

Fundamentos para a educação na ordem franciscana: o projeto de *Societas Christiana* de Ubertino de Casale

Ana Paula Tavares Magalhães

Departamento de História, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Av. Prof. Lineu Prestes, 388, 05508-900, São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: apmagalh@usp.br

RESUMO. A partir do desenvolvimento urbano e da consolidação das universidades, no século XIII, verifica-se a produção de uma literatura culta com vistas ao diálogo acadêmico e, sobretudo, sob a forma de um projeto educacional para a sociedade cristã. Nesse contexto, assumiram papel de destaque as Ordens Mendicantes, responsáveis pela evangelização. Entre os Franciscanos, fundamentais para o estabelecimento de um amplo conjunto de recursos pedagógicos junto às massas iletradas (mas também por sua atuação no interior da Universidade), assume destaque Boaventura de Bagnoregio, que dará origem a uma importante tradição pedagógica cristocêntrica. Essa “antropologia cristológica”, herdada da Patrística, será uma das principais fontes de inspiração do modelo social de Ubertino de Casale, no século XIV.

Palavras-chave: universidade, cultura escrita, oralidade, pregação, cristocentrismo, Boaventura de Bagnoregio.

ABSTRACT. Foundations for the education in the Franciscan Order: the project of Ubertin of Casale's *societas Christiana*. Since the 13th century, the urban development and the universities consolidation generated the production of a scholarly literature aiming the academic knowledge, especially as an educational project for Christian society. In that background, the Mendicant Orders were particularly important since they were the main responsible for preaching. Among Franciscans (essential for the establishment of a large set of pedagogical resources for illiterate populations and also important within the University), we can assure that Bonaventure of Bagnoregio is the most important friar that will create a significant christocentric pedagogic tradition. Such “christologic anthropology”, that actually is a patristic heritage, will be one of the main inspiration source for the social conception from Ubertino of Casale, in the 14th Century.

Key words: university, written culture, spoken language, preaching, christocentrism, Bonaventure of Bagnoregio.

Introdução

No decorrer daquilo que se convencionou denominar Baixa Idade Média (séculos X a XV, sob uma concepção ampliada), estabeleceram-se, sob o ponto de vista da cristandade latina, uma série de práticas que atendiam ao crescimento da *societas christiana*.

Ao lado da tradicional cultura escrita – fundamental para as elaborações dos letrados desde a produção episcopal da Antiguidade Tardia e da Primeira Idade Média – e oral – fundamental para a expansão da fé desde o cristianismo primitivo –, todo um conjunto de práticas passou a ser amplamente valorizado e reputado como desejável a fim de atender às novas demandas do Ocidente em expansão.

Trata-se, sobretudo, dos elementos visuais (os quais, embora amplamente utilizados ao longo de

toda Idade Média, adquiriram, naquele momento, estatuto privilegiado), bem como o teatro religioso, os *exempla* e os modelos expressos por intermédio das *Vitae sanctorum*:

Até o fim do século XV e inícios do século XVI, não há uma unidade territorial de qualquer extensão na Cristandade latina que conte mais de 10% de leitores-escretores. O cristianismo vivido no seio das culturas puramente orais é guiado por um enquadramento de clérigos que, em sua grande maioria até o fim do século XV, dificilmente emergem para o nível escrito; eles são, em sentido pleno, profissionais de cultura. Pois um cristianismo sem livro, um cristianismo em que a palavra viva não é jamais uma palavra escrita, em que intervêm a plasticidade da transmissão oral e o suporte da imagem pintada e esculpida, com o uso da mnemotécnica e de recursos indispensáveis a uma memorização auditiva sem o recurso corretivo do texto, esse cristianismo sofreu, necessariamente, o peso e a influência do meio (CHAUNU, 1984, p. 147).

No contexto e no perímetro em questão, bastaria citar o movimento cruzadístico e o crescimento demográfico e vegetativo da população – decorrentes dos avanços técnicos na lavoura e do consequente aumento na produção de alimentos e de excedentes – para explicar a extraordinária expansão da cristandade, fosse do ponto de vista quantitativo, fosse do ponto de vista da inserção nos quadros do ideário e das práticas eclesiais. No entanto, para além desses dois elementos, altamente significativos no contexto, haveria a necessidade de atentar para outros, os quais teriam sido responsáveis por promover uma integração sem precedentes, aliada a uma forte consciência de pertença, nos quadros da sociedade cristã do Ocidente latino.

A ampliação do papel das cidades, seu consequente crescimento e a diversificação de suas atividades conduziram, sem dúvida, a novas concepções, fosse do ponto de vista da organização social, das práticas religiosas ou das estratégias de educação. Concomitantemente, o desenvolvimento da instituição – medieval por excelência e universal por definição –, da Universidade logrou, a partir de Bolonha, Paris e Oxford, promover uma reforma no modo de organizar e de difundir os saberes. Assim, para Oliveira, a reflexão de Tomás de Aquino na Universidade de Paris “espelha, com grandeza, o espírito de uma época” e “expressa com muita propriedade os debates que estavam sendo travados não só no seio da Universidade, mas na sociedade como um todo” (OLIVEIRA, 2007, p. 469). Um dos traços mais marcantes das mudanças processadas, a partir de seu surgimento, foi o fim do monopólio do clero secular sobre a cultura letrada e a inserção cada vez mais marcante, dos mendicantes nas atividades de produção e difusão da cultura letrada. Trata-se do momento de consolidação de uma série de valores, ressaltado por Oliveira como “um exemplo notável para a atualidade, posto que foi nele [o século XIII] que muitas de nossas instituições e tradições, hoje consolidadas ou em crise, foram criadas” (OLIVEIRA, 2008, p. 227).

O nascimento de uma cristandade deve ser encarado como conceito significativo de uma pertença cultural no Ocidente, a qual se concretizou a partir da base da pertença religiosa. Os anos transcorridos entre os séculos VIII e XII assistiram à acentuação do esforço empreendido pelos carolíngios, que então se fizera em prol da incorporação de povos além-Império ao bloco cristão homogêneo: no contexto subsequente, o fenômeno que se salientava era aquele do reforço da empresa eclesial mediante o adensamento da rede paroquial, o que se fazia em concomitância com

o desenvolvimento e a consolidação da instituição feudal. (VAUCHEZ, 1982, p. 81). Assim, a uma acentuação progressiva dos índices demográficos numa sociedade que atravessava um processo de franca ascensão socioeconômica, correspondia, no plano espiritual, a criação de um sistema estrutural adequado às novas demandas dessas populações, dotadas da necessidade de inserção cada vez maior. A acentuação do processo de urbanização também provocou transformações rápidas e profundas no mundo religioso. Estima-se que em Paris, entre 1080 e 1290, foram criadas 24 paróquias. Via de regra, o fenômeno referendava os esforços da Igreja em prol do ajustamento de suas instituições à realidade que ela encontrava nas aglomerações em pleno desenvolvimento.

