁷⁰ “...*absque omni librorum solacio et colloqui fratrum et confessionis et sacramentorum, vivens tamquam haereticus et excommunicatus, in fine caruit ecclesiastica sepultura...*”, *Liber Chronicarum* IV, 284-5; *Historia*, p. 188.

⁶⁷¹ Salimbene de Adam, *Cronica II*, p. 691-2.

⁶⁷² Salimbene de Adam, *Cronica II*, p. 688.

⁶⁷³ “...*privatus fuit lectoris officio et predicationibus et confessionibus audiendis et omni actu legitimo Ordinis. Et quia noluit recipiscere et culpan suam humiliter recognoscere, sed perseveravit obstinatus procaciter in pertinacia et contumacia sua, posuerunt eum fratres Minores in compedibus et in carcere et sustentaverunt eum a pane tribulationis et aqua angustie...*”, Salimbene de Adam, *Cronica I*, p. 341.

*carcere et privatus fuit ecclesiastica sepultura, sepultus in angulo orti...*⁶⁷⁴. De esta manera, se corrobora el testimonio de Clareno por una versión más cercana a los hechos, como es el caso de fray Salimbene.

Sobre el final de la noticia, Clareno aclara que lo mismo habría sucedido con fray Leonardo que sufrió *sub eisdem sententiis et paenitentiis*; quien es, además, mencionado en *Apologia* como uno de los frailes que murieron por los malos tratos que debieron padecer por seguir a Francisco⁶⁷⁵. Asimismo, incorpora el nombre de fray Pedro de Nubilis quien habría fallecido de la misma forma en la cárcel por no querer entregar un escrito de fray Juan de Parma.

La violencia denunciada por Clareno aquí es la injusticia de un proceso que a sus ojos se encontraba viciado desde el comienzo, debido a que Juan de Parma había sido, en su visión, ilegítimamente destituido de su cargo por impulsar y/o desear la *reformatione* de la Orden. En este sentido, si bien las condenas como herejes y excomulgados conllevan a la cárcel *ad vitam*, la violencia radica en la condena y no en el encierro en sí. Para nuestro autor, el ex ministro general fue un hombre santo que siempre defendió la fidelidad a la *Regla y Testamento* de Francisco frente a los excesos y desviaciones que observaba en la Orden. Tal es así, que finalmente Buenaventura debió recapacitar – gracias a la intervención de Ottobono Fieschi– para ulteriormente permitirle elegir un lugar para su exilio. Por lo tanto, las muertes seguidas de los encarcelamientos habrían sido producto de una persecución injusta. Esto transformaría esas muertes en homicidios y de ahí el paso inmediato es el martirio.

No podemos finalizar este apartado sin mencionar la famosa visión de Giacomo da Massa del árbol minorítico. En ella el fraile observa un árbol con raíces de oro y las ramas y hojas de plata; los frutos del árbol eran frailes de la Orden, en el centro se hallaba fray Juan de Parma rodeado de los ministros provinciales; a quien Francisco –enviado por Cristo– le acerca un cáliz “lleno del espíritu de la vida”, que el entonces ministro general bebe por completo y luego se ilumina como un sol. Fray Buenaventura no bebió en su totalidad el cáliz y, por esto, le fueron otorgadas uñas de hierro, afiladas como una “hoja para cortar la barba”. Con éstas, quiso arrojarse contra fray Juan de Parma; en ese mismo instante, el ministro habría apelado a la intervención divina y Cristo le señaló la situación a san Francisco y le ordenó que le corte aquellas uñas a Buenaventura⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ Salimbene de Adam, *Cronica I*, Op. Cit., p. 358.

⁶⁷⁵ *Apologia...*, p. 133, 91.

⁶⁷⁶ "...fratri Bonaventurae [...] datae sunt **ungues ferreae** acutae ut novacularum acies radentium pilos.

La idea de las "uñas de hierro" para hacer el mal y para dañar, Clareno la retoma de la visión de las cuatro bestias de Daniel en donde la cuarta bestia, que representa el último reino de la tierra, tenía "... *dentes et ungues ejus ferrei: comedebat, et comminuebat, et reliqua pedibus suis conculcabat...*" (Daniel, 7, 19). Dicha bestia atacaría a los santos y les ganaría según la visión de Daniel. La persecución es utilizada por Clareno para representar las represalias que habría sufrido Juan por parte de su sucesor⁶⁷⁷. El episodio de agresión, que después es retomado por la *Chronica XXIV Generalium*, en *Actus beati Francisci et sociorum eius* y por las *Floreillas*, deja entrever, desde el plano literario, el nivel de persecución y de hostigamiento que habría sufrido Juan de Parma luego de su dimisión. El recuerdo del ministro y de su proceso, que –vale aclarar– muere casi dos décadas después del ingreso de Clareno a la Orden, no podía ser ajeno a los compañeros de nuestro autor e, incluso, a él mismo. De ahí que la noticia se torne, cuanto menos sugestiva, respecto a los niveles de conflictividad que se desencadenaban en la Orden, ya en los tiempos de Juan como en los de Clareno.

Aquí finaliza la reconstrucción de las situaciones denunciadas por Angelo Clareno en su crónica; a continuación, para complementarlas y compararlas, desplegaremos un análisis de los opúsculos de fray Ubertino de Casale.

5. Fray Ubertino de Casale acusa.

En 1309, cuando la situación en el seno de la Orden de los Menores se hacía más compleja, el papa Clemente V creó una comisión cardenalicia para afrontar el estado de la misma y llegar a una solución con respecto a: la observancia de la *Regla*, la postura respecto de las doctrinas de fray Pedro Olivi, la situación de los frailes de Provenza y la infiltración de la secta del *spiritus libertatis* en la Orden⁶⁷⁸. A la comisión asistieron representantes de cada uno de los grupos que se enfrentaban, así, por parte de la comunidad se presentaron el ministro general Gonzalo Balboa, que fue asistido, en

Qui cum impetu de loco suo se movens, irruere volebat in fratrem Iohannem...", *Liber Chronicarum* IV, 199-201; *Historia*, p. 182. Véase análisis de Merlo, Giovanni Grado, "Questioni intorno a frate Giovanni da Parma in quanto ministro generale", en Melli, Maria y Alvaro, Cacciotti, *Giovanni da Parma e la grande speranza. Atti del III Convegno storico di Greccio*, Milano, Biblioteca Franciscana, 2008.

⁶⁷⁷ Asimismo las uñas aparecen en la figura de Francisco para defender a los frailes de su Orden en otros relatos como la *Chronica XXIV Generalium*, por ejemplo: "...Apparuit beatus Franciscus [...] cum unguibus ad modum aquilae deauratis..." "...Inter alia dona, quae mihi pietas divina concessit est ut devotos Ordinis mei audivem citus quasi volans, in tribulationibus invocatus, et eorum ac bonorum fratrum animas ad coelastia regna perducam; daemones quasi unguibus feriam et fratres reprobos ac Ordinis persecutores dura punitione corrigam et discerpam...". "Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum", p. 71.

⁶⁷⁸ Merlo, Giovanni Grado, *Nel nome di san Francesco*, Op. Cit., p. 253-4.

primera instancia, por cuatro maestros en teología: Vital du Four, provincial de Aquitania; Alejandro de Alejandría, ministro provincial, que luego llegará a general; fray Gil, de la provincia de Francia, y fray Martín, provincial de Inglaterra⁶⁷⁹. Luego se sumarán a su grupo Raimundo de Fronsac y Bonagracia de Bérghamo. En nombre del grupo que posteriormente fue apodado “espiritual” se apersonaron fray Raimundo Gaufridi, ex ministro general; Raimundo de Cignac, ex provincial de Aviñón; Guillermo de Cornillon, custodio de Arlés; Guillermo de Ganges, lector de Béziers y Ubertino de Casale, entre los principales. Dentro de los debates suscitados en el marco de dicha comisión son de carácter preponderante los planteos expuestos por Ubertino de Casale en sus opúsculos. En primera instancia, porque él, como asesor del cardenal Napoleón Orsini, se constituyó como uno de los paladines defensores de la postura de los rigoristas y de fray Pedro Olivi sobre el *usus pauper*⁶⁸⁰; y en segunda instancia, porque es una documentación que a partir de diversas ediciones –de fines del siglo XIX e inicios del XX– se encuentra disponible y escasamente trabajada.

El acceso a dichos opúsculos, redactados particularmente para el debate, nos permite dialogar con lo ya desplegado en relación a Clareno –como mencionáramos, muchas veces deslegitimado presuntamente por exagerar o inventar ciertas noticias– y repensar las denuncias realizadas a partir de otro sujeto, menos desacreditado en este sentido y limitado en sus declaraciones por estar en presencia del pontífice y de la comisión cardenalicia.

Por otro lado, las circunstancias del debate y las inesperadas muertes de varios de los defensores de los rigoristas devinieron en que Ubertino, quien había sido convocado principalmente para la discusión respecto a la secta *spiritus libertatis* –zanjada rápidamente ya que nadie dudaba de su carácter herético– tuviera que afrontar prácticamente solo a los frailes de la comunidad desde mediados de 1310. Por esto, los opúsculos polémicos de la llamada *Magna disceptatio* son la fuente principal para reconstruir dichos debates y analizar los argumentos de ambos grupos.

De esta manera, el objetivo de este apartado es, en primer lugar, reponer las situaciones que hoy caracterizaríamos de violentas que denuncia el fraile frente a los hermanos de la comunidad y frente al mismísimo pontífice. En segundo lugar, analizar la forma en que el autor plasma este tipo de noticias y conflictos a la hora de denunciarlos.

⁶⁷⁹ Gratien de París, *Historia de la fundación y evolución...*, *Op. Cit.*, p. 403. En la segunda etapa del debate llegarán catorce frailes teólogos más: Protesta de Bonagrazia, en *ALKG*, III, 1887, p. 39.

⁶⁸⁰ Véase anteriormente.

Y, por fin, repensar la relación que se puede establecer entre lo planteado por Clareno en sus obras y lo que encontramos en estas declaraciones del casalense, que si bien difieren en términos de tipología, evocan a un mismo conflicto y circunstancias ya que ambos frailes fueron compañeros y presenciaron personalmente muchas de ellas. En este sentido la pertinencia comparativa es ineludible para repensar la conflictividad del período. Por otro lado, es dable destacar que este apartado se propone dar sustentabilidad a lo planteado por Clareno y establecer un diálogo con su obra, por lo tanto, el trabajo no será exhaustivo en términos generales, sino que estará supeditado a esto.

5.1. Ubertino de Casale: rasgos biográficos.

Fray Ubertino de Casale ingresó a la Orden de los Menores hacia 1273 en la provincia de Génova, prontamente fue enviado a París en donde permaneció nueve años. En 1285 fue destinado a la Toscana y hasta 1289 ejerció el oficio de lector en Florencia, en donde conoció a fray Pedro Olivi quien será su gran maestro. Este fue un encuentro que marcará su pensamiento⁶⁸¹ ya que lo largo de su vida se inclinó favorablemente hacia el pensamiento del fraile provenzal a tal punto que compuso un opúsculo para defender su doctrina: *Sanctitati apostolicae*. En 1289 fue enviado nuevamente a París para continuar sus estudios y cayó en una profunda crisis espiritual. Diez años después, volvió a Italia para ejercer su lectorado en Florencia y en 1302/4 lo abandonó para desempeñarse como predicador itinerante en la Toscana, en el valle de Spoleto y en la Marca de Ancona.

Sabemos que probablemente se desempeñó como inquisidor y que, en 1305, en el monte Alverna, comenzó a elaborar la primera versión de su obra más famosa: el *Arbor vitae crucifixae Iesu Christi*⁶⁸². A mediados de 1306, dejó el monte Alverna luego de ser nombrado capellán del cardenal Napoleón Orsini con quien permaneció hasta 1325⁶⁸³. En 1309 Ubertino viajó a la corte de Aviñón para asistir al gran debate impulsado por Clemente V⁶⁸⁴. Dicha reunión devino en *Magna disceptatio* y se extendió hasta el cierre

⁶⁸¹ Sobre su trayectoria más temprana véase: Montefusco, Antonio, “Autoritratto del dissidente da giovane. Gli anni della formazione di Ubertino nel primo Prologo dell’*Arbor vitae*”, en *Ubertino da Casale. Atti del XLI Convegno internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 18-20 ottobre 2013*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 2014, pp. 27-81.

⁶⁸² Sobre este texto también: Potestà, Gian Luca, *Storia ed escatología in Ubertino da Casale*, Milano, Vita e Pensiero, 1980.

⁶⁸³ Vian, Paolo, “‘Noster familiaris sollicitus et discretus’. Napoleone Orsini e Ubertino da Casale”, en *Ubertino da Casale. Atti del XLI Convegno internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 18-20 ottobre 2013*, Spoleto, Centro italiano di studi sull’Alto Medioevo, 2014, pp. 217-298.

⁶⁸⁴ Gratien de Paris, *Historia de la fundación y evolución...*, *Op. Cit.* Véase contexto de la cuestión en donde se despliega más pormenorizadamente el conflicto que atravesaba la Orden.

del Concilio de Vienne en 1312⁶⁸⁵. Un poco antes del inicio del mencionado concilio, llegó a Aviñón fray Angelo Clareno con quien Ubertino se reunió⁶⁸⁶. En 1317, fue convocado por el papa, al igual que el mismo Clareno, y luego de una serie de debates, el primero de octubre de 1317, Juan XXII confeccionó la bula *Verbum attendentes* en donde estableció el traspaso de Ubertino a la Orden Benedictina. Sufrió varios procesos inquisitoriales hasta que finalmente, luego de ser nuevamente acusado de herejía, el pontífice lanzó un pedido de captura –vivo o muerto–, con la bula *Cum Ubertinus* en 1325. El casalense huyó y se refugió bajo la protección de Orsini en Gembloux donde probablemente permaneció hasta su fallecimiento, aunque no se tienen certezas sobre la datación y el lugar del mismo⁶⁸⁷.

La notoriedad de Ubertino dentro de la historia franciscana es peculiar ya que, si bien fue un sujeto muy conocido por las características que se le atribuyeron a su personalidad polémica –de los cuales, al menos en parte, probablemente se hallaba dotado–, esto conllevó a que durante bastante tiempo gozara de una fama estereotipada⁶⁸⁸. A continuación, presentaremos los textos seleccionados para esta sección y los analizaremos a partir de cinco ejes que también encontramos en Angelo Clareno.

5.2. Los textos de Ubertino.

Los debates comenzaron en octubre de 1309 y frente a la tensión que se vivía entre los frailes, en abril de 1310, Clemente V emanó la bula *Dudum ad apostolatus*, que significaba una victoria para los espirituales, ya que ponía freno a la comunidad y establecía que los frailes espirituales estaban bajo la protección de cardenales designados por el Sumo Pontífice por temor a los peligros. Así, se inaugura un período de enfrentamientos de diversas índoles en la Orden de los Menores⁶⁸⁹. Esta disposición,

⁶⁸⁵ Martínez Ruiz, Carlos, “Historia y proceso redaccional del *Arbor vitae*”, *Op. Cit.*, p. 121.

⁶⁸⁶ Sobre los dos personajes véase: Vian, Paolo, *Angelo Clareno Franciscano. Atti del XXXIV Convegno della Società internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 5-7 ottobre 2006*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2007, pp. 167-225.

⁶⁸⁷ Cadili, Alberto, “L’ enigma degli ultimi anni di Ubertino da Casale”, en *Ubertino da Casale. Atti del XLI Convegno internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 18-20 ottobre 2013*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2014, pp. 325-402. El autor sostiene que la muerte debería haber ocurrido entre 1325 y 1328, año en el cual las menciones de Ubertino desaparecen

⁶⁸⁸ Bartoli, Marco, “Ubertino nella storiografia e oltre”, en *Ubertino da Casale. Atti del XLI Convegno internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 18-20 ottobre 2013*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2014, pp. 3-26. Interesante es también la imagen inmortalizada de Ubertino en *El Nombre de la Rosa* de Umberto Eco, en donde se lo presenta como un anciano perseguido por sus opositores.

⁶⁸⁹ La tensión entre los bandos y la problemática que enfrentaban los hermanos que se hallaban en los debates y que residían con sus frailes opositores, se materializa en un pedido anterior a la mencionada bula

además, se llevó a cabo de cara al capítulo general que se realizaría en Padua un tiempo después. A partir de allí, se incrementaron los debates en donde se expresaron las posiciones de cada uno de los grupos. La situación de disputa extrema se expresa en las diferentes denuncias respecto a los posibles envenenamientos de diversos sujetos defensores de los rigoristas, como es el caso del propio Raimundo Gaufridi, como se vio anteriormente. Las mencionadas circunstancias habrían sido tan polémicas que el mismo Ubertino, en su último opúsculo, sostiene que “por pudor las mantenían en secreto”⁶⁹⁰.

Los debates entre las dos ramas de la Orden podrían periodizarse en dos etapas: una, en donde el grupo de los llamados espirituales habrían llevado la delantera favorable (fines de 1310 o inicios de 1311) que se dieron en Malaucene y luego en Aviñón; otra, en donde la comunidad retoma su impulso desde la segunda mitad de 1311, que comienza en Aviñón y termina en Vienne⁶⁹¹. En esta etapa se sumarán tres teólogos a la comisión cardenalicia: Gerardo de Bologna, carmelita; Guillermo Peyre Godin, dominico y Arnaldo, agustino. La conclusión de los debates se dilatará hasta el concilio de Vienne, convocado en octubre de 1311. Cuando en mayo de 1312 finalizó dicho concilio, Clemente emanó la bula *Exivi de paradiso* en donde se pone un punto –aunque no final– al debate entre las ramas de la Orden.

De los primeros meses de 1310 llegó a nuestros días el opúsculo denominado *Sanctitas vestra*⁶⁹², en donde Ubertino desarrolla los puntos planteados con anterioridad por parte del ya entonces fallecido ex ministro general, fray Raimundo Gaufridi⁶⁹³. Allí nuestro autor se dirige al pontífice sobre diversos elementos en conflicto y reconstruye la historia de la Orden desde su fundación, que él considera pura, hasta su decadencia.

Ya en la segunda fase del debate, entre 1310 y 1311 fray Ubertino de Casale compone el posteriormente llamado *Rotulus iste*⁶⁹⁴ en donde denuncia veinticinco transgresiones que los frailes de la comunidad llevaban a cabo contra los preceptos de la *Regla* de san Francisco. Dicho escrito fue publicado –al igual que el anterior– por

en donde el ex ministro general Raimundo Gaufridi solicita al papa colocar a los frailes “espirituales” bajo la jurisdicción de los cardenales presentes. Véase “Répertoire de Raimundo de Fronsac”, *ALKG*, III, 1887, p. 19: “...In quinto capitulo ponuntur petitiones, quas fecerunt domino pape frater Raymundus Gaufridi et eius socii contra ordinis bonum satatum...”.

⁶⁹⁰ “...quod eorum parcentes pudori eas in silentio contegamus...”, “Declaratio...” en *ALKG*, III, 1887, p. 184.

⁶⁹¹ Gratien de París, *Historia de la fundación y evolución...*, *Op. Cit.*, p. 398.

⁶⁹² Publicado por Franz Ehrle en *ALKG*, III, 1887, pp. 51-89. De aquí en adelante: “*Sanctitas vestra...*”

⁶⁹³ Probablemente anterior a este la comunidad presentó el texto conocido como *Circa materiam de usu paupere* en donde despliega su postura respecto al uso “moderado”.

⁶⁹⁴ La edición del *Rotulus iste* se halla en *ALKG*, III, 1887, pp. 93-137. A partir de aquí: “*Rotulus iste...*”.

Franziskus Ehrle y editado en diálogo con las respuestas que efectuaron los frailes de la comunidad a las diversas acusaciones realizadas por Ubertino⁶⁹⁵. En términos de datación, se puede establecer el *post quem* de la obra: la misma habría sido posterior a la bula *Dudum ad apostolatus* de Clemente V (abril de 1310), es decir, probablemente confeccionada a fines de 1310 o inicios de 1311⁶⁹⁶. En este texto, el fraile examina la situación de la Orden, enlistando los capítulos de la Regla y denunciando las infracciones realizadas por los frailes de la comunidad⁶⁹⁷. Posteriormente a su aparición, éstos últimos se presentaron ante el pontífice y requirieron revocar los privilegios que se habían otorgado a los frailes rigoristas con anterioridad.

Entre marzo y julio de 1311 Ubertino redacta el texto *Sanctitati apostolicae*⁶⁹⁸, una apología en defensa de las doctrinas de fray Pedro Olivi, para evitar una condena de las posturas del fraile provenzal. En un texto extenso y complejo, Ubertino despliega todos sus recursos teóricos con el objetivo de demostrar al pontífice que las doctrinas del mencionado fraile –como los hermanos espirituales que las defendían– estaban siendo atacadas injustamente por la comunidad. Para alcanzar su meta, Ubertino recurre a los textos del mismo Olivi, como a Donus Scoto y Ricardo de Conington.

En efecto, su defensa será efectiva ya que, luego, Clemente V condenará como no ortodoxas solamente cuatro de las diez acusaciones que se realizaban sobre las doctrinas de Olivi⁶⁹⁹. A pesar de que es un escrito destinado a la defensa del fraile encontramos en ella varias situaciones denunciadas por Ubertino que podríamos caracterizar como violentas o de conflictividad extrema.

⁶⁹⁵ Las repuestas de la comunidad son conocidas como *Sapientia hedicavit*. Para un análisis de los principales puntos de conflicto en las obras de Ubertino véase: Lambertini, Roberto, "Ubertino contro la comunità" en *Ubertino da Casali. Atti del XLI convegno internazionale d'Assisi*, Società internazionale di studi francescani, Spoleto, 2014, pp. 299-323.

⁶⁹⁶ Para Roberto Lambertini el *Sapientia hedicavit* es posterior al *Rotulus iste*, mientras que para Carlos Martínez Ruiz al revés. Véase: Lambertini, Roberto, "Ubertino contro la comunità", *Op. Cit.*, p. 303; Martínez Ruiz, Carlos, *De la dramatización de los acontecimientos de la Pascua a la cristología. El cuarto libro del Arbor vitae crucifixae iesu de Ubertino de Casale*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 2000, p. 260.

⁶⁹⁷ Las faltas que denuncia Ubertino son: Distribución de los bienes de novicios entre los frailes, abundancia, riqueza y amplitud de los vestidos, utilización de calzado, viajes a caballo, recepción de pecunia, rentas, posesión de graneros, nombramientos y destituciones arbitrarias de ministros provinciales, grandeza de conventos, huertas, exceso en los estudios, entre los principales.

⁶⁹⁸ El texto fue publicado en *ALKG*, II, 1886, pp. 377-416. A partir de aquí: "*Sanctitati apostolicae...*".

⁶⁹⁹ En el decreto *Fidei catholicae fundamento* el pontífice decide no mencionar directamente a Olivi pero condena cuatro de sus doctrinas: las relativas a la esencia divina, el bautismo de los niños, la relación metafísica entre el alma y el cuerpo, y por fin, el pecho de Cristo atravesado por la lanza antes y no después de la muerte.

Asimismo, en esos tiempos Ubertino redacta el tratado *Super tribus sceleribus* en donde expone la teoría espiritual del uso pobre⁷⁰⁰.

La respuesta de la comunidad no se hizo esperar y tomó forma en un escrito dedicado con exclusividad a criticar la figura de Ubertino, sin detenerse en las cuestiones doctrinales⁷⁰¹. Por esto, y como último intento, en el mes de agosto de 1311, ya sobre el final del debate, Ubertino redacta la *Declaratio fratris Ubertini*⁷⁰². Aquí vuelve a desplegar todos los argumentos y puntos conflictivos entre las dos ramas de la Orden y señala algunas situaciones en donde la transgresión de los frailes de la comunidad condujo a escenarios violentos. En este escrito, nuestro autor, intenta dar respuesta a las críticas dirigidas a su persona y demostrar que la Orden no vivía perfectamente en la pobreza querida por Francisco como habría sostenido la comunidad. Muchos de los debates entre los frailes devinieron en ataques sobre las personas y no en discusiones sobre las ideas de los actores. En los diálogos con la comunidad se evidencia esta tirantez constantemente⁷⁰³.

Existe una clara disparidad en términos de tipología entre la obra de fray Angelo Clareno y los escritos de fray Ubertino: los textos de este último tienen una estructura discursiva que establece un diálogo constante con lo argumentado por sus hermanos opositores, es un planteo y una refutación de su parte en relación a diferentes tópicos. Estos textos tienen una naturaleza propia de opúsculos breves y concretos, confeccionados para ser presentados ante la comisión cardenalicia.

Esto conlleva a que la esencia de los textos de Ubertino tengan menos vuelo literario y sean mucho más específicos. Sin embargo, en relación a las denuncias por situaciones que actualmente catalogaríamos de violentas o extremadamente adversativas poseen sugestivos puntos de contacto, que si bien son representadas con un tenor de diverso dramatismo poseen un núcleo compartido que es esencial para repensar la problemática de la Orden.

5.3. Los topoi adversativos en la obra de Ubertino de Casale.

⁷⁰⁰ Si bien fue trabajado por sus características de tratado sobre la espiritualidad y no de denuncia será dejado de lado en este trabajo. Fue editado en *AFH*, X, 1917, pp. 103-174.

⁷⁰¹ Escrito conocido como *Religiosi viri* publicado en Chiappini, Anicetus, “Communitatis responsio”, *AFH*, 6, 1913, pp. 56-80 y su continuación en *AFH*, 7, 1914, pp. 654-675.

⁷⁰² Publicado en *ALKG*, III, 1887, pp. 162-195. A partir de aquí “*Declaratio...*”.

⁷⁰³ Véanse por ejemplo las acusaciones que realizan los frailes de la comunidad a Ubertino en *Religiosi viri*.

En las próximas páginas nos centraremos en indagar dichas situaciones que emergen de los textos en el marco del debate que lleva a la delantera Ubertino. Agruparemos las mencionadas noticias/denuncias en torno a tópicos específicos que son resultado del análisis de la obra de Clareno y que encontramos nuevamente en el caso del casalense. Dentro de cada tónica desplearemos las situaciones siguiendo el orden cronológico de los opúsculos.

Encarcelamientos.

La tónica del aprisionamiento, que como vimos es central en la obra de Clareno, es retirada durante los debates y se constituye como una de las acusaciones más enérgicas que despliega el fraile defensor de los espirituales. Así, en el escrito denominado *Sanctitas vestra*, sostiene que aquellos que se declaraban en contra del estado de la Orden y que deseaban su reforma *ab eis reputantur quasi heretici et ordinis destructores*⁷⁰⁴; y por eso, muchos buenos hombres, expresa Ubertino, fueron encarcelados y sufrieron muertes crueles por querer continuar con el verdadero legado de Francisco.

Vuelve a denunciar encarcelamientos indebidos en la *Sanctitati apostolicae* cuando arguye que los frailes espirituales fueron acusados falazmente y encarcelados injustamente sin respetar a Dios y a la "modestia humana" (*humana verecundia*)⁷⁰⁵. Ubertino utiliza este dispositivo retórico para señalar la complejidad de la situación que estaban viviendo en términos de conflicto. Busca extraer del campo de lo humano la acción para llevarla al espacio contrario con el objetivo de inhumanizar a los perpetradores y dejar en clara la inocencia de los frailes que padecieron las persecuciones. La idea de que aquellos tratos eran contrarios al sentido de lo humano también aparece, como se vio, en los escritos de Angelo Clareno; es clara la necesidad de remarcar lo inusual y terrible de la situación que estaban viviendo. Así, el casalense pone nombre a los varios frailes que fueron acusados, encarcelados y sometidos a muchas penas: fray Berengario de Campria, fray Ponzio Botugato, fray Raimundo Aurioli y fray Ubertino de Ripariolo⁷⁰⁶.

⁷⁰⁴ *Sanctitas vestra*, p. 68, 82.

⁷⁰⁵ "... crimina falsa eis imponere et ubi possunt et incarcerare et aliis penis affligere, humana verecundia et dei timore postposito non verentur...", *Sanctitati apostolicae*, p. 381.

⁷⁰⁶ "...quam fecit frater Berengarius de Campria et frater Pontius Botugati bone memorie et frater Raymundus Aurioli et multi de provintia ista et frater Ubertinus de Ripariolo in provincia Tuscie et plures alii in diversis mundi partibus appellaverunt ab iniquis iuditiis ipsorum, qui ex hoc **in carceribus sunt positi**...", ibidem, p. 384.

Continuando con la misma línea, en la *Declaratio*, Ubertino dedica gran cantidad de palabras a la situación vivida por los frailes de la provincia de la Marca de Ancona y Provenza. En la primera sostiene el casalense, los frailes rigoristas por no querer confesar que la comunidad recibía pecunia y otros bienes materiales en plena observancia de la Regla, sufrieron muchas penurias y fueron sentenciados como herejes a la cárcel perpetua⁷⁰⁷.

Excesos y malos tratos.

Las denuncias por tratos excesivos e injustos son un elemento importante dentro de los argumentos de Ubertino –y como vimos también en la de Clarenó–. Los castigos excesivos tienen que ver con los tratos, pero también con la aplicación de una pena injustamente. En el *Rotulus iste* el autor denuncia el accionar de los frailes de la comunidad en este sentido. Esto es a propósito del capítulo X de la Regla que establece que quienes que no puedan observarla deben presentarse ante sus ministros, los cuales los deben acoger caritativamente. Según Ubertino, este aspecto de la Regla tampoco se respetaba y describe cómo dos frailes de la provincia de Provenza se presentaron ante el ministro provincial por las ilegales puniciones que recibían los frailes rigoristas y que, en vez de ser escuchados, su ministro los habría tratado despreciablemente y expulsado de la Orden⁷⁰⁸.

Asimismo, en *Sanctitati apostolicae*, como ya es habitual en el debate, cuestiona cómo aquellos que eran los verdaderos discípulos de Francisco y que querían seguir su mensaje en las provincias de centro-norte de Italia y sur de Francia fueron tiranizados con mucho dolor y maldad (*cum multo dolo et malitia tyrannizant*⁷⁰⁹); haciendo sufrir a los inocentes. El casalense también denuncia cómo muchos frailes de la comunidad decidieron tergiversar las palabras de Clemente V en la bula *Dudum ad apostolatus* y sostuvieron que los hermanos rigoristas no debían ser protegidos y que no valía dicha protección. De esta manera, Ubertino apelaba frente al Sumo Pontífice para poner en

⁷⁰⁷ “...Nam in provintia Marchie compulsi sunt fratres iurare, et qui noluerunt propter conscientiam nephandi periurii, sententiati sunt tanquam heretici perpetuo carceri in abstinentia dura...”, *Declaratio*, p. 183.

⁷⁰⁸ “...patuit hoc in provincia Provincie in duobus fratribus, qui ex hoc, quod accesserunt ad ministrum pro predicto aeticulo viliter tractati sunt per suum ministrum scilicet fratre Petro Aychi et fratre Petro Raymundi de Falgueriis qui fuerunt sententiati, quod de ordine expellerentur...”, *Rotulus iste*, p. 126.

⁷⁰⁹ *Sanctitati apostolicae*, p. 380.

evidencia esta desprotección que podría llevar a situaciones de coerción extrema sobre los frailes de su grupo⁷¹⁰.

En el mismo texto, Ubertino señala que debido a la problemática del *usus pauper* muchos hermanos habrían sido perseguidos y encerrados en lugares casi mortales⁷¹¹. Aquellos que decidían, por esto, apelar al papa eran tratados durísimamente hasta que retiraban la apelación; porque eran obedientes al ministro general pero desobedientes al pontífice⁷¹². Llega a denunciar, incluso, que los frailes que eran retenidos en sus celdas, eran atados con las cadenas entre su propia fetidez⁷¹³; algo que igualmente fue manifestado por Clarenó.

Algunos de estos frailes, sostiene el casalense, fueron enviados a la provincia de Aragón y allí sometidos a durísimos encierros, con fuertes cadenas y pasando hambre. En efecto, por causa de esto habría muerto un tal fray Raimundo, al igual que fray Juan, que fue liberado luego de la muerte de su compañero de celda y que logró escapar con dificultades⁷¹⁴.

En la *Declaratio*, el fraile defensor de los espirituales, entre las diferentes referencias a las infracciones de la comunidad en relación a la pobreza y al *usus pauper*, sostiene que en la provincia de la Marca de Ancona y en otras mandaban a quemar el testamento de Francisco. La situación de disputa en torno al controversial documento habría llegado a niveles insospechados e introduce una noticia singular: aparentemente, a un tal fray "N. de Rocanoto", quien es presentado como un hombre santo y devoto, los frailes de la comunidad le habrían quemado el testamento del santo de Asís sobre su mismísima cabeza: "...combuxerunt dictum testamentum super caput suum..."⁷¹⁵. El hecho narrado por Ubertino en el contexto de la *magna disceptatio* nos refiere, sin dudas,

⁷¹⁰ *Ibidem*, p. 383.

⁷¹¹ "...voluit ad sedem apostolicam appellare, **ex hoc carceri durissimo et quasi mortali traditus** nunquam liberari potuit, donec omnino remedium provisionis romani pontificis respuit, renuntiando appellationi...", *Ibidem*, p. 381.

⁷¹² "...ac si maior sit obedientia domini generalis quam domini pape...", *Ibidem*, 381.

⁷¹³ "...et sub utriusque predictorum regimine multi fratres nolentes confiteri predictam sententiam, que est contra evangelicam paupertatem et regulam nostram et declarationem ipsius, fuerunt diversis penis criminalibus puniti et diu **in carceribus macerati, et aliqui ex eis viri sanctitatis eximie sunt fame, carceribus, chatenis et compedibus ponderosis in suis fetoribus contra omnem caritatis humanitatem crudelissime interempti...**", *ibidem*, p. 386.

⁷¹⁴ "...Ex hoc fuerunt missi ad provintiam Aragonie et ibi durissimo carceri er gravibus catenis et compedibus mancipati et tam diu fame crutiati, quod dictus frater Raymundus ibi fuit modis predictis crudelissime interemptus, et frater Johannes extractus post mortem alterius, semimortuus vix evasit; et ex hoc predicti duo mortui privati ecclesiastica sepultura...", *ibidem*, p. 386-7.

⁷¹⁵ "...quod nephas est cogitare, in provintia Marchie et in pluribus aliis locis testamentum beati Francisci mandaverunt districte per obedientiam ab omnibus auferi et comburi. Et uni fratri devoto et sancto, cuius nomen est N. de Rocanoto combuxerunt dictum testamentum super caput suum...", *Declaratio...*, pp. 168-9.

a una situación de conflictividad extrema inter frailes que devino en una escena de estas características. Sin dudas, la violencia física y simbólica del hecho es significativa. No queda claro en el escrito el contexto en el cual este episodio se sitúa, obviamente posterior a la bula *Quo elongati* de 1230 en donde, el pontífice Gregorio IX había fijado el tenor legislativo del testamento.

Asimismo, Ubertino señala que a los frailes de la Marca de Ancona que habrían sido encarcelados por no querer transgredir la Regla, se les habría prohibido la tenencia de libros, leyendas y breviarios, al igual que el contacto con otros hermanos, la confesión y la sepultura eclesiástica. Aclara también el fraile, que si alguien se atrevía a denunciar estos tratos era castigado con una pena similar⁷¹⁶. En el caso de la Provenza, Ubertino destaca que frailes como Raimundo Aurioli y Juan Primi habrían sido condenados por el ministro general por la misma razón y, cuando se negaron a aceptar que el voto de pobreza no incluía el uso pobre, fueron *per manus Saracenorum fabrorum* cruelmente encerrados en cárceles pequeñas y con duras cadenas, sufriendo hambre y tratados con crueldad⁷¹⁷.

Nuestro autor, asimismo, señala que la situación de los encarcelamientos injustos y excesivamente rigurosos se habrían reiterado como una práctica habitual en las diferentes provincias de la Orden y que dichos excesos y violencias habrían sido comprobadas por el testimonio de fray Raimundo Gaufridi y fray Guido de Mirapice que se habían desempeñado como auditores de dichas situaciones y el pontífice podría comprobarlo⁷¹⁸.

En la conclusión de la *Declaratio*, Ubertino señala que los hermanos espirituales habrían probado a los cardenales presentes en el debate, los diferentes testimonios que emergían en el escrito y que por el intento de resistir a las transgresiones de la *Regla* alrededor de trescientos frailes de diversas partes padecieron grandes privaciones y sufrieron durísimas encarcelaciones, algunos de ellos siendo asesinados –dice Ubertino– en cárceles brutales: por el hambre, las cadenas, los gusanos y con sus cuerpos contaminados por sus propias heces⁷¹⁹. En este sentido la declaración de Ubertino contra

⁷¹⁶ "... et prohibitum est, ne quis librum ad legendum nec breviarium ad dicendum offitium procuraret nec aliquis loqueretur eisdem sub excommunicationis pena, ipsemet, qui eis ministrabat, nec audiretur eorum confessio et mortui carerent ecclesiastica sepultura, et si quis hanc iniquam diceret fore sententiam, tanquam ipsorum fautor simili sententia puniretur...", ibidem, p. 183.

⁷¹⁷ "...Ex hoc, nullo alio crimine reperto in eis nec etiam apparenter imposito, fuerunt crudeliter per manus Saracenorum fabrorum, quos fratres ad hoc vocaverunt, duris compedibus stricti et in arcto carcere clausi et fame et aliis crudelitibus taliter tractati...", ibidem, p. 183.

⁷¹⁸ "...Multi alii fuerunt inaequerati et crudelissime traetati [...] et sicut etiam probatio est in promptu, ymo notoria, si dominus papa voluerit indagare...", ibidem, 184.

⁷¹⁹ "...quod pro veritate regule servande et pauperis usus **plus quam ecc fratres** in diversis partibus privaverunt libris, locis, custodiis et provintiis, actibus legitimis et offitiis ordinis et habitu et multus ex

la comunidad pone en otro plano las denuncias –consideradas muchas veces como testimonios exagerados– de fray Angelo Clareno.

Difamaciones.

La difamación o infamación reaparece constantemente en los opúsculos. Ubertino denuncia, en la *Sanctitas vestra*, que los hermanos que querían resistir a la impureza en términos de pobreza eran considerados contrarios al honor de la Orden y perseguidos. Asimismo, según el fraile, si quisiesen negarse a obedecer porque aquello era contrario a la *Regla* y los estatutos de la congregación, entonces eran tildados de inobedientes y castigados gravemente⁷²⁰. Así, según Ubertino, todos aquellos *illuminati* que veían la corrupción de la *Regla* eran considerados “enemigo de la cruz de Cristo y destructor del Evangelio y de la Iglesia de Cristo”, así como considerados herejes y destructores de la Orden⁷²¹. Por otro lado, Ubertino repite que cuando los frailes *spirituales* alegaban contra las transgresiones que veían eran llamados herejes y sectarios, por lo cual habrían sufrido juicios impíos como en la Toscana, Provenza y en la Marca de Ancona y en muchos otros lugares⁷²².

El recurso y abuso de la ley por parte de los frailes de la comunidad aparece en repetidas ocasiones en el texto del nuestro autor, que al igual que Clareno, considera que el encasillamiento de los hermanos rigoristas como sectarios o herejes era injusta y fuera de la realidad, ya que para él eran solo seguidores de la *Regla* y denunciadores de las infracciones de sus hermanos de la comunidad.

Al referirse a la situación de la vestimenta –otro elemento conflictivo entre los grupos– vuelve a asomar este recurso: aquellos que portaban el hábito riguroso, como el

eis durissimis carceribus manciparunt et quosdam ex eis viros sanctissimos, quod dictu nephas est, in **crudelibus carceribus fame, ferro et vermibus in propriis fecibus cruenti carnifices occiderunt...**", *ibidem*, p. 192.

⁷²⁰ "...reputatur non amare honorem ordinis, immo quasi persecutor ordinis persecutionem recipit habundanter, et si diceret, quod nollet in hoc obedire, quia est contra nostram regulam et statuta, reputaretur inobediens et graviter puniretur...", *Sanctitas vestra...*, p. 55.

⁷²¹ "...reputator ab eis inimicus crucis Christi et destructor evangelii et ecclesie Christi..."; "...Et, si sunt fratres, qui illuminati vident predictam infectionem regule et dicant, ista repugnare statui, ab eis reputantur quasi heretici et ordinis destructores...". *Ibidem*, pp. 81-82.

⁷²² "...vocant eos hereticos aliqui stulti prelati et facientes sectam, sicut patet in impiis iudiciis factis super eos in provincia Tuscie et provincia Provincie et provincia Marchie et in aliis locis multis...", *ibidem*, p. 56. Las presiones e injurias sufridas por los frailes de la provincia de la Toscana y Provenza son repetidas por Ubertino en las conclusiones del texto: "...iniustis gravaminibus notabilibus fratrum, satis dictum est de iudiciis provincie Provincie et Tuscie, et ex superioribus multa patent...", *ibidem*, p. 88.

del mismísimo san Francisco, eran considerados sectarios y, por ello, castigados⁷²³. Lo mismo sucedía con la comida o las celdas, factores de polémica dentro de la Orden. En efecto, según Ubertino, cuando los frailes querían seguir los principios de pobreza eran llamados supersticiosos y detractores de la Orden, perseguidos, criminalizados y arrastrados a los príncipes y prelados⁷²⁴.

En el *Rotulus iste* resurge la problemática de la vestimenta: aquellos que querían proseguir con la vileza de los vestidos que se hallaba estipulada por san Francisco y que no querían llevar los hábitos largos y suntuosos, remarca Ubertino posteriormente, eran perseguidos y difamados y no podían tener paz entre sus propios hermanos⁷²⁵. Asimismo, señala que no podían vivir todos juntos, porque los frailes de la comunidad perseguían a aquellos de manera horrenda y los infamaban mendazmente como destructores de la Orden⁷²⁶.

La problemática no está ausente tampoco en *Sanctitati apostolicae*: según Ubertino los frailes de la comunidad se habrían esforzado en oprimir, infamar, acusar y castigar por crímenes falsos a los hermanos del centro-norte de Italia y sur de Francia que querían seguir los preceptos del padre fundador⁷²⁷.

Como se dijo, este texto fue confeccionado con el objetivo de defender la figura de Olivi frente al pontífice. Al referirse a las persecuciones que tuvo que sufrir el fraile provenzal, Ubertino señala que los hermanos de la comunidad hablaron sobre él de manera mendaz e impía y que la bestialidad de estos lo devoró ferozmente "con muchos mordiscos"⁷²⁸; así, su sangre y la de otros *innocentium fratrum* habría sido derramada. A nivel lingüístico, aquí, el fraile espiritual introduce la metáfora de los mordiscos para

⁷²³ "...et qui volunt tunicas habere et reprecias et unam solam inferius portare et ire sine soleis, sicut ibant primi patres nostri et beatus Franciscus, de quo numquam dicitur, quod soleas habuerit, reputantur supersticiosi et facientes sectas et persecutionem recipiunt ab aliis et despectum...", ibidem, p. 57.

⁷²⁴ "...in vestibus sive in cibis seive in cellis volentes se paupertati fratrum et regule conformare vocant singulares et supersticiosos et ordinis detractores. [...] hii fratres relaxati persecuntur et criminantur et eis detrahunt aput principes nobiles et prelatos...", ibidem, p. 66.

⁷²⁵ "...Quod si nolunt, multas persecutiones eis faciunt et eos diffamant et reputant singulares, **nec pacem possunt tales viri spirituales inter fratres habere...**", *Rotulus iste*, p. 102.

⁷²⁶ "...non possunt pacifice vivere inter eos, quia eos horrendis modis et dolosis fallaciis persequuntur et infamant eos mendaciter et **vocant ordinis destructores**, per quis videntur defectus suprascriptos ordinem nominare...", ibidem, p. 119.

⁷²⁷ "...et ab hiis quasi omnia scandala et infamie ordinis oriuntur et communitas fratrum pauperum et innocentum gemit sub eis, sicut multi boni fratres et valentes et integre fame de diversis provintiis..." y "...nituntur tales opprimere, infamare et infames reddere...", *Sanctitatis apostolicae*, p. 381.

⁷²⁸ "...ipsos mendaciter et impie loqui in fratrem suum uterinum, quem in medio ipsorum sancte conversatum detractionis et invidie ipsorum ferina bestialitas morsu multiplici devoravit. Cuius sanguis et aliorum innocentium fratrum, quos pro zelo sue observande regule et voluntate perverse loquendi, sicut ipsi precipiebant eis et nunc publice dogmatizant, quod nullus abusus rerum frangit substantiam voti evangelize paupertatis, exquirunt in scandala, que a secularibus ubilibet prohdolor patiuntur...", ibidem, pp. 406-7.

representar con un *pathos* dramático la situación vivida por Olivi. Nuevamente, aparece el recurso –al igual que en la crónica de Angelo Clareno– a la situación de caza y de lo "bestial" para representar un escenario de violencia extrema. Recurre a esto sosteniendo que nadie que conociera la noticia podría negarla o dudar de ella, intentando por este medio persuadir al Sumo Pontífice de la gravedad de las persecuciones padecidas con anterioridad, no obstante lo cual, haciendo referencia al presente.

Las muertes.

Los asesinatos se encuentran recurrentemente presentes en los escritos del fraile. En *Sanctitas vestra* luego de denunciar los encarcelamientos injustos, el fraile señala que muchos de los hermanos apresados sufrieron muertes crueles⁷²⁹ como consecuencia de dichos aprisionamientos y señala además que dichos fallecimientos se hallaban probados.