O período em questão sofreu, portanto, os efeitos da multiplicação das igrejas paroquiais, intrinsecamente ligada ao incipiente desenvolvimento das cidades e, no campo, à afirmação do regime senhorial feudal. Sabemos que, aqui, uma ocorrência de tal envergadura estava supostamente relacionada aos desígnios de poder político e de domínio econômico por parte dos grandes senhorios, ou *villae*; de qualquer forma, contudo, é capital fazer notar a gênese de um processo que desenharia suas consequências sobre o pano de fundo dos séculos posteriores: os limites das paróquias, ao se tornarem precisos, passaram a coincidir com aqueles dos territórios de vilarejos: a igreja - local - estava sendo construída - ou reconstruída - sob o alicerce da célula mais modesta. As paróquias tornaram-se lugar de desenvolvimento das relações sociais por meio de encontros semanais, bem como de festas sazonais. Essas comunidades podem ser consideradas como correias de contato entre a Igreja e o mundo laico, em que as relações entre a hierarquia e a massa se efetuavam, por um processo de decodificação e de deformação: nesse mundo específico que se criava dentro de uma única Cristandade, a linguagem *cifrada* do clero era *decifrada* junto da população laica, quer camponesa, quer senhorial. A paróquia era dotada de organização essencial extremamente simples, em especial no que tangia à população rural. O baixo grau de conhecimento e de constância daquele que gerenciava a comunidade paroquial era suficiente para suprir as demandas dessa população, igualmente simples e ignorante da leitura da Escritura: bastariam os sermões, baseados em temas profanos, e os *Exempla*¹, não se exigindo

¹*Exempla*: contos ou fábulas de caráter moralizante e destinados a ajudar na compreensão do dogma ou da moral cristã entre os fiéis; base dos sermões populares.

elevadas reflexões teológicas ou filosóficas; tais eram os procedimentos limítrofes de um ensinamento que deveria conduzir diretamente à *compreensão* e desta à *aprendizagem*, a qual por sua vez viabilizaria a *prática* (VERGER, 1983).

As paróquias foram constituídas, durante o desenvolvimento e o incremento da sociedade cristã medieval, em função das comunidades de habitantes, e enquanto balizas sociais dessas. Pierre Chaunu sustenta que houve, de uma maneira geral, *sobreposição entre comunidade de habitantes e paróquia* em 80 a 90% dos casos; contudo, é também possível observar a vigência de paróquias mistas, ou de uma comunidade servida por várias paróquias (CHAUNU, 1984).

A paróquia era a peça mais modesta do sistema benéfico, porém primordial do ponto de vista da multidão. O clero paroquial, munido de encargos básicos, desempenhava papel capital nessa realidade: ele se encontrava na condição de veio condutor de informação no nível mais fundamental da difusão da piedade e da cultura. Toda notícia se transmitia necessariamente através desse canal. Para além de sua condição de agregador social e de elo de contato entre dois mundos - o do alto clero e o da comunidade, pelo fio condutor do baixo clero -, a paróquia figurava como correia de transmissão, pela qual passava a comunicação entre a comunidade e o mundo exterior.

Em fins da Idade Média, a comunidade passou a reclamar os serviços da missa. Pode-se constatar tal alvitre como uma necessidade a um tempo religiosa e social. Com efeito, ela encontrava-se relacionada às mutações socioeconômicas ocorridas no contexto da desagregação do sistema feudal e dos laços de parentela que até então permeavam uma sociedade tripartite e do advento da pequena propriedade de exploração familiar, que fracionou o trabalho, reduzindo-o ao quadro familiar entre os séculos XII e XIV. Impunha-se uma necessidade crescente de compensação social, projetada numa assembleia que reunisse a comunidade. Foi assim que se assistiu, no campo, a uma intensificação e a um aprofundamento do significado das paróquias, construindo uma nova religiosidade, que iria progressivamente adquirir autenticidade popular, em especial quando da junção entre esses elementos e aqueles resultantes dos fermentos urbanos em desenvolvimento.

A premência do reconhecimento e da inserção de toda uma massa, por parte da Igreja, nos quadros da Cristandade foi motivada por uma modificação nos quadros tradicionais do modo de produção vigente o qual, por sua vez, acarretou um adensamento das exigências, aliado ao aumento qualitativo de população (a melhores níveis técnicos alcançados na

agricultura iam correspondendo índices cada vez mais elevados de crescimento demográfico), bem como a uma diversificação qualitativa (pela variação do modo de vida no campo e pelo elemento diferenciador representado pela vida urbana em franca ascensão). A função do clero paroquial caracterizou-se, então, por acumular a cobertura de todas as necessidades primitivas de cada comunidade dentro da religião cristã: "Assegurar o ofício coletivo e presidir os grandes ritos de passagem, visitar os doentes, prepará-los para a morte, aconselhar e conduzir em todos os domínios a comunidade, eis a missão que não cessam de propor ao clero paroquial os estatutos sinodais" (CHAUNU, 1984, p. 156).

A partir do último terço do século XII, a primazia da Igreja Romana corria o risco de ser solapada pelas massas, que agora pretendiam uma ampliação de seu papel no interior da *fides*². Com efeito, as demandas que a partir de então se impuseram apontavam para a grande predominância do laicato, agora de posse de elementos que paulatinamente iam compondo uma versão específica da religião. Foi notável a reação da Igreja, que a partir de então abriu uma frente pioneira em seu próprio interior: tratava-se da reconquista interna da Cristandade, cujo primeiro baluarte foi São Bernardo de Claraval.

Postulou-se uma mudança na catequese, introduzindo-se a palavra, ao lado das manifestações plásticas, como grande mediadora e sedutora. Como fosse impossível - senão, ao menos improvável - a introdução de uma cultura escrita para as massas - quer urbanas, quer rurais -, as Sagradas Escrituras passaram por um processo de adaptação à cultura oral popular. Assistiu-se à filtragem de temas para sua reconstrução a partir de uma linguagem aproximativa de situações concretas das massas. Desde os cistercienses, o trabalho de catequese mediante essas novas estratégias foi tarefa dos irmãos mendicantes. Temas profanos foram convertidos em objeto dos *sermões*, e os *Exempla* lograram eficaz atuação como fontes diretoras morais. O estímulo à contrição sacramental da *confissão* assegurava o controle da Igreja sobre os virtuais desvios.

Uma profunda orquestração acarretou, como conseqüências, uma uniformidade da prática, uma homogeneidade cerimonial, a criação de um elaborado calendário religioso, o culto da Virgem Maria, a humanização do Cristo. Sem dúvida alguma, a ofensiva pastoral buscava o enquadramento do laico, e não o seu florescimento. Progressivamente, como fruto das novas

²A heresia cátara, de grande projeção ao longo do século XII, foi responsável em larga medida pelo reordenamento das relações entre Igreja e fiéis por essa época. O temor generalizado da expansão do gérmen do desvio inspirou novas leituras e procedimentos por parte de uma Igreja que se queria unitária e homogênea.

perspectivas, discernia-se a busca da *imposição* de um modelo religioso, implicando na *marginalização* de outros sistemas. A ignorância daquele modelo básico, referencial, era logo identificada ao erro, ao equívoco. Conforme André Vauchez, não é sem propósito que o tempo da *Predicação* coincide com o tempo da *Inquisição* (VAUCHEZ, 1982).

Os clérigos eram os detentores da via de acesso à cultura letrada, e deveriam proceder à sua decodificação junto às esferas populares³. A partir do século XIII, a preocupação prática do clero pela co-optação religiosa das massas começou a se evidenciar por meio do movimento reformista saído do IV Concílio de Latrão (1215), e iria se reforçar com a criação das Ordens Mendicantes, responsáveis pela veiculação de uma literatura didática religiosa e moral tanto em latim quanto em língua vulgar.