En el opúsculo denominado *Sanctitati apostolicae* en donde Ubertino denuncia el encarcelamiento injusto de varios frailes que él consideraba inocentes – fray Berengario de Campria, fray Ponzio Botugato, fray Raimundo Aurioli y fray Ubertino de Ripariolo – introduce la noticia de que varios de ellos tras soportar muchas penas, fueron asesinados (*interempti*). El caso de fray Ponzio –al igual que Raimundo Aurioli y Juan de Primi– es mencionado como el primer ejemplo de los abusos de los frailes de la comunidad⁷³⁰. En este sentido, existe una marcada coincidencia con el testimonio de Angelo Clareno en la crónica y en sus otros textos respecto a su muerte. Ya sobre el final del texto, Ubertino vuelve a hacer referencia a Ponzio, al acusar que muchos frailes al intentar acercarse al pontífice para explicar los libros que eran considerados heréticos de Pedro Olivi, sufrieron diversos maltratos y fueron asesinados: dichos hermanos habrían sufrido injustos encarcelamientos, crueles castigos y habrían sido asesinados cruelmente (*crudeliter in carceribus occidebant*); como es el caso del mencionado fraile y muchos otros⁷³¹.

Los asesinatos se reiteran en el último escrito del defensor de los espirituales, la *Declaratio*. El casalense sostiene que fray Raimundo Aurioli fue asesinado cruelmente porque no quería retractarse y sostener que la pecunia era aceptable según la *Regla*, por

⁷²⁹ "... et per hoc plures boni fratres timentes, se negare evangelium, si separarent a paupertate evangelica pauperem usum, quia hoc noluerunt negare, carceres pertulerunt et **mortes crudeles**, sicut plures offerunt se probaturos..."., *Sanctitas vestra*, p. 82.

⁷³⁰ "...et aliqui fame et aliis penis in eisdem carceribus interempti (sunt)...", *Sanctitati apostolicae*, p. 384.

⁷³¹ "...quia ipsi omnem fratrem qui volebat libros ad limam summi pontificis ducere, incarcerabant; immo, quod horribile est dictu, **crudeliter in carceribus occidebant, sicut patet in crudeli morte**, quam propter hoc fecerunt magne sanctitatis et excellentis et **punitis crudeliter** et non obstantibus appellationibus ad apostolicam sedem factis..."., *Ibidem*, p. 409.

esto habría sido tratado como un hereje, privado de los sacramentos y de la sepultura eclesiástica. Por otro lado, Juan de Primi habría sido recluido hasta su muerte evadiendo los castigos. Es también mencionado fray Ponzio de Botugato –igual que anteriormente– que habría sido asesinado por los frailes de la comunidad durante su encarcelamiento⁷³².

Más allá de estos casos particulares, Ubertino denuncia que muchos habrían enfermado y muerto por dichos excesos: *qualiter autem tractaverunt, testes sunt egritudines et mortes quam plurimum ipsorum*⁷³³.

Persecuciones.

La persecución es otro de los nudos de conflicto que Ubertino plantea frente a la comisión. Como consecuencia de que los frailes de la comunidad no se atenían a las disposiciones del pontífice amparándose en las difamaciones, el casalense denuncia que muchos hermanos fueron perseguidos *atrociter*⁷³⁴ por querer continuar con el verdadero legado de Francisco⁷³⁵. Además, sostiene que aquellos que denunciaban los excesos en los edificios, que para el fraile se contradecían fuertemente con el ideal de pobreza propuesto por Francisco, eran perseguidos como "destructores de la orden" (*ordinis destructores*), sectarios y herejes y se les imponía penas graves. Dentro de los perseguidos, vuelve a revelar el fraile, se hallaban los hermanos de la provincia de Toscana⁷³⁶. Es dable señalar que, al inicio del texto, Ubertino exclama que una de las características de la perfección evangélica es la caridad perfecta "...y por eso huye de las persecuciones y de los odios mutuos..."⁷³⁷.

En las conclusiones del escrito, Ubertino sostiene que siempre existieron aquellos que eran celadores de la *Regla* de Francisco y "...siempre existirán quienes los persigan, **de modo que nunca habrá paz...**"⁷³⁸. Sobre el final, hace referencia a los padecimientos

⁷³² "...quod frater Raymundus Aurioli ibi crudeliter est oecisus et, quia revocare noluit, tanquam hereticum eum privaverunt sacramentis et eclesiastica sepultura; et frater Johannes Primi usque ad mortem deductus, vix eum penis evasit. Item frater Pontius Bautugati vir excellentissime sanctitatis in carcere Nemausi fuit ab eis crudelissime interemptus...", ibidem, p. 184.

⁷³³ Idem.

⁷³⁴ *Sanctitas vestra*, p. 86.

⁷³⁵ "...reputantur superstitiosi et facientes sectas et persecutionem recipiunt ab aliis et despectum...", ibidem, p. 57.

⁷³⁶ "...ipsi reputati sunt ordinis destructores et facientes sectas et nominati heretici et gravius penis puniti et aliqui incarcerati. [...] inter alia persecucio, quam fratres paupertatis amatores in Tuscia habuerunt, ut patet in actis...", ibidem, p. 68.

⁷³⁷ "...in caritate perfecta, ac per hoc fugit mutuas persecuciones et odia...". Ibidem, p. 52.

⁷³⁸ "...Nam per dei gratiam et merita beati Francisci zelatores regule semper fuerunt in isto ordine et erunt **eorum persecutores, et sic nunquam pax erit**, maxime modo, quia nimis notabiliter est corrupta, et non est multitudo disposita ad relinquendum predicta, que causa sunt scandalorum...", Ibidem, pp. 87-88.

de los frailes rigoristas de Toscana y Provenza, ya que los superiores de la Orden (*ex superioribus multa patent*) les habrían impuesto injustas presiones (*iniustis gravaminibus*)⁷³⁹.

En el *Rotulus iste*, al comentar el capítulo II de la Regla, Ubertino pone en evidencia el clima de conflictividad interna de la Orden: los hermanos rigoristas no podían llevar los hábitos según su visión o interpretación de la Regla sin ser perseguidos. En efecto, el fraile sostiene que la mayoría de los hermanos se relajaban respecto a las vestimentas y que solo unos pocos seguían los preceptos al pie de la letra, y por esto recibían reprimendas y persecuciones sobre sus personas⁷⁴⁰.

Al mencionar las transgresiones al capítulo VI de la Regla, que se refiere a la pobreza de los frailes, fray Ubertino denuncia cómo aquellos que se preocupaban por la Orden y se proclamaban en contra de los abusos a propósito de estos aspectos eran perseguidos como supersticiosos y gravemente castigados⁷⁴¹. En la misma línea, continuando con el sexto capítulo, el casalense comenta que quienes querían vivir más relajadamente se unieron contra los frailes que *vellent pro veritate regule zelare et predictis defectibus repugnare*⁷⁴².

Al detenerse en el contenido del apartado X de la Regla –que trata sobre la corrección y amonestación de los frailes– Ubertino acusa que muchas veces no eran justas las puniciones aplicadas a los hermanos, que se administraban incluso sobre aquellos que sólo querían observar la *Regla*. Este habría sido el caso de los frailes de la Provenza, Toscana, Umbría, Marca de Ancona y otros lugares⁷⁴³. En efecto, el fraile denuncia cómo otros no fueron castigados debidamente, como la secta del "libre espíritu" que él mismo habría desmantelado⁷⁴⁴. En este caso nuestro autor explicita que el nivel de persecución

⁷³⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁷⁴⁰ "...et hi reprehensionem et persecutionem pluries patiuntur et singulares reputantur...", *Rotulus iste*, p. 100.

⁷⁴¹ "...et qui contra ista clamant vel qui pro hiis congregandis ire nollent, tanquam supersticiosi persecutiones multas patiuntur et graviter puniuntur...", *ibidem*, p. 115.

⁷⁴² "...qui adinvicem sunt divisi et in relaxationibus predictis volunt vivere, sic uniuntur contra fratres, qui vellent pro veritate regule zelare et predictis defectibus repugnare, quod nisi remedium apponatur...", *ibidem*, p. 119.

⁷⁴³ "...Patet hoc in fratribus iniuste punitis pro materia et zelo paupertatis et observantia regule in provincia Provincie et in Provinciis Tuscie, sancti Francisci, Marchie et Janue et in aliis multis locis...", *ibidem*, p. 123.

⁷⁴⁴ "... Patet etiam hoc per contrarium in illis vilissimis hereticis, qui reperti sunt in provincia sancti Francisci, circa quorum correctionem ministri et prelati alii fuerunt per multa tempora negligentes et ei, qui cum multo labore et periculo prudenter eos deprehendit et punivit, tales referunt grates, ut vos ipsi domini experimini, quia tales sibi persecutiones excitant et ipsum infamare impie non verentur...", "...quando tales dortiter impugnant et persequuntur fratres pauperulos zelantes pro regule puritate...", *ibidem*, p. 123. Este caso que trae a colación el fraile defensor de los espirituales se halla descrito en el *Liber Chronicarum* de Angelo Clareno. *Liber Chronicarum*, VI, 77-86, 125-134; *Historia*, p. 265 en adelante.

personal que vivía la Orden se habría profundizado tanto que los ministros y prelados de aquellas mismas provincias habían sido por mucho tiempo (*multa tempora*) negligentes con una secta, que merecía ser castigada a los ojos de Ubertino. En algunos casos, sostiene el fraile, se impidieron las puniciones dignas y en otros, se las procuró falsamente⁷⁴⁵.

En el cierre del opúsculo *Sanctitati apostolicae*, el casalense dirige directamente al pontífice una petición de uno o varios cardenales protectores porque consideraba que ni para él ni para su grupo "existía seguridad mientras que aquellos [los frailes de la comunidad] tuviesen potestad sobre ellos", ya que tiranizaban con malicia a los *amatores regule*⁷⁴⁶. El pedido a Clemente V, que también es narrado por Clareno en su crónica, pone en evidencia los niveles de coerción y violencia que se habrían instituido en la Orden a inicios del siglo XIV: un fraile solicita al Sumo Pontífice protección externa ya que corría riesgo su vida y la de sus compañeros entre sus propios hermanos.

En relación a los excesos en la tenencia de libros o en la indumentaria, Ubertino vuelve a destacar en su *Declaratio* que muchos hermanos de diversas provincias fueron castigados (*fuertunt punitus*) porque no querían transgredir lo establecido en la Regla sobre estos asuntos⁷⁴⁷. Acusación que, según el fraile, nadie en toda la Orden podía desmentir, ya que muchos de ellos fueron cruelmente sancionados por causas mendaces. De hecho, los ministros y los prelados de la Orden, sostiene Ubertino, se esforzaban en "extinguir" (*extinguere*) a aquellos que querían evitar los relajamientos⁷⁴⁸.

Angelo Clareno monta la historia de la Orden de los Menores buscando la reconstrucción de una memoria concreta: la historia de los verdaderos herederos de Francisco. Hasta aquí vimos, en principio, cómo a partir de diferentes recursos literarios

⁷⁴⁵ "...Et sepe contingit, quod multorum deprehensio et digna punitio de criminibus impeditur, et aliorum confusio multum sollicitate et astute et aliquando fallaciter et mendaciter procuratur...", *Ibidem*, p. 123.

⁷⁴⁶ "...Videte autem pater sanctissime, quanta necessitas est, quod nos et nobis adherentes efficaciter protegatis et executores protectionis date vel sande fatiatis poni in lictera unum aut plures dominos cardinales. Immo attendat apostolica pietas ex huius libelli malignitate et aliis multis signis odii contra nos et postpositionem conscientie ipsorum, ultrum aliqua protectio inter viros tales reddere nos possit securos, dum habuerint prelationis potestatem super nos et alios bonos fratres hii, quorum consilio ista et qui relaxationes nutriunt et multis molestiis in amatores regule tyrantizant...", *Sanctitati apostolicae*, p. 415.

⁷⁴⁷ "...Et plures ex eis puniti sunt, quia nolebant excessus transgressorios regule sequi, de quo exempla sunt plurima, quibus universis ordo respondere non poterit, in provintia Tuscie, Janue, sancti Francisci, Marchie et in provintia Provintie et in multis altri locis. Et licet in aliquibus mendaciter et in aliquibus dolose alias causas producant, tamen multi sunt ab eis crudeliter ex sanctitate et zelo et observantia regule puniti, contra quos non possunt fingere aliud criminale...", *Declaratio...*, pp. 172-3.

⁷⁴⁸ "...respondemus, quod ipsi, ut plurimum, sunt istorum auctores malorum et non punient conformes vite sue, sed nituntur omnes, qui volunt a suis relaxationibus deviare...", *ibidem*, p. 173.

el fraile espiritual construye su propio relato: la dualística santos-perseguidores (los herederos del santo de Asís y sus detractores), las profecías de la violencia (el recurso que Clareno utiliza para anticipar las persecuciones venideras), la violencia divina (como respuesta a las injusticias terrenales), el topos martirial (que construye a Clareno, sus compañeros y presuntos antecesores como mártires que fueron asesinados por seguir el verdadero mensaje de Francisco por los traidores de la Orden) y la hipérbole de lo bestial y lo inhumano (que busca la creación de un *pathos* dramático en la obra presentando los tratos a los frailes como bestiales).

Las tribulaciones que tienen más noticias relacionadas con conflictos violentos son aquellas de las que fue partícipe el mismo Clareno: la quinta tribulación, con ocho situaciones y la sexta tribulación, con cinco. En este sentido, es dable señalar que la segunda tribulación tiene la misma cantidad de situaciones que la sexta y comprende un período de tiempo que el autor no vivió dentro de la Orden. Esta última abarca el gobierno de fray Elías de Cortona, de quien el fraile espiritual recibió una imagen negativa y que vuelca a obra, constituyéndolo como el perseguidor de los primeros compañeros de Francisco.

Muchas de esas situaciones denunciadas por Clareno eran concebidas como violentas porque se amparaban en la difamación de los actores para perseguirlos. Las puniciones que se les imponían eran ilegítimas para él porque eran inocentes. Además, muchas veces, dichos castigos expresaban un abuso de poder por parte de la dirigencia de la Orden. Justamente, el cuestionamiento de Clareno –y también de Ubertino–, en la mayoría de los casos no radicó en el tipo de pena sino en la injusticia de la misma. En algunos, sobre todo los relacionados con los encarcelamientos, sí es significativa la denuncia respecto a las condiciones de encierro y los malos tratos.

De la misma forma, fray Ubertino de Casale en el marco del debate con la comunidad, en presencia del pontífice y de los cardenales, despliega una serie de acusaciones –en relación a las situaciones adversativas– que en general se ven atravesadas por una estructura común: los frailes de su grupo, quienes intentaron seguir los preceptos de la *Regla* y el *Testamento* respecto a la pobreza –vestidos, propiedades, etc.– se vieron en la difícil situación de enfrentar persecuciones violentas que encontraron en el marco de la legalidad el instrumento para apresarlos y coercionarlos. Dicho proceder se amparó en la figura de sectario o destructor de la orden, hereje o supersticioso para perseguir a los frailes que, según el casalense, eran inocentes.

El eje del debate aquí como en el caso de Clareno, no tiene que ver con la actividad coercitiva *per se* sino con su aplicación injusta, es decir con el abuso de poder de aquellos que conducían la congregación. Ese uso/abuso de la fuerza se constituye como la expresión de una lógica macro de disputa por una identidad específica que era concebida de diversas maneras por cada grupo.

El tono de las noticias introducidas por Ubertino da sustento a lo emergente en los escritos de Clareno y nos permite replantearnos el rol que tuvieron los hechos de violencia al momento de resolver los conflictos procedentes de los mismos intersticios de la Orden y que expresaban un profundo quiebre entre los sujetos involucrados respecto a la memoria de Francisco y la identidad minorítica.

“...et a sanctae paupertatis et humilitatis
amore declinabunt,
et eis resistentes in religione
odio persequentur et affligent...”⁷⁴⁹
Liber Chronicarum, Prologus, 205-6

Epílogo

El abordaje de la problemática referida a las prácticas violentas y la presunta contradicción entre lo propuesto por Francisco de Asís y en lo que devino su *religio*, nos condujo a adentrarnos en fuentes de diversas tipologías en un espectro temporal significativamente amplio (siglo XIII e inicios del XIV). Además, implicó la delimitación de un conjunto de vocablos que hicieran referencia a aquello que podría asociarse con la conflictividad, lo violento, o lo reprobable para la época. Esta necesidad fue, en parte, consecuencia de que la palabra *violencia* para el período abarcado no se utilizaba. Así, descubrimos que existían, al menos en el campo de los documentos provenientes del mundo eclesiástico, un conjunto de conceptos que referían a ese tipo de situaciones. Analizamos la forma en que alrededor de cuarenta palabras, entre las que se encontraban *verberare*, *opprimere*, *tribulare*, *venenare*, *persequere*, *occidere*, *percutere*, entre otras, evolucionaron y fueron utilizándose de diversas maneras en las fuentes.

Para reconstruir el camino y la evolución de ciertos patrones de prácticas cercanas a lo violento que surgieron de las fuentes del siglo XIII y XIV debimos repensar cuáles eran las normas explícitas o implícitas, consuetudinarias o no en el marco de la congregación franciscana. Esto nos permitió analizar la formación –aunque no definitiva– de un régimen punitivo a la vez que limitar cuáles eran los comportamientos considerados reprobables y dañinos para la comunidad religiosa.

La legislación fue necesaria para regular las relaciones entre los frailes que además de su apostolado en la Iglesia, eran sujetos con sus propias intenciones, ideas e interpretaciones de la *intentio* de Francisco y como tales actuaban en el seno de la Orden, a la vez que disputaban la imagen del fundador. Estas tensiones que devinieron en disensos y, ciertas veces, en violencias debieron ser reguladas y castigadas. En efecto, como resultado del análisis de la legislación quedó evidenciado aquello que mencionáramos sobre la violencia como fundadora de derecho, es decir, las

⁷⁴⁹ “Y se alejarán del amor a la santa pobreza y humildad; y perseguirán y afligirán con odio a aquellos que resistan a ellos en la religión”

transgresiones que se consideraban violentas comienzan a ser legisladas para evitarlas⁷⁵⁰. La evolución y la complejidad que adquieren las constituciones demuestran que las faltas existían y que por eso era necesario legislarlas. Ese derecho, en este caso, tiene como fin último evitar que estos conflictos permanezcan o avancen en el seno de la Orden y actúa como instrumento de coerción.

La formación de un *corpus* normativo disciplinario en la Orden franciscana se desarrolló de manera tardía en relación a sus inicios. Esta tardanza, como mencionáramos, probablemente tuvo que ver con la naturaleza que Francisco quiso imprimir a su movimiento: una forma de vida diversa al resto de las órdenes religiosas tradicionales de la época, sirviendo al otro, viviendo con los pobres, siguiendo únicamente el Evangelio de Cristo.

La construcción de dicho *corpus* tuvo su génesis en la transición de la *Regula non bullata* a la *Regula bullata*. En dicho pasaje se puede apreciar una transformación respecto a la jerarquía interna de la Orden, en esa transición observamos embrionariamente el cambio de una concepción respecto del régimen disciplinar. En este sentido, la *Regula bullata* erradicó el control ascendente en donde los frailes tenían una suerte de poder de vigilancia para con los ministros superiores y también eliminó la advertencia de que ningún fraile debía tener más poder que otro. Es decir, el principio de paridad entre los hermanos se fue diluyendo paulatinamente.

Por su parte, en esta primera etapa, la cuestión de las faltas estaba altamente asociada con la idea de pecado y no existía una taxonomía específica de las transgresiones. De ahí que en las reglas sea condenado principalmente el pecado de la carne o lujuria. También aparecen problemáticas como la murmuración y la difamación y se le suman, en la *Regula bullata*, la envidia y la avaricia, problemas que, como vimos, tienen sus raíces en la normativa eclesiástica previa.

Un elemento llamativo que surge del análisis es que el apartado XIII de la *Regula non bullata*, que establecía la penalización de la fornicación, quedó eliminado en la *Regula bullata*, que no hace referencia a la cuestión. Por otro lado, el capítulo XIX, que versaba sobre el mantenerse en la fe católica y establecía la disposición de la expulsión a quien rompiera esta norma es también obliterado en la *Regula bullata*, en donde hallamos

⁷⁵⁰ Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Op. Cit.; Bernstein, Richard, *Violencia. Pensar sin barandillas*, Op. Cit.

referencias aisladas al argumento, pero no de una manera específica⁷⁵¹. Se puede establecer que, si bien hay una taxonomización punitiva más detallada, al mismo tiempo, encontramos una relajación en lo que es considerado una falta y en las penas establecidas. Esto llevaría a la pregunta de si el condicionamiento de Francisco a partir de las críticas que recibió por la *Regula non bullata* condujo o no a una relajación de la regla que, en principio, él había perfeccionado de una manera más estricta.

En este sentido, la “dureza” en el *Testamento* de Francisco puede ser vista, de alguna manera, como un retorno a lo propuesto en aquella primera regla. En el último escrito del santo apreciamos una forma más extrema de resolver los conflictos que signaban la Orden y que, evidentemente, él observaba con rechazo. Francisco podría haber establecido que aquellos frailes desviados fueran entregados a sus superiores, sin embargo, el santo impone un procedimiento signado por la dureza del aislamiento y la cárcel.

La Regla no podría convertirse jamás, a pesar de las intenciones de Francisco, en el único marco normativo de una Orden, que además de ser eclesiástica – ya no una experiencia religiosa particular – era profusamente exitosa en términos cuantitativos y de expansión topográfica. De ahí la necesidad de nuevas regulaciones, y por esto, las constituciones en tanto normativas que aplican la *Regla* son ineludibles para repensar el régimen punitivo que se fue gestando en la congregación. Las constituciones funcionan como un espejo vivo de las mutaciones y los conflictos que signaban la Orden.

Centrándonos exclusivamente en la rúbrica VII observamos un proceso en donde se complejiza la normativa y se desarrolla una taxonomía más detallada de las faltas y los castigos a medida que se sucedían los capítulos generales durante todo el siglo XIII. Ahora bien, la constitución general de Narbona, sancionada durante el generalato de Buenaventura, que como hemos dicho, es punto de arribo y, a la vez, de partida, intentó no sólo sistematizar las legislaciones previas, sino también constituir una nueva identidad que se retrotraía al mismo Francisco. Como sostiene el padre Luciano Bertazzo: “*nous pouvons dire que les CN sont l’aboutissement non seulement d’ une évolution organisatrice, mais encore d’ une identité qui, sans oubli de son point de départ (la Règle et la valeur fondatrice de la pauvreté), est insérée dans un monde complexe où l’Ordre des Frères mineurs joue un rôle important*”⁷⁵². La dinámica de establecer una imagen

⁷⁵¹ Son los casos de Rb 2, 2 y 12, 4, aunque nada surge sobre la expulsión de la fraternitas, simplemente se hace referencia al catolicismo como modo de vida a seguir.