Como se pode depreender da imensa onda reformista da Igreja de então, a partir do século XI, e com intensidade nos séculos subsequentes, a Cristandade tomara em suas mãos o projeto da *imitatio apostolici*. É o momento de ascensão da predicação. O cânone 10º do IV Concílio de Latrão (1215) prescrevia aos bispos que pregassem ou que fizessem pregar; ao mesmo tempo, a Cúria prodigava o apoio sem reservas aos mendicantes, religiosos missionários por excelência, ordens dotadas desse propósito como básico.

A predicação tornara-se um apelo premente, inelutável. Nos dizeres de Francis Rapp, “Em todos os níveis da organização eclesiástica - assembléias legislativas, concílios e sínodos - foi lembrado que a alma se nutria da Palavra, que os pastores tinham o dever estrito de oferecer esse pão a suas ovelhas, e que essas não tinham o direito de recusar este alimento vital. ‘Deixar cair por terra a hóstia não é uma falta mais grave que escutar distraidamente uma frase de um sermão’; essa fórmula, utilizada freqüentemente, traduz perfeitamente a seriedade que as autoridades ligavam à proclamação da mensagem” (RAPP, 1971, p. 130).

Uma vez a predicação a cargo das Ordens Mendicantes, a aproximação dessas aos grupos laicos foi uma decorrência natural. Entretanto, o processo

conduziu, por fim, à apropriação, por parte dessa massa em vias de cultivo, de elementos essenciais da orientação daqueles que, progressivamente, seriam levados a posições cada vez mais radicais; ou ainda, de elementos provenientes da especulação intelectual de místicos pertencentes a duas ordens marcadas por indelével preparo teológico-filosófico no interior das universidades⁴.

O conteúdo sermonístico, por essa natureza, apresentava notável influência dos meios universitários, e repousava sobre temas da moral e do dogma. Em última instância, um dos baluartes do processo que conduziu à convergência entre Ordens Mendicantes, cultura oral e produção universitária teria sido Boaventura de Bagnoregio, mestre da Universidade de Paris e Ministro-geral da Ordem Franciscana entre os anos de 1257 e 1274. No entanto, as elites letradas, sempre no intento de se fazerem compreender, eram premidas a utilizar uma linguagem acessível ao largo público. A preocupação com a eficácia comandava, portanto, o processo da vulgarização. Em um mundo de mestres e aprendizes, logrou papel capital a construção de modelos, utilizando-se os *Exempla* para a *imitatio* quotidiana. Desses, os mais notáveis foram as *Vidas* de santos. Os predicadores apresentavam aqueles “eleitos” como modelos, e exortavam a população a segui-los. Para tanto, também se lançou mão do teatro religioso, povoado de protótipos e de alegorias, provido com temas que se encontravam no cerne do dogma, tratados com uma amplitude imensa: o destino do mundo desde a queda dos anjos até o Juízo Final. Essas eram as linhas mestras prediletas para serem ilustradas pelos quadros vivos, pelos diálogos e pelos coros (RAPP, 1971).

A devoção dos santos promoveu uma acentuação dos temas hagiográficos no teatro, ao passo que o sacrifício de Cristo, mais que um entretenimento de emoção, deveria reforçar no espírito dos fiéis o artigo fundamental de sua crença: por seu sacrifício, Cristo resgatou os homens. A segurança mais firme contra o mal e o inferno, os cristãos a encontravam no triunfo de Jesus, o qual necessariamente os lembrava a *via crucis*. E, no entanto, esse mistério não apaziguava todas as suas angústias; quiçá intimidados por sua grandeza terrível, eles buscavam outros socorros, proteções mais próximas - aquela dos santos -, que acreditavam mais dispostos a receber suas súplicas, porque sobre a terra haviam conhecido as misérias da condição humana.

³Podemos ressaltar, no assunto em questão, o *Livro de Sentenças*, do século XIII, destinado aos clérigos e alunos da escola latina; a viabilidade mnemônica o tornava passível de transposição para o vulgar, servindo ao ensinamento das massas. Por volta de 1360, os “Irmãos da Vida Comum” começaram a difundir uma literatura prática constituída por uma série de recitos parafrazeados em forma de história santa. Enfim, a educação dos 90% não-letrados do fim da Idade Média foi conduzida a partir da existência de uma série de textos normativos para que curatos e vigários conduzissem a educação de adultos e de crianças. Outro procedimento largamente empregado foi aquele da versificação, que se aproxima do canto e que atrai pela sua facilidade mnemônica. A ligação à Bíblia também se fazia notar em obras de um caráter mais popular, tais como a *Biblia pauperum*. Redigida entre os séculos XII e XIII na Baviera, era uma espécie de resumo do Livro Sagrado. Seu autor teria querido fazer dela uma arma para melhor lutar contra o contágio cátaro dos meios populares. Uma manifestação iconográfica do espírito da época é o *Speculum humanae salvationis*, composto por inscrições sobre quadros ilustrados daquilo que de essencial havia para ser apreendido da Escritura em termos de história.

⁴Os mendicantes não se pronunciavam exclusivamente nas igrejas dos seus mosteiros, ou entre as monjas que tinham sob sua direção. A despeito das animosidades nutridas contra eles pelos seculares, eram convidados a ministrar sermões nas paróquias: para qualquer manifestação solene, fazia-se necessário um mestre em retórica, e era raro que a escolha não pendesse para um frade.

O trânsito pelas categorias da cultura oral bem como o domínio da linguagem e da escrita universitárias acabava por consolidar a Ordem Franciscana como a grande representante do projeto global de sociedade concebido pelo papado e pelos intelectuais em geral no século XIII. A circulação de saberes e de frades promovia a articulação entre a sociedade cristã e a ordem clerical, a intuição própria dos movimentos populares e a autoridade – intelectual e institucional – dos mestres franciscanos, sobretudo aqueles de Paris.

Ao longo da Idade Média, verificamos que a noção de autoria relaciona-se à ideia de autoridade (*auctoritas*) em detrimento da concepção de um autor (*auctor*) propriamente dito. Assim, a “originalidade”, tal como a entendemos hoje, encontrar-se-ia em segundo plano no conjunto da produção escrita medieval, com destaque para a produção historiográfica. Entretanto, o conceito – inexistente naquele momento –, bem como sua intenção, não eram, naturalmente, objeto da preocupação daqueles homens ou de seus contemporâneos, e uma das mais importantes evidências desse fato é dada pelas teorizações em torno das “compilações” – esforço de coleta de informações e ideias correntes na época ou em várias épocas sobre um ou vários temas, tendo uma finalidade aproximada da “enciclopédia” –, ressaltando-se o esforço de erudição e a capacidade interpretativa demandados por parte do *auctor*.

Com efeito, considerava-se que as obras históricas ou cronísticas (a interpolação/identificação entre os gêneros permanecerá até o século XIX, sendo impossível defini-los em separado) pré-existentes exerceriam a função de modelo a partir dos quais seus herdeiros literários deveriam compor. E assim, temos a prevalência de um gênero – o historiográfico ou cronístico – dotado de normas muito bem definidas e, por isso mesmo, muito herméticas.

Na *Arbor vitae crucifixae Iesu* (1305), obra maior do franciscano Ubertino de Casale (c.1259-c.1328), verifica-se uma série de transcrições e interpolações, tendo como um dos fios condutores o *Lignum vitae* e a *Legenda sancti Francisci* de São Boaventura. Nunca tendo sido titular de uma cátedra na Universidade, o frade Ubertino, nascido em Casale de Vercelli, chegou a exercer, em Florença, a função de *lector*. Trata-se de um elemento sintomático da evolução da Ordem entre fins do século XIII e início do XIV, quando se pode observar que a cultura letrada havia penetrado toda a instituição franciscana como um todo. Ubertino, obstinado Espiritual Franciscano, defensor da observância estrita da pobreza e por vezes avesso aos estabelecimentos urbanos e até mesmo à posse de livros, era um dos expoentes da

cultura letrada entre os herdeiros de Francisco – difícil seria encontrar, naquele momento, um frade absolutamente iletrado. Uma das maiores representantes da escrita franciscana, o *Lignum* de Boaventura é tributário de uma série de influências e serviu como modelo para a construção de uma tradição literária na Ordem e de um modelo de educação para a sociedade cristã do Ocidente. Destacam-se elementos tais como o cristocentrismo, a identificação da Regra Franciscana ao Evangelho, o estabelecimento dos pressupostos da perfeição evangélica, uma preocupação com a escrita da história da Ordem e da humanidade e a crença no papel fundamental da Ordem na evolução dos acontecimentos na história da Igreja e da humanidade.

Com efeito, é possível discernir, no conjunto da *Arbor vitae*, toda uma série de pressupostos inerentes a outras obras de São Boaventura, a saber, escritos de caráter não combativo, tais como a *Legenda s. Francisci* e o *Lignum vitae*. Uma série de trechos desses textos, muitas vezes transcritos literalmente, perpassa a obra de Ubertino, sobretudo no que se refere aos quatro primeiros livros. Mas igualmente o quinto livro encontra-se sob o influxo parcial da obra de São Boaventura. Dessa forma, no terceiro capítulo do quinto livro, Ubertino utiliza-se da *Legenda s. Francisci* a fim de ilustrar o significado e o valor da Regra de São Francisco de Assis. Ele o faz de forma sobremaneira ostensiva no trecho referente ao episódio dos cardeais que a julgavam “*novum aliquid et supra vires humanas arduum*”, bem como a São João de São Paulo, Cardeal que fazia notar que São Francisco pedia tão somente que se praticasse a “*forma evangelica vite*”, e que proibi-la a Francisco equivaleria a uma verdadeira e própria estupidez. (MANSELLI, 1957, p. 114) Tal *forma vitae*, portanto, teria tido origem na leitura do *Evangelho* e apoiava-se na pobreza e na humildade, como prova histórica primitiva da Ordem Franciscana. Assim, após haver exaltada a personalidade de São Francisco de Assis, Ubertino de Casale procede a tal ilustração do significado e do valor de sua Regra, sublinhando, como essa derivava do próprio modo de viver de Jesus e de seus Apóstolos.

A aparição que os trechos da *Legenda* faz na *Arbor vitae* revelam o conhecimento que Ubertino possuía dessa obra, e ao mesmo tempo remetem a críticas a ela e a seu autor. Assim, pode-se dizer que Ubertino não se mostra complacente para com aquilo que o *Doctor Seraphicus* escrevera com base num pensamento de conciliação, tendo evitado reproduzir episódios ou anedotas que pudessem melindrar certos membros da denominada Comunidade. Assim, parte dos méritos da *autoria*, conforme

concebida no período, consistiria em escolher e rejeitar elementos presentes nas obras prévias, perfazendo, uma noção de originalidade bastante diversa da atual. Dessa forma, é a duras penas que vêm reproduzidas, na *Legenda*, histórias sobre as primeiras infrações à Regra, bem como não se faz menção à visão do irmão Masseo, na qual o trono reservado ao *poverello* era aquele do próprio Lúcifer. A obra também não presta contas sobre os escritos atribuídos ao irmão Leão, tão caros aos zelantes. Ubertino afirma que tal postura explica-se pelo fato de que São Boaventura não desejava revelar a seus leitores e ouvintes as origens da decadência da Ordem. E, embora Deus tenha-lhe permitido, por dispensa especial, calar sobre a verdade, e que ele tenha agido por prudência humana, foi essa uma ocasião de cegueira para muitos frades, uma vez que o zelo ardente do fundador, tendente a reprimir os abusos, ficou obscurecido⁵ (UBERTINO DE CASALE, 1961).

Igualmente, é possível discernir, no conjunto da *Arbor vitae*, uma série de empréstimos feitos por Ubertino de Casale à obra mística do mesmo São Boaventura intitulada *Lignum vitae*. Com efeito, Ubertino deve ter sido efetivamente inspirado por ele na própria escolha do título de seu livro, uma vez que vários manuscritos do *Lignum vitae* trazem denominações que se aproximam muito do título escolhido por Ubertino para sua obra: *Arbor crucis*, *Tractatus de arbore crucis*, *Arbor vitae* ou *Fasciculus myrrhae*. A mesma análise possui validade quando se consideram os títulos dos capítulos, tendo Ubertino emprestado um número considerável do *Lignum vitae*.

Logo, podemos concluir que Ubertino foi frequentemente inspirado por São Boaventura em sua ideia central, a saber, a vida, a paixão e a glorificação de Cristo, bem como no plano da edificação a que se propõe seu livro. Muito embora não confesse de maneira expressa – no século XIV, momento de escrita da *Arbor*, Boaventura não poderia ser citado nominalmente como autoridade em função da proximidade temporal –, Ubertino adverte vagamente que por vezes efetuou uma coleta em alguns livros e ele não respeita a integridade do texto que transcreve, mas antes insere variantes significativas. Assim, a página 71 do *Lignum vitae* prevê: “cave ne mentis tuae oculis infirmum aliquid carnalis cogitationis occurrat” (CALLAEY, 1912, p. 499). Na transcrição de Ubertino de Casale, no primeiro livro, primeiro capítulo, em contrapartida, lê-se: “cave ne mentis tuae oculis aliquid carnalis

contagionis occurrat” (UBERTINO DE CASALE, 1961, p. 10b). Ao tratar da queda dos anjos, no quinto capítulo do primeiro livro, Ubertino inspira-se no *Breviloquium*, segue-o de maneira muito próxima, mas substitui o termo *Deus* por *Jesus*: segue-se, portanto, que este é representado como o criador dos bons anjos. (UBERTINO DE CASALE, 1961).

Ubertino declarou que escreveu a *Arbor* em três meses e sete dias, em virtude das instâncias de seus confrades, encabeçados por Johannin. Alguns pediam um comentário da Sagrada Escritura, outros um sermão, uma interpretação do Apocalipse ou uma história da vida e da paixão de Cristo. Após incessantes solicitações, ele tê-la-ia iniciado, com a condição, entretanto, de que ditaria o texto para que o guardião escrevesse. A *Arbor vitae* foi, por fim, proclamada por Ubertino como a um tempo obra de edificação, livro de meditação e sermão. Contudo, jamais abandonou o princípio franciscano de escrita bem como sua concepção de história e de seus misteres didáticos em relação aos demais frades e aos ouvintes em potencial.

A árvore que comparece no título é Jesus Cristo, Deus e homem a um tempo; é Cristo em seu comportamento e em suas atitudes, os quais deveriam ser continuamente objeto de meditação das almas devotas. Ubertino apresenta Cristo, de maneira definitiva, como autor, protagonista, sujeito e fim da obra. (UBERTINO DE CASALE, 1961). O frade surge, portanto, como instrumento da vontade de Cristo, pois é Jesus que não apenas o inspira, senão também dita tudo quanto é registrado em cada página. Ubertino é somente seu porta-voz, dotado de todas as insuficiências naturais inerentes ao homem (UBERTINO DE CASALE, 1961). Desde o primeiro prólogo da *Arbor vitae*, é possível, portanto, vislumbrar o caráter eminentemente cristocêntrico que se faz presente na obra: “Não nos surpreende muito se ele aponta Cristo como o verdadeiro autor do escrito, uma vez que é uma postura típica de Ubertino aquela de sentir com tanta intensidade o personagem sobre o qual medita, a ponto de cair completamente nele, confundindo-se com ele e fazendo desaparecer sua própria pessoa” (DAMIATA, 2000, p. 186).