⁷⁵² Bertazzo, Luciano, “Les constitutions de Narbonne”, *Op. Cit.*

hegemónica y una tradición concreta del padre fundador, implicaba la institucionalización de medios y herramientas de control de la disidencia. Un control que ya se había esbozado, como podemos deducir de las cartas papales, durante el generalato de Crescencio da Iesi, pero que se había visto limitadamente reflejado en las normas legales internas de la Orden y había sido poco efectivo. Como vimos, el conflicto, el disenso e, incluso, la violencia, existían dentro de la congregación previamente a la constitución de 1260, ya que los restos fragmentarios, denominados *Praenarbonenses*, posteriores a 1239 nos lo confirman.

En la constitución buenaventureana, no hallamos un endurecimiento radical de las puniciones, por el contrario, en algunos casos su ablandamiento. En esta normativa nos topamos con un incremento en la clasificación de las faltas y los castigos, que en muchos casos ya tenían antecedentes en las *Praenarbonenses*. Notamos también un endurecimiento claro respecto a la situación de la apostasía que va a seguir siendo perseguida y cada vez con más ahínco. La disidencia de la Orden debía ser controlada para que no llegue a los ojos del resto de la sociedad y de otras autoridades religiosas. Prevenir el *scandalum* y perseguir a los apóstatas no significaba abandonar el sentido pastoral del castigo: el arrepentido que aceptaba la penitencia, podía volver a formar parte de la comunidad franciscana⁷⁵³. Excepción a esto eran aquellos que lastimaban gravemente a un hermano, quienes eran directamente expulsados de la Orden, como se establece en el artículo 6 de la constitución de Narbona.

La normativa de Buenaventura buscó controlar a los frailes díscolos, castigar a los incorregibles, a los que sembraban la división, a los que lastimaban a otros frailes o a los que divulgaban los problemas internos. Si bien, como dijimos, Buenaventura intentó montar una normativa más apropiada y sólida, no lo fue lo suficiente. Y este es uno de los motivos que habilitó el sobrevivir del disenso y la discordia entre los hermanos. De esta manera, el intento de control y de armonización de un conflicto por la identidad no dio sus frutos; de tal manera que el ministro general en su segunda encíclica de 1266, dirigida a todos los ministros provinciales, vuelve a señalar las faltas y el escándalo en que seguía sumida la Orden⁷⁵⁴.

⁷⁵³ "...Moderate punishments like these, and the more serious threats of imprisonment and expulsión, were understood in the broad framework of mercy and conversion and draw attention to pastoral intentionality within and conversion and draw attention to pastoral intentionality within an institution whose evangelical locus had shifted from the cloister of the world to cloisters within cities..." Véase: Johnson, Timothy, "Ground to dust for the purity of the order...", *Op. Cit.*, p. 317.

⁷⁵⁴ Bonaventura, *Epistolae officiales*, II, en *Bonaventurae, Opera omnia*, t. VIII, Quaracchi, Roma, 1898, pp. 470-471.

Respecto a la evolución de las constituciones de Narbona a las de París podemos establecer que existe un punto de inflexión en el caso de estas últimas. Allí se materializa un desarrollo de la norma más específico en materia jurisdiccional –como es el caso de la capacidad de apresar apóstatas– que es resultado, en parte, del exponencial incremento del número de integrantes de la Orden y su expansión territorial. La aparición de diversas modificaciones nos habla de una práctica que demanda la readaptación de la norma, así como denota la existencia de conflictos. En este sentido, las constituciones son transparentes, por ejemplo: cuando el ministro general pide que los hermanos no se injurien entre sí (París 6.e), cuando se establece la excomunión directa de los apóstatas (Estrasburgo 19.a), o incluso el pedido de que las cárceles sean más humanitarias (París 7.a).

Las legislaciones confeccionadas en el siglo XIV, desde la de Padua en adelante, demuestran aún más la relación dialéctica práctica-legislación ya que en ellas se expresan problemáticas mucho más específicas, como son los problemas de envenenamientos entre hermanos y la necesidad de introducir definiciones sobre ciertas categorías que, aparentemente, en la cotidianidad no eran tan transparentes.

Las diferentes formas de conflictividad física entre frailes (golpes, asesinatos, envenenamientos, mutilaciones, etc.) o simbólica (ataques a la integridad de un individuo, como la difamación y la murmuración, la desobediencia o el atentar contra la unidad) quedan demostradas como resultado del estudio de las fuentes normativas. Las prohibiciones y las penas contempladas, sobre todo en relación a los conflictos entre hermanos, deja translucir una realidad signada por elevados niveles de violencia. Estas situaciones, producto de diversos factores, conllevaron a la necesidad de conformar un régimen punitivo estable y específico que regule la relación entre los frailes y la de estos con la comunidad en su totalidad.

En términos legislativos disciplinares llegamos a una consolidación después del segundo cuarto del siglo XIV, previamente estamos ante la presencia de diversos intentos internos de regulación de las faltas y los castigos. El pasaje a una dimensión, que Grado Merlo titula *dominativa*, propia de una orden religiosa se traduce en el proceso de formación de un régimen punitivo concreto tendiente a la regulación disciplinar de los sujetos. La evolución de dicho régimen se evidencia, no solo por la especificidad que van cobrando las normas mas también en términos cuantitativos: la rúbrica VII de la constitución de Narbona tenía veinticinco artículos y sesenta y cinco años después, la de Lyon poseía exactamente el doble.

Desde otra óptica, la de la Santa Sede, pudimos observar los diferentes grados de intervención de los pontífices respecto a los conflictos específicos que atravesaban la Orden en cada contexto. Así, sus injerencias tuvieron muchas veces que ver con otorgar la capacidad de accionar frente a alguna problemática, como es el caso de la apostasía, o con el pedido de que ciertos sujetos se apersonen en la sede papal con el objetivo de indagar sobre alguna cuestión. A lo largo del siglo XIII, los sucesivos papas colaboraron con la conformación del régimen punitivo de la Orden delegando facultades y empoderando a los frailes que ejercían funciones en la congregación. Estas disposiciones confirmaban e impulsaban dicho régimen con la intención de incorporar a la Orden en la estructura eclesiástica de la Iglesia de Roma.

Dentro de todas las intervenciones que se analizaron, Juan XXII fue el pontífice que más realizó, esto probablemente se deba a dos elementos: la naturaleza propia de su carácter y al momento en que gobernó la Iglesia. Dicho período temporal coincidió con el lapso en que la situación de conflictividad en la congregación franciscana era cada vez más delicada. Además, es posible que el abultado número de intervenciones y sus características –en ciertos casos– extremas, hayan sido resultado de la situación de la Orden pero también causa, profundizando los disensos.

Este proceso paulatino de conformación de una normativa, otorgó importancia didáctica a las hagiografías de Francisco, que además expresan las diversas tensiones que atravesaban la Orden de los Menores; y eso devino, en la construcción de heterogéneos perfiles de Francisco. Así, en la *Vita Prima* de Tomás de Celano nos topamos con un Francisco más asociado a los dotes de santidad, en donde los pecados se relacionan con los de la carne y prácticamente no impone castigos, ni a él ni a sus compañeros. En esta *vita* no asistimos a la expresión de disputas o conflictos, aunque cabe destacar que dentro de aquel ordenamiento cronológico que se propone el mismo autor en el prólogo, llama la atención la ausencia de referencias a la crisis de los años 1219-1221⁷⁵⁵.

Luego de la muerte de Francisco y su posterior canonización, ya en la *Vita secunda* de Tomás se materializan otro tipo de situaciones y las transgresiones mencionadas en la *Regula bullata*, aparecen casi enlistadas en diversas noticias de la vida. Este será un Francisco altamente tendiente a la punición, no solo con los hermanos, sino que también con él mismo. Así, el pasaje a la dimensión *dominativa* de la Orden queda

⁷⁵⁵ Prinzivalli, Emanuela, “Francesco d’ Assisi nel percorso delle fonti agiografiche” en en AA. VV, *Francesco d’ Assisi e il primo...*, *Op. Cit.*

marcadamente expresada; el crecimiento de la misma, demanda de un Francisco más estricto y de una homogenización de la imagen del mismo. El contexto de mediados del siglo XIII vio proliferar diversos retratos de Francisco y esto hizo imperiosa una uniformación de su figura.

El trabajo de Buenaventura, la *Legenda maior*, vino a unificar –o intentar– esa pluralidad de interpretaciones. Como sucedió años antes con la constitución de 1260 en donde, si se realiza un cotejo con las llamadas *Praenarbonenses* se observa cierto ablandamiento en los castigos, en la vida escrita por el ministro se puede apreciar un efecto similar. La omisión de muchas situaciones coercitivas que aparecían en vidas anteriores, así como la ausencia de referencias topográficas o asociadas a los personajes involucrados hablan de un intento de pacificación de una Orden que atravesaba muchos conflictos respecto a su identidad y la de su iniciador. Las ausencias en Buenaventura también nos permiten repensar el rol y la identidad que se buscaba atribuir a Francisco. Es sugestivo que la mitad de las noticias que aparecen en la segunda vida escrita por Celano desaparecen en la de Buenaventura quien utilizó aquella de fuente; y que las que son retomadas tengan que ver con situaciones asociadas con la autoridad o con la institución religiosa (obediencia, difamación de la Orden, detracción, etc.); mientras que se obliteran los castigos que son consecuencias de transgresiones a la pobreza, el trabajo o contacto con mujeres.

Como respuesta al intento de establecer una imagen hegemónica de Francisco, surgieron desde el seno del movimiento diversos testimonios que buscaron mostrar otras facetas del iniciador. Aquí ya no importará la personalidad punitiva de Francisco sino su relación con la pobreza y su postura frente a ciertos relajamientos que se hacían visibles en la congregación y que algunos de sus integrantes criticaban fuertemente. Es el caso de la *Compilatio Assisiensis* en donde todo tiene que ver con la austeridad; se colige que esto se haya relacionado con el conflicto que atravesaba la congregación, que con raíces previas, se consolida a fines del generalato de san Buenaventura y que se asocia con las críticas que luego enarbolarán los frailes llamados “espirituales”. En esta obra es significativa la ausencia de auto-castigos asociadas al pecado de la tentación así como el descenso del número de situaciones en donde Francisco impone castigos en relación a la *Vita secunda* de Tomas de Celano que sin dudas el compilador conoció.

Las noticias de las primeras hagiografías denotan dos elementos centrales, el primero es que la práctica coercitiva existía, aunque no se hallaba sistematizada y

organizada. Es decir, que a pesar de la inexistencia o reciente existencia de la legislación interna había una manera de proceder habitual sobre aquello que era legítimo punir, que probablemente provenía de la combinación de la memoria construida en torno a Francisco y de prácticas de otras congregaciones⁷⁵⁶. En este sentido, el texto en donde el *Poverello* es erigido como un sujeto más inclinado a la punición y el castigo es la segunda vida redactada por fray Tomás de Celano; escrita en un momento singular respecto a la legislación, ya que el establecimiento de la misma estaba dando sus primeros pasos. En esta la segunda vida es clara la necesidad de clasificar ciertas situaciones de transgresión que el autor manifiesta. Así, aparece un Francisco más inclinado a la punición y severo frente a ciertas actitudes. La década de los '40 se constituyen como años de explosión numérica del movimiento, como sostiene Jordán de Giano para 1221 en el llamado capítulo de las esteras había ya dentro del mundo de la *religio* tres mil hermanos, probablemente veinte años después el número haya sido mucho más elevado. Esto llevó, forzosamente, a la necesidad de enseñar aquello que se debía y podía ser y hacer, y aquello que no. Tanto a partir de la obra de Tomás como de la de Buenaventura emergen situaciones que ponen en evidencia este proceder coercitivo habitual: v.g. cuando Francisco manda al vicario a inquirir y castigar si fuese necesario al fraile que difamaba la religión; también queda claro el sello significativo que se daba al hábito franciscano en términos de reprimendas (v.g. cuando Francisco arroja la capucha al fuego, o cuando el *Poverello* ordena desnudarse y postrarse frente a un pobre ofendido).

El planteo hagiográfico concibe el castigo como instrumento para disciplinar y reincorporar al descarriado. Si bien muchos castigos o auto-castigos se destacan por su severidad (como cuando se obliga a un fraile a depositar con su boca una moneda en el estiércol, cuando se lo obliga a postrarse desnudo o cuando Francisco decide pasearse él mismo sin ropas con una cuerda en el cuello entre el pueblo, entre otros) siempre tienen un sentido pastoral de rehabilitación del transgresor. A propósito de esto, clara es la idea de “saludable temor” o miedo pedagógico que los hermanos tenían de Francisco y que aparece en varias de las vidas como elemento coercitivo. En ciertas situaciones, como dijimos, el sentido pastoral queda dejado de lado y allí el castigo no es terapéutico sino

⁷⁵⁶ Excede a los objetivos de este trabajo hacer un contraste detallado tanto de las hagiografías como de las constituciones internas de los Menores con las de otras órdenes, como la de los predicadores. Este argumento fue escasamente abordado y, probablemente, sea objeto de futuras investigaciones. Sin embargo, a grandes rasgos, como mencionáramos, podemos entrever que algunas faltas eran transversales, como es el caso de la apostasía, el *scandalum*, la murmuración y la desobediencia; lo mismo sucede con algunas puniciones, como la excomunión, la expulsión o el encarcelamiento.

de eliminación del otro-sujeto o grupo de sujetos que, según los biógrafos, a los ojos de Francisco eran desviados.

En segundo lugar, las noticias dejan entrever las disputas que existían en aquellos tiempos. No solo en lo que expresan abiertamente sino también, en algunos casos, en sus silencios. De ahí que emerjan repetidamente del análisis de las fuentes las problemáticas de la desobediencia, la murmuración o la difamación de la Orden o de sus frailes como elementos centrales. Las hagiografías –y la aparición de los mismos problemas en el *Testamento* de Francisco– permiten pensar que algunos conflictos podrían ser anteriores a la redacción de la segunda regla. Paradigmático en este caso es la renuncia a la dirección de la congregación, como es relatada en la *Compilatio*, en la cual Francisco dimite porque no quiere ser quien castigue a sus hermanos. Arrepentido, intentará regular nuevamente dichas situaciones en su último escrito. Ahora bien, el problema no se salvará con su muerte, sino que, por el contrario se exacerbará, y las vidas del santo son justamente un reflejo de ello. Otro elemento significativo que percibimos de estas fuentes tempranas del movimiento es la posible división de la congregación por difamaciones y acusaciones, algo que a fines del siglo XIII estará presente en los enfrentamientos que signaron el movimiento.

La normatividad difusa y en construcción de los primeros tiempos, la complejidad de diferenciación entre el castigo legítimo e ilegítimo y la existencia y funcionamiento de una práctica coercitiva –consuetudinariamente aceptada– habilitó el surgimiento de comportamientos tendientes a lo violento tras la muerte de Francisco. En muchas situaciones, dichas acciones eran consideradas ilegítimas por los actores que las sufrían porque tenían como fin último la supresión de la disidencia dentro de la misma congregación.

De esta manera la situación protagonizada por el ministro general fray Elías de Cortona es ejemplificadora y expresa los conflictos interpretados por las primeras generaciones franciscanas. A pesar de haber sido elegido legalmente, se lo destituyó y a dicha acción se le echó un manto de legitimidad con el cual, para algunos, no contaba –aunque, como vimos, sí de legalidad dado el apoyo del sumo pontífice–. Para justificar la deposición, se lo construyó como un sujeto violento, que perseguía a los ministros que no le eran favorables y que abusaba de sus atribuciones: prohibiendo la predicación, el acceso a libros, entre otros, una práctica que luego será también denunciada por Angelo Clareno y Ubertino de Casale a fines del XIII e inicios del XIV.

Desde el horizonte represivo está claro que su deposición busca el apartamiento de Elías y de aquellos que su figura representaba, ya que si bien es criticado en las fuentes queda en evidencia que el ministro gozaba del acompañamiento de un grupo abultado de frailes que llevaban adelante sus directrices y que luego se fugaron con él. Asimismo, la persecución y el conflicto, en el caso de Elías, se evidenció a propósito del hábito franciscano, como en las hagiografías, ya que el ministro se negó a dejar de utilizarlo luego de su apartamiento de la congregación y lo portó públicamente, algo que perjudicaba la reputación de la Orden. La eliminación y marginalización ya es indiscutible frente al rechazo del cual es víctima cuando pretende, años después, reconciliarse con el movimiento. La narración que realiza fray Salimbene de Adam sobre este hecho es transparente: si bien el autor es abiertamente contrario a Elías deja en evidencia el proceder anti-misericordioso de los frailes, principalmente de fray Buenaventura de Forlì. Finalmente, la supuesta –verídica o no– exhumación del cuerpo y su depósito en un basural que aflora en la obra del parmesano demuestra la gravedad del conflicto y grieta irreconciliable que signaba a la congregación.

Esta grieta se reconfigura en las siguientes generaciones, en donde la *damnatio memoriae* ya dio sus frutos y las disputas internas de la Orden son diversas. Estas también se relacionan con la identidad franciscana, pero en este caso los debates giran en torno a aquello que habría querido Francisco sobre la observancia de la *Regla*. Clareno en su obra, intenta dotar de legitimidad a su propio grupo que estaba en disputa con la dirigencia de la congregación. Para esto comienza un fuerte despliegue descriptivo de situaciones que vivenciaron sus compañeros y él mismo, a partir de la quinta tribulación. Esta última y la subsiguiente son las que más noticias de actos adversativos y violentos poseen (ocho situaciones para la quinta, cinco para la sexta). En ese desarrollo, Clareno construye una historia de la Orden de los Menores en donde los primeros compañeros, los que conocieron a Francisco, son casualmente también perseguidos, maltratados y asesinados con las mismas peculiaridades que las vividas en su propia época. Mas como es hijo de una generación y de una memoria histórica consolidada realiza el reparto de personajes a quien ya era el malvado: Elías de Cortona. De ahí que la segunda tribulación posee la misma cantidad de noticias de conflictividad violenta que la sexta tribulación, que Clareno mismo vivió.

Clareno busca acercarse a los primeros compañeros porque además de dotar con características de santidad su propia figura y la de su grupo, lo aproxima al mensaje

originario de Francisco. El *topos* martirial le sirve literariamente para denunciar una situación de abuso de autoridad, que es degradante e injusta, pero también santificadora. Lo mismo sucede con lo que decidimos llamar “violencia de Dios”, allí aparece el castigo sobre los injustos cuando la punición terrenal no existe. La dualidad entre los que resisten o los santos, y los perseguidores funciona traccionando en otro nivel: el de lo verdadero y lo falso, que en muchos casos está relacionado con el discurso que habilita lo violento. Asimismo, la inhumanidad de los perpetradores es algo que reaparece en Ubertino como *topos* discursivo. Como bien anticipa Miccoli, Clareno termina recurriendo a la acción demoníaca o bestial para poder dotar con un poco de sentido aquello que estaba viviendo.

La problemática de la difamación que tiene sus antecedentes, como vimos, tanto en las hagiografías de Francisco como en la crónica de Salimbene de Parma al referirse a Elías, es un acto que podemos considerar como violento desde lo simbólico, porque ataca la integridad de una persona. Esto hay que ponerlo en el contexto de una sociedad en donde el valor de la palabra era crucial y el individuo era aquello que aparecía a los ojos de los otros⁷⁵⁷. Pero además de un ataque simbólico, como dijimos, la murmuración o difamación podía tener una consecuencia física en quien las padecía, v.g. si la denuncia era por herejía o por promover el cisma de la Orden. Cuando escribe Clareno, aquel patrón de comportamiento violento evolucionó a la par del régimen punitivo que se modificó a partir de la práctica. Este régimen, muchas veces, se utilizó por los frailes detentadores del poder para perseguir a sus adversarios.

Los silencios propios de la norma permitieron el abuso de la fuerza y los actos violentos entre hermanos. Algunos de ellos luego de acusar y punir con el encarcelamiento a sus adversarios, los asesinaron producto de los tratos impuestos. La crónica de Clareno como los opúsculos de Ubertino de Casale hablan de este tipo de situaciones; este último incluso llega a mencionar ante la comisión cardenalicia y el pontífice, la muerte de más de trecientos frailes en manos de los hermanos de la comunidad.

Las persecuciones de los frailes rigoristas –que a diferencia de Clareno son raramente llamados “santos” y frecuentemente denominados inocentes– son centrales en la argumentación de Ubertino pero no lo principal. La disputa para el fraile está dada en el marco teórico, aunque no duda en hacer referencia a estas con el objetivo de acusar a la comunidad. Por esto, sus escritos no están cargados de la dicotomía perseguidores-

⁷⁵⁷ Gauvard, Claude, “Violenza”, *Dizionario dell’ Occidente medievale*, ed. Le Goff, Jacques y Jean-Claude Schmitt, Torino, Einaudi, 2004, vol. II, p. 1209.

perseguidos (a diferencia de Clareno que lo explota hasta su máxima expresión) y esto tiene que ver con las características del debate que está afrontando y la tipología de los documentos a la que se debe constreñir.

Para Ubertino los castigos fueron excesivos porque las condiciones a las que se sometían a los frailes eran inhumanas y de un fuerte tenor violento. Muchas de esas condiciones conllevaron a la pérdida física de los sujetos que las padecieron. La sucesión de los escritos permite deducir que los asesinatos no fueron desmentidos por los referentes de la comunidad. Por otro lado, el mantenimiento de las denuncias por parte del autor hasta su último escrito, *Declaratio...*, es prueba de que estaba convencido de su veracidad. Es sugestivo en este sentido, como ya se ha señalado, la utilización que Ubertino realiza del vocabulario: es más técnico a la hora de expresarse en los opúsculos; y pone en manifiesto su conocimiento de la legislación interna. Es por esto que, a diferencia del cronista, tipifica con más claridad las supuestas faltas que causaron las persecuciones sobre sus personas.

El eje del debate aquí como en el caso de Clareno, no tiene que ver con la actividad punitiva *per se* –aunque en varias oportunidades las malas condiciones son denunciadas– sino con su aplicación injusta, es decir con el abuso de poder de aquellos que conducían la congregación. Ese uso/abuso de la autoridad se constituye como la expresión de una lógica macro de disputa por una identidad específica que era concebida de diversas maneras por cada grupo.

Ese núcleo de significados identitarios terminó por implosionar en diversas situaciones violentas que, si las observamos de manera aislada, nos dificultan su conciliación con el presunto perfil franciscano. Sin embargo, esa violencia es el resultado de un concatenarse de hechos concretos que disputaron una memoria religiosa y que crearon un patrón de comportamiento que habilitó dichas situaciones. Esta tracción por una identidad fue protagonizada también por el propio Francisco, quien no logró –o no quiso– imponer su sello prístino.