O princípio cristocêntrico de escrita da história e de educação da cristandade remonta aos primeiros padres da Igreja, tais como Agostinho, e pode ser considerado como perpassado por um antropocentrismo essencial. Assim, na medida em que coloca a Encarnação – a saber, a emanção da natureza humana de Cristo – no centro da história, coloca o próprio homem como centro de sua escrita.

⁵“Claret autem quod multo melius fuisset ea scribere, quia non tanta postea secuta fuisset ruina”.

Esse “antropocentrismo cristão” é perpassado, ainda, pela ideia de progresso, bem como pela divisão etária da história da Igreja e da humanidade. Agostinho, seguindo por Boaventura, previu seis *aetates*; Ubertino e seus confrades (tais como Pedro de João Olivi e Ângelo Clarenó), influenciados por uma literatura apocalíptica que invadira a Ordem, renunciaram sete. Essa concepção, basicamente humanista e antropocêntrica da história do mundo – tendo o homem como centro, a noção de progresso (ou declínio) como fundamento e um elemento etário fortemente presente – faz suas primeiras aparições entre os historiadores da Antiguidade Clássica – para os quais a ideia de declínio se encontrava na base de todas as sociedades humanas e o tempo perfazia uma espiral descendente –, é acolhida pela Patrística, atravessa a Idade Média, o “Renascimento”, o Iluminismo, o Romantismo e o próprio Marxismo, e só é colocada em questão a partir da terceira década do século XX, quando novas questões e métodos passam a estabelecer-se no universo da escrita da história.

Com efeito, é possível discernir essa maneira de proceder no *Prologus primus*, no momento em que Ubertino informa sobre seu método utilizado a fim de apropriar-se da vida de Cristo. Trata-se de uma espécie de metodologia de procedimento, tendo por fim a redação da obra. Assim, ele afirma que, voltando sua atenção para o presépio, certo dia parecia-lhe que fosse ele Maria, outro dia, José, outro, o boi, outro, o asno. (UBERTINO DE CASALE, 1961). Sua maneira de atuar caracterizava uma imersão total nos acontecimentos sobre os quais pretendia meditar. O resultado dessa total imersão é, indubitavelmente, um estado de exaltação, no interior do qual, ao considerar-se apenas como o instrumento de Deus, Ubertino lança violentos ataques contra a Ordem, o clero secular e determinados papas. É ele o porta-voz de um Deus, o qual designa aqueles que devem ser flagelados. Tal convicção profunda na assistência divina confere-lhe uma confiança inquebrantável na validade de sua causa, bem como uma energia incomparável para defendê-la.

Mas a árvore é também a Igreja, fundada por Cristo e sofrendo então deturpações por parte daqueles que deveriam ser os seus fiéis. Paralelamente à vida da Igreja, desprende-se a história da Ordem fundada por São Francisco de Assis, cujos filhos – que se revelam os *virii seraphici* – teriam, ao fim dos tempos, vontade e capacidade de renovar a Igreja, por intermédio da ação e dos dons do Espírito Santo. Conseqüentemente, na árvore de Ubertino, os Apóstolos representam a raiz e o tronco, ao passo que os denominados *virii seraphici*

perfazem o seu germinar e o seu frutificar. Mas como aos Apóstolos, juntamente com Cristo, compete mormente ser os fundamentos da fé cristã, aos *virii seraphici* compete ser as portas abertas e expositores da sabedoria cristã e da perfeitíssima vida de Cristo. No entanto, a árvore, enquanto é somente raiz, não se pode mostrar tão claramente como quando atingiu a perfeição com ramos, com folhas, com flores e com frutos. Assim, a árvore da construção da Igreja não se pode mostrar desde o início, como poderá e deverá ao fim dos tempos. (UBERTINO DE CASALE, 1961).

Assim, Deus, que deseja revelar-se aos homens, encontra sempre um novo tempo e um novo espaço, como o atesta a passagem do Velho ao Novo Testamento. Ele infunde sem cessar, na alma do crente, novas inspirações e sugestões, capazes de abrir novas passagens a fim de sondar a sabedoria cristã sempre mais profundamente. Neste recurso utilizado por Deus, ou seja, nesta empresa de fazer com que os cristãos compreendam com maior agudez a verdade revelada por Cristo, assinalam-se os *virii seraphici*. Indubitavelmente, os denominados *virii seraphici*, responsáveis por conduzir a obra de renovação da Igreja, surgem identificados aos Espirituais Franciscanos, os quais, por meio dos esforços pela manutenção da observância estrita da pobreza, repercorreriam a trajetória de Cristo e de seus Apóstolos sobre a terra, uma vez que representavam os ideais constitutivos do próprio Evangelho. Ubertino atém-se em recordar sete prerrogativas que qualificariam os chamados *virii seraphici* no interior do movimento de renovação em curso. Tal enumeração de atributos leva a transparecer, de um lado, a concepção que o próprio Ubertino possui de um Franciscano perfeito, e de outro, as acusações que ele não cessa de dirigir aos chamados filhos ilegítimos. A primeira e predominante prerrogativa é a união com Cristo e a conformidade com sua vida. Ubertino afirma, portanto, que pela primeira renovação, a qual é iminente, vem indicada uma sétupla prerrogativa desses eleitos. A primeira é a sua sociedade indivisível com Cristo e sua conformidade. De fato, diz-se que eles encontram-se sobre o monte Sião, pelo qual se representa a alta e sólida superioridade do estado contemplativo (UBERTINO DE CASALE, 1961).

A perspectiva espiritual de renovação da Igreja – para dar a ela, enfim, a função de depositária do ideal da pobreza evangélica (THOMAS, 1989), e em particular da Ordem – acentuando o papel histórico fundamental de São Francisco de Assis –, está presente em todo corpo da obra, figurando como uma verdadeira defesa dos pressupostos do grupo

dos frades rebeldes. A vida de Jesus Cristo é a árvore da vida à qual se refere o escrito: sua raiz, seu caule, suas folhas, representam o símbolo da vida para a humanidade. Como elemento fundamental da obra figura o motivo da redenção, que a preenche perfazendo seu sentido e sua finalidade (THOMAS, 1989). Tendo como suporte a tese agostiniana da relação Cristo-cabeça/ Igreja-membros, de acordo com Ubertino haveria uma economia entre Cristo-cabeça e Igreja de fiéis autênticos. Esta, contudo, só pode resultar em ser restritiva no que se refere à parte da Igreja envolvida, fazendo-a possivelmente coincidir com o grupo dos Espirituais. A importância da relação estabelecida reside, portanto, no fato de que ela não se processa entre Cristo e a Igreja em geral, mas antes entre Cristo e os chamados eleitos, ou seja, aquela parte da Igreja que permanece, no entender de Ubertino, fiel a ele. Dessa forma, para além das referências tradicionais à recíproca presença de Cristo na Igreja e vice-versa - de resto, presentes no corpo do texto -, a relação que prevalece tende a ser aquela entre Cristo e seus "membros eleitos". (UBERTINO DE CASALE, 1961, p. 370b).

Um exame da totalidade da *Arbor vitae* permite destacar uma série de passagens nas quais se ressalta a relação especial imanente entre Cristo e os seus (UBERTINO DE CASALE, 1961). Fazem aparição, naturalmente, as tradicionais referências à recíproca presença de Cristo na Igreja e da Igreja em Cristo (UBERTINO DE CASALE, 1961). Prevalece, contudo, o pressuposto da relação entre Cristo e seus membros eleitos. De um ponto de vista eclesiológico, é significativa a insistência de Ubertino na relação entre Cristo e seus fiéis, fato observado, sobretudo, na parte do capítulo IV dedicada à paixão de Jesus. Assim, este havia provado todas as dores dos eleitos, querendo, igualmente, comunicar-lhes suas próprias dores, na medida em que estas se apresentavam a cada um (POTESTÁ, 1980). Exponente importante do grupo, Ubertino de Casale conduziu adiante as queixas contra o relaxamento dos costumes que imperava, de acordo com os Espirituais, no seio da Ordem e da Igreja. Ao estabelecer a intimidade exclusiva existente entre Cristo e seus fiéis seguidores espirituais, Ubertino recuperava a tensão Igreja Carnal - Igreja Espiritual, tendo como base as vicissitudes dos Espirituais: assim, tal intimidade não se referia a toda a Igreja, mas apenas àquela parcela em seu interior que efetivamente se esforçava por renovar a experiência evangélica. Assim, somente a Igreja Espiritual, qual seja, a comunidade de fiéis que vivia estritamente segundo o exemplo de Cristo,

pertencia realmente a Cristo, ao passo que a Igreja Carnal possuía idêntica função à da sinagoga contra a Igreja das origens. Ela devia, pois, percorrer um caminho de purificação, que só terminaria de se cumprir no tempo escatológico (POTESTÁ, 1980).

É possível, portanto, discernir a tensão na qual, de acordo com o frade Ubertino, encontrava-se a Igreja daquele momento: inteiramente dependente de Cristo, ela revivia, na figura dos eleitos, sua vida e sua morte; no presente momento, o vínculo entre Cristo e os seus restringia-se ao pequeno número de eleitos - os verdadeiros fiéis - o qual, contudo, ao aproximar-se o tempo final, tornar-se-ia maior, sendo que a condição por hora em vigor para os eleitos estender-se-ia a toda Igreja, manifestando plenamente a ligação entre Cristo e sua esposa. Ao completar-se essa obra, transposta para o futuro escatológico, dever-se-ia completar, portanto, a esperada renovação no seio da Igreja. É com grande insistência que Ubertino toma a passagem de São Paulo "Não sou eu que vivo; é Cristo que vive em mim" (Gl. 2,20). Ela atesta, por um lado, que para o Apóstolo só se pode falar dos cristãos como membros verdadeiros de Cristo com a condição de que estes efetivamente tomem sua figura como modelo; por outro, que esta íntima união é já uma realidade efetiva naquilo que concerne aos eleitos. Os verdadeiros fiéis de Cristo são, portanto, reconhecíveis a partir de sua identificação com ele⁶ (UBERTINO DE CASALE, 1961). O versículo representa, ainda, uma manifestação da temática fundamental da espiritualidade cristã, que é aquela da renúncia ao homem carnal para ceder espaço ao homem espiritual. Tal ação, operada pelo Espírito Santo, deveria fazer reviver o Cristo no interior dos fiéis, e traria como condição primeira a quotidiana morte destes, a fim de que o homem exterior deixasse espaço para o homem interior⁷ (UBERTINO DE CASALE, 1961).

Assim, de acordo com a doutrina de perfeição de Ubertino de Casale, a alma deve morrer para si e para as coisas materiais, a fim de permanecer apenas em função da vontade divina. Dessa maneira, ele teoriza no quarto livro da *Arbor vitae*, postulando de que forma seria possível atingir a perfeição

⁶Sic et in charitatis ardore recepto spiraculo, spiritus Christi omnia expiret Christo diformia, semper aspiret Christo conformia, intus inspiret et recolligat ipsius recepta flagitia seu supilitia, et totaliter vivens non sua sed amati Iesu vita, clamet cum Apostolo: Mihi vivere Christus, etc. et vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus".

⁷Nec dum mens nostra impia quando a Spiritu sancto vult duci ad perfectionis fastigia [potest] excusare se sub similitudine aliorum dicendo: sificit mihi facere quod talis facit vel quod faciunt ceteri in communi; quia in situ corporis proprium locum habet quodlibet membrum et speciale officium, ad quod influit spiritus vivificationis nature. Sic in Christo Iesu, cuius nos sumus corpus et membra, de membro Spiritus sancti influit cuilibet membro electo illa operanti et facere que congruunt illi statui spiritualis mensurae, in qua Christus Iesus ipsum in se locavit in merito sue vite passibilis et locaturus est in gloria divinitatis".

evangélica. Trata-se, fundamentalmente, de um percurso que consiste em morrer para o amor de si mesmo e de todas as criaturas, bem como de transferir-se unicamente para a vontade divina⁸ (UBERTINO DE CASALE, 1961). O fiel deveria deixar-se absorver, por intermédio do Espírito Santo, pelo amor e pela vontade divinos, realizando a progressiva anulação da própria vontade e o desligamento de si mesmo, de tal modo a não desejar nada além do próprio Cristo⁹ (UBERTINO DE CASALE, 1961). A ideia de que a assimilação a Deus é atingida pelo fiel mediante a autoespoliação de todo e qualquer elemento mundano é comum às doutrinas de perfeição professadas por Ângelo Clareno, Ângela de Foligno, Iacopone de Todi e Ubertino de Casale, entre outros. A renúncia do fiel a si mesmo encontra-se munida de dois aspectos: exterior e interior (ou carnal e espiritual). A respeito desses níveis, é possível afirmar que atos de devoção e obras de penitência prestam-se como preventivos no caminho de uma vida espiritual mais elevada.

Entretanto, é preciso ressaltar que a conferência de um valor fundamental ao ódio de si mesmo como móvel para atingir a perfeição cristã não representa um fato novo no conjunto da produção literária dos Espirituais. Trata-se, com efeito, de uma tônica constante nos escritos franciscanos dos séculos XIII e XIV. Com vistas a propor um modelo de sociedade baseado nos princípios franciscanos reformistas, e ao ensinamento desse mesmo modelo, Ubertino declara na *Arbor vitae* que o ódio de si é o elemento fundamental de todo estado de perfeição¹⁰ (UBERTINO DE CASALE, 1961). Alguns autores afirmam que o tema do ódio de si na literatura franciscana assume maior relevo naqueles autores que se mostraram mais influenciados por uma espiritualidade de tipo monástica, sendo os mais representativos Iacopone de Todi e Ângelo Clareno. Trata-se de uma das tônicas propostas para uma *pedagogia cristã reformista*, calcada na pobreza como seu valor e princípio fundamental. Os pressupostos para sua prática encontravam-se, sobretudo, nos escritos reformistas e místicos, ligados às Ordens Cisterciense e Franciscana. Podemos afirmar que essas duas instituições representaram importantes canais de contato entre as culturas letrada e oral. No caso dos Cistercienses, as práticas de uma

religiosidade monástica e as representações simbólicas da Igreja e da cristandade (legadas por seus mais destacados expoentes, tais como Bernardo de Claraval) eram transmitidas à audiência de forma a construir uma cultura de participação e de observância rigorosa dos princípios da fé. No caso dos Franciscanos, o saber universitário, elaborado por mestres como Boaventura de Bagnoregio, era desdobrado em ensinamento dirigido ao cristão comum, sob a forma de pregações e representações – pictóricas, teatrais – vocação original da Ordem. Os frades iriam, ainda, mais longe: conceberiam, por intermédio de obras de síntese – caso da *Arbor vitae* – um projeto de sociedade cristã que superava o próprio ensinamento. Tratava-se da pré-eminência da pobreza e de sua identificação imediata à perfeição cristã.