De hecho, esa aspiración casi idealista marcó a la Orden y la heredó con la dificultad de legislar ciertas actitudes que no habían sido previstas. Ese patrón de comportamiento violento que tendió a resolver conflictos envolvía una lógica procedimental pero también un sentido fuertemente afectivo y emocional ya que involucraba la identidad de los propios sujetos. Y es por esto que, en muchos casos, el conflicto se volvió extremo.

De esta manera, el testimonio de Angelo Clareno o Ubertino de Casale no se constituyen como algo inusual sino por el contrario la cima de un iceberg que venía consolidándose desde el propio Francisco. Un proceso de larga data que logró saldarse cuando la memoria e *intentio* del iniciador era ya lejana y el conflicto respecto de la observancia de la *Regla* también. Tema que excede los objetivos de esta tesis.

Apéndice I. Cuadros y tablas

Cuadro papados y generalatos																																							
Papados														Ministros generales OFM																									
																								Celestino IV				Inocencio V Juan XXI											
Gregorio IX								Inocencio IV								Alejandro IV				Urbano IV		Clemente IV				Gregorio X				Nicolás III									
Juan Parenti				Elías de Cortona								Crescencio de Iesi		Juan da Parma				Buena Ventura								Jerónimo de Ascoli													
																								Haimón de Faversham				Alberto de Pisa.											
Muerte de Francisco																																							
1226	1228	1230	1232	1234	1236	1238	1240	1242	1244	1246	1248	1250	1252	1254	1256	1258	1260	1262	1264	1266	1268	1270	1272	1274	1276	1278	1280												
Testameno de Francisco																																							
								Honorio IV				Celestino V				Benedicto XI																							
Martín IV				Nicolás IV								Bonifacio VIII				Clemente V								Juan XXII															
Bonagrazia de Bologna								Raimundo Gaufridi				Juan de Morrovalle				Gonzalo Hispanus				Miguel de Cesena								Gerardo Odonis											
																								Mateo de Acquasparta				Arlotto de Prato				Alejandro de Alejandria							
1280	1282	1284	1286	1288	1290	1292	1294	1296	1298	1300	1302	1304	1306	1308	1310	1312	1314	1316	1318	1320	1322	1324	1326	1328	1330	1332	1334												

Tabla de constituciones utilizadas.

Año	Constitución	Generalatos
1239	<i>Fragmenta</i>	
1239-1254 aprox.	<i>Particulae</i>	Fray Alberto de Pisa Fray Haimón de Faversham Fray Crescencio de Iesi Fray Juan de Parma
1239-1257 aprox.	<i>Vestigia</i>	Fray Alberto de Pisa Fray Haimón de Faversham Fray Crescencio de Iesi Fray Juan de Parma
1260	<i>Narbona</i>	Fray Buenaventura
1279	<i>Asís</i>	Fray Buenaventura
1282	<i>Estrasburgo</i>	Fray Bonagrazia de Bologna.
1285	<i>Milán</i>	Fray Bonagrazia de Bologna. (se elige a fray Arlotto de Prato)
1292	<i>París</i>	Fray Raimundo Gaufridi
1310	<i>Padua</i>	Fray Gonzalo Hispanus
1316	<i>Asís</i>	Fray Miguel de Cesena
1325	<i>Lyon.</i>	Fray Miguel de Cesena

Apéndice II. Ilustrar la violencia

El manuscrito 1167 de la Biblioteca Nazionale de Roma fue adquirido por dicha institución en 1933, alberga el *Liber Chronicarum* de Angelo Clareno en pergamino –cualidad particular– y además posee quince ilustraciones, constituyéndose de esa manera, en el único manuscrito ilustrado de la obra, datado a inicios del siglo XV. En este sentido es de vital importancia destacar que al estudiar este manuscrito nos enfrentamos –al menos– a tres registros o niveles semánticos e interpretativos: primero, y como fuente original, tenemos la obra escrita por el mismo Clareno en latín; luego, la traducción al vulgar del texto que pudo haber realizado el mismo copista o haberlo copiado de un manuscrito ya traducido –lo más probable–; y por fin, hallamos la interpretación gráfica del ilustrador que realiza a partir del texto que tiene a disposición.

Inicios del siglo XV es un período que necesita una especial contextualización ya que se haya signado por el surgimiento de dos corrientes de la Orden: los conventuales y los llamados observantes, cuya existencia fue aprobada por el pontífice León X en 1517. Los observantes buscaban, particularmente, “observar” la *Regla* de san Francisco ya que veían en la vida de los frailes de la comunidad –o conventuales– demasiados excesos. Los frailes observantes construirán su propia genealogía remontándose a ciertos aspectos que también enarbolaban los espirituales de Clareno. Retomar la construcción histórica propuesta por el líder de los espirituales adopta un matiz particular en dicho contexto: la propaganda para defender a los frailes perseguidos, que querían continuar con el “franciscanismo primitivo” podría haber sido uno de los objetivos.

Un elemento significativo para tener en cuenta respecto a la circulación y usos de este manuscrito es el testimonio de Isidoro Affò (1741-1797) que en su vida de fray Elías de Cortona comenta haber consultado, a fines del 1700, una vulgarización de la obra de Clareno que contenía cinco tribulaciones en la Biblioteca del convento de Ognissanti en Florencia, una biblioteca observante. El manuscrito que utilizó Affò podría ser el nuestro porque copia textualmente tanto el *incipit* como el *explicit*, y estos coinciden completamente con nuestro pergamino. El *explicit* del manuscrito 1167 tiene una inscripción realizada en el siglo XV: “...*In questo libro si contiene la vita del Seraphico padre nostro Sancto Francesco. Item le croniche abbreviate del ordine de fratri minori chiamate tribulationi overo persecutioni del ordine, le quali sono cinque. Item alchune altre poche cose...*”. Sin embargo, el copista que realiza esta anotación se equivoca ya que el manuscrito posee la obra completa, con las siete tribulaciones y no con cinco. Una

mano posterior, del siglo XVI, vuelve a reiterar el error: "...*Questo libro contiene le prime cinque tribulazioni dell'Ordine le quali dovrebbero esser sette, siccome vengono citate da alcuni. Notisi che l'autore in più d'un luogo dice di aver conosciuto e parlato con alcuni Frati che furono compagni di S. Francesco. Il codice è molto pregevole ed antico, e scritto propriamente nel 1334...*". Como consecuencia de lo mencionado, podríamos asegurar que dicho texto recorrió los círculos de la observancia franciscana a partir del siglo XV.

Como se dijo anteriormente, el manuscrito se halla miniado con quince ilustraciones que representan diversas situaciones referidas en la obra de Clareno. De esas quince, cuatro son dedicadas a la vida y muerte de Francisco de Asís, seis representan situaciones de violencia concreta, tres son situaciones generales que derivan o están relacionadas con las situaciones adversativas y, por último, dos miniaturas: una que representa a Conrado de Offida y otra imagen que la descripción del manuscrito de la biblioteca atribuye a la figura de fray Buenaventura pero que, a nuestro entender, podría referirse a cualquier otro fraile⁷⁵⁸. Ahora bien, si tenemos en cuenta la taxonomía temática que acabamos de realizar, queda fuera de dudas establecido que tanto el ilustrador como el copista se volcaron por un programa iconográfico⁷⁵⁹ tendiente a la representación del *pathos* central de la obra de Clareno que son la persecución y las situaciones extremas que denuncia el fraile espiritual. Esto se refuerza por la distribución realizada de las imágenes según los apartados: de las seis situaciones de violencia explícita, dos se encuentran en la segunda tribulación, dos en la quinta, una en la cuarta y una en la sexta. Por otra parte, diez sobre el total de las miniaturas se encuentran distribuidas a partir de la quinta tribulación. A partir de la cual como vimos se refuerza el testimonio de Clareno por haber sido las que presencié.

Según Stephen Eisenman existe en la tradición clásica occidental un rasgo distintivo en el cual las personas o animales parecen, en las representaciones artísticas, aprobar su abuso, es decir que existe una subordinación internalizada que el autor llama "fórmula de *pathos*" y que comparten las expresiones artísticas que tienen como motivo

⁷⁵⁸ Es importante señalar que en la descripción del manuscrito que realiza la Biblioteca Nazionale di Roma encontramos varios errores en la descripción de las imágenes. Los tamaños de las imágenes varían levemente entre sí y no nos detendremos en especificar sus detalles. Al final de este apéndice introducimos un folio completo del manuscrito para que se pueda apreciar.

⁷⁵⁹ Burke, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2005, pp. 46-50.

la violencia⁷⁶⁰. Erwin Panofsky plantea la necesidad de analizar las distintas maneras en que –en diferentes condiciones históricas– temas y conceptos específicos fueron expresados; y justamente ese estudio de lo iconográfico lleva a la interpretación iconológica, la de la historia de los síntomas culturales o símbolos que abarca lo cultural⁷⁶¹. Así, intentaremos no sólo indagar sobre las ilustraciones en relación a las situaciones conflictivas en la historia de la Orden sino que también intentaremos conectarlas con la cultura de la época.

Prueba de la premeditación del programa iconográfico es también la equivocación que podemos detectar en la cuarta imagen introducida. En el folio 30r el copista aclara en tinta roja que el ilustrador invirtió el orden de los dibujos: "...*Ista figura vuole esse alla carta seguite dove e qllo frateqla vuole esse q. Nustro fu erro dello dipintore...*". En dicha página se debía representar la imagen de fray Cesario de Spira siendo golpeado por el guardia de su cárcel, situación que coincide con el texto en cuestión. Esto nos permite inducir que el proceso de confección del manuscrito habría tenido tres instancias (no necesariamente sucesivas): primero, la ilustración de las escenas por parte del pintor; luego, la escritura del texto por parte del copista; y, por último, la revisión y comentarios en rojo del copista. Las ilustraciones – no solo en el manuscrito que nos ocupa, sino en todos– cumplen una función ornamental o estética, mas principalmente una función semántica, ya que tienen un rol central para comprender mejor el texto o incluso, encontrar párrafos específicos.

Como vimos en el análisis de la obra de Clareno, el autor recurre a una serie de *topoi* con el objetivo de representar ciertas situaciones. En ese sentido, el artista retoma algunos de ellos como: el *topos* martirial y el del encarcelamiento. Estos recursos permiten no solo al autor de la obra (Clareno), sino también al ilustrador poner en evidencia las prácticas violentas y representarlas con alto grado de dramatismo. Cuando la situación para los contemporáneos es disruptiva se hace imperioso la creación de nuevas formas de comunicación de la realidad, en este caso se utilizan estos lugares comunes para expresar la gravedad de las situaciones⁷⁶². Así en las imágenes que analizaremos tendremos que tener en cuenta dos niveles: el prototipo icónico, que tiene

⁷⁶⁰ Eisenman, Stephen, *El efecto Abu Gharaib. Una historia visual de la violencia*, Buenos Aires, San Soleil, 2014, p. 30.

⁷⁶¹ Panofsky, Erwin, *El significado en las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 45-51.

⁷⁶² Friedlander, Saul, *En torno a los límites de la representación*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

que ver con el recurso a tópicos pre-existentes ya establecidos (como la iconografía martirial); y por otro lado, el prototipo textual, ya que el artista debe representar también aquello que refleja el texto.

Las dos primeras imágenes de violencia que aparece en el manuscrito, se sitúan en la segunda tribulación de la Orden. El causante de dicha tribulación habría sido a los ojos de Clarenó, fray Elías de Cortona, quien habría perseguido a los compañeros de Francisco inescrupulosamente. Entre dichos compañeros se hallaban, según el fraile espiritual, fray Cesario de Spira, Bernardo de Quintavalle e incluso el mismo san Antonio de Padua. En las dos miniaturas se utiliza el *topos* martirial para representar la situación de violencia vivida por los protagonistas.

1. San Antonio siendo golpeado por los seguidores de Elías.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 30r.

San Antonio se encuentra en el centro de la imagen despojado del hábito, semidesnudo, arrodillado y en posición de rezo, con la aureola que indica santidad, recibiendo los golpes sin defenderse. El recurso a la representación de la aureola es una marca de positividad que se otorga al individuo que la porta y, por oposición, la axiología negativa para quienes ejecutan la flagelación: de esto se sigue que no es la representación

de la práctica de un castigo justo, de una punición legalizada, sino que el observador dispone inmediatamente de los signos con que debe valorar lo que contempla. La tranquilidad se expresa en su rostro y, con la templanza propia de los santos, se entrega a sus abusadores que, cabe destacar, no se hallan vestidos con el hábito de los menores sino de laicos. Los instrumentos de tortura en este caso son pajas o varas con las que golpean a Antonio y, además, el sujeto de la derecha posee una soga en su mano con la cual se lo habría atado. Es dable señalar el detallismo del artista que resalta con rojo las marcas en el cuerpo de Antonio producto de la golpiza de los seguidores de Elías.

2. Fray Cesario de Spira siendo golpeado por el fraile guarda cárcel.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 31r.

El siguiente caso de topos martirial es el de fray Cesario de Spira. Si bien el comentario introducido en tinta roja por parte del copista dice: “...*come santo Antonio fu battuto...*”, sabemos que la imagen tenía que encontrarse en la página anterior y de allí, deducimos que el fraile representado en esta miniatura sea Cesario. Según Clareno, Elías habría mandado a encarcelar y encadenar a fray Cesario de Spira, para Clareno un hombre "santo".

En la imagen observamos de fondo la celda de la cual se habría escapado Cesario para caminar y él arrodillado continuando con la típica estética martirial: en pose de rezo y encadenado en los pies. Aquí, a diferencia de la imagen anterior, Cesario a pesar de ser un fraile “santo” para Clareno no es representado por el artista con la aureola dorada. En

este sentido, es clara la normativa iconográfica del pintor que solo representa con la aureola a aquellos que efectivamente habían sido canonizados (v.g. san Francisco o santo Domingo). La imagen tiene particular fuerza porque en este caso los dos protagonistas visten el hábito franciscano y el hermano laico –el de la derecha– es representado en la acción concreta: inclinado hacia delante a punto de pegarle nuevamente a Cesario, que espera el golpe sin mirarlo, pasivamente. Cabe destacar en esta representación que la sangre (de color rojo fuerte) emanada de la herida en la cabeza de Cesario, intenta ponerle dramatismo a la imagen, evidenciando la brutalidad de la acción perpetrada contra el fraile, que a los ojos de Clareno, solo intentaba seguir la Regla de Francisco. La manera de ilustrar la sangre no desentona de lo que podemos apreciar en el periodo en escenas de guerra o enfrentamientos armados.

En la cuarta y quinta tribulación encontramos tres imágenes que refieren a situaciones de violencia y las tres utilizan el tópico del encarcelamiento. El encarcelamiento de fray Leonardo, fray Gerardo de Borgo san Donino y Pedro de Nubilis; el encierro de fray Ponzio de Botugato y la muerte de este último en la cárcel. Cabe destacar aquí que todos los frailes que son ilustrados en situación de encierro aparecen con el hábito franciscano, un elemento que realza la valoración negativa del encarcelamiento. Ya que en la constitución de Asís de 1316 se establece que todos los frailes que fueran sentenciados a la cárcel debían ser despojados del hábito, entendemos que es intención del artista destacar la ilegitimidad del castigo.

3. Fray Leonardo, Gerardo y Pedro de Nubilis en la celda.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 45v.

El pintor intenta crear una situación de intimidad que el observador puede apreciar desde el exterior, en este caso de la misma celda ya que en primera instancia, lo que podemos detectar son las rejas en color blanco que hacen más obvio en aprisionamiento de los frailes. La violencia en este caso radica justamente en el encarcelamiento ilegítimo de dichos frailes que son colocados en la misma celda. En este sentido el fondo negro evidencia la soledad y el vacío del encarcelamiento.

Asimismo, queda clara la naturaleza constreñida de la situación; la imagen es plana y los tres frailes se encuentran recostados, en tres posiciones distintas que el pintor elige para poder mostrar los rostros de todos, sin que ninguno tape a otro. Su expresión es de extrema placidez y calma y los primeros dos se encuentran con las manos en posición de rezo. Los tres sujetos se encuentran vestidos con el hábito franciscano y probablemente todos ellos se hallan muertos, ya que si bien la figura intermedia se encuentra levemente alzada entendemos que el pintor la representa así para que se observe con claridad; hipótesis que se fortalece con la inscripción en rojo que se aprecia en la parte superior que además de ser una presentación del pasaje siguiente del texto, se menciona el encarcelamiento y muerte de los frailes: “...*come feciono frate Giraldo y frate Leonardo et dipoi frate piero de nubili, gli quali, iste tratamete moirono nella prigione co molta pacieti...*”.

4. Fray Ponzio de Botugato en la cárcel.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 53v.

En la ilustración del manuscrito el pintor representa a Ponzio con una expresión de tristeza, encorvado, sufriendo la presión de las sogas que lo atan, en un espacio excesivamente reducido y acompañado de tres criaturas alegóricas: una rana, una serpiente y un escorpión. La celda es coloreada con tonos tierras oscuros y es evidente su tamaño angosto y estrecho que, además, solo posee una pequeña ventana con rejas. Se puede observar una rudimentaria perspectiva que intenta poner en evidencia las características del espacio; el espectador puede mirar dentro de la celda del fraile desde el exterior. La inscripción superior, en rojo, se refiere a la imagen también: “...*Della icarceratione de qui frati y acerba morte de sto frate pontio come si i arrera...*”.

Estas criaturas cargan de simbolismo la representación. La rana se encuentra pintada de verde, esto podría representar allí el pecado. En *El Fisiólogo* se sostiene que hay dos tipos de ranas: las terrestres y las acuáticas, estos últimos anfibios no sufren la abstinencia y "no soportan los rayos del sol espiritual, se lanzan hacia el camino de los primeros deseos"⁷⁶³. La serpiente es un animal que se asocia, en general y por Clarena en particular, a la maldad y la traición (v.g. al referirse a Bentivegna lo cataloga de “serpiente”). Dicho reptil en la tradición cristiana representa la astucia del diablo, este es, obviamente, el caso bíblico de Adán y Eva. En Corintios leemos: "...pero temo que como la serpiente con su astucia engañó a Eva..." (Corintios II, 11,3); Juan (Mateo 3, 7) llama

⁷⁶³ *El Fisiólogo. Bestiario Medieval*, Guglielmi, Nilda. Ed., Buenos Aires, Eudeba, 1971, p. 83.

a los fariseos "raza de víboras". Según Isidoro de Sevilla, "tantas dañinas cuantas las especies que existen", con la mordida pueden matar ya que poseen veneno, en este caso el veneno del Diablo, porque son parricidas y matricidas⁷⁶⁴. Así, la serpiente es siempre asociada con las acciones perversas, con los homicidios u otros pecados mortales⁷⁶⁵.

La última figura que llama nuestra atención es la del escorpión: estos insectos, según Isidoro, habitan en lugares áridos y si se acercan el agua se vuelven "rabiosos". El escorpión es asociado a su peligrosidad ya que su veneno es muy fuerte. Asimismo, está relacionado a los hombres pecaminosos que engañan o traicionan al padre: "...una especie de escorpiones que devora a sus crías, excepto a una que se encarama a sus espaldas, y precisamente el que se ha salvado termina por devorar al padre..."⁷⁶⁶. En el *Bestiario de Gervaise*, hallamos una comparación entre el escorpión y el basilisco, animal mítico que representa al diablo y su maldad⁷⁶⁷. Clareno al referirse a los perseguidores de Juan Pedro Olivi los presenta como malignos "escorpiones" (*Hypocritae enim scorpionibus*) que esconden sus verdaderas intenciones⁷⁶⁸. Finalmente, el maltrato y la crueldad de los hermanos conllevó a la muerte de Ponzio. Sobre el final, Clareno señala que, si ellos hubiesen conocido la santidad del fraile, al igual que los fariseos la de Cristo, no lo hubiesen asesinado. De ahí la representación de la serpiente que, como vimos, se asociaba a la figura de los judíos que entregaron a Jesús.

⁷⁶⁴ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid, BAC, 2004.

⁷⁶⁵ *El Fisiólogo. Bestiario Medieval*, Op. Cit., pp. 48-9; *Bestiario Medieval*, Malaxecheverría, Ignacio ed., Madrid, Siruela, 2008, pp. 213-214.

⁷⁶⁶ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Op. Cit.

⁷⁶⁷ *Bestiario Medieval*, Op. Cit., pp. 205-6.

⁷⁶⁸ *Liber Chronicarum*, V, 45; *Historia*, p. 197.

5. Tomás del Castillo d' Emilio muerto en la cárcel.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 56r.

Según el *Liber Chronicarum*, Tomás del Castillo d' Emilio había sido encarcelado por los frailes de la comunidad y tratado por sus congéneres peor que si fueran “sarracenos”: se lo habría privado del hábito, encarcelado en una celda oscura y con cadenas de hierro. A causa de esto el fraile había enfermado y, ulteriormente, muerto. La imagen intenta representar esa trágica situación. La vista del espectador se posiciona externamente al igual que en las otras situaciones de encierro; las rejas blancas buscan remarcar dicha reclusión. El artista busca aquí resaltar que la muerte del fraile fue resultado de la situación de encierro; a diferencia de la imagen anterior, en la cual el espectador observa la situación como si estuviera dentro de la celda. Tomás se encuentra recostado, en posición horizontal, vestido con el hábito con las manos cruzadas sobre su cuerpo. Se lo presenta en un espacio estrecho, con un intento de reducida perspectiva. Una composición habitual para representar a los santos muertos: la expresión de tranquilidad de su rostro también refuerza esta idea. En este sentido, el artista prefiere dejar de lado el dato de que Tomás había sido despojado del hábito para dotar de más fuerza la imagen. Los colores utilizados son todos tierras que refieren funcionan como aliciente para el *pathos* de la imagen.

6. La quema de cuatro frailes santos.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 75r.

La última miniatura referida a una situación de violencia explícita se encuentra en la sexta tribulación y representa a los cuatro frailes de los veinticinco que Juan XXII hizo indagar por el inquisidor Michele Monachi. Dichos cuatro frailes permanecieron pertinaces sosteniendo que la *Regla* de san Francisco era lo mismo que el Evangelio de Cristo y que las concesiones del pontífice hechas a los frailes de la comunidad eran ilegales. Fue por esto que, dichos hermanos, fueron condenados a la hoguera en Marsella. En la imagen los frailes parecen elevados con sus hábitos puestos, mirándose entre sí, con llamas rojas en sus manos derechas. En este caso las llamas en sus palmas pueden representar dos elementos: el primero, y más obvio, es que el fuego haga referencia su sentencia de muerte; por otro lado, en algunos casos, la llama en la mano –particularmente en la derecha– puede ser un indicio del amor por Dios y por el prójimo, de la *caritas*. Así por ejemplo es representado san Antonio de Padua en la iglesia de Santa Croce en Florencia: Antonio de pie con un libro en la mano izquierda y una llama, particularmente similar a la aquí representada en la derecha. Un fresco realizado a fines del siglo XIV por Agnolo Gaddi⁷⁶⁹. Es interesante destacar que dicha imagen del santo padovano se encuentra en la misma ciudad en la que habría circulado el manuscrito. Según la bula del 6 de noviembre de 1317 que los sentencia, dichos hermanos habrían sido: “*Ioannes*

⁷⁶⁹ Andergassen, Leo, *L'iconografia di sant'Antonio di Padova dal XIII al XVI secolo in Italia*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2016, pp. 179-186.