A união com Jesus torna-se possível na medida em que o fiel torna-se capaz da renúncia e do ódio evangélico. Trata-se de uma relação proporcional, pela qual quanto mais se renuncia a si mesmo, tanto mais se deixa espaço para o ingresso de Jesus na alma. Em sua *Arbor vitae*, Ubertino de Casale fala de *transformatio* (UBERTINO DE CASALE, 1961). O termo análogo utilizado por Clareno para definir a experiência pela qual o fiel passa a acolher e hospedar Jesus em sua própria alma é *inhabitatio*. Para este, bem como para Ubertino, os esforços para igualar-se a Cristo assumiam um duplo significado: por um lado, tratava-se de modelar-se conforme o exemplo dos santos, superando as tentações individuais; por outro, a perspectiva do ódio de si consistia na fidelidade ao radicalismo da experiência franciscana, perfazendo, assim, um aspecto coletivo. O itinerário consistia na retomada do percurso de Jesus Cristo, o qual continuava a sofrer no próprio corpo o martírio que os eleitos sofriam por ele¹¹. Trata-se de uma perspectiva – muitas vezes conhecida como *imitatio Christi*¹² – que não se restringiria às práticas individuais de ascese, meditações e penitências, mas antes, deveria

¹¹Sobrevem a identidade entre Cristo e os denominados eleitos, aos quais se procurava coadunar o grupo dos Espirituais Franciscanos.

¹²Uma série de pressupostos, referentes, basicamente, à vida pessoal do cristão, pode ser caracterizada, em conjunto, como aquilo a que se denomina *imitatio Christi*. Trata-se de um corpo de atitudes, práticas e valores construídos ao longo da vida da Igreja Católica e do cristianismo, representado por um movimento de interiorização em oposição ao mundo exterior. Em fins da Idade Média, Thomas a Kempis (1380-1471), um monge holandês, escreveu quatro pequenos tratados em latim, cuja compilação e posterior tradução – seu mais célebre tradutor é Lamennais – recebeu o nome de *imitatio Christi*. A título ilustrativo, o primeiro livro – *Conselhos úteis para entrar na vida interior* – aconselha a imitação de Jesus Cristo e o desprezo às vaidades do mundo; os sentimentos humildes a respeito de si mesmo; a obediência e a renúncia; evitar entrevistas inúteis; evitar julgamentos temerários; suportar os defeitos alheios; trabalhar com fervor no aprimoramento da vida. Ressaltam-se ainda as vantagens da adversidade; a resistência às tentações; as obras de caridade; o exemplo dos santos; o amor à solidão e ao silêncio; a compunção do coração; a consideração da miséria humana; a meditação a respeito da morte.

⁸Et voluntatis plena et contenta de eo quod fecit Deus in se ipso et in omni creato et maxime de mensura distributa unicuique electo in participatione meriti mortis Christi, ut nihil velit de se, nec de aliquo creato, nisi illud quod predestinatrix gratia unicuique disponit in Christo lesu propter ipsius ineffabilem charitatem”.

⁹Sicut humanitas Christi non est suppositum nec persona sed radicatur et inferitur persone filii Dei, ita ut sit sua persona, sic voluntas tua et amor tuus absorbeat per influxum Spiritus sancti ab amore Dei et voluntate ipsius, quod ipse Spiritus sanctus quasi videatur esse tua voluntas at amor, ut nihil propter te velis, sed solum propter lesum, immo nihil velis nisi ipsum”.

¹⁰“Odium sui est fundamentum omnis status perfecti”.

abranger a Igreja em seu complexo e em sua totalidade, resultando num movimento de purificação e de aperfeiçoamento generalizados. A força motriz desse processo seriam, naturalmente, seus membros eleitos. Cada um destes possuía uma tarefa específica a realizar no interior do vasto organismo que é a Igreja; sendo assim, impunha-se-lhes a necessidade de que ninguém permanecesse inoperante. Ubertino deseja sublinhar, além disso, a ação do Espírito Santo, por intermédio da qual cada qual atua por si a fim, contudo, de que todo o organismo eclesástico conforme-se a Cristo.

Nesse contexto, a Ordem Franciscana passaria a assumir o papel de membro individual, dotada de uma atribuição específica a ser levada adiante, de uma missão particular a ser cumprida:

Aqui se considera ‘membro’ não só o simples fiel, mas também uma comunidade, que pode ser uma ordem religiosa (*ou a parte ‘eleita’ dela*) [grifo nosso]. Estimulando cada um a não se contentar em cumprir aquilo que fazem os outros *em comum*, Ubertino parece aludir, de fato, à condição da Ordem Franciscana, na qual cada um deve viver em particular a escolha da pobreza, sem delegá-la a outros. Apenas desse modo a Ordem em seu complexo poderá permanecer fiel à função específica que deve executar na Igreja (POTESTÀ, 1980, p. 54).

A exigência de Ubertino não deixava dúvida de que o acento recaía não na pobreza enquanto virtude exemplar de Francisco, mas sim na *intentio* franciscana segundo a qual aquela pobreza deveria caracterizar a experiência de toda a Ordem. O pensamento de Ubertino, naquilo que concerne à intenção profunda de Francisco em relação à Ordem e ao projeto de aperfeiçoamento do santo fundador, não poderia deixar de trazer como consequência, por um lado, a existência da Ordem por oposição radical relativamente aos padrões de organização eclesástica de seu tempo, bem como às formas de vida religiosa anteriores; por outro, a crítica à organização atual da própria Ordem, denunciando o fato de que o projeto inicial encontrava-se desativado e mistificado. Assim como se havia observado um paralelismo entre as trajetórias de Cristo e da Igreja, Ubertino estabeleceu uma continuidade histórica e ideal entre São Francisco e os Espirituais. Queria mostrar, além disso, que a condição evangélica da Ordem encontrava-se decadente desde os tempos em que Francisco era ainda vivo (UBERTINO DE CASALE, 1961).

Conclusão

O fato de que São Francisco assinalaria uma nova época na história da Igreja e, conseqüentemente, da

humanidade, é uma convicção profunda que perpassa a obra de Ubertino de Casale. Ele encara Francisco como uma figura plena da perfeição cristã em seus vários aspectos e, pouco a pouco, caracteriza-o como uma verdadeira imagem de Cristo, perfeita, na medida em que tal é concedido a uma criatura humana. Assim como, no décimo terceiro dia, a figura de Jesus apresentou-se aos três reis magos, da mesma forma, no décimo terceiro século, constituiu-se uma verdadeira manifestação da sabedoria cristã, sendo grandemente multiplicados os esplendores da divina sabedoria. Sobretudo pela religião da pobreza, foi renovada a vida evangélica em Francisco, o patriarca dos pobres (UBERTINO DE CASALE, 1961). De acordo com Ubertino, Francisco era comparável a Cristo não em virtude de uma série de aspectos exteriores que podem ser perfeitamente documentados - como afirma toda uma tradição do século XIV que culminaria com Bartolomeu de Pisa -, mas, sobretudo em virtude de ter percorrido plenamente a vida de Cristo. Sua ressurreição seria dada pelo cumprimento estrito da Regra na Ordem Franciscana. Francisco, homem abençoado por Deus de maneira singular, como atesta o prodígio dos stigmata que o modelaram, bem como o constante esforço por conformar-se perfeitamente a Cristo, teria em comum com Cristo, de acordo com Ubertino e com outros Espirituais, o destino de ressurgir. Ubertino atribui a Conrado de Offida e outros frades “dignos de fé” a afirmação de que a São Francisco de Assis seria concedida uma ressurreição. Assim, da mesma forma que, de maneira excepcional, Francisco assemelhou-se a Cristo sobre a terra, deveria ressuscitar, de forma a reforçar a fé e a verdade da vida evangélica que Cristo queria renovar em Francisco. Ubertino deseja ressaltar, para além da semelhança, a identidade de Francisco em relação a Cristo. Assim, Francisco encontrava-se, tanto na alma quanto no corpo, modelado e iluminado pelos *stigmata*. Tratava-se de um espelho perfeito que refletia fielmente a imagem de Cristo.

Assim, belíssimo e formosíssimo era Francisco, porque carregava os sinais de uma semelhança muito bela. Era, de fato, candura de luz eterna e espelho da majestade, imagem da sua bondade. Já que o corpo de Francisco foi modelado de acordo com a visão do Crucificado, sua carne foi puríssima e a alma, de uma pureza quase divina (UBERTINO DE CASALE, 1961). Nas relações entre São Francisco e Cristo, os Espirituais detectam uma *sequela*, que pode passar, ainda, por uma prática de ascese; uma imitação, que tende à união, que os Espirituais

percebem como uma unidade; uma similitude e, mais do que isso, uma assimilação. É no terceiro capítulo da *Arbor vitae* que Ubertino fornece o maior número de afirmações nesse sentido.

Assim, Ubertino afirma que Francisco empenhou-se em conformar-se ao próprio Jesus, que é evidente que o bem-aventurado Francisco foi semelhante a Jesus, que Francisco buscava assiduamente a semelhança com Jesus. Ele afirma, ainda, que é o próprio Cristo que operava em Francisco tal assimilação. Assim, Jesus, perfeito, havia transfigurado Francisco à imagem de sua própria vida, fazendo-o viver à sua maneira, pela perfeita obediência ao Evangelho. A esse ponto, Jesus pode dizer a respeito de São Francisco de Assis que Jesus a ele fora conferida uma descendência nova, além daquela de Abel (UBERTINO DE CASALE, 1961). Ao Francisco seráfico ensinado por São Boaventura, Ubertino de Casale opunha o seu Francisco histórico, associado a um projeto eclesial; ao santo conforme os exemplos antigos de São Boaventura, Ubertino de Casale opunha o fundador de um novo povo.

De acordo com a perspectiva boaventurina, a história da Ordem era um dado separado da vida exemplar de Francisco e relacionado, naturalmente, às imposições das novas estruturas e à necessidade de absorver novas funções. Para Ubertino, em contrapartida, um conflito já experimentado por Francisco adentrava a história da Ordem e colocava-se entre aqueles que desejavam manter a identidade original e aqueles que, para adequar-se aos tempos, atenuavam o radicalismo do projeto. Um biógrafo de Francisco descreve a dificuldade inerente à Regra no que tange à definição dos detalhes da vida conventual e apostólica; e, por outro lado, o ideal que ela propõe revela-se tão elevado que permanece dificilmente praticável. Por essas razões, a Ordem Franciscana surge como aquela na qual a vida espiritual encontra sua maior liberdade de expressão, mas também como aquela em que as exigências do fundador deixam um intervalo marcante entre o objetivo e a realidade concreta. Daí, por um lado, a mediocridade em que muitas vezes parece tombar a Comunidade; por outro, os protestos elevados pelos religiosos ferventes em função de uma observância mais rigorosa da Regra (GOBRY, 1957).

Para os dois casos, persistem o saber teológico parisiense – que elevava a Ordem à condição de letrada por excelência – e o espírito contestatário – haurido naquele mesmo saber e conduzido pelos Espirituais Franciscanos. No caso em questão, percebemos que, em que pesem as características de

polêmica da *Arbor vitae*, sua essência permanece imbuída do projeto educacional que preencheria boa parte da carreira do *Doctor Seraphicus*. Dirigida ao centro das atividades que caracterizara a vocação franciscana – a pregação –, a obra de Ubertino de Casale retoma os princípios originais de Boaventura a fim de superá-los. É assim que o cristocentrismo adquire seus mais vivos contornos, bem como a associação fundamental entre Cristo e Francisco. A pobreza, valor elevadíssimo na obra boaventuriana – sempre ao lado da obediência –, passa, em Ubertino, a representar o ideal máximo da experiência de todo cristão: no novo projeto pedagógico cristão, ela é a primeira condição para a vida evangélica, a verdadeira *imitatio Chiristi*.

Referências

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.
- Callaey, F. Les idées mystico-politiques d'un franciscain spirituel: étude sur l'*Arbor vitae* d'Ubertain de Casale. *Revue d'histoire 'Ecclesiastique*, parte I, t. XI, p. 483-504; parte II, t. XII, p. 693-727, 1912.
- CHAUNU, P. *Le temps des reformes: la crise de la Chrétienté (1250-1550)*. Bruxelles: Complexe, 1984.
- DAMIATA, M. *Aspettando l'Apocalisse in fervore e furore com Ubertino da Casale*. Roma: Tiellemedia, 2000.
- GOBRY, I. *St. François d'Assise et l'esprit franciscain*. Paris: Seuil, 1957.
- MANSELLI, R. L'Anticristo mistico: Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e i papi del loro tempo. *Collectanea Franciscana*, v. 47, p. 97-121, 1957.
- OLIVEIRA, T. A concepção de mestre na Universidade medieval: Tomás de Aquino. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS, 6., 2007, Londrina. *Anais...* Londrina: ABREM/UEL/UEM, 2007. p. 460-472
- OLIVEIRA, T. O ambiente citadino e universitário do século XIII: locus de conflitos e de novos saberes. In: OLIVEIRA, T. (Org.). *Antiguidade e medievao: olhares histórico-filosóficos da Educação*. Maringá: Eduem, 2008.
- POTESTÁ, G. L. *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1980.
- RAPP, F. *L'Église et la vie religieuse en occident à la fin du Moyen Age*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- THOMAS, H. M. *Franziskanische Geschichtsvision und europäische Bildertaltung: die Gefährtenbewegung des hl. Franziskus, Ubertino da Casale, der "Lebensbaum", Giottos Fresken der Arenakapelle in Padua, die Meditationes vitae Christi Heilsspiegel und Armenbibel*. Wiesbaden: L. Reichert, 1989.
- UBERTINO DE CASALE. *Arbor vitae crucifixae Jesu, a cura di C. T. Davis*. Torino: Botega d'Erasmus, 1961.

VAUCHEZ, A. Naissance d'une Chrétienté (milieu du Xe.-fin du XIe. siècle). In: FOSSIER, R. (Org.). **Le Moyen Age**: l'éveil de l'Europe (950-1250). Paris: Armand Colin, 1982. T. II. p. 81.

VERGER, J. Des valeurs et des autorités différentes. In: FOSSIER, R. (Org.). **Le Moyen Age**: le temps des crises (1250-1520). Paris: Armand Colin, 1983. T. III.

Received on February 25, 2010.

Accepted on July 5, 2010.

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