Barravi, Deodatus Michaelis, Guglielmus Sanctonis y Pontius Rocha”. La elección de ilustrar a estos cuatro frailes habla de las intenciones del copista, ya que Clareno no enaltece su figura, ni los construye como mártires; sin embargo, el ilustrador elige incorporarlos para destacar sus figuras como frailes sentenciados injustamente.

Como dijimos anteriormente, tres de las ilustraciones que encontramos en el manuscrito remiten a noticias que derivan o están relacionadas con las situaciones adversativas: una de la quinta tribulación y dos de la sexta.

1. Celestino V bendice a frailes arrodillados ante él.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 57v.

Según Clareno, cuando fue elegido Celestino V para ocupar la sede papal, se presentaron ante él, Pietro de Macerata y *socius eius* –el mismo Angelo Clareno– junto a Conrado de Offida, Pedro de Montecchio, Jacobo de Todi, Tomás de Trevi, Conrado de Spoleto y otros, con el objetivo de recibir la autorización pontificia para poder vivir según la *Regla* de Francisco sin ser molestados ni que otros se lo impidan (*absque molestiis et impedimentis aliorum*). Los colores de esta imagen son intensamente vívidos: los frailes que se encuentran de rodillas, vestidos con el hábito y descalzos, son representados austeramente como en el resto de las figuras del manuscrito. Mientras que el pontífice y los dos cardenales se destacan por el detallismo: Celestino V de rojo con la mano alzada bendiciendo a los frailes, los dos cardenales con los capelos rojos propios de su investidura –el de la derecha vestido de azul, el de la izquierda de rosa– dialogando con el pontífice. El telón de fondo es de color verde lo que permite realzar las figuras principales.

2. Arnaldo de Villanova se presenta ante el rey Carlos de Sicilia.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 65r

En el *Liber chronicarum*, Clareno relata que el médico se presentó ante el rey de Sicilia para solicitarle su intervención a favor de los frailes espirituales. El objetivo era que el pontífice se entere de las diversas “persecuciones que estaban padeciendo injustamente” (*Perseguzioni che pativano ingiustamente*). En la miniatura aparecen cuatro frailes arrodillados con el hábito y descalzos, Arnaldo de Villanova vestido de rojo, elevado, con un mortero en la mano izquierda simbolizando sus conocimientos médicos, y frente a él, Carlos de Sicilia, sentado en el trono con el cetro y la corona.

3. Bernardo Deliciosi frente al inquisidor.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 76r

Como hemos señalado en el apartado dedicado a la crónica de Angelo Clareno, Bernardo Deliciosi fue entregado por los menores a los predicadores porque los primeros no podían vencerlo en los debates intelectuales y querían castigarlo. En la miniatura se muestra a Bernardo frente al inquisidor dominico, desenmascarándolo en el debate por el celo de la *Regla* de Francisco. Luego, según el epígrafe en rojo del manuscrito “*fu tormentato dai suoi fratri*”. A Bernardo se lo representa en posición de diálogo, gesticulando con las manos, con el hábito y descalzo, frente al inquisidor de los predicadores vestido más suntuosamente.

Restan, para finalizar, mencionar las imágenes referidas a la vida de san Francisco y las dos ilustraciones que representan a frailes en otras situaciones.

Francisco recibe la regla de Dios.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 21r.

Francisco se encuentra arrodillado en un escenario rupestre, con un monte detrás y recibe la regla de Dios que desciende de los cielos acompañado de dos ángeles.

Francisco presenta la Regla a Honorio.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 22v.

Francisco acompañado de otros cuatro frailes se presenta ante Honorio y le entrega la regla al pontífice que se encuentra rodeado de dos cardenales. El tercer personaje que está en centro de la imagen no posee el sombrero de investidura.

Francisco yace muerto en el lecho.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 26v.

Francisco muerto con la aureola de santidad, aparece recostado sobre la tierra rodeado de ocho frailes. Uno de ellos se encuentra copiando un documento que probablemente sea el testamento. Es significativo que el artista haya decidido destacar la situación del testamento del iniciador, ya que como vimos, fue objeto de diversas disputas luego de su muerte, sobre todo en relación a los frailes espirituales. La tradición de estos últimos será, justamente, retomada por los hermanos de la observancia.

Fray Conrado de Ofida.



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 58v.

Conrado de Ofida es representado con su túnica y descalzo, elevado por el poder del Espíritu Santo que es representado por las llamas que posee en la cabeza. Coincide esto con el texto en donde se lo describe como un hombre de profunda religiosidad y conexión con lo divino.

Un fraile escribe sobre sus rodillas



Biblioteca Nazionale di Roma. Vitt.Em.1167, fol. 48r.

Un fraile sentado sobre una roca escribe en un pergamino sobre sus rodillas. La descripción de la Biblioteca Nazionale lo atribuye a la figura de Buenaventura, sin embargo, a nuestro entender podría estar representando cualquier hermano ya que en el texto no se hace una referencia particular al ministro general.

Las ilustraciones que hallamos en el manuscrito buscan la representación de situaciones que el copista y el artista consideraron centrales para comprender la esencia de la obra de Angelo Clareno. Dicho texto, como vimos anteriormente, posee una innumerable cantidad de denuncias sobre hechos de violencia o excesos que protagonizaron los frailes de la Orden de los Menores luego de la muerte de san Francisco. Ahora bien, como se dijo al comienzo, al enfrentarse a coyunturas que escapaban al horizonte de lo “esperable” el autor recurre a una serie de elementos retóricos con el objetivo de expresar dichas anomalías. Clareno utiliza estos recursos discursivos para introducir el *phatos* dramático de persecución y sufrimiento sufridos por él y su grupo: es el caso del *topos* martirial y del encarcelamiento que son retomados por el ilustrador. El artista elige preferentemente situaciones de violencia sobre cualquier otro material que aparece en la crónica. Además, selecciona las noticias de las tribulaciones que, como mencionáramos, son las más significativas para Clareno (la quinta, sexta y segunda).

En este sentido, el pintor se enfrenta un desafío peculiar que resuelve recurriendo al prototipo textual (aquello que dice Clareno) y, por otro lado, al prototipo iconográfico (otras imágenes similares). Así vemos que el artista representa la situación de martirio de forma similar a las imágenes típicas de martirios de santos cristianos, como es el caso de la lapidación de san Esteban para la Antigüedad o la muerte de Tomás Becket para la Edad Media. Asimismo, las imágenes que representan aprisionamientos no desentonan de aquellas que son comunes en la época, como las que muestran el encarcelamiento de Jesús o de Pedro. Todas son imágenes con fondos oscuros y poseen rejas ya sea de frente, o si el ojo del espectador se halla dentro de la celda, de la puerta de ingreso o de la ventana. Lo mismo acontece con las llamas aludiendo a la santidad, ya sea de los cuatro frailes quemados en Marsella o el de fray Conrado de Offida que se elevaba mientras rezaba por inspiración divina.

Si bien el artista prosigue con un prototipo iconográfico, es dable destacar que no se aleja mucho del textual. En los casos en los que se diferencia, al menos un poco, respecto al texto son las situaciones de encarcelamiento: en el caso de Ponzio introduce

las criaturas en su celda y en el caso de los tres frailes, los coloca en grupo en un mismo espacio con el objetivo de poner bien a la vista la gravedad de los abusos de los frailes de la comunidad.

Como resultado del análisis de dichas miniaturas sabemos que tanto el artista como el copista querían resaltar las situaciones de persecución que sufrieron los frailes espirituales. Esto refuerza la hipótesis de que el pergamino que aquí analizamos haya circulado en el ambiente de la observancia que intentó reconstruir sus orígenes sobre ciertos pilares que compartieron con los espirituales de Clareno. La fuerza de las ilustraciones refleja también las situaciones extremas que vivió el movimiento iniciado por Francisco en su proceso de institucionalización.

deduco q̄sa loque oratione po che alcun frate non vogliono esse
 del corpo delle litigie q̄piati temp̄ali, ac̄e dic̄ere p̄se p̄so
 na lmeto i giudicio. Quouglione bene esse lata q̄nuouere
 q̄itare altrui q̄ ad p̄ciare lo sp̄se q̄ gli aduocati q̄ laltre cose
 utoli q̄necessarie all' uita cōtucto illoro potere q̄ p̄o m̄ dic̄e
 ua ch̄ era nō solam̄te i p̄uro q̄a q̄dio fraudol̄te q̄t alla
 regola. Piccola ch̄ nō era licito allo istato heuā gelico dac
 cattare, od ip̄sare, ouēo mallouare, ne fare debito s̄no q̄ ad
 cura manifeste necessita q̄ nō si trouaue delle limosine
 et q̄te dalle p̄sone diuote s̄ma nuna obligatione q̄nigl
 a r̄m̄te fare cōpositione p̄le funerals, exqualiq̄ cosa p̄
 pomolo. Piccola ch̄ nō era licito ad gli huii heuā gelico. Po che
 nūto fa cōpositione della cosa ouēo p̄le cosa nella q̄le nō a ue
 rina muritioe. Po ch̄ pigliato q̄sta parola q̄ponere p̄p̄me
 te i porta granditioe i colui ch̄a q̄ sua laq̄positione. Altr
 m̄te q̄ponere nō sp̄gliera p̄p̄amente p̄ q̄ta simili, douim̄
 ti q̄adma estram̄ti i ch̄ esse frate p̄ieto zohi daua cōtina
 m̄te p̄le delute dimoltiplicare il talēto che gli era dato d̄ano,
 ad cōsuare le religioni i uerita d̄ongni p̄fectioe q̄santita q̄
 si i c̄tra carita q̄ p̄elo della salute della aia ad honore d̄i d̄o,
 so p̄tine molte aduersitadi q̄molte q̄ditioni q̄ditioni d̄i h̄ial
 d̄ic̄ti q̄dolorose trasixion d̄ic̄te delle penose quare q̄nate
 p̄mitioni q̄sationi q̄ c̄c̄eratioe d̄elli s̄i frate ch̄ano s̄ute
 da gli aduersari della ueritate. Allora p̄chessi accostano al
 la sua uita q̄alla sua doctina della i c̄c̄eratioe de i s̄i
 frate q̄della ac̄rba morte del s̄o frate pontio como si i
 ar̄era

Pero ch̄ unūdo esse furono i c̄c̄erati gli s̄i h̄uii p̄ma
 frate zohi da ualle frate zohi di uuliano frate s̄i
 ar̄cho dileuotto frate uanōdo di auziale frate zohi
 de l̄imo q̄molte d̄ayoi che allo s̄o h̄uo d̄isigulari p̄



q̄ gli s̄i fatto turba q̄ om̄pia d̄am̄itudine gli an̄ni deḡli uidi
 tom̄ of la impieta d̄elli p̄sequitioe et om̄p̄gli d̄am̄itudine
 q̄di istu uore s̄o la sup̄abile uarieta d̄ic̄p̄tu, ch̄pati tali cose
 p̄la iustitia s̄i ueritate. Po ch̄ illo m̄chiuso nuna carer
 neta istruissima q̄sc̄urissima q̄p̄p̄olente, legato i p̄tato

ficcado uno corpo nel m̄to q̄ficcado uno uiso unū. m̄ma laq̄ta
 q̄ch̄uata all' p̄am̄ che auoua q̄modo, et t̄are lo p̄st̄igano
 q̄ p̄m̄ono, che nō potera an̄t̄are p̄m̄e uo p̄cho ad la
 necessita della natura, s̄eno d̄ano s̄tto s̄t̄id̄na, ch̄ano p̄
 teua s̄eno sedere ad gra uato del p̄so de l̄p̄o q̄ d̄ella p̄re
 ctura della c̄c̄ere, s̄o p̄ la s̄ra m̄nuda ch̄ era s̄t̄id̄na
 q̄lora pla h̄ar̄ma, q̄ pla ist̄ercho ch̄el ist̄id̄na s̄tto p̄to
 nel h̄ueto fango, et gittato gli ist̄ercho p̄ano, q̄o c̄qua
 breue, uolando la faccia p̄ualla uedere q̄ll, che erano
 pu crudeli ch̄elle beue q̄nu uelenos̄i d̄i ist̄ercho. Nō nos
 s̄uado mai ad q̄lla h̄ito ist̄ercho c̄nos̄i uide bene, che s̄ra
 uar̄t̄e s̄e nuna obsequio di humilitate p̄ore, ne q̄a
 uale i s̄ra alla m̄te, q̄lla s̄ra ostendo i s̄er̄mato q̄a q̄
 uasi s̄cto ist̄ercho del p̄so nel uojo dello ist̄ercho, q̄ d̄ella
 h̄ar̄ma, l̄uto nello ato a c̄s̄o d̄is̄eruoare d̄ic̄r̄to, et p̄
 s̄er̄do addio i s̄er̄to q̄nate uende lo s̄o ad q̄te, la s̄ra d̄o
 ad t̄ra q̄ exemplo d̄is̄eruoare q̄ d̄ic̄t̄id̄na i s̄ra l̄ile q̄ d̄i
 p̄ac̄t̄a i s̄ra l̄ile q̄al ad t̄ra s̄ra q̄ta p̄orta malis̄
 cha ch̄ uer̄te q̄ta s̄ra p̄m̄o p̄m̄o i s̄ra l̄ile q̄ d̄i
 tra angelicha q̄ p̄fectione d̄ic̄r̄te l̄uitud̄i, d̄ic̄r̄te
 on̄g h̄elected nella ad p̄u, q̄a q̄p̄u la sua crud̄it̄a q̄ s̄er̄to
 de q̄n̄ h̄uo cha lume q̄s̄er̄to della uera sap̄ntia
 q̄della p̄fecta carit̄a d̄i x̄po, et on̄g ch̄ar̄olicho q̄p̄ano ch̄
 s̄m̄p̄l̄it̄e q̄ s̄er̄to q̄d̄e uido q̄ s̄er̄to q̄ s̄er̄to
 l̄ad̄ic̄ti, et t̄ucti q̄ll ch̄ sono s̄er̄to del s̄ol̄igo della carita
 d̄i x̄po, q̄ s̄er̄to s̄er̄to della uer̄t̄osa piet̄a d̄i x̄po, et fug
 gano la crud̄it̄a q̄ ad p̄er̄t̄a la uia ad ant̄i x̄po, et cono
 cino ch̄ s̄er̄to la habito q̄l̄ome della s̄er̄to e carit̄a la
 p̄tolencia della sup̄bia, q̄la bructia della i m̄dit̄a, et ad
 tendano ch̄ d̄el s̄cho della loro falsa religione q̄p̄u d̄elli
 frate illo s̄o, q̄s̄ino all̄ultima exaltatione della croce d̄i x̄po
 lauend̄ia d̄ella suo foglio as̄er̄t̄a p̄u d̄ella d̄i x̄po
 d̄i x̄po, po ch̄ x̄po nodido i an̄i alla sua m̄te ad i ap̄ostoli
 nuna s̄er̄to s̄er̄to ma i s̄er̄to d̄i iudicio della s̄ra q̄d̄i
 s̄er̄to ch̄ d̄el s̄cho subito d̄el s̄cho p̄le p̄ol̄a d̄ella s̄ra ma
 l̄ad̄itione po ch̄ s̄er̄to p̄s̄er̄to i s̄er̄to q̄ gli s̄er̄to s̄er̄to u
 uati della uita d̄ella s̄er̄to q̄ ad t̄ra p̄er̄to, n̄no an̄e

Bibliografía

Fuentes utilizadas.

Fuentes franciscanas:

Regula non bullata

Regula bullata

Testamento

Vita Prima s. Francisci Thomae de Celano

Vita Secunda s. Francisci Thomae de Celano

Legenda Maior s. Francisci Bonaventurae de Balneoregio

Compilatio Assisiensi (seu Legenda Perusina)

En *Fontes Franciscani*, cura di Enrico Menestò y Stefano Brufani, Assisi, Porziuncola, 1995.

Constituciones:

Cenci, Cesare, "Fragmenta priscarum constitutionum praenarbonensium", *AFH*, 96, 2003, pp. 289-300.

Cenci, Cesare, "Vestigia constitutionum praenarbonensium", *AFH*, 97, 2004, pp. 61-98.

"Constitutiones generales Ordinis fratrum Minorum, I. (Saeculum XIII)", Cenci, Cesare y Georges, Mailleux eds., *AF*, Grottaferrata, Quaracchi, 2007.

"Constitutiones generales Ordinis fratrum Minorum, II. (Saeculum XIV/1)", Cenci, Cesare y Georges, Mailleux eds., *AF*, Grottaferrata, Quaracchi, 2007.

Deffinitiones Capituli Generalis Assissi celebrati anno domini MCCLXXIX, ed. Abate, Giuseppe, "Memoriali, statuti ed atti di capitoli generali dei frati minori dei secoli XIII e XIV", *MF*, 1933, 33, pp. 15-45.

"Definitiones Capituli generalis Narbonensis an. 1260", *AFH*, 3, 1910, pp. 502-504.

Cenci, Cesare, "Constitutiones Provinciales Provinciae Umbriae. anni 1316", *AFH*, 56, 1963.

"Constitutiones Provincia Romanae. Anni 1316", Ed. Little, Andrew, *AFH*, 18, 1925, pp. 356-373.

Bulas papales:

Bullarium Franciscanum, Roma, tomo I, II, III, IV, V.

Diversas fuentes:

"Instrum. miscel. 3.Mai 1316", en *ALKG*, t. II,1887, pp.159-164.

Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum, *AF*, Roma, Quaracchi, 1897.

Angelo Clareno:

Clareno, Angelo, *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, Ed. Boccali, Giovanni, Assisi, Porziuncola, 1998.

Clareni, Angeli, *Historia Septem tribulationum Ordinis Minorum*, ed. Rossini, Orietta, Roma, Istituto Storico per il Medioevo, 1999.

Clareni, Angeli, *Opera I. Epistole*, Ed. Von Auw, Lydia, Roma, Istituto Storico italiano per il Medio Evo, 1980.

Clareno, Angelo, "Apologia pro vita sua", *AFH*, 39, 1946, pp. 63-200.

Clareno, Angelo, *Expositio super Regulam fratrum minorum*, ed. Boccali, Giovanni, Assisi, Porziuncola, 1994.

Jordán de Giano:

Jordani a Iano, "Chronica", *AF*, 1885, 1, pp. 1-49.

Chronica fratris Jordanis, ed. Boehmer, H., Fischbacher, Paris, 1908.

Salimbene de Adam:

Salimbene de Adam, *Cronica I. A. 1168-1249*, ed. Scalia Giuseppe, Turnhout, Brepols, 1998.

Salimbene de Adam, *Cronica II. A. 1250-1287*, ed. Scalia Giuseppe, Turnhout, Brepols, 1999.

Tomás de Eccleston:

Tomás de Eccleston, "De adventu fratrum minorum in Angliam", en *Rerum britannicarum Medi Aevi scriptoris*, London, 1858.

Ubertino de Casale:

"Rotulus iste..." en *AFLK*, III, 1887, pp. 93-137.

"Sanctitas vestra..." , *AFLK*, III, 1887, pp. 51-89.

“Sanctitati apostolicae...”, *AFLK*, II, 1886, pp. 377-416.

“Declaratio fratris Ubertini...”, *AFLK*, III, 1887, pp. 162-195.

Abreviaciones de revistas.

AF – *Analecta Franciscana*, Quaracchi- Gottaferata

AFH – *Archivium Franciscanum Historicum*, Quaracchi- Gottaferata

ALKG – *Archiv Für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Freiburg i. B.

CL – *Collectanea Franciscana*, Assisi- Roma.

MF – *Miscellanea Franciscana*, Foligno, Assisi, Roma

Bibliografia general

AA. VV, *La questione francescana dal Sabatier ad oggi. Atti del I Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani. Assisi 18-20 ottobre 1973*, Assisi, Società internazionale di studi Francescani, 1974.

AA. VV, *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica. Atti del XIX Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani. Assisi 17-19 ottobre 1991*, Spoleto, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, 1992.

AA. VV, *Francesco d' Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997.

AA. VV, *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti. Atti del XXV Convegno internazionale della Società Internazionale di studi Francescani, Assisi 13-14 febbraio 1998*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 1998.

AA. VV, *Elia di Cortona tra realtà e mito. Atti dell'Incontro di studio. Cortona 12-13 luglio 2013*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2014.

Abate, Giuseppe, "Memorie, statuti ed atti di capitoli generali dei frati Minori dei secoli XIII e XIV", *Miscellanea Francescana*, 33, 1933, pp. 15-45.

Accrocca, Felice.

--, "Ancora su pauperes eremite Domini Celestini", *AFH*, 84, 1991.

--, "Una eredità anonima. Il percorso silenzioso dell'immagine del Clareno", en Id, *Francesco e le sue immagine. Momenti della devozione della coscienza storica dei frati Minori (sec. XII-XVI)*, Padova, Centro di Studi Antoniani, 1997, pp. 125-160.

--, "Il 'Liber Chronicarum' una storiografia militante", Clareno, Angelo, *Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*, Assisi, Porziuncola, 1998.

--, "Fili carnis-filii spiritus: il Liber Chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum" en Angelo Clareno *Francescano. Atti del XXXIV Convegno della Società internazionale*

di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 5-7 ottobre 2006, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2007, pp. 49-90.

--, *Un ribelle tranquillo. Angelo Clareno e gli spirituali francescani fra Due e Trecento*, Assisi, Porziuncola, 2009.

Andergassen, Leo, *L'iconografia di sant'Antonio di Padova dal XIII al XVI secolo in Italia*, Padova, Centro Studi Antoniani, 2016.

Anderson, Scott, "coercion" en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <https://plato.stanford.edu/entries/coercion/>

Arendt, Hanna, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2012.

Arnoux, Elvira, *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2006.

Assmann, Jan, *Violencia y monoteísmo*, Barcelona, Fragmenta, 2014.

Augé, Matias, *L'abito religioso. Studio storico e psico-sociologico dell'abbigliamento religioso*, Roma, Istituto di teología della Vita Religiosa, 1977.

Austin, John, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1990.

Azzara, Claudio y Anna Maria, Rapetti, *La chiesa nel medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2009.

Bajtín, Mijaíl, *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.

Barone, Gulia.

--, "Frate Elia", en *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio muratoriano*, LXXXV, 1974-5, pp. 89-144.

--, "Frate Elia: Suggestioni da una rilettura", en *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica. Atti del XIX convegno della Società internazionale di studi francescani. Assisi, ottobre 1991*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1992, pp. 61-80.

--, *Da frate Elía agli Spirituali*, Milano, Biblioteca Franciscana, 1999.

Barthes, Roland, *El susurro del lenguaje*, Buenos Aires, Paidós, 2013.

Bartoli, Marco, "Ubertino nella storiografia e oltre", en *Ubertino da Casale. Atti del XLI Convegno internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 18-20 ottobre 2013*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2014, pp. 3-26.

Benjamin, Walter, "Para una crítica de la violencia", *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998.

Bekerman, Gérard, *Vocabulario básico del marxismo: terminología de las obras completas de Karl Marx y Friedrich Engels*, Barcelona, Crítica, 1983.

Bernstein, Richard, *Violencia. Pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015.

Bertazzo, Luciano.

---, "Tra Domenico e Francesco. Percorsi di autocoscienza istituzionale", en Benedetti, Marina y María Luisa Betri, *Una strana gioia di vivere. A Grado Giovanni Merlo*, Milano, Biblioteca Franciscana, 2010, pp. 249- 263.

--, "Les constitutiones de Narbonne", *1260-2010: 750 anniversaire des constitutions de Narbonne. Etudes Franciscaines*, 4, 2011, pp. 281-292.

---, "Il capitolo generale Ordine Min. Di Padova del 1310", *Il santo. Rivista francescana di storia, dottrina, arte*, 51, 2011, fasc. 2-3.

Bianchi, Enzo, *Regole monastiche d'Occidente*, Torino, Einaudi, 2001.

Bloch, Marc, *La sociedad feudal*, Madrid, Akal, 2011.

Boni, Andrea, *La questione del potere nell' Ordine dei frati minori*, Assisi, Porziuncola, 2003.

Boriosi, Marc, "La crónica de fra Salimbene, une 'cronique-polemique'", *Collectanea*

Francescana, Roma, Istituto Storico Cappuccini, 66, 1996.

Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Brown, Warren, *Violence in medieval Europe*, San Bernardino, Routledge, 2011.

Brufani, Stefano, Cremascoli, Giuseppe, y otros, *Fontes francescani. Introduzioni critiche*, Assisi, Porziuncola, 1997.

Burke, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2005.

Burr, David.

---, *Olivi e la povertà francescana*, Milano, Biblioteca Francescana, 1992.

---, *L'Histoire de Pierre olivi. Franciscain persécuté*, Paris, Cerf, 1997.

---, *The spiritual franciscans: from protest to persecution in the century after saint Francis*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001.

---, "John XXII and the Spirituals: is Angelo Clareno Telling the Truth?", in *Franciscans Studies*, 63, 2005, pp. 271-287.

Burucúa, José y Kwiatkowsky, Nicolás, "Cómo sucedieron las cosas". *Representar masacres y genocidios*, Buenos Aires, Katz, 2014.

Cadili, Alberto, "L'enigma degli ultimi anni di Ubertino da Casale", en *Ubertino da Casale. Atti del XLI Convegno internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 18-20 ottobre 2013*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2014, pp. 325-402.

Capitani, Ovidio, "Il francescanesimo ed il papato da Bonaventura a Pietro di Giovanni Olivi: una riconsiderazione" en *Richieste storiche*, 13, 1983, pp. 595-611.

Caroli, Ernesto, *Dizionario Francescano*, Padova, Messaggero, 1995.

Cenci, Cesare, *L'ordine francescano e il diritto: testi legislativi dei secoli XIII-XIV*,

Goldbach, Keip, 1997.

Chartier, Roger.

---, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

---, *El mundo como representación. Estudios sobre la historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 2005.

Chevallier, Stáphane y Christiane, Chauviré, *Diccionario Bourdieu*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

Collard, Franck, *Le crime de poison au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

Corbin, Alain, *Storia del cristianesimo*, Milano, Mondadori, 2007.

Creytens, Raymond, “Costituzioni domenicane”, en *Dizionario degli Istituti di perfezione*, III, 1976, col. 185.

Curto, Michele, “L’epistolario di Angelo Clareno nel ms. 1942 della Biblioteca Oliveriana di Pesaro”, en *Studia Oliveriana*, 3° ser I-II, 2001-2002, pp. 9-306.

Cusato, Michael.

---, *La renonciation au pouvoir chez les frères Mineurs au 13 siècle*, tesis doctoral bajo la dirección de André Vauchez en París IV, 1991.

---, “Whence «The Community?»”, *Franciscan Studies*, 2002, 60, pp. 39-92.

Cygler, Florent, “Le ius particulare dominicain au XIII siècle”, *Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Andenna, Cristina y Gert Melville eds., Münster, Abhandlungen, 25, 2005, pp. 445-459.

D’Alatri, Mariano, “Fratricellismo e Inquisizione nell’Italia centrale”, *Picenum Seraphicum*, 11 (1974), pp. 289-314.

Da Campagnola, Stanislao.

---, "Dai «viri spirituales» di Gioacchino da Fiore ai «fratres spirituales» di Francesco d'Assisi. Una tipologia religiosa", *Picenum Seraphicum*, 11, 1974, pp. 24-52.

---, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia, Pubblicazioni degli istituti di storia della facoltà di lettere e filosofia, 1979.

---, "Gli Opuscula di Francesco d'Assisi", en *Fontes francescani. Introduzioni critiche*, Assisi, Porziuncola, 1997, pp.1-22.

---, "La Vita prima, la Legenda ad usum chori, la Vita secunda, il Tractatus de miraculis beati Francisci di Tommaso da Celano", en Brufani, Stefano; Giuseppe, Cremascoli y otros, *Fontes francescani. Introduzioni critiche*, Assisi, Porziuncola, 1997, pp. 29-43.

Dalarun, Jacques.

---, *La malavventura di Francesco d'Assisi. Pr una storia delle leggende francescane*, Milano, Biblioteca Franciscana, 1996.

---, *Francesco d'Assisi. Il potere in questione e la questione del potere*, Milano, Biblioteca Franciscana, 1999.

---, *La Règle et les constitutions jusqu'à Bonaventure*, in *La Regola dei frati minori. Atti del XXXVII Convegno della Società internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 8-10 ottobre 2009*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2010, pp. 213-267.

---, *Governare è servire*, Milano, Biblioteca Franciscana, 2015.

---, "Tommaso da Celano, La vita del beato padre nostro Francesco", *Frate Francesco*, num. 2, 2015, 81, pp. 239-386.

---, *François d'Assise en questions*, Paris, CNRS Éditions, 2016.

Dallari, Danile, "Le relazioni di frate Elía con s. Antonio di Padova", en *Il santo*, Padova, Centro di Studi Antoniani, 1979, pp. 57-66.

Damiata, Mariano, *Aspettando l'Apocalisse in fervore e furore con Ubertino da Casale*, Roma, Tielle Media, 2000.

Daniel, Randolph, "Spirituality and poverty: Angelo Clareno and Ubertino da Casale", en *Medievalia et Humanistica*, IV (1973), pp. 89-98.

Darton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura*

francesa, México D. F, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Davis, Charles, “Le pape Jean XXII et les Spirituels. Ubertain de Casale”, en *Franciscains d’Oc. Les spirituels ca. 1280-1324*, Cahiers de Fanjeaux, 10, Toulouse, 1975, pp.263-286.

De Lubac, Henri, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore I. Des spirituels à Schelling*, Paris, Lethielleux, 1979.

Desbonnets, Théophile.

---, *Dalla intuizione alla istituzione*, Milano, Biblioteca Franciscana, 1986. [1 ed 1983]

---, *Les constitutions générales de Perpigian (1331)*, en *I Francescani nel Trecento. Atti del XIV del Convegno Internazionale di Assisi 16-18 de ottobre 1986*, Perugia, Centro di Studi Francescani, 1988.

Di Fonzo, Lorenzo, “San Francesco negli scritti degli spirituali”, en *Francesco d’Assisi nella storia. Secoli XIII-XV. Atti del I Convegno di Studi per l’VIII Centenario della nascita di s. Francesco (1182-1982). Roma, 29 sett-2 ottobre 1981*, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1983, pp. 64-122.

Dolso, Maria Teresa.

---, *La Chronica XXIV Generalium. Il difficile percorso dell’unità nella storia francescana*, Padova, Centro Studi Anotoniani, 2003.

---, “Le maledizioni di Francesco”, en *Miscellanea di studi in memoria di padre Giovanni Luisetto. Il Santo*, XLIII, 2003, pp. 601-620.

Elías, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Engels, Friedrich, *La revolución de la ciencia de Eugenio Duhring*, Moscú, Instituto del Marxismo-Leninismo & Editorial Progreso, 2003, pp. 151-179.

Eisenman, Stephen, *El efecto Abu Gharaib. Una historia visual de la violencia*, Buenos Aires, San Soleil, 2014.

Etzi, Priamo, *Iuridica Franciscana. Percorsi monografici di storia della legislazione dei tre Ordini francescani*, Padova, Messaggero, 2005.

Evangelisti, Pietro, “Tra genesi delle metamorfosi nell’ordine dei Minori e francescanesimo dominativo”, en Bolgiani, Franco y Giovanni Grado, Merlo, *Il francescanesimo dalle origini alla metà del secolo XVI. Esplorazioni e questioni aperte*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 143-187.

Fairclough, Norman. *Discourse and social changes*, New York, PolityPress, 1992.

Flood, David.

--, “Le Project franciscain de Pierre Olivi”, en *Études franciscaines*, XXIII, 1973, pp-367-379.

---, “Pierre Jean-Olivi et la règle franciscaine”, en *Franciscains d’Oc. Les spirituels ca. 1280-1324*, Cahiers de Fanjeaux, 10, Toulouse, 1975, pp. 139-154.

---, “Regulam melius observare”, en Cacciotti, Alvaro, *Verba Domini mei. Gli Opuscula di Francesco d’ Assisi a 25 anni dalla edizione di Kaietan Esser*, Roma, Antonianum, 2003, pp. 329-361.

Flori, Jean.

---, *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2001.

--, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Granada, Trotta, 2003.

Foucault, Michel.

--, “¿Qué es un autor?”, título original: “Qu'est-ce qu'un auteur?”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, año 63, n° 3, julio-setiembre de 1969, pp. 73- 104.

---, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1985.

---, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

---, *El orden del discurso*, 1ª ed. 3ª reimp., Buenos Aires, Tusquets, 2012.

Franchi, Antonio, “Il concilio di Lione II (1274) e la contestazione dei francescani delle

Marce”, *Picenum Seraphicum*, 11, 1974, pp. 53-75.

Fourquin, Guy, *Los levantamientos populares en la edad Media*, Madrid, Colección Edaf Universitaria, 1976.

Freud, Sigmund, “El malestar en la cultura” en *Obras completas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

Friedlander, Alan.

---, “Jean XXII et les Spirituels: le cas de Bernard Délicieux”, en *La pauvreté d’Avignon et le Languedoc (1316-1342)*, Cahiers de Fanjeaux, 26, Toulouse, 1991, pp. 221-236.

---, *The hammer of the inquisitors. Brother Bernard Deliciux and the struggle against the Inquisition, fouteenth century France*, Leiden, Brill, 2000.

Friedlander, Saul, *En torno a los limites de la representación*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

Frugoni, Arsenio.

---, “Dai Pauperes eremitae Dominin Coelestini ai fraticelli de paupere vita” en *Celestiniana*, Roma, Istituto storico per il Medioevo, 1954, pp. 125-167.

---, “Angelo Clareno”, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. III, 1961.

Gattucci, Adriano, “Per una rilettura dello spiritualismo francescano. Note Introduttive”, *Picenum Seraphicum*, 11, 1974, pp.76-189.

---, “Cesario da Spira”, *I compagni di Francesco e la prima generazione minoritica. Atti del XIX Convegno della Società internazionale di Studi Francescani Assisi 17-19 ottobre 1991*, Spoleto, Centro di Studi sull’Alto Medioevo, 1992, pp. 119-165.

García, Colombás, *El monacato primitivo*, Madrid, BAC, 2004.

Gauvard, Claude.

---, “Violence licite et violence illicite dans le royaume de France à la fin du Moyen Age”, en *Memoria y Civilización*, Universidad de Navarra, 2, 1999, pp. 87-115.

---, “Violenza”, *Dizionario dell’ Occidente medievale*, ed. Le Goff, Jacques y Jean-Claude Schmitt, Torino, Einaudi, 2004, vol. II, pp. 1204-1212.

Gazzini, Marina, *Storie di vita e di malavita. Criminali, poveri e altri miserabili nelle carceri di Milano alla fine del medioevo*, Firenze, Firenze University Press, 2017.

Geltner, Guy.

---, "Medieval Prisons: Medieval Prisons: Between Myth and Reality, Hell and Purgatory", *History compass*, 4, 2006, pp. 1-14.

---, "Mendicants as victims: scale, scope and the idiom of violence", *El sevier. Journal of Medieval history*, 36, 2010, pp. 126-141.

---, *La prigionie medievale*, Roma, Viella, 2012.

---, *The making of medieval antifraternalism. Polemic, violence, deviance and remembrance*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

---, "Antifraternal polemics: from literature to social realities", en *Frate Francesco e i Minori nello specchio dell'Europa. Atti del XLII Convegno della Società internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 17-19 ottobre 2014*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2015, pp. 315-331.

---, "Cloture et décloture. Ordres mendiants et menace du scandale à la fin du Moyen Age", en Heullant-Donat, Isabelle; Julie Claustre y otros (dir.), *Enfermements II. Règles et dérèglements en milieu clos (IVe-XIXe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, pp. 341-351.

Genicot, Léopold, *Europa en el siglo XIII*, Barcelona, Labor, 1970.

Gieben, Servus, "Storia dell'abito francescano", en *Collectanea Franciscana*, 66 3-4, Roma, 1996, pp. 431-478.

Ginzburg, Carlo.

---, "El inquisidor como antropólogo", en Id., *Tentativas*, Rosario, Prohistoria, 2004, pp. 215-227.

---, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península, 2008.

---, "Brujería y piedad popular" en *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Buenos Aires, Prometeo, 2013, pp. 19-51.

---, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

---, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano, Feltrinelli, 2014.

---, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 2017.

Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2005.

Given, James, *Society and homicide in thirteenth century England*, Stanford, Stanford University Press, 1977.

Goldman, Noemí, *El discurso como objeto de la historia*, Buenos Aires, Hachette, 1989.

González Calleja, Eduardo, “Sobre el concepto de represión”, en *Hispania Nova. Revista de historia contemporánea*, 6, 2016.

Gratien de París, *Historia de la fundación y evolución de la Orden de los frailes menores en el siglo XIII*, Buenos Aires, Dedebec, 1947 [1 ed. 1926]

Gribomont, Jean.

---, “L'expositio d'Ange Clareno sur la Règle des Frères Mineurs et la tradition monastique primitive”, *Lettura delle Fonti francescane attraverso i secoli: il 1400*, a cura di Cardaropoli, G. y Conti, M., Roma, 1981, pp. 389-424.

---, “La Scala Paradisi, Jean de Raïthou et Ange Clareno”, en *Studia Monastica*, 2, 1959.

Herde, Peter, “Celestino V e Bonifacio VIII di fronte all'eremitismo francescano”, *Eremitismo nel francescanesimo medievale*, Perugia, SISF, 1991.

Guglielmi, Nilda, *El Fisiólogo. Bestiario Medieval*, notas de Nilda Guglielmi, Buenos Aires, Eudeba, 1971.

Hilton, Rodney, *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

Hourcade, Eduardo, Cristina Godoy y Horacio Botalla, *Luz y contraluz de una historia antropológica*, Buenos Aires, Biblos, 1995.

Ini, Anna Maria, “Nuovi documenti sugli spirituali di Toscana”, *AFH*, 66, 1973, pp. 305-377.

Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid, BAC, 2004.

Johnson, Timothy, “Ground to dust for the purity of the order. Pastoral power, Punishment and minorite identity in the Narbonne Enclousure”, *Franciscan Studies*, 64, 2006, pp. 293- 318.

Lambert, Malcom, *Povertà francescana*, Milano, Biblioteca Francescana, 1995.

Lambertini Roberto.

---, “Spirituali e fraticelli: le molte anime della dissidenza francescana nelle Marche tra XIII e XV secolo”, in Pellegrini, Luigi, Roberto Paciocco y otros, *I francescani nelle Marche. Secoli XIII-XVI*, 2000, pp. 38-53.

---, “Angelo Clareno di fronte a la controversia sulla povertà di Cristo e degli Apostoli”, en De Matteis, Maria Consiglia, *Ovidio Capitani. Quaranta allí per la storia medievale*, v. II, Bologna, Patron, 2003, pp. 229-249.

---, “Un nuevo approccio al discorso politico francescano”, *Rieti Medievali rivista*, 11, Firenze University Press, 2010/1, pp.1-25.

---, "Ubertino contro la comunità" en *Ubertino da Casali. Atti del XLI Convegno della Società internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 18-20 ottobre 2013*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull` Alto Medioevo, 2014, pp. 299-323.

Lambertini, Roberto y Andrea Tabarroni, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, Grupo Abele, 1989.

Lawrence, Clifford, *El monacato medieval: formas de vida religiosa en europa occident al durante la edad media*, Madrid, Gredos, 1999.

Le Goff, Jacques, *La nascita del purgatorio*, Torino, Einaudi, 2014.

Lempp, Edouard, *Frère Elie de Cortone. Etude biographique*, Paris, Collection d'études et de documents sur l'histoire religieuse et littéraire du Moyen Age, 1901.

Linaje Conde, Antonio, "Las órdenes religiosas de la plenitud al ocaso del medioevo", en Mitre Fernández, Emilio, *Historia del Cristianismo. El mundo medieval*, Granada, Trotta, 2004.

Little, Lester, *Benedictine maledictions. Liturgical cursing in romanesque France*, London, Cornell University Press, 1993.

Lodone, Michele, "L'eredità dei francescani spirituali tra Quattro e Cinquecento", *Oliviana*, 4, 2012, pp. 2-19.

Maccarrone, Michele, "Riforma e sviluppo della vita religiosa con Innocenzo III", en *Rivista della storia della Chiesa in Italia*, 18, 1962, pp. 29-72.

Mahn, Berthold, *L'ordre cistercien et son gouvernement de origines au milieu du XIII siècle*, Paris, Boccard, 1951.

Maier, Christoph, *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Malaxecheverría, Ignacio, *Bestiario Medieval*, Madrid, Siruela, 2008.

Manselli, Raoul.

---, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, Istituto Storico per il Medioevo, 1959.

---, "L'ultima decisione di san Francesco (Bernardo di Quintavalle e la benedizione di san Francesco morente)", en *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 78, 1967, pp. 137-153.

---, "Diverguences parmi les Mineurs d'Italie et de France méridionale", en *Les mendicants en pays d'Oc au XIII siècle*, Cahiers de Fanjeaux, 8, Toulouse, 1973, pp. 355-373.

---, "Spirituali missionari: l'azione in Armenia e in grecia. Angelo Clareno" en *L'espansione del francescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII. Atti del VI*

convegno Internazionale, Assisi 12-14 ottobre 1978, Assisi, Società di Studi Francescani, 1979, pp. 271-291.

---, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1980.

---, *I primi centi anni di storia francescana*, Milano, San Paolo, 2004.

Maranesi, Pietro.

---, "Le costituzioni minoritiche: un'identità in cammino", *Italia Francescana*, 84, 2009, pp. 231-226.

---, "Regola e le costituzioni del primo secolo francescano: due testi giuridici per una identità in cammino", en *La regola dei frati minori. Atti del XXXVII del Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Assisi 8-10 ottobre 2009*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 2010, pp. 269-318.

Marin, Louis, "Poder, representación, imagen", *Prismas*, 13, 2009.

Martínez Ruiz, Carlos.

---, "Ubertino da Casale, autor de dos versiones del Arbor Vitae", *AFH*, 89, 1996, pp. 447-468.

---, *De la dramatización de los acontecimientos de la Pascua a la cristología. El cuarto libro del Arbor vitae crucifixaie iesu de Ubertino de Casale*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 2000.

---, "Historia y proceso redaccional del Arbor vitae", en *Ubertino da Casale. Atti del XLI Convegno internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 18-20 ottobre 2013*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2014, pp. 113-147.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México D.F., Siglo XXI, 1971.

Mazzarol, Riccardo, *Introduzione alla regola francescana. Contributi e studi di s. Francesco*, Vari, Editori Vari, 1969.

Melli, Maria y Alvaro, Cacciotti, *Giovanni da Parma e la grande speranza. Atti del III Convegno storico di Greccio*, Milano, Biblioteca Francescana, 2008.

Melville, Gert, "Vita religiosa e regole al tempo di Francesco d'Assisi", en *La regola dei frati minori. Atti del XXXVII del Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Assisi 8-10 ottobre 2009*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 2010, pp. 3- 30.

Menestò, Enrico.

---, "La Compilatio Assisiensis", en Brufani, Stefano, Cremascoli, Giuseppe, y otros, *Fontes francescani. Introduzioni critiche*, Assisi, Porziuncola, 1997, pp. 137-159.

---, "La questione francescana come problema filologico" en AA. VV, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 117-143.

Merlo, Giovanni Grado.

---, "Controllo ed emarginazione della dissidenza religiosa", *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel 200*, Rimini, Maggioli, 1981.

---, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assisi, Porziuncola, 1991.

---, "Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori", en AA. VV, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997.

---, "Fratini e inquisizione", en *Atti del XXXIII convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Assisi, 6-8 ottobre 2005*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 2006, pp. 5-24.

---, *Una Chiesa francescanizzata?*, en *Frate Francesco. Rivista de cultura francescana*, 72, 2006, pp. 338-342

---, *Intorno a Francescanesimo e Minoritismo*, Milano, Biblioteca Francescana, 2010.

---, *Francescanesimo e passato prossimo*, Padova, Messaggero, 2010.

---, "A modo di conclusione: 'paucis verbis et simpliciter'", *La Regola dei frati minori. Atti del XXXVII Convegno internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. Assisi, 8-10 ottobre 2009*, 20, Spoleto, Centro italiano di Studi sull' Alto Medioevo, 2010, pp. 319-341.

---, *Nel nome di san Francesco*, Padova, Editrici Francescane, 2012.

---, *Il cristianesimo medievale in Occidente*, Roma, Laterza, 2012.

---, *Frate Francesco*, Bologna, Il Mulino, 2013.

Miccoli, Giovanni.

---, "La proposta cristiana di Francesco d'Assisi", *Studi Medievali*, XXIV, 1983, pp. 17-73.

---, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, Einaudi, 1991.

---, *Francesco d'Assisi e l'Ordine dei Minori*, Milano, Biblioteca Francescana, 2009.

---, "Un tentativo di ricomposizione unitaria della storia dell'Ordine dei Minori", in Id, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Milano, Biblioteca Francescana, 2010, pp. 321-326.

---, "La questione francescana è ancora attuale?", in Id, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Milano, Biblioteca Francescana, 2010, pp. 217-238.

---, *Francesco. Il santo di Assisi all'origine dei movimenti francescani*, Roma, Donzelli, 2013.

Michetti, Raimondo.

---, "Francesco d'Assisi e l'essenza del cristianesimo (a proposito di alcune biografie storiche e di alcuni studi contemporanei)", in *Francesco d'Assisi fra storia, letteratura e iconografia. Atti del seminario. Rende, maggio, 1995*, Calabria, Rubbettino, 1996, pp. 36-67.

---, "Gli studi francescani. Un contributo per la storia", *Frate Francesco*, 2006, pp. 349-361.

Mitre Fernández, Emilio, *Historia del Cristianismo. El mundo medieval*, Granada, Trotta, 2004.

Montefusco, Antonio.

---, "Autoritratto del dissidente da giovane. Gli anni della formazione di Ubertino nel primo Prologo dell'*Arbor vitae*", in *Ubertino da Casale. Atti del XLI Convegno internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 18-20 ottobre 2013*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2014, pp. 27-81.

---, “Repenser les spirituels. L’identité dissidente entre réclusion, répression et auto-exclusion dans la tradition monastique et franciscaine”, en Brillì, Elisa, Laura Fenelli y Gerhard Wolf ed., *Images and words in exile. Avignon and Italy during the First Half of the 14th century*, Firenze, SISMEL, 2015, pp. 91-106.

Moore, Ian, *La formación de una sociedad represora*, Barcelona, Crítica, 1989.

Muchembled, Robert.

---, *La violence au village, (XV-XVII S.). Sociabilité et comportements populaires en Artois*, Turnhout, Brepols, 1989.

---, *Una historia de la violencia. Del final de la Edad Media a la actualidad*, Madrid, Paidós, 2010.

Muzzi, Oretta, “Il comune di Colle Valdelsa e gli insediamenti mendicanti”, en *Gli ordini mendicanti in Val d’Elsa*, Castelfiorentino, Società storica della Valdelsa, 1999, pp. 259-278.

Nirenberg, David, *Communities of violence. Persecution of minorities in the Middle Ages*, New Jersey, Princeton University Press, 2015.

Ogilvie, Bertrand, “Violencia y representación. La producción del hombre desechable”, en *El hombre desechable. Ensayo sobre las formas del exterminio y la violencia extrema*, Buenos Aires, Nueva visión, 2012.

Paciocco, Roberto, “Le tribolazioni di Agelo Clareno (in margine alle recenti edizioni)”, *Collectanea Francescana*, 71, 2001, pp. 493-519.

Panofsky, Erwin, *El significado en las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1987.

Paolazzi, Carlo, “Introduzione. Scritti di Francesco d’Assisi”, en *Fonti Francescane*, Padova, Editrici Francescane, 2011, pp. 27-46.

Papini, Niccolò, *Notizie sicure della morte, sepoltura, canonizzazione e traslazione di s. Francesco d’Assisi e del ritrovamento del di lui corpo*, Foligno, 1824, pp. 244-267.

Péano, Pierre, "Raymond Geoffroi. Ministre général et défenseur des Spirituels", *Piacenum Seraphicum*, XI, 1974, pp. 190-203.

Pellegrini, Luigi.

---, "Gli insediamenti degli ordini mendicanti e la loro tipologia. Considerazioni metodologiche e piste di ricerca", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, Num. 2, pp. 563-573, 1977.

---, "Le regole dell'Ordine dei frati minori" en *Scritti*, Milano, Editrice Francescane, 2002.

Pellicia, Guerrino y Giancarlo, Rocca, *Dizionario degli istituti di perfezione*, Roma, Paoline, 1974ss.

Philippart, Guy, "Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques", en *Typologie de sources du Moyen Age Occidental*, Tournhout, Brepols, 1977.

Pompei, Alfonso, "Frate E. d'A. nel giudizio dei contemporanei e dei posteri", en *Miscellanea Francescana*, LIV, 1954, pp. 539-635.

Potestà, Gian Luca.

---, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*, Milano, Vita e Pensiero, 1980.

---, "Sull'edizione delle lettere di Angelo Clareno", en *Cristianesimo nella storia*, 7, 1986, pp. 341-352.

---, "Gli studi su Angelo Clareno. Dal ritrovamento della raccolta epistolare alle recenti edizioni", en *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 25, 1989, pp. 111-143.

---, "Ideali di santità secondo Ubertino da Casale e Angelo Clareno, Santi e santità nel secolo XIV", *Santi e santità nel secolo XIV. Atti del XV Convegno Internazionale di studi francescani. Assisi 15-17 ottobre 1987*, Perugia, Centro di Studi Francescani, 1989, pp. 91-124.

---, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai Fraticelli*, Roma, Istituto Storico per il Medioevo, 1990.

---, *I francescani e la Bibbia nel '200*, Milano, Biblioteca Francescana, 1994.

---, "La duplice redazione della Historia Septem tribulationum di Angelo Clareno",

Rivista di storia e letteratura religiosa, 38, 2002, pp. 1-38.

Prinzivalli, Emanuela, "Francesco d' Assisi nel percorso delle fonti agiografiche" en AA. VV, *Francesco d' Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 71-116.

Quaglia, Armando, *Storiografia e storia della regola francescana nel secolo XIII*, Falconara, Edizioni Francescane, 1980.

Rankema, Jan, *Introducción a los estudios sobre el discurso*, Barcelona, Gedisa, 1993.

Reeves, Marjorie, *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A study in joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Rocca, Giancarlo, *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Roma, Edizioni Paoline, 2000.

Rohrkasten, Jens, "Franciscan legislation from Buenaventure to the end of the thirteenth century", *Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Andenna, Cristina y Gert, Melville eds., Münster, Abhandlungen, 25, 2005, pp. 443-500.

Rossini, Orietta.

---, "I codici del Chronicon di Angelo Clareno", *AFH*, 87, 1994, pp. 349-415.

---, "Dai manoscritti dell' *Historia* al testo critico" en Clareni, Angeli, *Historia Septem tribulationum Ordinis Minorum*, Roma, Istituto Storico per il Medioevo, 1999.

Ruiz, Damien.

---, (ed.) "Hugues de Digne, OMin., est-il l'auteur de la «Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius»? Etude de texte", *AFH*, 95, 2002, pp. 267-349.

---, "La Communaute' de l'Ordre et la papaute' d'Avignon", *Cultura, arte e committenza nella Basilica di S. Antonio di Padova nel Trecento. Atti el Convegno internazionale di studi. Padova 24-26 maggio 2001*, Padova, Centro di Studi Antoniani, 2003, pp. 117-136.

Rusconi, Roberto.

---, "La tradizione manoscritta delle opere degli spirituali nelle biblioteche dei predicatori e dei conventi dell'osservanza", *Piacenum Seraphicum*, 12, 1975, pp. 63-137.

---, "Frate Francesco e i suoi scritti", en *Scritti*, Milano, Editrice Francescane, 2002, pp. 1-37.

---, "La formulazione delle regole minoritiche nel primo quarto del secolo XIII", *Regulae-Consuetudines-Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, Andenna, Cristina y Gert, Melville eds., Münster, Abhandlungen, 25, 2005, pp. 461-481.

---, "Moneo atque exhortor... Firmiter praecipio. Carisma individuale e potere normativo in Francesco d'Assisi", en Andenna, Cristina; Breitenstein, Mirko y Gert, Melville, Eds., *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter*, Münster, Abhandlungen, 2005, pp. 261-279.

Sabatier, Paul, *Vie de saint François*, Paris, Fischbacher, 1893.

Sancricca, Arnaldo, *I 'fratres' di Angelo Clareno. Dai poveri eremiti di papa Celestino a fratri Minori della provincia di s. Girolamo de urbe attraverso la genesi del Terz'ordine Regolare di s. Francesco in Italia*, Macerata, Edizioni Simple, 2015.

Schimitt, Clement, "Introduzione allo studio degli spirituali e dei fraticelli", *Picenum Seraphicum*, XI, 1974, pp. 7-23.

Sedda, Filippo, "La malavventura di frate Elia" en *Il Santo*, Centro Studi Antoniani, XLI, serie II, 2001, pp. 215-300.

Semelin, Jacques, "Violencias extremas. ¿Es posible comprender?", *Revista internacional de ciencias sociales*, 174, 2002, pp. 2-40.

Skinner, Questin, *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007.

Sofsky, Wolfgang, *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1976.

Sorel, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La Pleyade, 1978.

Tabacco, Giovanni, “Il papato avignonese nella crisi del francescanesimo”, *Rivista storica italiana*, 101, 1989, pp. 317-345.

Topfer, Bernhard, *Il regno futuro della libertà. Lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel Medioevo centrale*, Genova, Marieti, 1992.

Tugwell, Simon, “The evolution of dominican structures of government. I: The first abbot”, *Archivium Fratrum Praedicatorum*, LXX, 2000, pp. 5-109.

Vauchez, André.

---, dir., *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, Roma, Città Nuova, 1998.

---, *Francesco d'Assisi e gli Ordini mendicanti*, Assisi, Porziuncola, 2005.

---, *La santità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2009.

---, *Francesco d'Assisi*, Torino, Einaudi, 2010.

Van Houts, Elisabeth, “Local and regional chronicles”, en Noel, Raymond, *Typologie des sources du Moyen Âge Occidental*, 74, Turnhout, Brepols, 1995.

Vian, Paolo.

---, “Angelo Clareno e ubertino da Casale: due itinerari a confronto”, en *Angelo Clareno Francescano. Atti del XXXIV Convegno della Società internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 5-7 ottobre 2006*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2007, pp. 167-225.

---, “‘Noster familiaris sollicitus et discretus’. Napoleone Orsini e Ubertino da Casale”, en *Ubertino da Casale. Atti del XLI Convegno internazionale di Studi Francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani Assisi 18-20 ottobre 2013*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2014, pp. 217-298.

Von Auw, Lydia.

---, “La vraie église d'après les lettres d'Angelo Clareno”, *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medio Evo. Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità*

Medioevale. Todi 16-19 ottobre 1960, Todi, 3, 1962, pp. 433-442.

---, “Angelo Clareno et les spirituels du Midi”, *Franciscains d’Oc. Les spirituels ca. 1280-1324*, Cahiers de Fanjeaux, 10, Toulouse, 1975, pp. 243-262.

---, “À propos d’Angelo Clareno”, en *Chi erano gli spirituali. Atti del III Convegno internazionale. Assisi, 16-18 ottobre 1975*, Assisi, Società internazionale di Studi Francescani, 1976, pp. 205-220.

Wagner, Elmar, *Historia constitutionum generalium Ordinis fratrum Minorum*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1954.

Wickham, Chris, “Gossip and Resistance among the Medieval Peasantry”, *Past and present*, 160, 1998, pp. 3-24.

Wieviorka, Michel, “Violencia y crueldad”, *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 37, 2003, pp. 155-171.

Zorzi Pugliese, O., “Il chronicon di Angelo CLareno nel Rinascimento: volgarizzamento postillato da Girolamo Benivieni”, en *AFH*, 83, 1980, pp. 514- 526.

Abstract in italiano.

Quando pensiamo al messaggio di Francesco d'Assisi, associamo la sua proposta cristiana a un messaggio di pace e tolleranza, un ritorno agli ideali e le pratiche primitive dei Vangeli. Tuttavia, in tutta la storia dell'Ordine dei Frati Minori possiamo trovare che molte delle situazioni di tensione e/o di conflitto si conclusero con manifestazioni meno pacifiche. La presente tesi propone l'analisi di pratiche e rappresentazioni legate alla violenza nel processo di istituzionalizzazione dell'Ordine dei Frati Minori, indagando anche il rapporto con la formazione – o non– di un regime disciplinare punitivo.

Una delle ipotesi di questo lavoro è che alcune pratiche, per quanto riguarda le forme di dissenso, sono nate in forma embrionale con Francesco d'Assisi vivente e questo ha permesso proprio l'emergere di ulteriori situazioni di violenza. In secondo luogo, sosteniamo che le caratteristiche che Francesco voleva imprimere nell'Ordine, come scrivere sua propria regola o il suo particolare modo di vita, hanno fatto della consolidazione di una legislazione interna un fenomeno tardivo, permettendo l'emergere di conflitti e pratiche violente negli interstizi delle legislazioni costantemente soggette a cambiamenti. Infine, dalla comparsa delle menzionate legislazioni assistiamo all'uso della legge per punire, in molti casi, non le trasgressioni ma i dissensi interni, cioè come un mezzo per eliminare le critiche interne. In questo senso, l'ultima ipotesi qui sostenuta è che il processo di evoluzione dell'Ordine nel XIII secolo abbia coinvolto il consolidamento, non solo di ordine religioso, ma un regime punitivo e di coercizione concreto, anche espressione degli interessi ecclesiologici della Santa Sede. Tutti aspetti sempre affrontati tangenzialmente dalla storiografia francescana per qualche altro argomento, tanto come problema specifico quanto complessivamente.

A causa della natura del tema elaborato in questa tesi, verrà trattato un ampio intervallo temporale: dalla scrittura della *Regula non bullata* nel 1221 al primo quarto del XIV secolo; similmente, il suo ambito spaziale sarà ampio, benché ci limiteremo all'area italiana attuale, facendo pure riferimento ad altre aree significative del mondo francescano del periodo, come il caso del sud della Francia.

La tesi inizia con una sezione teorica: "*Violenza, tra parole e concetti*" in cui verranno rassegnati i contributi delle scienze sociali ritenuti funzionali per la struttura ermeneutica di questa ricerca e con cui la tesi viene discussa. D'altra parte, rifletteremo sugli strumenti metodologici in grado di permettere la costruzione di una rete di concetti relativi al fenomeno avversativo emerso dalle fonti.

Successivamente, faremo brevemente riferimento alla storia dell'Ordine dei Frati Minori attraverso tre nodi o momenti di tensione contrastanti per fornire il lavoro di una base di storia francescana e facilitare la lettura.

Il capitolo intitolato "*La regolazione dei conflitti: dall'individuo all'istituzione*" problematizza la conformazione di una legislazione interna e la strutturazione del regime punitivo dagli scritti di Francesco fino alla costituzione di Lione del 1325. Presupponendo la natura performativa di tali legislazioni o interventi, verranno evidenziate di conseguenza diverse situazioni di conflitto, in grado di portare all'incorporazione o all'eliminazione di articoli o clausole nelle costituzioni, l'analisi delle quali viene strutturata in tre parti: la prima spazia dalle *Praenarbonenses* a Narbona (1260); da essa giungiamo a Parigi (1292) per approdare da Parigi a Lione (1325). La natura delle fonti richiedeva uno studio comparativo per rilevare le obliterazioni o inclusioni che avrebbero dovuto essere considerate mentre avanzavano i capitoli generali dell'Ordine. D'altra parte, nella suddetta sezione analizziamo anche gli interventi pontifici in relazione ai diversi problemi o tensioni che l'Ordine stava attraversando. La storia francescana è caratterizzata dalle continue ed energiche interferenze papali, una tradizione iniziata dallo stesso Francesco e continuata come impronta distintiva. Così, in coincidenza con il periodo analizzato nelle costituzioni, vengono studiate varie bolle papali emanate da questioni dell'Ordine.

Nel capitolo successivo, intitolato "*Le situazioni avversative nelle prime generazioni francescane*", vengono analizzate le situazioni in cui Francesco d'Assisi decide di punire una trasgressione e perché. Allo stesso tempo, ci soffermiamo sul modo in cui l'immagine del santo cambia nelle diverse agiografie, come nei casi delle due vite di Tommaso da Celano, della *Legenda Maior* de San Bonaventura e della *Compilatio Assisiensis*. Si riflette su quali punizioni sono considerate legittime e quali non lo sono in ogni contesto storico, così come il ruolo punitivo di Francesco. Come vedremo, nell'orizzonte cristiano, la punizione dovrebbe implicare la re-incorporazione delle pecore smarrite, allontanatesi dal gregge, non la loro eliminazione. In questo senso, crediamo di aver stabilito una differenziazione tra 'legittimo e illegittimo' in relazione all'obiettivo della punizione. Le agiografie non solo costruiscono la santità, ma ciascuna di esse fa riaffiorare un'immagine di Francesco insieme a frammenti del contesto di produzione dell'autore. In questo modo, possiamo ricostruire diversi modelli di comportamento tendenti alla violenza e collegarli alla configurazione di un regime disciplinare.

Dopo l'analisi dell'immagine di Francesco, al fine di ripensare le prime fasi del movimento, procederemo a studiare il caso di frate Elia di Cortona, che interpretiamo come una situazione esemplificativa del conflitto esacerbato dopo la morte dell'iniziatore. Partendo dalla testimonianza di Salimbene di Parma nel *Liber de prelato*, analizzeremo le dispute sulla sua singolare figura. Ci interrogheremo non solo sulla costruzione di Elia come personaggio negativo all'interno dell'Ordine – argomento ripetutamente studiato a causa della *damnatio memoriae* – ma anche sul comportamento di quei frati che costituirono la sua opposizione e solleccarono la sua deposizione presso Gregorio IX.

I conflitti e le tensioni iniziate ad affiorare già con Francesco vivente hanno subito un'accelerazione dopo la sua morte. Esempio di questo è la situazione vissuta durante il generalato di frate Elia. Il problema della violenza avrà la sua cima del conflitto dagli anni settanta del XIII secolo con la comparsa di critiche interne nell'Ordine per quanto riguardava certi percorsi prese. Così, il gruppo dei rigoristi, chiamati anche “spirituali” confronterà a quelli denominati della “comunità” in relazione ad alcuni eccessi che ai suoi occhi proliferavano (l'argomento centrale del conflitto aveva a che fare con l'abbandono di certi ideali di povertà). Lo scontro tra i due gruppi è arrivato a situazioni estreme di cui le due parti erano protagoniste. Prova ineludibile e centrale di questi conflitti è la testimonianza di frate Angelo Clareno nei suoi vari scritti, così come quella di Ubertino da Casale. Questo sarà affrontato nel capitolo intitolato "*L'apice della violenza*". Queste fonti saranno messi in dialogo con altri come *Epistole*, *Expositio super Regulam* o *Apologia* di Clareno, pure come *Chronica XXIV generalium ordinis Minorum*, la cronaca di Salimbene di Parma, tra i principali. Uno degli elementi centrali di questo capitolo è l'analisi delle rappresentazioni di violenza, cioè il modo in cui gli autori incarnano notizie su situazioni che erano deprecate. Allo stesso modo, tutte le notizie negative saranno decostruite per arrivare al nocciolo duro delle suddette testimonianze.

Infine, saranno inclusi in appendice uno schema dove vengono messi in dialogo i vari pontificati con i ministri generali dell'Ordine e una tabella con la datazione delle costituzioni generali utilizzate. L'appendice successivo, "*Illustrare la violenza*", analizzerà alcune miniature del manoscritto 1167 della Biblioteca Nazionale di Roma. Il manoscritto è una volgarizzazione della cronaca di frate Angelo Clareno databile intorno al XV secolo. Detto manoscritto ospita non solo l'opera completa del frate spirituale in pergamena, ma ha anche quindici illustrazioni, diventando in tal modo, l'unico manoscritto illustrato dell'opera. Tra le miniature, dieci rappresentano situazioni violente vissute dai frati del ramo spirituale dell'Ordine o situazioni generali riferite alla

persecuzione dei frati da parte della comunità. Quindi, analizzeremo un altro modo di rappresentare la violenza, non in forma scritta ma per immagini. Ci soffermeremo, quindi, sulle composizioni e sui modi di rappresentare le situazioni di violenza. Sia l'iconografia che l'analisi dei simboli saranno centrali, parallelamente alla messa in discussione dell'elezione di tali notizie da illustrare.

Agradecimientos	2
Introducción.....	3
I. Violencia, entre las palabras y los conceptos.....	10
1. Un recorrido por las líneas de lectura de la violencia.....	11
1.1. De la teoría política a la historia. Perspectivas interdisciplinarias.	11
1.2. Los historiadores y la violencia.	15
1.3. Los medievalistas y la lectura de la violencia.	17
2. Reflexiones sobre método.	22
3. En pos de definiciones: La violencia como campo de representaciones en clave histórica.	27
3.1. Los términos en el dossier de fuentes.	28
II. Contexto de la cuestión: nudos de conflicto	53
III. La regulación de los conflictos: del individuo a la institución.	61
1. Los antecedentes: Las regulaciones de Francisco de Asís.	61
1.1. Regula non bullata.	64
1.2. Regula bullata.....	68
1.3. El Testamento de Francisco de Asís.....	69
2. Las constituciones de la Orden.	73
2.1. De las llamadas Praenarbonenses a Narbona.	75
2.2. De Narbona (1260) a París (1292).....	92
2.3. De Padua (1310) a Lyon (1325).	102
3. El retrato de los transgresores.....	112
4. Las cartas papales.	114
IV. Las situaciones adversativas en las primeras generaciones franciscanas.....	131
1. Los testimonios de las vidas de san Francisco de Asís.....	132
1.1. Vidas de Tomás de Celano.	137
1.2. La Legenda de Buenaventura de Bagnoregio.....	147
1.3. Compilatio Assisiensis.	153
2. El caso de fray Elías de Cortona.....	158
2.1. Fray Elías en la historiografía.....	159
2.2. Fray Elías como ejemplo de crueldad y mal gobierno.	162
2.3. El accionar de los frailes adversarios.	168
V. El cénit de la violencia.	178
1. Fray Angelo Clareno y sus vicistudes.	179
2. Su obra.....	180
3. La obra de Clareno y los tópicos de conflictos/violencia.....	187
3.1. El prólogo: a propósito de la dialéctica amigo-enemigo.	187

3.2.	Las profecías de la violencia.	189
3.3.	La cárcel como tópico.....	190
3.4.	La violencia de Dios.	191
3.5.	El topos martirial.	192
3.6.	El tópico de lo bestial e inhumano.....	193
4.	Las tribulaciones.....	195
4.1.	La quinta tribulación.....	195
4.2.	La sexta tribulación	210
4.3.	La séptima tribulación.	218
4.4.	La primera tribulación.	219
4.5.	La segunda tribulación.....	220
4.6.	La tercera tribulación.....	228
4.7.	La cuarta tribulación.	230
5.	Fray Ubertino de Casale acusa.	233
5.1.	Ubertino de Casale: rasgos biográficos.	235
5.2.	Los textos de Ubertino.....	236
5.3.	Los topoi adversativos en la obra de Ubertino de Casale.....	239
	Epílogo	252
	Apéndice I. Cuadros y tablas.....	265
	Apéndice II. Ilustrar la violencia.....	267
	Bibliografía.....	287
	Abstract in italiano.	312